Christelijke zending en wereldgodsdiensten

Dit proefschrift werd (mede) mogelijk gemaakt met financiële steun van de Stichting Afbouw (Kampen), de Stichting Zonneweelde en de Vereniging Maatschappij van Welstand.

Omslag: Jet Frenken, naar een ontwerp van Roelie Willering

Van dit proefschrift is ook een handeleditie verschenen bij Uitgeverij Boekencentrum te Zoetermeer onder ISBN 978 90 239 2217 9

Christelijke zending en wereldgodsdiensten

De godsdiensttheologie van Gustav Warneck, Hendrik Kraemer en J.E. Lesslie Newbigin in context

Christian Mission and Worldreligions: The Theology of Religion of Gustav Warneck, Hendrik Kraemer and J.E. Lesslie Newbigin in Context

(with summary in English)

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor aan de Universiteit Utrecht
op gezag van de Rector Magnificus, Prof.Dr. W.H. Gispen,
ingevolge het besluit van het College voor Promoties
in het openbaar te verdedigen
op vrijdag 12 oktober 2007
des voormiddags te 10.30 uur

door

Dirk Griffioen

geboren 11 mei 1947
te Abcoude

Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer

Promotoren: Prof. Dr. J.A.B. Jongeneel
Prof. Dr. G. van den Brink (Leiden)

INHOUDSOPGAVE

VOORWOORD XIII

LIJST VAN AFKORTINGEN XVI

1 INLEIDING 1
1.1 DISCIPLINAIRE SITUERING VAN HET ONDERZOEK 1
1.2 GODSDIENSTTHEOLOGIE ALS ONDERDEEL VAN DE MISSIOLOGIE 2
1.2.1 Schets van de historische ontwikkeling van de godsdienstheologie 4
1.2.2 Godsdienstheologie en actuele religieuze pluraliteit 5
1.2.3 De typologie van Alan Race 7
1.2.4 Modellen of paradigma's 13
1.3 PROBLEEMSTELLING 16
1.4 METHODE EN OPZET VAN HET ONDERZOEK 19
1.5 BRONNEN 20
1.5.1 Primaire bronnen 20
1.5.2 Secundaire bronnen 21

2 DE GODSDIENSTTHEOLOGIE VAN GUSTAV WARNECK – WARNECK IN GESPREK MET DE RELIGIONSGESCHICHTLICHE SCHULE (ERNST TROELTSCH EN WILHELM BOUSSET) 23
2.1 INLEIDING 23
2.2 LEVEN EN WERK VAN GUSTAV A. WARNECK (1834-1910) 23
2.2.1 Levensloop 23
2.2.2 Levenswerk 26
2.2.3 Warneck als organisator en publicist 26
2.2.3.1 Warneck als academicus 27
2.2.3.2 Warneck als historicus 28
2.2.3.3 Warneck als systematisch denker 28
2.2.3.4 Warneck als dienstverlener aan de kerk 29
2.2.4 Warneck en zijn tijdgenoten 30
2.2.4.1 Wilhelm Hoffmann 30
2.2.4.2 Karl Graul 30
2.2.4.3 Friedrich Fabri 31
2.2.4.4 C.H. Christian Plath 32
2.2.4.5 Martin Kähler 33
2.2.4.6 Johannes Warneck 33

2.3 DE MISSIOLOGIE VAN WARNECK 34
2.3.1 Het missiologische uitgangspunt 35
2.3.1.1 Ontwikkeling 35
2.3.1.2 De zendingseeuw en het rijk van God 36
2.3.1.3 Tijdsinvloeden 37
2.3.1.4 Bewustwording 38
2.3.1.5 Piëtisme 38
2.3.2 Fundering van de zending 39
2.3.2.1 Dogmatische fundering 42
2.3.2.2 Ethische fundering 44
2.3.2.3 Bijbelse fundering 45
2.3.2.4 Kerkelijke fundering 60
2.3.2.5 Historische fundering 63
2.3.2.6 Ethnologische fundering 67
2.3.3 Betekenis en invloed van Warnecks missiologie 71
2.4 DE GODSDIENSTTHEOLOGIE VAN WARNECK 75
2.4.1 De niet-christelijke godsdiensten 75
2.4.1.1 De universaliteit van godsdienst 76
2.4.1.2 De veelsoortigheid van de godsdiensten 78
2.4.1.3 Godsdienstige ontwikkelingsmechanismen 78
2.4.1.4 Wezen en aard van de godsdienst 81
2.4.1.5 Godsdienstgeschiedenis en openbaring 83
2.4.1.6 Praktische benadering 84
2.4.1.7 Universalisme en particularisme 85
2.4.2 Het christendom en de niet-christelijke godsdiensten 87
2.5 WARNECK IN GESPREK MET DE RELIGIONSGESCHICHTLICHE SCHULE 90
2.5.1 De Religionsgeschichtliche Schule 90
2.5.2 Warneck in gesprek met Ernst Troeltsch 93
2.5.2.1 Troeltsch als systematicus van de Religionsgeschichtliche Schule 93
2.5.2.2 Troeltsch' visie op godsdienst en de absoluutheid van het christendom 95
2.5.2.3 Warneck in gesprek met Troeltsch over de zending 98
2.5.2.4 Redding en bekering of verheffing en ontwikkeling 98
2.5.2.5 Het wezen van de zending 100
2.5.2.6 'Oude' en 'nieuwe' zendingsvisie 104
2.5.2.7 Godsdiensten in verandering; de absoluutheid van het christendom ter discussie 108
2.5.3 Warneck in gesprek met Wilhelm Bousset 109
2.5.3.1 Bousset als historicus van de Religionsgeschichtliche Schule 109
2.5.3.2 De godsdienstheologie van Bousset 111
2.5.3.3 Warnecks gesprek met Bousset over godsdienstgeschiedenis en zending 114
2.5.4 Samenvattende kritiek van Warneck op de

Religionsgeschichtliche Schule 119
2.6 DOORWERKING VAN WARNECKS MISSIOLOGIE EN GODSDIENST-THEOLOGIE: HALLE SYMPOSIUM 1996 123
2.6.1 Betekenis van Warneck voor de missiologie en de godsdiensttheologie 125
2.6.2 Invloed van Warneck op de katholieke missiologie 127
2.6.3 Warneck en de islamzending en de islamtheologie 128
2.6.4 Warneck en een eeuw missiologie en godsdiensttheologie 130
2.7 SAMENVATTING EN EVALUATIE VAN WARNECKS MISSIOLOGIE EN GODSDIENSTTHEOLOGIE 131
2.7.1 Kern van Warnecks missiologie en godsdiensttheologie: Van oergodsdienst naar hoogste godsdienst 131
2.7.2 Evaluatie van Warnecks gesprek met de Religionsgeschichtliche Schule 134
2.7.2.1 De absoluutheid van het christendom 136
2.7.2.2 Openbaring, godsdienstgeschiedenis en christelijke zending 137
2.7.2.3 Warneck na de discussie met Troeltsch en Bousset 138
2.7.3 Evaluatie van de receptie van Warnecks missiologie en godsdiensttheologie na de discussie met de Religionsgeschichtliche Schule 140

3 DE GODSDIENSTTHEOLOGIE VAN HENDRIK KRAEMER – KRAEMER IN GESPREK MET 'RE-THINKING MISSIONS' (WILLIAM E. HOCKING EN ANDEREN) 143
3.1 INLEIDING 143
3.2 LEVEN EN WERK VAN HENDRIK KRAEMER (1888-1965) 145
3.2.1 Levensloop 145
3.2.1.1 Jeugd en opleiding 145
3.2.1.2 In dienst van het Nederlands Bijbelgenootschap in Nederlands-Indië 147
3.2.1.3 Hoogleraar godsdienstwetenschap te Leiden 153
3.2.1.4 In dienst van de Wereldraad van Kerken te Bossey (Zwitserland) 156
3.2.1.5 Werkzaamheden voor de kerken in Nederland 158
3.2.2 Levenswerk 161
3.2.2.1 Kraemer als taalgeleerde 161
3.2.2.2 Kraemer als islamoloog 163
3.2.2.3 Kraemer als zendingsstrateeg 168
3.2.2.4 Kraemer als dienstverlener aan de kerk 175
3.2.3 Kraemer en zijn tijdgenoten 177
3.3 DE MISSIOLOGIE VAN KRAEMER 178
3.3.1 Bijbels realisme 179
3.3.1.1 Introductie van het begrip Bijbels realisme 181
3.3.1.2 Uitwerking van het concept 'Bijbels realisme' 185

3.3.1.3 Kritiek op het Bijbels realisme 187
3.3.2 Kerkelijke zending versus genootschappelijke zending 190
3.3.2.1 Denken in het belang van de zending 192
3.3.2.2 Denken over zendingsvraagstukken als missionaire ethiek 193
3.3.3 Syncretisme als missionair en godsdiensttheologisch probleem 194
3.3.4 De betekenis en invloed van Kraemers missiologie 197
3.3.4.1 Acceptatie en verwerping van Kraemers visie 198
3.3.4.2 Zending en dialoog 198
3.3.4.3 Waardering van Kraemers missiologie 199
3.4 DE GODSDIENSTTHEOLOGIE VAN KRAEMER 200
3.4.1 De andere religies en de christelijke religie als openbaringsgodsdienst 201
3.4.1.1 Godsdiensten van de zelfverwerkelijking en openbaringsgodsdiensten 204
3.4.1.2 De aanknopingspunten 205
3.4.2 Het christendom en de niet-christelijke godsdiensten 212
3.4.2.1 De openbaring van God in Jezus Christus 212
3.4.2.2 Openbaring in de godsdiensttheologische discussie 216
3.4.2.3 Algemene en bijzondere openbaring 219
3.4.2.4 Continuïteit en discontinuïteit tussen godsdiensten en christelijk geloof 223
3.4.2.5 Het effect van de openbaring 227
3.4.2.6 De absoluutheid van het christendom 230
3.4.2.7 Praktische benadering: de zendeling als aanknopingspunt en de positie van de mens 234
3.4.3 Universalisme en particularisme 237
3.4.4 Continuïteit en discontinuïteit tussen de godsdiensten 238
3.4.5 Waarheidsclaim(s) 244
3.4.6 Samenvatting 245
3.5 KRAEMER IN GESPREK MET WILLLIAM E. HOCKING 249
3.5.1 De godsdienstfilosoof William E. Hocking en het rapport Re-Thinking Missions van de Laymen's Inquiry 1932 249
3.5.1.1 William E. Hocking als geleerde 250
3.5.1.2 Hocking en de Laymen's Inquiry 250
3.5.2 Reacties op Re-Thinking Missions 256
3.5.3 Kraemers reactie op Re-Thinking Missions 258
3.5.4 Verdere ontwikkelingen bij Hocking na Re-Thinking Missions 1932 259
3.5.5 Kraemer indirect in gesprek met Hocking na Tambaram 1938 261
3.5.6 Openbaring als centraal thema in de voortgezette discussies 264
3.5.7 Reacties op de discussie tussen Hocking en Kraemer 269

3.5.7.1 David G. Moses 269
3.5.7.2 Tzu Ch'en Chao 271
3.5.7.3 Pandipeddi Chenchiah 274
3.5.7.4 Karl Hartenstein 278
3.5.7.5 Alfred G. Hogg 279
3.5.7.6 Walter M. Horton 284
3.5.7.7 Herbert H. Farmer 284
3.5.7.8 Vergelijking 287
3.6 DOORWERKING VAN KRAEMERS MISSIOLOGIE EN GODSDIENSTTHEOLOGIE: TAMBARAM 1938 HEROVERWOGEN IN 1988 290
3.6.1 Kraemer, Hocking en Re-Thinking Missions na vijftig jaar: Consultatie Tambaram 1988 290
3.6.1.1 Stanley J. Samartha 292
3.6.1.2 Madathilparampil M. Thomas 297
3.6.1.3 J.E. Lesslie Newbigin 298
3.6.1.4 Carl F. Hallencreutz 301
3.6.1.5 W. Cantwell Smith 303
3.6.1.6 Diana L. Eck 305
3.6.1.7 De verschillen tussen Tambaram 1988 en Tambaram 1938 306
3.6.2 Kraemer, Hocking en Re-Thinking Missions in retrospectie: Symposion Oegstgeest 1988 307
3.6.2.1 S. Wesley Ariarajah 307
3.6.2.2 Dirk C. Mulder 309
3.6.2.3 Armand W.F. Garon 312
3.6.2.4 Jan Slomp 313
3.6.2.5 Vergelijking 315
3.6.3 Kraemer in de godsdienstheologische concepten van Race, D'Costa en Knitter 317
3.6.3.1 Alan Race 317
3.6.3.2 Gavin D'Costa 319
3.6.3.3 Paul F. Knitter 323
3.7 SAMENVATTING EN EVALUATIE VAN KRAEMERS GODSDIENSTTHEOLOGIE 324
3.7.1 Kern van Kraemers godsdienstheologie: Openbaring, christocentrisme en exclusiviteit 324
3.7.1.1 Bijbels realisme en religieuze werkelijkheid 325
3.7.1.2 Openbaring als beoordelingscriterium 327
3.7.2 Evaluatie van Kraemers gesprek met Hocking en Re-Thinking Missions 329
3.7.3 Evaluatie van de receptie van Kraemers godsdienstheologie 332

4 DE GODSDIENSTTHEOLOGIE VAN J.E. LESSLIE NEWBIGIN – NEWBIGIN IN GESPREK MET PLURALISTEN (JOHN HICK,

PAUL KNITTER EN ANDEREN) 337
4.1 INLEIDING 337
4.2 LEVEN EN WERK VAN J.E. LESSLIE NEWBIGIN (1909-1998) 337
4.2.1 Levensloop 338
4.2.1.1 Jeugd en opleiding 338
4.2.1.2 Zendeling in India 339
4.2.1.3 Bisschop in Madurai, Zuid-India 340
4.2.1.4 Leider van de Internationale Zendingsraad in Genève 342
4.2.1.5 Bisschop van de Church of South India te Madras, India 344
4.2.1.6 Docent en wijkpredikant in Engeland 346
4.2.1.7 Evangelist, cultuurcriticus en apologeet 347
4.2.2 Levenswerk 349
4.2.2.1 Newbigin als predikant en bisschop 349
4.2.2.2 Newbigin als theoloog 351
4.2.2.3 Newbigin als missioloog 355
4.2.2.4 Newbigin als oecumenicus 357
4.2.2.5 Newbigin als geschiedenistheoloog en cultuurcriticus 361
4.2.2.6 Newbigin als denker tussen geloof en rede 364
4.2.2.7 Newbigin als apologeet 369
4.2.3 Newbigin en zijn tijdgenoten 372
4.3 DE MISSIOLOGIE VAN NEWBIGIN 373
4.3.1 Aspecten van Newbigins missiologie 373
4.3.1.1 Vanzelfsprekendheid van de zending 374
4.3.1.2 Bijbelse fundering van de zending 376
4.3.1.3 Zending en triniteit 378
4.3.1.4 Zending en christologie – ‘the total fact of Christ’ 380
4.3.1.5 Zending en ecclesiologie 382
4.3.1.6 Zending tussen analogie en imitatie 383
4.3.1.7 Zending als gave en als opgave 385
4.3.1.8 Bekering als doel van de zending 386
4.3.2 Betekenis en invloed van Newbigins missiologie 389
4.4 DE GODSDIENSTTHEOLOGIE VAN NEWBIGIN 391
4.4.1 De contouren van een godsdiensttheologie 391
4.4.1.1 Dialoog als motief voor godsdiensttheologie 393
4.4.1.2 Aanknopingspunten met de niet-christelijke godsdiensten 398
4.4.2 De betekenis van de openbaring 400
4.4.3 De finaliteit en absoluutheid van het christelijk geloof 407
4.4.4 Continuïteit en discontinuïteit 412
4.4.5 Het unieke van het christelijk geloof en de finaliteit van de openbaring 415
4.4.6 Universalisme en particularisme 417
4.4.7 Samenvatting 422
4.5 NEWBIGIN IN GESPREK MET HOCKING, HOGG EN DE PLURALISTEN 424

4.5.1 Newbigin en de erfenis van Tambaram 425
4.5.1.1 Newbigin in gesprek met Hocking 425
4.5.1.2 Newbigin in gesprek met Hogg en anderen 429
4.5.2 Newbigin in gesprek met pluralisten 437
4.5.2.1 John H. Hick 449
4.5.2.2 Paul Knitter 452
4.5.2.3 Wilfred Cantwell Smith 454
4.5.2.4 Stanley Samartha 457
4.5.3 Pluralisten, discontinuïteit en heil 459
4.6 DOORWERKING VAN NEWBIGINS MISSIOLOGIE EN GODSDIENST-THEOLOGIE: EERSTE REACTIES 460
4.6.1 Het Newbigin symposium: Birmingham UK 1998 463
4.6.1.1 Perry Schmidt-Leukel 463
4.6.1.2 George R. Hunsberger 465
4.6.1.3 Jenny Taylor 467
4.6.2 Lamin Sannehs kritiek op Newbigins visie op evangelie en westerse geseculariseerde cultuur 469
4.6.3 Samenvatting en evaluatie van de receptie van Newbigins denken 472
4.7 SAMENVATTING EN EVALUATIE VAN NEWBIGINS MISSIOLOGIE EN GODSDIENSTTHEOLOGIE 475
4.7.1 Kern van Newbigins godsdiensttheologie: publieke waarheid voor iedereen 475
4.7.1.1 Openbaring als unieke waarheid 475
4.7.1.2 De finaliteit van Christus in het denken van Newbigin 477
4.7.1.3 Particulariteit en universaliteit 478
4.7.2 Godsdiensttheologische positie van Newbigin 479
4.7.3 Evaluatie van Newbigins gesprek met de pluralisten 481
4.7.4 Evaluatie van Newbigins perceptie van de dialoog in een plurale samenleving 483
4.7.5 Evaluatie van de receptie van Newbigins missiologie en godsdiensttheologie 484

5 EEN EEUW GODSDIENSTTHEOLOGIE 487
5.1 CONTINUÏTEIT TUSSEN WARNECK, KRAEMER EN NEWBIGIN 488
5.1.1 Het gezag van de openbaring en de normativiteit van het christelijk geloof 488
5.1.2 De voortgang van het missionaire perspectief 489
5.1.3 Continuïteit in de rol van wetenschap in kerk en theologie 489
5.1.4 De houding ten opzichte van andere religies en de dialoog 490
5.2 DISCONTINUÏTEIT TUSSEN WARNECK, KRAEMER EN NEWBIGIN 491
5.2.1 De positie van het christendom als historisch verschijnsel 491
5.2.2 Verhouding tussen natuurlijke theologie en geschiedenis van de godsdiensten 491
5.2.3 Aanwezigheid van goddelijke openbaring in de

godsdiensten 492
5.2.4 De wederzijdse beïnvloeding van religies 493
5.2.5 Het punt van contact in de religies 493
5.3 DE BETEKENIS VAN WARNECK, KRAEMER EN NEWBIGIN VOOR DE CONTEMPORAINE GODSDIENSTTHEOLOGIE 494
5.3.1 Openbaring en rede 494
5.3.2 Zending en opvoeding of ontwikkeling 497
5.3.3 Missionaire theologie, godsdienstwetenschap en contemporaine godsdiensttheologie 499
5.4 NAAR EEN COMTEMPORAINE GODSDIENSTTHEOLOGIE 500

BIBLIOGRAFIE 505
BIBLIOGRAFIE VAN GUSTAV WARNECK 505
BIBLIOGRAFIE VAN HENDRIK KRAEMER 511
BIBLIOGRAFIE VAN LESSLIE NEWBIGIN 521
SECUNDAIRE LITERATUUR 541

SUMMARY (Samenvatting in het Engels) 579

PERSONENREGISTER 587

CURRICULUM VITAE 596

VOORWOORD

De theologische marathon van dit proefschrift is begonnen in 1965, toen ik als kweekschoolstudent van mijn bescheiden zakgeld in de uitverkoop het pocketboek van Th.P. van Baaren kocht, *Scheppingsverhalen: De schepping der wereld volgens het geloof der volken* (Van Baaren 1964). Dit werk heeft mijn belangstelling gewekt voor het verschijnsel van de eenheid én de pluriformiteit in de wereld van de godsdiensten. De vragen naar het ontstaan van de verschillen tussen het christendom en de andere godsdiensten en naar hun onderlinge verhouding hebben mij nooit meer losgelaten. Het onderwerp van deze studie is in mijn belangstelling gekomen door ds D.K. Wielenga, destijds gereformeerd predikant te Rotterdam en zendingslector aan de Theologische Hogeschool te Kampen (Broederweg). Tijdens het eerste *privatissimum* in 1972 ter voorbereiding op uitzending naar het zendingsterrein van de Gereformeerde Kerken op Irian Barat (later Irian Jaya, Indonesië) hoorde ik voor het eerst de naam Hendrik Kraemer. Vanaf zijn ziekbed liet Wielenga mij kennismaken met wat hij het belangrijkste werk vond van de naamgever van het Hendrik Kraemer Instituut in Oegstgeest, namelijk diens *Godsdienst, godsdiensten en het Christelijk geloof* (Kraemer 1958b). Hij leende mij zijn eigen exemplaar en ik heb mij met veel moeite door dit lijvige werk heen geworsteld. Tijdens mijn verblijf in Irian Jaya heb ik mijn eigen exemplaar enige malen herlezen en raakte ik geboeid door Kraemers visie op de verhouding tussen het christelijk geloof en de godsdiensten. Later kreeg ik belangstelling voor andere grote studies van Kraemer. Dr. F.C. Kamma heeft mij sterk gestimuleerd om het geloof van de volksstammen nauwkeurig te onderzoeken.

Toen ik in 1985 repatrieerde besloot ik Kraemer grondiger te gaan bestuderen en me aan de Theologische Universiteit te Kampen te specialiseren in de missiologie. Ik kreeg de mogelijkheid de praktische ervaring van dertien jaar op het zendingsveld op theologische wijze te doordenken. De vragen rond het thema van de verhouding tussen het christelijk geloof en de niet-christelijke godsdiensten vormden daarbij het centrale thema. Op een van de studieclubs van de universiteit hielden de 'zendingsvrienden' zich bezig met de typische zendingsvragen van de dag. Ik verdiepte me verder in Kraemer en maakte kennis met het denken van Lesslie Newbigin en Donald McGavran. Tijdens mijn laatste jaar als student in Kampen zijn de eerste contacten gelegd met prof. dr. J.A.B. Jongeneel. We raakten in gesprek over de betekenis van Kraemer voor de zending in deze tijd. Vanuit de pastorie in Voorburg heb ik weer contact gezocht met hem en is het plan geboren met een promotiestudie te beginnen. Op zoek naar een onderwerp voor een proefschrift raadde hij mij aan niet verder in de Church Growth beweging te verdiepen. Hij had begrepen dat ik me met Kraemer en Newbigin beziggehouden had en opperde de godsdiensttheologie van Kraemer en Newbigin te bestuderen, maar eerst de godsdiensttheologie van Gustav Warneck in kaart te brengen. Dat zou een lengtedoorsnee opleveren van honderd jaar ontwikkeling

op het terrein van de godsdienstheologie en voldoende aanleiding bieden om in te gaan op de discussies die zij voerden met hun tegenstanders.

De mogelijkheden om in de pastorie ruimte te scheppen voor een specialistische en groots opgezette studie zijn beperkt. Ik heb ervaren dat het moeilijk is een strak schema van één dag studie per week vol te houden. Vele maanden waren op deze manier nodig om Warnecks *Evangelische Missionslehre* en zijn talrijke artikelen in *AMZ* te bestuderen en de wereld van de *Religionsgeschichtliche Schule* te verkennen. Als prof. Jongeneel niet regelmatig nieuwe impulsen had gegeven en had gewezen op mogelijkheden die nog niet benut waren, zou ik als *extraneus* van de Universiteit Utrecht gemakkelijk vastgelopen en op het eenzame studiepad ontmoedigd zijn. Ook mijn vrouw Reina en onze vier dochters hebben me altijd gestimuleerd om door te gaan.

De door prof. Jongeneel georganiseerde jaarlijkse 'Bunnikse buitendag' bood een prachtige gelegenheid contact te leggen met zijn *alumni* en promovendi. Deze informele ontmoetingen functioneerden voor mij als echte impulsen voor de studie. Later werden door het IIMO de zogenaamde 'PhD-lectures' over missiologische en intercultureel-theologische onderwerpen georganiseerd. Het hoofdstuk over Warneck werd in eerste versie in Voorburg afgesloten. Toen ik in 1999 verhuisde van Voorburg naar het Amsterdamse werd het huishouden rustiger, maar werd het lastiger wekelijks tijd voor studie te agenderen. Toen ik eind 2004 vertrok naar Jakarta om als zendelingdocent te werken aan de Theologische Hogeschool Arastamar (SETIA), was het hoofdstuk over Kraemer in eerste versie klaar. Prof. Jongeneel leidde me steeds terug naar de oorspronkelijke systematische opzet en hield volgens een strak schema bij van wat wel en wat niet ter zake was voor het onderwerp. Toen dr. G. van den Brink bereid was als co-promotor te fungeren, kwam daar nog één belangrijk aspect bij: de uitwerking moet strakker! Hield prof. Jongeneel steeds de opzet van het geheel en de structuur in de gaten, dr. Van den Brink legde steeds de vinger bij logica in het geheel en de redeneergang van de details. Beiden hielden een scherp oog op de relevantie van het materiaal dat ik opdiepte en aarzelden niet grotere of kleinere delen te schrappen. Dat het eindresultaat waarschijnlijk omvangrijker is geworden dan acceptabel geacht wordt in het theologische bedrijf van de universiteiten, ligt niet aan hen, maar aan mijn onverbeterlijke neiging tot volledigheid en angst voor het verwijt iets over het hoofd gezien te hebben. Dat prof. Jongeneel in september 2005 enige dagen in Jakarta bij ons logeerde, is onvergetelijk. Met dankbaarheid denk ik terug aan de vele herinneringen die opgehaald zijn uit de tijd dat wij beiden in Indonesië werkten, maar niet van elkaars bestaan afwisten en aan de informele gesprekken over allerlei onderwerpen uit de missiologie.

In Jakarta begon ik aan de afronding van het hoofdstuk over Newbigin. Langzamerhand was wel duidelijk geworden dat mijn doctoraalscriptie over de zendingsfundering van Newbigin nauwelijks bruikbaar was voor dit hoofdstuk. Bijna alles over Newbigin moest herschreven worden. Er was erg veel nieuw materiaal gevonden dat mij nog onbekend was. Voor een deel kon ik het opdiepen uit het Newbigin-archief in Birmingham, Engeland, en voor een groot deel kwam het ook beschikbaar op internet (en de Newbigin cd-rom).

Bij het begin van de studie werd mij geadviseerd te werken met de tekstverwerker van Bill Gates, Word. De oplopende frustraties zijn in eerste instantie weggenomen door Bram Alkema. Achteraf had ik beter een ander programma kunnen gebruiken, dat gebruiksvriendelijker is. Het eerste deel is door Alice Hulzebosch gecheckt op type-

fouten. De eerste versie van de hele studie is nagelopen op spelling door mijn vrouw Reina en onze schoonzus drs. Annette Donker-de Vries. Zij hebben met bewonderenswaardige inzet vele uren besteed om lange teksten over een onderwerp dat ver buiten hun persoonlijke belangstelling ligt, te corrigeren. Het aantal spel- en tikfouten dat zij eruit gehaald hebben, is beschamend. Maar ik besef dat alleen ikzelf verantwoordelijk ben voor het eindresultaat.

De tweede versie van het manuscript is zeer intensief gelezen en op meerdere aspecten becommentarieerd door dr. Tom van den End. Ik heb geprofiteerd van zijn precisie, zijn hartstocht voor logica in taal en betoog, en zijn kennis van de talen die in deze studie voorkomen. Echter, voor de vorm en de inhoud van het resultaat dat hier ligt, ben ikzelf geheel verantwoordelijk. De 'summary' is vertaald door dr. Betsy van den Hoek-Springer uit Minneapolis, Minnesota. De diepgaande gesprekken met Michel en Betsy toen ik enige dagen bij hen te gast was in Nottingham zal ik niet gauw vergeten.

Met dank denk ik terug aan de vele dagdelen die ik doorbracht in de bibliotheek van het Hendrik Kraemer Instituut, eerst in Oegstgeest en later in Utrecht, de Koninklijke Bibliotheek, de bibliotheek van de Vrije Universiteit en het Orchard Learning Resources Centre van Selly Oak Colleges in Birmingham. Steeds was ik weer onder de indruk van de behulpzaamheid van het personeel in deze instellingen. Een speciaal woord van dank wil ik richten tot de Stichting Afbouw in Kampen, de Stichting Zonneweelde, en anderen die op royale wijze de uitgave van deze studie mogelijk hebben gemaakt. Er zijn zelfs vrienden geweest die geldelijke steun hebben gegeven. Ik heb het als zeer weldadig ervaren dat onze vrienden niet alleen al die jaren oprechte belangstelling voor de gehele onderneming hebben getoond.

Nu ik aan de voltooiing van dit proefschrift ben gekomen, wil ik nog opmerken dat de zinspreuk van de Universiteit Utrecht, *Sol Iustitiae Illustra Nos* (Zonne der gerechtigheid, verlicht ons), waarin verwezen wordt naar Maleachi 4,2, mij steeds gestimuleerd heeft om door te gaan met deze studie. De voltooiing van deze studie kon alleen maar gezien en ervaren worden als zegen van God. Soli Deo Gloria.

Dirk Griffioen
Jakarta/Abcoude 2007

LIJST VAN AFKORTINGEN

ABCFM	American Board of Commissioners for Foreign Missions (1810)
AEPMV	Allgemeine Evangelisch-Protestantische Missionsverein (1884)
AMZ	Allgemeine Missions-Zeitschrift, Monatshefte für geschichtliche und theoretische Missionskunde (1874-1923)
BBKL	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (www.bautz.de/bbkl, datum: 1 oktober 2006)
BCC	British Council of Churches (1842-1990; nu CBTI)
BDCM	Biographical Dictionary of Christian Missions (Anderson 1998)
BFBS	British and Foreign Bible Society (1804)
CAMA	Christian and Missionary Alliance (1887)
CBTI	Churches Together in Britain and Ireland
CLS	Christian Literature Society of India (1858)
CMS	Church Missionary (Mission) Society (1799, Anglican)
CSI	Church of South India (1947)
CWME	Commission on World Mission and Evangelism (of the WCC, 1961)
De Banier	De Banier, Christelijk Weekblad voor Nederlandsch-Indië (1909-1952)
De Heerbaan	De Heerbaan, algemeen zendingstijdschrift (1948-1971; samenvoeging van De Macedoniër en De Opwekker)
DEM	Dictionary of the Ecumenical Movement (Lossky 1991)
DHM	Dänisch-Hallesche Mission (1704)
DWME	Division of World Mission and Evangelism (of the WCC, 1963)
DZV	Doopsgezinde Zendings Vereniging
EACC	East Asia Christian Conference (1959, na 1973 CCE – Christian Conference of Asia)
EDWM	Evangelical Dictionary of World Missions (Moreau 2000)
Eltheto	Eltheto, orgaan der Nederlandse Christen-Studenten Vereniging (1915-1983)
EM	Evangelische Missionslehre (erste Aufl. 1892; zweite Aufl.: 1897-1905)
EMMR	Evangelische Missionszeitschrift für Missionswissenschaft und evangelische Religionskunde (1940-1946; 1949-1974)
EMQ	Evangelical Missions Quarterly (1964-)
EMM	Evangelisches Missions Magazin (1857-1974)
EMZ	Evangelische Missionszeitschrift, Monatsblatt für Missionswissenschaft und evangelische Religionskunde (1940-1974; samenvoeging van AMZ en NAMZ; vanaf 1975: ZfM)
EQ	Evangelical Quarterly (1929-)
ER	Ecumenical Review (1949-)
ET	Expository Times (1934-)
FMCNA	Foreign Missions Conference of North America (1893)
GOC	Gospel and Our Culture (Britain,1988)
GOCN/NA	The Gospel and Our Culture Network (North America, 1988)

IAMS	International Association for Mission Studies (1972)
IBMR	International Bulletin of Missionary Research (1981-)
IIMO	Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica (Leiden-Utrecht)
IMC	International Missionary Council (1921; 1961 WME of the WCC)
IRM	International Review of Missions (1911- ; na 1966 International Review of Mission)
IZR	Internationale Zendingsraad (= IMC)
JES	Journal of Ecumenical Studies (1964-)
KD	Kirchliche Dogmatik (Karl Barth)
LAI	Lembaga Alkitab Indonesia (Indonesisch Bijbelgenootschap, 1951)
LCME	Lausanne Committee for World Evangelization (1973)
LMS	London Missionary Society (1795)
Missology	Missiology: An International Review (1973-)
ML	Mission Legacies, Biographical Studies of Leaders on the Modern Missionary Movement (Anderson 1994)
NAMZ	Neue Allgemeine Missionszeitschrift (1924-1939)
NBG	Nederlands Bijbelgenootschap (1814)
NCCC	National Council of Churches of Christ in the USA (1950, opvolger van Federal Council of Churches, 1908. Ook afgekort als NCC)
NCCR	National Christian Council Review (1887-, India; voortzetting van: National Council of Churches Review)
NCSV	Nederlandse Christelijke Studenten Vereniging (1896)
NGZV	Nederlandsche Gereformeerde Zendings Vereeniging (1859, na 1894: Zending van de Gereformeerde Kerken)
NHK	Nederlandse Hervormde Kerk (1816-2004)
NIZB	Nederlands-Indische Zendingsbond (1880)
NTT	Nederlands Theologische Tijdschrift
NZG	Nederlands Zendeling Genootschap (1797)
NZM	Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (1945-2004)
NZV	Nederlandse Zendings Vereniging (1959)
OBMR	Occasional Bulletin of Missionary Research (1977-1980; vanaf 1981: IBMR)
De Opwekker	Zendingstijdschrift De Opwekker, orgaan van den Nederlandsch-Indischen Zendingsbond (1855-1947) [1855-1886 met ondertitel 'Christelijk maandblad uitgegeven door den Zendings-Bond in Nederlandsch-Indië']
PTE	Program on Theological Education (WCC)
RE	Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (1896-1913)
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart (1909-1913; 1927-1932^{2}; 1957-1986^{3})
RMG	Rheinische Missions Gesellschaft (1799)
RR	Reformed Review: A Theological Journal of Western Theological Seminary (1948-)
RS	Religious Studies (Cambridge, 1965)
RS	Religion and Society, Quarterly Bulletin of the Christian Institute for the Study of Religion and Society (Bangalore, 1957-)

SBET	Scottish Bulletin of Evangelical Theology (1983-, voortzetting van Scottish Tyndale Bulletin)
SCM	Student Christian Movement (1889)
SIUC	South India United Church (1908)
SJT	Scottish Journal of Theology (1948-)
Soteria	Soteria, kwartaalschrift voor evangelische theologische bezinning (1984-)
SPG	Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts (London 1701; nu USPG)
SPCK	Society for the Propagation of Christian Knowledge (1698)
SVM	Student Volunteer Movement (1886)
SVMFM	Student Volunteer Movement for Foreign Mission (1888-1964)
SZC	Samenwerkende Zendingscorporaties (1905)
URC	United Reformed Church (England; in 1972 ontstaan uit de Congregational Church in England and Wales en de Presbyterian Church of England)
UZV	Utrechtse Zendingsvereniging (1859)
WARC	World Alliance of Reformed Churches
WCC	World Council of Churches (1948)
WEF	World Evangelical Fellowship (1951, voortzetting van Evangelical Alliance 1846)
WSCF	World's Students Christian Federation (federation SCM's; 1895)
WZ	Wereld en Zending (1972-; voorheen Het Missiewerk en De Heerbaan)
YMCA	Young Men's Christian Association (1844)
ZfM	Zeitschrift für Mission (1975-; voortzetting Evangelisches Missions-Magazin (1816) en Evangelisches Missions-Zeitschrift)
ZMR	Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, Organ des Allgemeinen Evangelisch-Protestantischen Missionsvereins (1886-)

1 INLEIDING

Dit onderzoek behelst een beschrijving en analyse van de godsdiensttheologische concepten van Gustav Warneck, Hendrik Kraemer en Lesslie Newbigin, belangrijke vertegenwoordigers van de zogenaamde exclusivistische benaderingswijze van de religies in de 'mainline protestant' of oecumenische theologie respectievelijk aan het begin, in het midden en aan het einde van de twintigste eeuw. Wij onderzoeken hoe de ideeën, opvattingen, visies en concepten van Warneck, Kraemer en Newbigin over het christendom, het christelijk geloof, de zending en de godsdiensten een plaats hebben gekregen in de theologische context van hun tijd. In dit inleidende hoofdstuk geven we allereerst een disciplinaire situering van het onderzoek in de missiologie. Daarna gaan we in op de godsdiensttheologie als speciaal onderdeel van de theologie. Vervolgens introduceren we het belangrijkste typologische ordeningskader in de hedendaagse godsdiensttheologie, dat ook in ons onderzoek een bepalende rol zal spelen. Na een korte vergelijking van dit kader met het zogenaamde paradigmabegrip ronden we af met een uitwerking van de probleemstelling en een toelichting op de methode en opzet van ons onderzoek.

1.1 DISCIPLINAIRE SITUERING VAN HET ONDERZOEK

In de christelijke theologie is een speciale tak van wetenschap ontwikkeld die zich bezighoudt met de vragen van de zending. We noemen deze wetenschappelijke discipline gewoonlijk missiologie of zendingswetenschappen. In verband hiermee heeft zich een specialisme ontwikkeld dat zich bezighoudt met de bestudering van de verhouding van de godsdiensten onderling, hetzij als objectieve vergelijkende wetenschap, hetzij als wetenschap die zich vanuit de christelijke kerk en theologie oriënteert op de vergelijkende bestudering van de andere, niet-christelijke godsdiensten.

De tak van de theologische wetenschap waarin voornamelijk een poging gedaan wordt om de religieuze diversiteit te ordenen, is de vergelijkende godsdienstwetenschap. Wanneer het verschijnsel godsdienst als zodanig wordt bestudeerd, spreekt men van godsdienstfenomenologie, en als de godsdienst in relatie tot de gemeenschap wordt bestudeerd, doet men dat als regel in de godsdienstsociologie.[1] Het bijzondere onderdeel van de theologie waarin het vooral gaat om de onderlinge verhoudingen tussen de godsdiensten, wordt gewoonlijk met de term 'theologie van de godsdiensten' aangeduid. In deze studie wordt de korte term godsdiensttheologie gebruikt.

[1] Het voert te ver om op deze plaats hier dieper op in te gaan. Het is in het bijzonder W.B. Kristensen (Kristensen 1960) geweest die de godsdienstwetenschap losmaakte van de godsdienstwijsbegeerte door een verdeling van godsdienstwetenschap voor te stellen in godsdienstgeschiedenis, godsdienstfenomenologie en godsdienstwijsbegeerte (Platvoet in: Hoens 1985:55).

1.2 GODSDIENSTTHEOLOGIE ALS ONDERDEEL VAN DE MISSIOLOGIE

De godsdienstheologie is als wetenschappelijke discipline voortgekomen uit de missiologie. Toen de missiologie zich ontwikkelde als zelfstandig onderdeel van de theologie, kon een voortgaande specialisering niet uitblijven. Een van de specialisaties, die de verhouding tussen het christendom en de andere godsdiensten bestudeerde, kreeg de naam *theologia religionum*.[2] Tot het onderzoeksveld van deze tak van de theologische wetenschap, die gerelateerd is aan de godsdienstfilosofie (*philosophy of religion*) en de theoretische missiologie (in de Angelsaksische wereld vaak *philosophy of mission* genoemd), behoort het theologisch doordenken van de verschillen, de doelen en de waarden van de godsdiensten in relatie tot elkaar. Hiervoor worden de termen *theologia religionum,* theologie van de godsdiensten of godsdienstheologie gebruikt (Duits: *Religionstheologie*; Engels: *theology of religions*). Deze wetenschappelijke discipline binnen het vakgebied van de theologie heeft het verschijnsel godsdienst in al zijn verscheidenheid als object en houdt zich bezig met de theoretische doordenking en duiding van deze verscheidenheid. De godsdienstheologie richt zich voornamelijk op de vraag wat de betekenis en de waarde is van de godsdiensten in relatie tot de christelijke theologie.

Twee elementen in de omschrijving van de godsdienstheologie als theologische discipline vragen de aandacht: 'godsdienst(en)' en 'theologie'. Theologie is de theoretische bezinning op Gods relatie met de wereld, de religieuze waarheid, openbaring, geloof en ervaring, en de rationele, systematische en kritische bestudering van religieuze kwesties. In deze studie wordt een beperking aangebracht tot enkele definities van godsdienst.[3] Paul Tillich wijst er op dat de definities van religie in beperkte en ruime zin gegeven kunnen worden, afhankelijk van de theologische of filosofische positie van degene die definieert. Hij omschrijft religie in beperkte betekenis als 'the cult of the gods' (*cultus deorum*) en in ruimere zin als

> the state of being grasped by an ultimate concern, a concern which qualifies all other concerns as preliminary and which itself contains the answer to the question of the meaning of our life. Therefore this concern is unconditionally serious and shows a willingness to sacrifice any finite concern which is in conflict with it (Tillich 1963:3-4)

De noties van 'ulitmate concern', zingeving en absolute toewijding vallen op. Hoens verstaat godsdienst als

---

[2] Jongeneel verwijst naar David J. Bosch (Bosch 1991), die stelt dat de *theologia religionum*, 'the theology of religions', pas in de jaren zestig van de vorige eeuw is ontwikkeld (Jongeneel 1995:168). Echter, hij wijst er op dat Gerhard Rosenkranz' *Evangelische Religionskunde: Einführung in eine theologische Schau der Religionen* de eerste inleiding in de godsdienstheologie is (Rosenkranz 1951:1-19). De zaak van de verhouding tussen de christelijke kerk en de niet-christelijke godsdiensten is al zo oud als de christelijke kerk.

[3] In dit onderzoek worden de termen 'godsdienst' en 'religie' promiscue gebruikt. H.M. Vroom noemt religies met een godsidee 'godsdiensten', hoe ver binnen die religies het godsbegrip ook uiteen loopt (Vroom 2003:17). Hij geeft de voorkeur aan de term 'transcendentie' boven een begrip 'God' als het verbindende element tussen religies. Alleen seculiere levensbeschouwingen kennen geen zijn of zijnden buiten het universum dat kenbaar is, terwijl religieuze levensbeschouwingen wel een bestaansgrond kennen die niet in de 'gewone' ervaring gekend wordt. De talen van West-Europa kennen geen onderscheid tussen religie en godsdienst. Ook in onze taal wordt geen onderscheid gemaakt tussen de termen 'religie' en 'godsdienst'. De term 'religie' is een leenwoord uit het Latijn dat misschien van *religare* is afgeleid en binden aan, vastbinden betekent. Bij 'godsdienst' is te denken aan het dienen van een God of god.

> een complex van handelingen, voorstellingen en ervaringen van enkelingen en groepen die betrekking hebben op een andere, meestal als hoger ervaren werkelijkheid (Hoens 1985:11).

Het valt op dat in deze definitie religie getypeerd wordt als 'een relatie met het hogere'. De oriëntatie op het hogere of de ultieme realiteit kan betrekking hebben zowel op het persoonlijke als het geïnstitutionaliseerde. In de zeer compacte omschrijving van Stark en Bainbridge ligt eveneens de nadruk op het aspect dat het hogere verondersteld wordt. Tevens is er sprake van een algemeen systeem van beloning of heil.

> Religion refers to systems of general compensators based on supernatural assumptions (Stark 1996:326).

Peterson c.s. definiëren breder:

> Religion is constituted by a set of beliefs, actions and experiences, both personal and corporate, organised around a concept of an Ultimate Reality (Peterson 1998:9).

De 'Ultieme Werkelijkheid' in deze omschrijving kan als eenheid of veelheid opgevat worden, persoonlijk of onpersoonlijk, goddelijk of niet-goddelijk en kan van religie tot religie verschillen. Tevens kan elk cultureel fenomeen er in passen. Deze ruime definitie van godsdienst biedt de mogelijkheid alle elementen van het christelijk geloof en het christelijke godsbegrip erin onder te brengen, maar heeft het bezwaar van algemeenheid.

De godsdiensttheologie bestudeert en duidt als theologische wetenschap alle religieuze verschijnselen vanuit een welomschreven christelijk standpunt. Race omschrijft de christelijke theologie van de godsdiensten als de studie die bedoelt naam en vorm te geven aan het christelijke onderzoek dat gericht is op de verwerking van de theologische implicaties van het godsdienstige leven in de religieus plurale wereld (Race 1983:ix).[4] Met nadruk wijst hij, zo blijkt uit het volgende citaat, aan de 'theology of religions' de opdracht toe de geldigheid en het voortbestaan van de christelijke zending te bepalen. De taak van de godsdiensttheologie is

> the attempt, on the part of Christian theologians, to account theologically for the diversity of the world's religious quest and commitment, a diversity which shows all the signs of continuing to exist, in spite of the Christian missions (Race 1983:2).

En specifiek bestaat volgens Race de taak voor de christelijke godsdiensttheologie zich in te spannen:

> to adumbrate 'some doctrine of other religions', to evaluate the relationship between the Christian faith and the faith of the other religions (Race 1983:3).

De nadruk wordt dus gelegd op het bieden van een theologisch interpretatiemodel en middel tot evaluatie van de claims die gemaakt worden door gelovigen in andere religieuze tradities, in relatie tot het eigen christelijk geloof. Deze omschrijving komt overeen met die van de *Oecumenische inleiding in de missiologie.* Daarin stelt Van Lin dat het in de theologie van de godsdiensten gaat om

> de formulering van algemene en specifieke grondgedachten op basis waarvan christenen in uiteenlopende contexten theoretisch en praktisch concreet hun verhouding (kunnen) bepalen tot de aanhangers van wereldgodsdiensten als het hindoeïsme, het boed-

[4] Het is opvallend dat in de omvangrijke literatuur over de godsdiensttheologie zo weinig aandacht is voor een expliciete omschrijving van de theologie van de godsdiensten.

> dhisme en de islam en tot degenen die leven vanuit andere godsdienstige tradities (Van Lin in: Verstraelen 1988:186).

In deze omschrijving krijgt de contextuele oriëntatie veel nadruk, want Van Lin noemt de theologie der godsdiensten 'wezenlijk een contextuele theologie'. Het 'waarheidsgehalte' van de geldende godsdienstige grondgedachten zal moeten blijken uit de immanente context, niet uit de bovengodsdienstige werkelijkheid, al dan niet als a priori of vooronderstelling in de godsdienst opgevat (Van Lin in: Verstraelen 1988:197-198).

Voor deze analyserende en vergelijkende studie is het nodig dat gebruik wordt gemaakt van een godsdiensttheologisch verstaansmodel dat in staat is het denken van Gustav Warneck, Hendrik Kraemer en Lesslie Newbigin in relatie tot hun respectievelijke gesprekpartners op het terrein van de godsdiensttheologie te verwerken en te beoordelen. Om dit verstaansmodel op bruikbaarheid te beoordelen, wordt in § 1.2.1 eerst een korte beschrijving gegeven van de historische ontwikkelingen op het terrein van de godsdiensttheologie. In § 1.2.2 volgt een beschrijving van de taak van de godsdiensttheologie in de plurale religieuze werkelijkheid, waarin naast de christelijke godsdienst ook andere godsdiensten heil bieden en waarheidsclaims neerleggen. We bespreken daarna de godsdiensttheologische typologie van Race (§ 1.2.3). Ter afsluiting van dit onderdeel bespreken we in § 1.2.4 de modellen of paradigma's die gehanteerd worden in de contemporaine godsdiensttheologie.

1.2.1 Schets van de historische ontwikkeling van de godsdiensttheologie

In de geschiedenis van de christelijke zending bestaat een lange traditie van ontmoeting met en taxatie van de niet-christelijke godsdiensten. Daarin is een ontwikkeling waar te nemen en hebben opvallende verschuivingen plaatsgevonden. De beoordeling van de niet-christelijke godsdiensten vanuit het christendom varieert, afhankelijk van de gehanteerde principes, de doelstellingen die men heeft gekozen en de vooronderstellingen waar men vanuit gaat. In deze studie gaat het specifiek om de beschrijving en vergelijking van godsdiensttheologieën, die vanuit de christelijke kerk en theologie sinds het eind van de 19e eeuw zijn ontwikkeld in de protestantse kerken van West-Europa.

In de vroege kerk kwam de verhouding tussen het christendom en de andere religies bijna uitsluitend in beeld in de apologetiek (vgl. Bleeker 1897). Nadat de christelijke kerk in het westen de overheersende kerk was geworden, nam de behoefte om verschillen met de andere godsdiensten te beschrijven en te benoemen sterk af. Pas in het midden van de 19e eeuw is, als effect van de Verlichting, de wetenschappelijke bestudering van de godsdiensten sterk opgekomen. Er kwamen gegevens over culturen en religies van verre volken naar het koloniserende deel van de wereld en men erkende dat ook buiten de christelijke godsdienst andere godsdiensten te vinden waren. Men begon godsdienst als maatschappelijk verschijnsel te onderzoeken. David Hume (1711-1776) met zijn *Natural History of Religion* (1757) en geleerden als G.E. Lessing (1929-1781) en Voltaire (1694-1778) hebben er toe bijgedragen dat de godsdiensten buiten het christendom meer bekend werden en zeker ook anders gewaardeerd gingen worden (Hoens 1985:45). F. Max Müller (1823-1900) legde de grondslag voor de wetenschappelijke bestudering van de godsdiensten (Hak 1994:42v). Voornamelijk van de godsdiensthistorische school is een invloedrijke impuls uitgegaan om de gegevens van het beschrijvende en vergelijkende godsdiensthistorische onderzoek in relatie te brengen met het christelijk geloof.

In de vergelijkende godsdienstwetenschap gaat het in de eerste plaats om het in kaart brengen van verschijnselen die overeenkomen of juist verschillen. Aspecten van de religies zijn: antwoorden op vragen waar mensen naar zoeken, zaken waartoe zij zich verplicht hebben, die zij belangrijk vinden, die hen motiveren, etc. In de godsdienstfenomenologische studies zijn deze aspecten op velerlei wijze beschreven. Stark en Bainbridge presenteerden in 1987 'a general theory of religion' die pretendeerde te steunen op de verwerking van een groot aantal centrale vragen over godsdienstige fenomenen. Het doel van deze schrijvers was op een min of meer complete manier te bestuderen hoe en waarom de verschillende aspecten van religie zich voordoen, deze in een structuur van formele uiteenzetting te verwerken en te plaatsen in een theoretisch systeem (Stark 1999:11).

Het heeft lange tijd geduurd voordat in de christelijke theologie de vraag naar de verhouding tussen het christelijk geloof en de andere godsdiensten op wetenschappelijke wijze aan de orde werd gesteld. In de jaren zestig van de vorige eeuw werd de term *theologia religionum* populair (Bosch 1991:474). Te onzent kwamen de termen 'theologie van de godsdiensten' of 'godsdiensttheologie' in gebruik. Het ging in de godsdiensttheologie niet om het verzamelen en duiden van godsdienstige gegevens, maar om het helder krijgen van de verhouding tussen het christendom en de andere godsdiensten. Het gehanteerde beoordelingscriterium is daarbij van cruciaal belang. In de discussies tussen Warneck enerzijds en Troeltsch en Bousset anderzijds kwam het beoordelingscriterium in het christendom en de andere godsdiensten aan de orde. Door Kraemer werd het beoordelingscriterium als de belangrijkste kwestie in de godsdiensttheologische discussie met Hocking e.a. ook aan de orde gesteld. Op zijn beurt deed Newbigin dat in de discussies met Hick, Knitter, Cantwell Smith en anderen. Warneck, Kraemer en Newbigin dachten consequent vanuit hun eigen christelijke vooronderstellingen. Op heel eigen wijze hebben Troeltsch, Hocking en Hick, Knitter c.s. het beoordelingscriterium in de godsdiensttheologie buiten de (eigen) godsdienst gelegd. De verheffing en samensmelting van alle religies tot een wereldreligie werd soms normatief voor de beoordeling van de andere religies, inclusief de christelijke. De vraag of en in welke mate de eigen uitgangspunten absoluut te nemen zijn, is steeds van doorslaggevend belang geweest in de ontwikkeling van de godsdiensttheologie in de vorige eeuw.

1.2.2 Godsdiensttheologie en actuele religieuze pluraliteit

Het leven in een religieus plurale wereld stelt de christelijke kerken in toenemende mate voor theologische vragen. De tijd dat kerken zich op religieus of cultureel gebied konden isoleren is teneinde. Een missionaire kerk die zich er, op welke wijze dan ook, voor inzet andere mensen te bereiken of te benaderen met het goede bericht dat zij zelf ontvangen heeft, zal in de godsdienstige markt van geloven aanlopen tegen een overweldigende aanbod (Van der Meiden 2000). Dat de religieuze verscheidenheid uitnodigt te denken in termen van vraag en aanbod, marktmechanismen en handel, is niet nieuw. Peter Berger schreef in 1967 dat 'the religious tradition, which previously could be authoritatively imposed, now has to be *marketed'*.

> The pluralistic situation is, above all, a *market situation.* In it, the religious institutions become marketing agencies and the religious traditions become consumer commodities. And at any rate a good deal of religious activity in this situation comes to be dominated by the logic of market economics' (Berger 1969:138).

Ook Lesslie Newbigin schreef een artikel 'Religion for the Marketplace' (in: D'Costa 1990:135v), waarin hij het verschijnsel van de veelsoortigheid, overeenkomst en veronderstelde gelijkheid van de religies beschrijft als een vergelijkend aanbod van zaken in dezelfde categorie maar in verschillende soorten, zoals de keuze die men heeft op de markt. Sleutelwoorden zijn daarbij 'pluriformiteit' en 'pluraliteit'. Pluraliteit noemt Van der Meiden in verband met godsdienstige verscheidenheid 'een bos verschillende bloemen in een vaas'. Pluriformiteit verstaat hij in de zin van veelvoudigheid, als verscheidenheid in vormen, als 'een bos van dezelfde soort bloemen, die echter verschillend van vorm zijn'. Bij religieuze pluriformiteit is te denken aan de verscheidenheid van vormen, modaliteiten en stromingen binnen een religie. De christelijke kerk is in haar verleden altijd vertrouwd geweest met het verschijnsel van de religieuze pluriformiteit. Van der Meiden noemt de religieuze veelsoortigheid dus pluraliteit, maar de verscheidenheid van overtuigingen et cetera binnen de interne richtingen en de locale verschillen pluriformiteit (Van der Meiden 2000:11).

In deze godsdienstheologische studie worden de termen pluriformiteit, pluraliteit, pluralisme gebruikt in de volgende betekenis. Pluriformiteit is veelheid van vormen binnen een religie; pluraliteit is veelheid van religies in een samenleving en pluralisme is een normatieve visie op de veelheid van religies. Het fenomeen van de pluraliteit in religieuze zin, 'religious pluralism', is het feit dat christenen samenwonen met mensen en gemeenschappen die verschillende religieuze overtuigingen hebben (Pranger 1994:1). Het begrip pluraliteit wordt in deze studie ook gebruikt als bijvoeglijk naamwoord. Bijvoorbeeld als omschrijving van het verschijnsel van de veelheid aan religieuze vormen en waarden in een bepaalde samenleving: een plurale samenleving.

Bij pluralisme gaat het om een geheel ander verschijnsel. Pluralisme is volgens Van Dale de 'zijnsleer die de werkelijkheid als een veelheid van individuele zelfstandigheden opvat', of het 'systeem dat het naast elkaar bestaan van verschillende principes en overtuigingen erkent' (Van Dale 1995:2319). Religieus pluralisme is 'one intellectual response to that fact of religious diversity', schrijft Peter Byrne, waarbij het (religieus) pluralisme descriptief wordt verstaan (Byrne 1995:1). In deze studie krijgen we te maken met het *pluralisme* in tweeërlei zin. Ten eerste als het normatief verstaan van de religieus veelvormige godsdienstige werkelijkheid. Pluralisme is dan een van de posities binnen de huidige godsdienstheologie. In § 1.2.3 gaan we hier verder op in. En ten tweede als de descriptieve term voor de religieuze veelvormigheid. Veel theologen binnen de pluralistische positie maken bewust geen onderscheid tussen het descriptieve en het normatieve gebruik van de term pluralisme. Zij houden vast aan het gegeven dat variëteit en diversiteit een positieve zaak zijn en dat ontkenning hiervan negatief is. Op alle niveaus verwachten pluralisten van ideologieën en van wereld- en levensbeschouwingen ('worldviews'), dat zij zich vermenigvuldigen, ontwikkelen, gelijkwaardig blijven en elkaar niet lastigvallen. De religieuze claim dat een specifieke persoonlijke overtuiging of de eigen religie intrinsiek superieur is aan de andere, moet voor het pluralisme noodzakelijkerwijze fout zijn (Garson 1996:18-19). Paul Knitter beschrijft de pluralistische positie in de godsdienstheologie als 'a move away from the insistence of the superiority or finality of Christ and christianity towards a recognition of the independent validity of other ways' (in Hick 1988:viii). Omdat in de literatuur het descriptieve en het normatieve gebruik van de term pluralisme ('pluralism') niet altijd scherp onderscheiden worden, zal in deze studie door middel van een nadere aanduiding aangegeven worden op welke wijze het begrip wordt gebruikt.

1.2.3 De typologie van Alan Race

In deze subparagraaf bespreken wij een belangrijk verstaansmodel dat in de godsdienstheologie veel wordt gebruikt. Godsdienstige pluraliteit (in de Angelsaksische literatuur vaak 'religious pluralism' genoemd) is iets wat direct opvalt bij ieder die in contact komt met volken en culturen. Het signaleren van de verschillen roept als vanzelf de vraag op naar de relatie tussen de onderscheiden religies. Het aantal studies dat structuur wil aanbrengen in deze verscheidenheid is onafzienbaar.[5]

Binnen de godsdienstheologie bestaat een veld van epistemologische paradigma's, van absolute, statische en exclusieve waarheidsvisies tot niet-absolute, dynamische en inclusieve waarheidsconcepten (Swidler 1990:7). De onoverbrugbare verscheidenheid van volken en culturen wordt sinds de jaren zestig van de vorige eeuw in de godsdienstheologie benaderd door een specifieke categorisering. Deze categorisering of typologie wordt voornamelijk beheerst door de heils- en waarheidsvraag. Daarbij wordt in navolging van Alan Race meestal onderscheid gemaakt tussen exclusivisme, inclusivisme en pluralisme (Race 1983). De termen exclusivisme en inclusivisme duiden een tegenstelling in positie aan in relatie tot de mogelijkheid van het verkrijgen van heil en tot de waarheidsclaim. Het pluralisme, dat gebruikt wordt om de derde positie in de godsdienstheologische typologie van Race aan te duiden, zou naar verwachting het 'particularisme' tegenover zich moeten hebben, maar wordt algemeen tegenover de exclusivistische positie geplaatst, meestal ook tegenover de inclusivistische.[6]

Met behulp van de typologie van Race is het voor de godsdienstheologie mogelijk de aspecten van de heilsbemiddeling en de waarheidsclaim in alle godsdiensten te vergelijken en te beoordelen. Dit classificatiemodel geeft de mogelijkheid voor het ontwikkelen van eigentijdse 'theologies of religion' (Knitter 1995:25).[7] Race wijst verder op de mogelijkheid dat hierdoor verwantschap tussen sommige religies kan worden aangetoond, of dat vergelijkbare religieuze zaken onder dezelfde kopjes kunnen worden geplaatst. Verder wordt de mogelijkheid geboden orde te scheppen in de onoverzichtelijke godsdienstheologische wereld (Race 1983:x-xi). Het 'typological framework' van exclusivisme, inclusivisme en pluralisme biedt het brede kader om de huidige godsdienstheologieën te rubriceren (Race 1983:7).[8] Race beschouwt Karl Barth, Emil

---

[5] Uit de veelheid aan literatuur worden hier genoemd: F.W.A. Korff 1946; E.C. Dewick 1953; J. Verkuyl 1984 (uitbreiding en bewerkingen van 1938, 1953, 1964); H. de Vos 1962; Paul Tillich 1963; Norman Anderson 1984; Stephen Neill 1970; 1984; Van Straelen 1966; Owen C. Thomas 1969; A. Kenneth Cragg 1977; W. Cantwell Smith 1981; Alan Race 1983; John Hick 1985; Paul Knitter 1985 en 1996; Gavin D'Costa 1986; Hans Küng 1986 en 1987:227-287; Michael Barnes 1989 en 2002; Schubert M. Ogden 1992; J.A. DiNoia 1992; Leonard Swidler 1990; Harold A. Netland 1991, 2001; David Krieger 1991; Jacques Dupuis 1991, 2000, 2001; Chester Gillis 1993; John B. Cobb 1998, 1999; S. Mark Heim 1995, 1998, 2001; E. Luther Copeland 1999.

[6] Ebbie Smith gebruikt de driedeling van Race (Race 1982) 'as a framework for studies of the theology of religions', zonder nadere verklaring of argumentatie (Eddie Smith in: Terry 1998:416vv). Dit bewijst dat hij de typologie van Race zonder nadere verantwoording accepteert.

[7] In de godsdienstheologie van de laatste decennia is een tweedeling waar te nemen tussen theologen die zich toeleggen op het ontwikkelen van een godsdienstheologie (vanuit de christelijke theologie) en de pogingen tot het ontwikkelen van een universele godsdienstheologie die voor alle godsdiensten geldig is (Swidler 1987). Knitter en anderen spreken van 'theologies of religions' (Knitter 2002). Knitter geeft expliciet aan dat er vele gezichtspunten en indelingsmodellen mogelijk zijn.

[8] Alan Race wijst op de belangrijke bijdrage van Owen C. Thomas in zijn *Attitudes Toward Other Religions* (Thomas 1969). Thomas rubriceert de christelijke antwoorden op het religieuze pluralisme als volgt: rationalisme, romanticisme, relativisme, exclusivisme, dialectiek, 'reconception', tolerantie, dialoog, katholicisme en presentie. Race wijst er op dat Thomas' indeling de christelijke reactie

Brunner, Kraemer en Newbigin als de meest uitgesproken vertegenwoordigers van het exclusivisme, terwijl hij bij hen de kennis van en het inzicht in de historische kanten van de godsdiensten juist als het zwakste aspect ziet (Race 1983:10-37, vooral 36). Voor het inclusivisme bespreekt hij Justinus († 167), Clemens van Alexandrië, († ca. 215), de verklaring *Nostra Aetate* en het decreet *Ad Gentes Divinitus,* alsmede J.N. Farquhars (1861-1929) *praeparatio evangelica*, Karl Rahners (1904-1984) anonieme 'christendom' en Hans Küng (Farquhar 1971; Nostra Aetate 1966; Ad Gentes 1976; Rahner 1964; Küng 1986; Küng 1989:227-287). Hick en Knitter worden de bekendste pluralisten genoemd.

De typologie van 'exclusivisten', 'inclusivisten' en 'pluralisten' wordt, zoals aangegeven, onder meer beheerst door de soteriologische vraag voor wie het heil is en hoe het verkregen kan worden. De tweede vraag is welke godsdienst of godsdiensten aanspraak kunnen maken op waarheid, c.q. ware openbaring. Daarmee is gegeven dat deze driedelige typologie, naast een soteriologisch, ook een epistemologisch (wetenschap van de wetenschappen) aspect heeft. Uit het onderzoek zal blijken dat variaties mogelijk zijn en er zelfs concepten zijn die in twee posities te plaatsen zijn.

1. Het *exclusivisme* huldigt de overtuiging dat onder andere godsdiensten geen ware openbaring en ook geen waarlijk heil wordt aangetroffen. Het heil is alleen door geloof in Christus als Gods openbaring te verkrijgen en er is geen andere naam waardoor mensen behouden kunnen worden dan de naam van Jezus. De waarheid is uitsluitend bekendgemaakt via de openbaring, en de Bijbel is het exclusieve woord van God. Exclusivisme wordt wel gecombineerd met ecclesiocentrisme, als men meent dat buiten de kerk geen redding bestaat. Dit laatste is de rooms-katholieke variant van het traditionele exclusivisme.
2. Het *inclusivisme* erkent dat in andere godsdiensten wel degelijk elementen van waarheid en heil aanwezig zijn en dat andersgelovigen die nooit het evangelie hebben gehoord niet principieel van het heil van God zijn buitengesloten. Men spreekt in deze positie soms van christocentrisme, omdat er buiten Christus om geen mogelijkheid is voor het verkrijgen van heil. In dit verstaansmodel bestaat ook buiten het christendom waarheid, openbaring en heil, maar dat gaat niet buiten de persoon van Christus om. Christus is betrokken bij alle openbaring en heil, binnen én buiten het christendom.
3. Het *pluralisme* gaat uit van principiële gelijkwaardigheid van de diverse godsdiensten, als wegen die naar dezelfde God of hetzelfde doel leiden. De religies worden in de letterlijke zin van het woord gerelativeerd, vooral in verband met eventuele waarheidsclaims, openbaringsclaims, aanspraken op uniciteit of exclusieve mogelijkheden voor heilsbemiddeling. Dit model gaat uit van het gegeven dat elke religie gericht is op God, het numineuze of de Ultieme Werkelijkheid. Deze positie wordt daarom ook wel theocentrisme genoemd (vgl. Copeland 1999:6v).

Pluralisten gebruiken voor hun benadering van de pluriforme religieuze werkelijkheid een theocentrisch model dat gebaseerd is, zoals D'Costa heeft aangetoond, op theologische, fenomenologische en filosofische vooronderstellingen (D'Costa 1986:117-139). Als belangrijkste vertegenwoordiger van de pluralisten wijst Hick op *theologische* gronden het dogma af dat redding of heil alleen te vinden is in de genade van God in

---

weergeeft op religieuze pluraliteit en gebaseerd is op een breed scala aan indelingscriteria (Race 1983:7).

Christus. In wat hij zijn 'Copernican theocentric revolution' noemt, verwijdert hij zich van de ecclesiocentrische en christocentrische benadering en richt zich op de universele heilswil van God. Het *fenomenologisch* argument voor Hicks copernicaanse revolutie is dat men heiligen en vrome individuen kan aantreffen in de gemeenschappen van joden, moslims, sikhs, christenen, etc. In de belangrijkste religieuze systemen worden de leden in een transformatie geleid van zelfcentrisme naar 'Reality-centeredness'. Zijn *filosofische* bezwaren tegen de incarnatie als de kern van de christelijke soteriologie baseert Hick op het argument dat de incarnationele taal mythisch van aard is en niet letterlijk genomen mag worden. Hij stelt dat de incarnatie niet letterlijk verstaan kan worden, omdat Christus niet tegelijk eeuwig kan zijn en geboren in de tijd; niet omnipotent kan zijn en tegelijk de beperkte capaciteiten van een menselijk wezen kan bezitten (Hick 1993:120-132 en passim). Dit zijn tegenstrijdige eigenschappen, die volgens D'Costa te vergelijken zijn met iets dat cirkelvormig is en tegelijk vierkant (D'Costa 1986:22-29).

Variaties op de driedeling van Race zijn voorstelbaar, waarbij voor- en nadelen gemakkelijk aan te wijzen zijn. De typologieën van Van Lin, McGrath, Knitter en Bosch laten dit zien, zoals blijkt uit het onderstaande overzicht.

Van Lin onderscheidt een 'christocentrische exclusieve benadering', een 'christocentrische inclusieve benadering' en een 'theocentrische benadering' (Van Lin in: Verstraelen 1988:187-197). In deze typologie wordt het vigerende driedelige verstaansmodel van Race door adjectivische onderscheidingen verfijnd. De verklarende toevoegingen zijn verwijzingen naar de christologie (christocentrisch) en de theologie in engere zin (theocentrisch). De toevoegingen die door Van Lin zijn voorgesteld, betekenen wel een verfijning voor het model van Race, maar bieden geen nieuw verstaansmodel.

Het tweede voorbeeld van variatie in benadering van het religieus pluralisme, dat ook gebaseerd is op de typologie van Race, is van Alister McGrath in zijn *Christian Theology* (McGrath 1994:450). Het indelingsmodel van McGrath is exemplarisch-representatief. Zijn beschrijving van de ontwikkelingen in de godsdienstheologie is historisch-persoonlijk van aard. Hij begint met een typering van de visie van de Verlichting op de religies, die beoordeeld werden 'as a corruption of the original religion of nature' (McGrath 1994:452). Via Ludwig Feuerbach ('religion as an objectification of human feeling'), Karl Marx ('religion as the product of socio-economic alienation'), Sigmund Freud ('religion as wish-fulfillment') en Emile Durkheim ('religion and ritual') komt hij bij Karl Barth en Dietrich Bonhoeffer uit ('religion as a human invention'). Bij de laatsten wordt religie (of godsdienst) expliciet vanuit een christelijk standpunt beschouwd. McGrath rubriceert de onderscheiden godsdienstheologische posities de facto volgens het driedelige model van Race: exclusivisme, inclusivisme en pluralisme (McGrath 1994:458-459). Hij beschouwt Hendrik Kraemer als de meest invloedrijke vertegenwoordiger van de exclusivistische benadering, Karl Rahner als de advocaat van de inclusivistische richting en John Hick als de meest uitgesproken exponent van de pluralistische visie op de religies (McGrath 1994:460-464).

Als derde benadering kan de typologie van de Amerikaanse theoloog Paul Knitter genoemd worden. Hij poneert in zijn 'autobiografische introductie' op zijn 'dialogische odyssee' een soortgelijke drieslag als Race (Knitter 1996:2-8).[9] Persoonlijke gebeurte-

[9] Deze godsdienstheologische autobiografie is met kleine modificaties verschenen in twee van Paul Knitters publicaties: *One Earth, Many Religions* (Knitter 1995:1-22) en *Jesus and the Other Names* (Knitter 1996:1-22). Het eerste boek verscheen met een voorwoord van Hans Küng, het tweede met een introductie van Harvey Cox (Knitter 1995 en Knitter 1996).

nissen en belevenissen met 'de ander' zijn voor Knitter bepalend voor zijn godsdienst-theologische ontwikkeling (Knitter 1985:xi). Hij schrijft: 'All theology, we are told, is rooted in biography' (Knitter:1996:2). De ontwikkeling is bij Knitter gegaan van een traditioneel katholiek standpunt naar een 'correlational, globally responsible theology of religions' (Knitter 1996:23). Later publiceerde Knitter een lichte correctie op zijn 'theocentrische' standpunt van *No Other Name?* (Knitter 1985). De accenten zijn inmiddels verschoven. Hij schrijft in 2002 vanuit wat volgens hem het doel van alle religies is: de interreligieuze samenleving (Knitter 2002:243v). Vandaar dat hij zijn vroegere beschrijvingsmodel van exclusivisme, inclusivisme en pluralisme vervangen heeft door *replacement model, fulfillment model, mutuality model* en *acceptance model* (Knitter 2002). De oude onderscheiding van respectievelijk exclusivisme, inclusivisme en pluralisme is hierin nog herkenbaar, alleen de focus is gewijzigd.

David Bosch omschrijft deze drie posities van Race als 'exclusivism, fulfillment, and relativism' (Bosch 1991:478-483). Hij erkent dat deze modellen helaas geen ruimte laten voor 'embracing the abiding paradox of asserting both ultimate commitment to one's own religion and genuine openness to another's, of constantly vacillating between certainty and doubt' (Bosch 1991:483).

Hoewel de typologie van Race bijna overal wordt toegepast, heeft E. Luther Copeland de terminologie van exclusivisme, inclusivisme en pluralisme als 'te exclusief' van de hand gewezen. Hij meldt dat de indeling in drie posities wel gerieflijk is, maar inadequaat en zelfs misleidend, omdat de terminologie van de driedeling niet in staat is de speciale nuances weer te geven (Copeland 1999:7-8). In zijn poging te komen tot een categorisering die een bredere en zorgvuldiger definiëring mogelijk maakt, suggereert hij de volgende indeling:

1. *Negativism* is het standpunt waarbij niets of bijna niets goeds of positiefs in de andere religies wordt gezien. Voor de aanhangers van de andere religies is er geen heil of redding.
2. *Dialecticism* beschouwt zowel religies als gelovigen gelijktijdig negatief en positief, gelijktijdig goedheid en slechtheid, waarheid en onwaarheid of leugen, edelmoedigheid en verwording uitstralend.
3. *Confessionalism* gaat uit van non-dogmatisch geloof, waarbij persoonlijke geloofszekerheid mogelijk is, zonder enige claim van wetenschappelijke zekerheid. Tegenover andere geloven bestaat een open instelling.
4. *Christocentric Pluralism* identificeert Christus met het 'Absolute', de 'Ultieme Werkelijkheid'. In de onderscheiden religies komen eveneens manifestaties van dit 'Absolute' voor. De incarnatie van de universele Christus of Logos wordt gezien als een van deze manifestaties en heeft slechts geldigheid voor christenen.
5. *Regnocentric (*of *Soteriocentric) Pluralism* gaat uit van het gegeven dat men in het koninkrijk van God of Gods nieuwe orde de religieuze verschillen te boven zal komen. Alle religies zullen hieraan een bijdrage leveren.
6. *Paradoxical Pluralism* is de positie waarin de christen is toegewijd aan de ultimiteit van Jezus Christus alsof Hij absoluut is, maar ook andere, tegenstrijdige claims toe laat. Deze absoluutheid is daarom een relatieve absoluutheid.
7. *Non-relativistic Pluralism* wordt pluralistisch genoemd omdat het de positieve waarden in de verschijnselen van het religieuze pluralisme erkent, hoewel het die niet relativeert. God openbaart zich in de onderscheiden religies en daarom is een communicatie over en weer noodzakelijk om de waarheid adequaat te verstaan. Dit houdt het midden tussen relativering en absolutering, ook van Christus als de universele Heer en Heiland.

8. *Pre-eschatological Agnosticism* verwacht dat de uiteindelijke ontsluiting van de waarheidsclaims moeten wachten tot het einde (*eschaton*). De finale openbaring van wat waar is kan pas aan het eind van de geschiedenis bekend worden. Tot op zekere hoogte geldt dit volgens Copeland voor de meeste posities die hierboven genoemd zijn (Copeland 1999:9-10).

Bezwaar tegen de indeling van Copeland is dat in alle categorieën het relativisme een zeer prominente plaats inneemt. Zonder veel moeite is in zijn verstaansmodel de gebruikelijke driedelige positionering van exclusivisme, inclusivisme en pluralisme te herkennen. De acht posities van Copeland behoeven trouwens ook een nadere toelichting en dienen fijner omschreven te worden om effectief te kunnen zijn voor de ontwikkeling van de godsdienstheologie. De onvolkomenheid van zijn indelingsprincipe geeft Copeland in feite toe wanneer hij diverse prominenten van de godsdienstheologie bespreekt en rubriceert onder de tweedeling van 'pluralistic viewpoint' (John Hick, Paul Knitter, Aloysius Pieris, Raimundo Panikkar, Stanley J. Samartha en Jacques Dupuis) en 'non-pluralistic viewpoint' (Gavin D'Costa, Georges Khodr, Kenneth Cragg, Norman Anderson, John B. Cobb Jr., Lesslie Newbigin, Ajith Fernando en Clark H. Pinnock) (Copeland 1999:23-46; vgl. Pinnock 1992, 1994; Fernando 1987). Hij geeft wel duidelijkheid in verband met zijn gemaakte afwegingen voor zijn uitgangspunten. Zijn indelingsmodel brengt ons echter niet verder in de ontwikkeling van een werkbare en evenwichtige godsdienstheologie dan met gebruikmaking van de huidige, breed aanvaarde categorisering mogelijk is.

De driedeling van exclusivisme, inclusivisme en pluralisme in de typologie van Race blijkt in de theologie breed geaccepteerd te zijn. De pogingen van Van Lin, McGrath, Knitter, Bosch en Copeland de basistypologie van Race te verfijnen tonen aan dat deze driedeling mogelijkheden biedt nuanceringen aan te brengen. Uiteindelijk blijkt dat Knitter alleen de termen heeft vervangen. Van Lin, McGrath, Bosch en Copeland hebben een verfijning toegepast. Allen handhaven in principe deze indeling van Race, die nu al meer dan twintig jaar wordt toegepast. Verdere uitwerking van deze classificatie en detaillering is echter noodzakelijk gebleken. Race stelt dat de drievoudige typologie behulpzaam is, in zoverre zij in staat is onderscheid te maken tussen mogelijke opties van de christelijke godsdienstheologie. De driedelige typologie neigt echter tot generalisaties. Als het op speciale en bijzondere nuances in positie aankomt, schiet de typologie van Race te kort (Race 1983:139).

S. Mark Heim heeft de mogelijkheid geboden van een alternatieve benadering vanuit de 'trinitarian theology of religious ends' (Heim 1995; Heim 2001; vgl. Kärkkäinen 2004:134-152). Heim betoogt dat andere godsdiensten mogelijk waar zijn en geldige wegen kunnen zijn naar de godsdienstige vervulling die daarin te vinden is (Heim 2002:32). Hij bekritiseert de exclusivistische positie, dat allen die het evangelie van Christus niet gehoord hebben geen deel hebben aan zijn verlossingswerk. Het traditionele inclusivistische model wijst hij af, omdat daarin geclaimd wordt dat sommigen die geen kennis hebben van Christus, toch kunnen delen in zijn heil. Heims kernbezwaar tegen de drie genoemde posities is, dat in alle drie verwaarloosd wordt dat religies verschillende religieuze doelen hebben ('religious ends'), en dat heil, hemel of vervulling in de verschillende religies niet hetzelfde betekenen (Heim 2002:284v). Hoewel Heim elementen van het inclusivistische model gebruikt, laat zijn indelingsprincipe zich niet verenigen met de typologie van Race, omdat hij de religies categoriseert vanuit het specifieke doel van de betreffende religie.

Volgens Michael Barnes is het pluralisme het overheersende model geworden in de godsdiensttheologie (Barnes 1989:11). Dit pluralisme heeft zeker zijn antecedenten in de liberale theologie van de negentiende eeuw. Sinds de theologie van de kerkelijke autoriteiten door de Verlichting onder vuur werd genomen, verloor het christendom zijn unieke positie. De theologie werd niet langer beheerst door de goddelijk geopenbaarde ware religie van het alles overheersende christendom, dat voor alle mensen en alle tijden gold, en gesanctioneerd werd door een gezaghebbende kerk. De andere godsdiensten waren al eeuwen bekend, maar werden overwegend volgens het 'exclusivistische model' beoordeeld. Sinds de Verlichting haar intrede deed in de cultuur en de theologie, werden de theologie en de kerkelijke a priori's uitgedaagd. De verschuiving in de filosofie, ingezet door de transcendentale kritiek van Immanuel Kant (1724-1804), kreeg in de theologie door toedoen van F.D.E. Schleiermacher (1768-1834) een idealistische dimensie. In de negentiende eeuw werd een ontwikkeling ingezet 'to anchor religion in a particular intuitive sense or idea and thus to safeguard the autonomy of theology and free it from the strictures of historical method', schrijft Barnes (Barnes 1989:15). Schleiermacher lokaliseerde de religie in de innerlijke beleving en noemde het religieus a priori een 'schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl', of het hogere zelfbewustzijn, een gevoel van totale afhankelijkheid, dat aanwezig is in de mens. Daarmee opende hij de mogelijkheid tot het onderzoeken en duiden van de religie als innerlijke ervaring. Het christendom werd een, weliswaar de hoogste, vorm van het universele religieuze gevoel. De mogelijkheid werd geboden alle godsdienstige verschijnselen zowel historisch als idealistisch te duiden. Hier zijn de namen te noemen van Troeltsch en Hocking, door D'Costa getypeerd als degenen die de religieuze verscheidenheid hebben aangemoedigd en bekrachtigd (D'Costa 1986:8). Door de toenemende invloed van het evolutionisme werd het gebruikelijk in de theologie te spreken van het christendom als de vervulling van alle religies. Het christendom zou in die zin ook de 'absolute godsdienst' zijn, namelijk het hoogst bereikte in de ontwikkeling naar het Absolute.

De moderne agenda van de godsdiensttheologie bouwt voort op de basis die met name Troeltsch heeft gelegd, zegt Knitter (Knitter 1985:23-36). Hij erkent dat het pluralisme de godsdiensten tot aan de rand van het absolute relativisme drijft. Knitter poogt onder het dilemma van de elkaar uitsluitende uitersten van absolutisme en relativisme uit te komen door middel van de introductie van een nieuwe term 'universal relevance'. Daarmee wil hij aangeven dat de (religieuze) waarheid wel universeel is, maar slechts voor wie er op betrokken zijn (Knitter 1985:36). De waarheid is alleen absoluut geldig voor de persoon die erin gelooft. De waarheid is waarheid voor de eigen cultuur, de eigen religie, de eigen mensen. De weg naar het 'universal relevance' voert langs de opvatting dat alle godsdiensten partieel zijn, incompleet, altijd in staat van ontwikkeling en slechts een manier van kijken naar de werkelijkheid biedend. Panikkar heeft de term pluralisme vervangen door 'parallellisme', om aan te geven dat iedere godsdienst volwaardig is en gelijkwaardig aan de andere (Panikkar 1978:xviii). Deze vorm van godsdiensttheologisch relativisme gaat ervan uit dat godsdiensten geloofssystemen zijn binnen een bepaalde cultuur, en een bepaalde innerlijke samenhang vertonen. Religies zijn dus cultureel-relatief (Barnes 1989:17).

Het is boeiend te zien hoe pluralisten de logische ontwikkeling naar volledig relativisme erkennen en tegelijk op verschillende wijze de aanklacht van relativisme proberen te vermijden. Exclusivisten kunnen in de discussie met de pluralisten dan ook gemakkelijk een punt maken. Tegelijkertijd moeten de exclusivisten, waar Warneck, Kraemer en Newbigin globaal gezien toe te rekenen zijn, zich voortdurend indekken tegen het verwijt dat ze altijd een negatief oordeel hebben over de andere godsdiensten. Dat het

moeilijk is om in de discussie over godsdienstheologische modellen en typeringen van posities zuiver en objectief te blijven, blijkt uit de opmerking van Michael Barnes die het betreurenswaardig vindt dat er nog steeds christenen zijn die vasthouden aan het exclusivistische model (Barnes 1989:26) Een niet onbelangrijk nevendoel van deze studie is aan te tonen dat het exclusivistische model recht van bestaan heeft en dienstbaar kan zijn in de godsdienstheologie.

Nu in grote lijnen de typologische kaders van de gangbare modellen in de godsdienstheologie uitgezet zijn, kan de opzet van deze studie beschreven worden. Uit het hier volgende onderzoek zal blijken of en in hoeverre Warneck, Kraemer en Newbigin binnen de gebruikelijke typologie te plaatsen zijn. Tevens zal duidelijk worden op welke wijze zij in hun godsdienstheologieën ieder op hun manier hebben ontwikkeld en in hun context een zinvolle bijdrage geleverd hebben aan de hierboven beschreven discussie over de relatie tussen het christendom en de andere godsdiensten. In deze studie wordt het driedelige verstaansmodel van Race gebruikt, omdat het de mogelijkheid biedt te refereren aan het denken van de personen met wie Warneck, Kraemer en Newbigin in gesprek geweest zijn.

In het driedelige verstaansmodel kan zoveel mogelijk recht gedaan worden aan de vragen naar de heilsbemiddeling en de waarheidsclaims in het christendom en de andere godsdiensten als twee van de belangrijkste godsdienstheologische aspecten van de religies. We hebben er voor gekozen na te gaan of en in hoeverre Warneck, Kraemer en Newbigin, respectievelijk aan het begin, in het midden en aan het eind van de vorige eeuw, elk op hun wijze een bijdrage hebben geleverd aan de ontwikkeling van de godsdienstheologie en welke ontwikkelingen zij in hun denken hebben doorgemaakt. Wat zij met vele anderen gemeen hebben is dat ze op een of andere wijze nagedacht hebben over de visies op religie in al hun gevarieerdheid en op verifieerbare manier een bijdrage hebben geleverd aan de godsdienstheologie.

1.2.4 Modellen of paradigma's

In deze paragraaf wordt nader onderzoek gedaan naar de betekenis en de bruikbaarheid van de verstaansmodellen of paradigma's in de theologie. Het punt hierbij is of gebruik gemaakt kan worden van theologische paradigma's in de betekenis die Thomas Kuhn eraan gegeven heeft, of van een meer specifiek op de godsdienstheologie toegesneden verstaansmodel. Het bestaan van een 'pluralistisch paradigma' in de godsdienstheologie, veronderstelt dat er ook andere paradigma's of modellen voor het verstaan en rangschikken van de op wetenschappelijke wijze verkregen gegevens kunnen bestaan. De vraag is waarom en op welke wijze dergelijke verstaansmodellen toegepast kunnen worden en daadwerkelijk toegepast zijn.

De Amerikaanse fysicus en wetenschapshistoricus Thomas S. Kuhn lanceerde in 1962 een studie die een klassieker werd in de wereld van het moderne wetenschappelijke onderzoek: *The Structure of Scientific Revolutions* (Kuhn 1970).[10] In deze studie ontwikkelde deze wetenschapshistoricus een theorie die toepasbaar is op de groei in kennis, ontwikkeling en vooruitgang in de (natuur)wetenschappen en bood hij een nieuwe benadering van de verschuivingen die kunnen optreden in de wetenschap. Ook beweerde

[10] De eerste, beknoptere editie van Kuhns werk verscheen in 1962.

Kuhn dat er in de natuurwetenschappen modellen zijn voor interpretatie, verwerking, toepassing en verstaan van de waargenomen verschijnselen, en dat binnen de wetenschappelijke groep deze modellen gedeeld kunnen worden. Kuhn omschreef de functie van een paradigma in de (natuur)wetenschap op twee manieren. De eerste is 'the entire constellation of beliefs, values, techniques, and so on shared by the members of a given community'. De tweede manier is: 'it denotes one sort of element in that constellation, the concrete puzzle-solutions which, employed as models or examples, can replace explicit rules as a basis for the solution of the remaining puzzles of normal science' (Kuhn 1970:175).

Het door Kuhn ontwikkelde concept voor het interpreteren, toepassen en verstaan van veranderingen in een tak van wetenschap is nadrukkelijk ontstaan in de natuurwetenschappen. Al spoedig werd de paradigmatheorie ook voor andere wetenschappen gebruikt als een omvattend begripsmodel voor het ordenen van een theoretische structuur.[11] Een gevestigd paradigma in een tak van wetenschap zal en kan zich slechts handhaven zo lang als het in staat is alle classificatieproblemen die zich voordoen in voldoende mate op te lossen. Zodra een paradigma niet meer in staat is op adequate en significante wijze nieuwe gegevens en relevante vragen te duiden en te rubriceren, wordt het zwak en weinig bruikbaar geacht.

De theoloog Hans Küng heeft het concept van Kuhn toegepast om het verschijnsel van de veranderingen in het kerkelijk denken en de theologie te kunnen analyseren en verklaren. Hij stelt a priori dat elke theologie en kerk, hoezeer ook als eenheid opgevat, in verleden en heden een pluraliteit kent van divergerende denkrichtingen. Hij constateert dat er basismodellen zijn die voor een heel tijdperk gelden ('*macro*paradigma's'), maar dat daarnaast basismodellen bestaan die voor de verschillende deelgebieden van de theologie toepasbaar zijn en die hij '*micro*paradigma's' noemt. Deze paradigma's gelden als interpretatiemodel ('models of interpretation') voor de verschillende onderdelen van de theologie. De modellen van *pluralisme, inclusivisme* en *exclusivisme* bieden op het onderzoeksgebied van de godsdienstheologie goede mogelijkheden voor beschrijving, typering en indeling van godsdienstheologische kennis en inzicht. Overigens blijven in de theologie de gebruikelijke wetenschappelijke methoden van verificatie en vergelijking, van onderzoek en analyse toepasbaar (Küng 1989:138-187).[12]

Dat in de verschillende perioden van de (kerk)geschiedenis in de theologie een grote mate van consensus bestaat, neemt niet weg dat er ook kenteringen, 'shifts', te signaleren zijn. In de groeiende traditie ontstond innovatie die discontinuïteit en continuïteit kende. De oude verstaansmodellen konden in een sfeer van strijd ondergaan en nieuwe konden

---

[11] Het blijkt dat de gehanteerde begrippen kunnen verschillen. Paul Hiebert noemt het door Thomas Kuhn ontwikkelde begrip 'paradigma's': 'belief systems'. Larry Laudan spreekt van 'research traditions', waarbij de nadruk ligt op de wijze waarop de onderzoeksgegevens verkregen, verwerkt en beoordeeld kunnen worden. Hiebert plaatst zijn concept van 'belief systems' tussen de 'worldviews', die de ontologische, affectieve en normatieve vooronderstellingen aanleveren waarop een cultuur haar wereldbeeld bouwt, en 'theories' die de antwoorden aanleveren op de vragen die door de 'belief systems' worden opgeroepen. Een 'worldview' integreert ook het 'belief system' in een culturele eenheid. Vanuit het 'belief system' worden de categorieën en modellen als 'theories' ontwikkeld waarbinnen de antwoorden worden geproduceerd op de vragen die door het 'belief system' worden opgeroepen (Hiebert 1994:36v; vgl Hiebert 1999:68-116).

[12] Wat het verifiëren van de verkregen godsdienstheologische wetenschappelijke gegevens betreft, ligt sinds Karl Popper in 1935 zijn *Logik der Forschung* publiceerde, de nadruk niet meer op het aantonen van de juistheid door *verificatie*, zoals in de decennia ervoor gebruikelijk was, maar door *falsificatie,* door weerlegging en het aantonen van de onjuistheid van iets (Küng 1989^{3}:145; Hak 1994:11-12).

door competitie opkomen (Küng 1989:139). De aard van de paradigma's in de theologie wordt door Küng dan ook beschreven in termen van verandering of *paradigmshifts* (Küng 1989[2]:3-33). Daardoor is het ook mogelijk te aanvaarden dat iedere periode een onderscheiden wijze van verstaan van de christelijke theologie en de kerkgeschiedenis kent. Küng geeft een indeling van de geschiedenis van het christelijke denken in zes perioden. Het is voor Küng evident dat oude paradigma's nooit volledig ontmanteld worden of volledig verlaten. In het nieuwe model kan nog iets van het oude van kracht blijven (Küng 1989:142; vgl. Bosch 1991:181v). In de theologie is het dan ook mogelijk dat 'oude' paradigma's blijven voortbestaan naast nieuwere (Bosch 1991:186). Kuhn zegt van de 'paradigm-shifts' in de natuurwetenschappen dat de overgang van het ene naar het andere paradigma nogal abrupt is. Men gaat een drempel over, komt in een geheel andere wetenschappelijke wereld, waarbij er slechts zeer weinig raakvlakken zijn met het vroegere verstaansmodel.

De studie van David Bosch: *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, is voornamelijk gericht op de beschrijving, analyse en rubricering van veranderingen in de missiologie (Bosch 1991). Hij wijst er op dat iedere periode verschillen kent ten opzichte van anderen. Elke periode kent 'to a very large extent differences in the overall frame of reference between one era and the other, and only to a lesser extent with personal, confessional, and social differences per se'. Hij noemt in dit verband als het bijzondere van Küngs indeling, dat deze in de theologie ook gebruik maakt van Thomas Kuhns theorie van 'paradigm shifts' (Bosch 1991:183). Bosch signaleert in zijn studie dat zich in de geschiedenis van de zendingstheologie steeds veranderingen en verschuivingen, 'shift's', hebben voltrokken. Het gaat hier om een verandering van visie op de uitgangspunten, de thema's die belangrijk gevonden worden, de verwerking van het materiaal, de relatie met andere wetenschappelijke disciplines, etc. Het gevolg is dat er een fundamentele verandering plaatsvindt in de modellen van theoretische structuur (Bosch 1991:182v; vgl. Küng 1989:138v).

Bosch erkent dat het nog maar de vraag is of de these van Kuhn ook relevant is voor de theologie. Immers, Kuhn zelf heeft zijn theorie beperkt tot de 'natuurwetenschappen', die hij 'mature sciences' noemt. Hij sluit de 'sociale wetenschappen', die hij 'proto-sciences' noemt, hierbij uit. Bosch vindt dit voldoende reden voorzichtigheid te betrachten bij de onvoorwaardelijke toepassing van het paradigmamodel op de theologie. Echter, wegens de katalyserende rol die het paradigmaconcept van Kuhn recent gespeeld heeft in de theorie van het wetenschappelijke onderzoek, acht Bosch dit concept van Kuhn wel bruikbaar in de theologie als een soort werkhypothese. Kort gezegd: wetenschappen groeien volgens Kuhn nooit cumulatief, waarbij de geleidelijke toename van kennis door onderzoek ons bij de uiteindelijke oplossing van alle problemen brengt, maar meer op de manier van 'revoluties'. De pioniers van een nieuw paradigma zijn de eersten die afwijken van de vigerende modellen van de 'normale wetenschap' door in kwalitatief opzicht te verschillen van hun voorgangers en tijdgenoten. Ze gaan volgens een nieuw model of theoretische structuur bezig met het oplossen van de wetenschappelijke vragen (Bosch 1991:184). Bosch volgt globaal de indeling van Küng voor de rangschikking in de theologie volgens historische tijdperken. Hij erkent dat er een meer algemene of juist meer gedetailleerde indeling te maken valt. Precies zoals Küng onderscheid maakt tussen macro-, meso- en microparadigma's. Echter, het is wel zo dat ieder nieuw macroparadigma zal leiden tot een reconstructie van het gehele veld van de theologie (Bosch 1991:188; Küng 1989[2]:21v).

Bosch en Küng hebben aangetoond dat het mogelijk is in de theologie de begrippen 'paradigma' en 'paradigmaverschuiving' te gebruiken in de beperkte zin van 'verstaans-

model'. Anders dan bij Kuhniaanse paradigma's in de volle zin van het woord, kunnen de verschillen tussen theologische verstaansmodellen in kaart gebracht en beoordeeld worden. De overgang van het ene naar het andere paradigma in de theologie is volgens Bosch niet abrupt. Verschuivingen komen meer geleidelijk tot stand. Met als voorbeeld het paradigma van de Verlichting, toont Bosch aan dat er wel een soort van 'theological schizophrenia' bestaat die overwonnen moet worden (Bosch 1991:188). De kloof of discontinuïteit tussen de paradigma's van wetenschap en geloof is heel duidelijk herkend door Newbigin (Newbigin 1986fg:21-41, 52; Newbigin 1994wis:98-112; vgl. Hiebert 1999:22-29). Het blijkt dat het paradigmaconcept van Kuhn in aangepaste vorm veelvuldig toegepast wordt in de godsdienstheologische studies die gebruik maken van het tripartiete verstaansmodel. In dit onderzoek wordt het paradigmaconcept dan ook in deze beperkte zin van verstaansmodel gebruikt.

1.3 PROBLEEMSTELLING

In deze studie wordt een beschrijving en analyse gegeven van de godsdienstheologische concepten van Warneck, Kraemer en Newbigin binnen het kader van de godsdienstheologische ontwikkelingen aan het eind van de negentiende en de twintigste eeuw. Het onderzoek ligt op het terrein van de 'Ideengeschichte', omdat concreet onderzocht wordt hoe de visies, opvattingen en concepten van Warneck, Kraemer en Newbigin over godsdiensten in het algemeen, en de relatie van het christendom met de andere wereldgodsdiensten in het bijzonder, zich in de loop van de jaren ontwikkeld hebben. Deze drie denkers vertegenwoordigen uitgesproken standpunten in de zending, de oecumene, en ook in de theologie, in het 'mainline' protestantisme tot ongeveer de vierde assemblee van de WCC in Uppsala in 1968. Na die tijd is het de vraag wat er met de erfenis van Warneck en Kraemer is gedaan. Newbigin heeft tijdens zijn werk als zendeling en dienaar van de kerken altijd een duidelijke positie ingenomen in de internationale discussies. Toen het dialoogmodel na Uppsala 1968 als aanvulling, en spoedig als vervanging van de zending, werd gepresenteerd, heeft Newbigin zijn mening in de discussies over de verhouding van zending en wereldgodsdiensten steeds verder ontwikkeld en zijn positie duidelijk gemarkeerd. Ons onderzoek heeft twee componenten: de historische beschrijving van de visies, ideeën, opvattingen, concepten, etc. van Warneck, Kraemer en Newbigin; en de analyse en beoordeling van de ontwikkeling van hun denken in de theologische discours met tijdgenoten en anderen.

De keuze voor deze drie missiologen laat zich als volgt verklaren. Kraemer wordt vaak als voorbeeld van het exclusivistische denken getypeerd. Er zijn reeds veel beschrijvingen en analyses gemaakt van aspecten van zijn missiologisch en godsdienstheologisch denken, maar nog nooit is er gericht onderzoek gedaan naar zijn godsdienstheologisch concept en welke ontwikkelingen zich in zijn ideeën onder invloed van discussies met anderen in de loop van de jaren hebben voorgedaan. Deze studie beoogt in deze leemte te voorzien. Dat Newbigin onderzocht wordt op zijn godsdienstheologie, heeft als reden dat hij in zijn denken nadrukkelijk aansluiting zoekt bij Kraemer en ook daadwerkelijk een bijdrage heeft geleverd aan de nadere uitwerking van de exclusivistische positie. Warneck heeft als missioloog aan het eind van de negentiende en het begin van de twintigste eeuw weliswaar geen afgerond godsdienstheologisch concept nagelaten, maar wel op consistente wijze nagedacht over de verhouding van het christendom tot de andere godsdiensten. Hij wordt algemeen beschouwd als de grondlegger van de protestantse zendingswetenschap. Zijn godsdienstheologisch denken is tot op heden niet systematisch onderzocht. Het onderzoeken van Warnecks godsdienstheologisch denken

is mede gestimuleerd door het gegeven dat hij in gesprek is geweest met Ernst Troeltsch en Wilhelm Bousset, als belangrijke vertegenwoordigers van de *Religionsgeschichtliche Schule*. Het concept van Troeltsch speelt in het denken van pluralisten als Hick en Knitter een belangrijke rol, maar nergens refereren zij aan de discussie tussen Warneck en de godsdiensthistorici . Andere missiologen die een exclusivistische positie voorstaan, als J.H. Bavinck en J. Verkuyl, zouden hier ook onderzocht kunnen worden, maar er is een keus gemaakt slechts de genoemde drie denkers te beschrijven vanwege hun discussies met vroegere en eigentijdse vertegenwoordigers van de andere posities. Warneck, Kraemer en Newbigin samen presenteren een godsdiensttheologische positie die zich baseert op overeenkomstige uitgangspunten. Dit onderzoek naar hun godsdiensttheologische concepten vindt plaats binnen het kader van de godsdiensttheologische ontwikkelingen van ruim een eeuw. Alle drie hebben zij hun exclusivistische denken niet ontwikkeld zonder reflexie op andere meningen en discussie met andere denkers.

Het eerste deel (caput 2) van ons onderzoek richt zich op de beschrijving en de analyse van de godsdiensttheologie van Warneck, voornamelijk op de vraag hoe en in welke zin we bij hem kunnen spreken van een afgerond godsdiensttheologisch concept. De belangrijkste deelvraag is, wat de betekenis is van de discussie van Warneck met vertegenwoordigers van de Religionsgeschichtliche Schule voor de ontwikkeling van zijn godsdiensttheologie. Ten slotte moet beoordeeld worden welke betekenis Warneck heeft gehad voor de ontwikkeling van de theologie van de godsdiensten in de twintigste eeuw.

Enkele decennia na het wetenschappelijke optreden van Warneck verscheen de indoloog Hendrik Kraemer als taalgeleerde op het terrein van de zending. Hij heeft zich zo intensief bezig gehouden met de zendingsvragen van zijn tijd, dat hij als deskundige op het gebied van de zendingsvraagstukken in Nederlands-Indië (Indonesië) internationale erkenning kreeg. Wegens zijn betrokkenheid bij de zendingswetenschappelijke vragen over de verhouding van christendom en de niet-christelijke godsdiensten, werd Kraemer uitgenodigd een fundamentele studie te schrijven voor de Internationale Zendingsconferentie van Tambaram (1938) als uitgangspunt voor verdere discussies. Deze studie, *The Christian Message in a Non-Christian World*, is het begin geweest van de ontwikkeling van Kraemers min of meer afgeronde godsdiensttheologie.

In het tweede deel van deze studie (caput 3) wordt een beschrijving en analyse gegeven van Kraemers godsdiensttheologie. Daarnaast wordt onderzocht hoe Kraemer in discussie is gegaan met andere godsdiensttheologen en wat de betekenis van deze discussie is geweest voor de ontwikkeling van zijn godsdiensttheologie in de context van zijn tijd. Daarbij wordt tevens onderzocht welke invloed Kraemer heeft gehad en wat zijn aandeel is geweest in de godsdiensttheologie, gegeven zijn actieve deelname aan enkele internationale zendingsconferenties in verband met de ontwikkeling van zijn eigen denken. Uiteindelijk moet Kraemers betekenis geschetst worden voor de ontwikkeling van de godsdiensttheologie in de twintigste eeuw. Dit studieonderdeel concentreert zich op zijn rol in de godsdiensttheologische discussies sinds Tambaram 1938. Kraemer is vanaf die tijd in gesprek geweest met W.E. Hocking en vele anderen. Uit de beschrijving en analyse van deze discussies moet duidelijk worden hoe de godsdiensttheologie van Kraemer zich heeft ontwikkeld. Daarmee kan de vraag beantwoord worden hoe zijn godsdiensttheologie getypeerd moet worden.

In caput 4 wordt de ontwikkeling van het denken van de twintigste-eeuwer Lesslie Newbigin besproken, die zich heeft ontwikkeld van een praktisch zendeling tot een vooraanstaand missioloog. In India heeft hij intensief nagedacht over de vragen die

opkwamen vanuit de zending en de jonge kerken. Tijdens de laatste fase van zijn leven hield hij zich ook bezig met de relatie tussen het christelijk geloof en de niet-christelijke godsdiensten. In zijn publicaties komt voornamelijk de vraag aan de orde wat de betekenis is van de kerk en het evangelie in een religieus plurale samenleving en wat de relatie is tussen evangelie en (de westerse) cultuur. Na een beschrijving en analyse van zijn bijdrage aan de ontwikkeling van zijn eigen missiologie komt de vraag aan de orde hoe Newbigin leiding gegeven heeft aan de Internationale Zendingsraad (tot 1966) en welke motieven bij hem een rol speelden. Uit de beschrijving, analyse en beoordeling van zijn lezingen en publicaties over allerlei zendingsvragen in de periode na de Tweede Wereldoorlog tot aan het einde van de twintigste eeuw moet naar voren komen wat zijn positie is in de wereld van de internationale zending en wat zijn betekenis is voor de missiologie en de godsdienstheologie voor de eenentwintigste eeuw.

Het onderzoek van het oeuvre van de zendingsman Newbigin moet een duidelijk antwoord geven op de vraag of en in hoeverre bij hem sprake is van een zelfstandige, uitgewerkte godsdienstheologie. De analyse en beoordeling van zijn discussies met anderen, met name met pluralisten als John Hick en Paul Knitter, richt zich op de plaats van het christelijk geloof temidden van de godsdiensten. Het onderzoek zal in kaart brengen hoe de perceptie is van Newbigins exclusivistische positie in de godsdienstheologie en een beoordeling bieden van zijn betekenis voor de algemene godsdienstheologische ontwikkelingen in de tweede helft van de twintigste eeuw.

In dat verband zal ten slotte de vraag beantwoord moeten worden wat de bijdrage geweest is van deze drie denkers aan de ontwikkeling van de godsdienstheologie. Dit zal in caput 5 plaatsvinden. Het is de vraag of en hoe de godsdienstheologische verstaansmodellen van Warneck, Kraemer en Newbigin in een historische ontwikkelingslijn te plaatsen zijn, en in hoeverre ze ingepast kunnen worden in de godsdienstheologische posities van exclusivisme, inclusivisme en pluralisme. Dat juist in deze studie de genoemde missiologen onderzocht worden op hun godsdienstheologische concepten, heeft in de eerste plaats te maken met hun inhoudelijke verwantschap. Zij hebben ieder op zijn wijze een bijdrage geleverd aan de ontwikkeling van de godsdienstheologie die de periode beslaat van het eind van de negentiende tot het einde van de twintigste eeuw. Ze staan duidelijk in dezelfde christelijk-missionaire traditie.

Het voornemen om de zendingsmensen Warneck, Kraemer en Newbigin te onderzoeken op hun bijdrage aan de godsdienstheologie is ontstaan uit het verlangen een overzichtelijke beschrijving en analyse te geven van de bijdrage die zij gegeven hebben aan de ontwikkeling van de godsdienstheologie in de periode van het einde van de negentiende tot het einde van de twintigste eeuw. In deze periode van ruim een eeuw vertegenwoordigen deze drie figuren eenzelfde traditie, namelijk de christelijke zending vanuit de 'mainline' protestantse kerken van het westen in met name Azië en Afrika. Daarbij wordt nagegaan wat de waarde van ieder van hen afzonderlijk, en van alle drie gezamenlijk, is voor de ontwikkeling van de godsdienstheologische concepten in hun tijd in verband met de centrale vragen van de zending. De beperking van het onderzoek tot Warneck, Kraemer en Newbigin heeft weliswaar te maken met persoonlijke theoretische interesse, maar vooral met de geestelijke verwantschap die onmiskenbaar aanwezig is tussen deze drie geleerden. Kraemer en Newbigin zijn vaak bestudeerd. Het aantal studies dat over hen verschenen is, loopt in de tientallen. Nooit echter zijn over Warneck, Kraemer en Newbigin gezamenlijk monografieën of studies verschenen met het doel hun respectievelijke godsdienstheologieën zo volledig mogelijk in kaart te brengen en de relatie tussen hen te benoemen. In het slothoofdstuk wordt de relatie

tussen deze drie denkers onderzocht en hun betekenis voor de ontwikkeling van een exclusivistische godsdiensttheologie in deze tijd geschetst.

1.4 Methode en opzet van het onderzoek

In deze studie wordt een historische en systematische beschrijving gegeven van de godsdiensttheologische concepten van drie vertegenwoordigers van de exclusivistische traditie binnen de 'mainline' protestantse kerken. Een belangrijke deelvraag is hoe deze drie denkers afzonderlijk geprobeerd hebben in gesprek met anderen een eigentijdse visie te ontwikkelen op het verschijnsel van het religieuze pluralisme is. Ze hebben gemeen dat zij het verschijnsel religie expliciet vanuit een christelijk standpunt beschouwen. Uiteindelijk geven zij een beoordeling van de niet-christelijke religies vanuit hún visie op de goddelijke openbaring. Voor ieder van hen geldt dat hun godsdiensttheologische concept ontwikkeld is in het omvattende kader van hun missionaire en missiologische levenswerk. Dit is de reden dat van elk van hen eerst een uitvoerige schets van hun leven en werk wordt gegeven voorafgaande aan een uitgebreide beschrijving en analyse van hun missiologie.

Ons onderzoek ligt op het terrein van de 'Ideengeschichte' van de godsdiensttheologie, als onderdeel van de missiologie. We geven een historische beschrijving en analyse van de ontwikkeling van de godsdiensttheologische concepten van Warneck, Kraemer en Newbigin in de context van hun tijd.

Drie methoden worden in deze studie gebruikt.

- De periode waarin de drie te bestuderen missiologen gepubliceerd hebben op het terrein van de missiologie en de godsdiensttheologie beslaat bijna de hele twintigste eeuw. In de capita 2 t/m 4 over Warneck, Kraemer en Newbigin wordt de *historische methode* toegepast. Het is noodzakelijk om de historische ontwikkelingen in het godsdiensttheologische denken van de drie zendingstheologen te beschrijven en in de juiste context te plaatsen.
- De ontwikkeling van de 'ideeën' in de geschiedenis van de godsdiensttheologie zal op systematische wijze worden behandeld in de capita 2 t/m 4. Hierbij wordt de *systematische methode* toegepast. De structuur van deze hoofdstukken is in grote lijnen identiek. Warneck, Kraemer en Newbigin worden onderzocht en geanalyseerd ter zake van hun denken over het christendom in relatie tot de niet-christelijke godsdiensten. Het onderzoek betreft speciaal de rol van de soteriologie en het functioneren van de waarheidsclaims in hun denken. Het eigene van hun zendingstheologische denken zal vastgesteld worden door het analyseren van enkele karakteristieke thema's.
- In het slothoofdstuk domineert de *vergelijkende methode*. De vergelijking van de historische kaders is noodzakelijk om de continuïteit en de discontinuïteit tussen de drie visies in de godsdiensttheologie op te sporen. De drie besproken missiologen worden ook onderzocht en met elkaar vergeleken of en in hoeverre er verschuivingen in hun denken hebben plaatsgevonden. Zij worden onderling vergeleken om punten van overeenkomst en verschil vast te stellen. In het vergelijkend gedeelte gaat het ook om overeenkomsten en verschillen met andere godsdiensttheologische modellen in de loop van de twintigste eeuw.

De drie centrale hoofdstukken zetten in met de beschrijving van leven en werk, zodat het mogelijk wordt met behulp van historische gegevens en biografische notities zicht te krijgen op de ontwikkeling van hun denken. Elk van deze drie denkers heeft zijn

godsdiensttheologisch concept een plaats gegeven in het geheel van zijn missiologie. Daarom is een beschrijving van hun missiologische concept noodzakelijk. Daarbij zal vooral aandacht gegeven worden aan de fundering van de zending, de plaats en de betekenis van de openbaring en de soteriologie, de verhouding tussen universaliteit en particularisme, en de eschatologie. Vervolgens wordt een beeld geschetst van hun godsdiensttheologische concepten in de context van hun tijd, en een beoordeling gegeven wat hun relatie was met de relevante contemporaine denkers. Wij bedoelen op thematische wijze de godsdiensttheologische concepten van Warneck, Kraemer en Newbigin in hoofdlijnen te beschrijven en ze vervolgens in relatie te brengen met de concurrerende paradigma's.

1.5 BRONNEN

Er is gekozen voor een onderzoek van de belangrijkste publicaties van Warneck, Kraemer en Newbigin, en geen onderzoek te doen naar persoonlijke documenten in archieven. In grote lijnen komt dat neer op de verwerking van hun gepubliceerde boeken, brochures, artikelen, lezingen en notities. Een uitzondering op deze regel is gemaakt voor het archief van Newbigin in Selley Oak Colleges, Birmingham UK. Enkele van zijn verspreide geschriften die aanvankelijk niet te achterhalen waren, konden daar geraadpleegd worden.

1.5.1 Primaire bronnen

Van alle drie de te onderzoeken denkers, Warneck, Kraemer en Newbigin, is een uitgebreid oeuvre beschikbaar. In deze studie zijn drie aparte bibliografieën opgenomen van alle publicaties die zijn verwerkt in deze studie. De bibliografieën van Warneck, Kraemer en Newbigin die opgesteld zijn door anderen, zijn van grote betekenis geweest voor de samenstelling van onze eigen primaire literatuurlijsten. Echter, het bleek niet mogelijk alle bekende geschriften en artikelen van hen te raadplegen. De meest volledige bibliografie van Warneck is te vinden in de studie van Werner Raupp (*BBKL*, Bd. XIII: S. 359-371), die gebruik gemaakt heeft van het werk van Schlunk (Schlunk 1911). Ook Kasdorf vermeldt een uitgebreide bibliografie van Warneck (Kasdorf 1990:456-471). Niet alle publicaties van Warneck die bekend zijn, worden daarin genoemd. De bibliografie van Warneck, zoals opgenomen in deze studie, is daarom onvolledig.

De bibliografie van Kraemer is voor zover bekend volledig (Dirkzwager 1988). Zijn oeuvre was tot voor kort nagenoeg compleet aanwezig in de bibliotheek van het Hendrik Kraemer Instituut te Utrecht. In de literatuurlijst van deze studie zijn slechts die grote en kleinere publicaties vermeld die relevantie hebben voor het onderzoek. Het Kraemer-archief is niet geraadpleegd. Alle geschriften in de bibliografie van Kraemer, die is samengesteld onderleiding van M. Dirkzwager door Retnowinarti, M. van der Meij en Th.C. van der Meij, bevonden zich in de bibliotheek van het Hendrik Kraemer Instituut te Utrecht (Dirkzwager 1988:15-38). Slechts de geschriften die genoemd zijn in de onderstaande Kraemer-bibliografie werden verwerkt in dit onderzoek.

De hoeveelheid publicaties en artikelen van de hand van Newbigin is aanzienlijk. Een klein deel hiervan bestaat uit monografieën, het overgrote deel uit lezingen en artikelen. Een nagenoeg complete lijst van gepubliceerd materiaal van Newbigin is te vinden in de bundel die uitgegeven is na het congres op 2 en 3 november 1998 over de betekenis van Newbigin voor de zending, *A Scandalous Prophet: the Way of Mission*

After Newbigin (Foust 2002:252-281). Op een klein aantal na konden alle publicaties geraadpleegd worden. In het boek van Foust e.a. wordt ook een aanzienlijke hoeveelheid audio- en videomateriaal vermeld uit de laatste jaren van Newbigins actieve leven. Voor een klein deel kon dit materiaal bekeken en/of beluisterd worden (Foust 2002:288vv). Het archief van Newbigin is in 1997 bezocht om ongepubliceerde lezingen te raadplegen of om moeilijk toegankelijke artikelen uit diverse tijdschriften te achterhalen. Soms bleek het manuscript in iets gewijzigde vorm en onder een andere titel gepubliceerd te zijn. In januari 1995 kon Newbigin in zijn woning in Londen geïnterviewd worden. Het gesprek is opgenomen op audiocassette. De hoogbejaarde zendingsman was toen al nagenoeg blind, maar kon nog moeiteloos feiten en meningen uit zijn geheugen opdiepen. Hij adviseerde ons zijn archief in Selley Oak Colleges, Birmingham te raadplegen, omdat hij daar juist enige manuscripten had gedeponeerd. Veel materiaal uit het archief van Newbigin is gepubliceerd op www.Newbigin.Net (datum 1 oktober 2006) en een groot deel van zijn artikelen en geschriften is beschikbaar op cd-rom.

1.5.2 Secundaire bronnen

Over Warneck, Kraemer en Newbigin is veel geschreven, doch dat geldt in mindere mate voor hun godsdienstheologie. Johannes Dürr publiceerde in 1947 zijn proefschrift *Sendende und werdende Kirche in der Missionstheologie Gustav Warnecks* (Dürr 1947). Hans Kasdorf promoveerde in 1976 aan de Fuller School of World Mission op het onderwerp *Gustav Warnecks missiologisches Erbe: Eine biographisch-historische Untersuchung* (Kasdorf 1990). Kasdorf heeft studie verricht naar Warnecks missiologie, met name naar zijn Bijbelse fundering van de zending. In beide werken wordt echter nauwelijks melding gemaakt van Warnecks godsdienstheologische concepten. In zijn 'Inaugural-Dissertation', *Ausbreitungsmotive in der deutschen evangelischen Missionstheologie bei Gustav Warneck, Martin Kähler*, *Ernst Troeltsch*, bespreekt Joachim Franke de discussie tussen Warneck en Troeltsch, maar niet de godsdienstheologie van Warneck (Franke 1962). Alleen een publicatie van Heinrich Balz gaat geheel over het onderwerp van deze studie. Hij heeft in het artikel 'Gewährenlassen, Eingreifen, Anknüpfen' aandacht gevraagd voor de discussie tussen Warneck en Troeltsch over de zending en over de verhouding tussen het christendom en de andere religies (Balz 1996). Voor ons onderwerp is ook Balz' artikel over de discussie tussen Warneck en Troeltsch van belang (Balz 1997). In secundaire godsdienstheologische literatuur wordt slechts terloops naar Warneck verwezen. Voor zover bekend is verder geen onderzoek gedaan naar de godsdienstheologische gedachten van Warneck.

Over Kraemer als oecumenisch missioloog en lekentheoloog is een vloed aan literatuur verschenen. Naast artikelen en korte verwijzingen naar hem in monografieën is ook een aantal proefschriften over hem verschenen.[13] Veel van deze studies raken rechtstreeks het onderwerp van deze studie, doch geen ervan schetst een volledig beeld van Kraemers godsdienstheologie. De studie van Terry L. White, *Religion and Religions in the Thought of W.E. Hocking and Hendrik Kraemer,* gaat rechtstreeks in op de

[13] Academische studies over Kraemer zijn, voor zover bekend: Latuihamallo 1950; Latuihamallo 1959; Hallencreutz 1966; Conway 1965; Rajotte 1968; Debord 1968; Gualtieri 1969; Mastra 1971; Brisbois 1972; White 1972; Nicholson 1978; Garon 1979; Jathanna 1981; Richard J. Plantinga 1985; Niles 1998, Perry 2001 en Okhuizen 2001. De studies van Gerald W. Conway, Antonio R. Gualtieri, G. Rajotte en Jacques Brisbois SJ konden niet worden geraadpleegd.

controverse tussen Kraemer en Hocking en raakt daarmee een deel van dit onderzoek (White 1972). Origen Vasantha Jathanna promoveerde in 1981 aan de universiteit van Basel op de studie *The Decisiveness of the Christ-event and the Universality of Christianity in a World of Religious Plurality: with Special Reference to Hendrik Kraemer and Alfred George Hogg, as well as to William Ernest Hocking and Pandipeddi Chenchiah* (Jathanna 1981). Verder is het onderzoek van Tim S. Perry te noemen, *Radical Difference: A Defence of Hendrik Kraemer's Theology of Religions* (Perry 2001). Het is nodig dat Kraemers godsdienstheologie in breder kader wordt bestudeerd. Als 'exclusivist' is Kraemer in Tambaram in conflict gekomen met inclusivisten en pluralisten *avant la lettre*. De thema's van Tambaram zijn terug te vinden in de vele verspreide geschriften van zijn discussiepartners waarin men hem citeert, bekritiseert of met instemming aanhaalt.

De literatuur over Newbigin als zendeling, bisschop en oecumenisch missioloog is nog steeds groeiend. Al tijdens zijn leven werd zijn naam veelvuldig genoemd in missiologische handboeken (Verkuyl 1975; Verstraelen 1988).[14] Daarnaast zijn – voor zover bekend – tot nu toe tien dissertaties verschenen over Newbigin.[15] De meeste behandelen één aspect van zijn denken. Te noemen zijn de studies van George R. Hunsberger uit 1986, *The Missionary Significance of the Biblical Doctrine of Election as a Foundation for a Theology of Cultural Plurality in the Missiology of J.E. Lesslie Newbigin (India)* (Hunsberger 1987 en 1998), Stephen David Ch. Corts die een 'thesis' schreef over *The Inclusive Finality of Christ: The Doctrine of Religions of Bishop Lesslie Newbigin* (Corts 1989) en Dale William Little's, *The Significance of Theology of the Holy Spirit for Theology of Religion and for Theology of Mission in the Writings of Lesslie Newbigin and Clark Pinnock* (Little 2000). V. Matthew Thomas promoveerde op de studie *The Centrality of Christ and Inter-Religious Dialogue in the Theology of Lesslie Newbigin* (Thomas 1996). Voor dit onderzoek naar de godsdienstheologie van Newbigin zijn de dissertaties van Hunsberger, Corts, Thomas en Dale W. Little slechts zijdelings van belang. In geen van deze vijf studies wordt de godsdienstheologie van Newbigin expliciet beschreven, en zeker niet in haar relatie tot Kraemer. Newbigins discussie met de pluralisten wordt in de genoemde dissertaties wel genoemd, maar niet adequaat beschreven en beoordeeld.

In de hoofdtitel van deze studie, *Christelijke zending en wereldgodsdiensten,* is het onderwerp aangegeven. De ondertitel *De godsdienstheologie van Gustav Warneck, Hendrik Kraemer en Lesslie Newbigin in context* geeft het studieterrein aan: de 'Ideengeschichte' van de godsdienstheologie aan het eind van de negentiende tot het begin van de eenentwintigste eeuw.

[14] In nieuwere missiologische handboeken komt Newbigins naam frequent voor: Terry 1998; Taylor 2000.

[15] Bruggeman 1965; Reilly 1979; Hunsberger 1987; Corts 1989; V.M. Thomas 1996; Keskitalo 1999; Foust 2000; Little 2000; Goheen 2000; Riley 2001.

2 DE GODSDIENSTTHEOLOGIE VAN GUSTAV WARNECK – WARNECK IN GESPREK MET DE RELIGIONSGESCHICHTLICHE SCHULE (ERNST TROELTSCH EN WILHELM BOUSSET)

2.1 INLEIDING

Dit hoofdstuk worden de ontwikkelingen van Gustav Warnecks ideeën, opvattingen en concepten op het terrein van de missiologie en godsdienstheologie beschreven en geanalyseerd. De nadruk zal daarbij vooral liggen op het onderzoeken van de 'Ideengeschichte' van Warneck, de gegevens die van belang zijn om zijn godsdienstheologische ontwikkeling en zijn gesprek met twee belangrijke vertegenwoordigers van de Religionsgeschichtliche Schule in kaart te brengen. Wij bieden in § 2.2.1 en § 2.2.2 een beschrijving van Warnecks levensloop en van zijn belangrijkste activiteiten. Vijf aspecten van zijn werk worden in de §§ 2.2.2.1 – 2.2.2.5 besproken. De relatie tussen Warneck en de tijdgenoten die hem beïnvloed hebben komt in § 2.2.3 aan de orde. De missiologie van Warneck komt in § 2.3 ter sprake, zijn uitgangspunten en de fundering van de zending. Deze subparagraaf wordt afgesloten met enige opmerkingen over de betekenis en invloed van Warnecks missiologie (§ 2.3.4). De kern van dit tweede hoofdstuk is de beschrijving van Warnecks godsdienstheologie in § 2.4. De discussie tussen Warneck en vertegenwoordigers van de *Religionsgeschichtliche Schule*, Troeltsch en Bousset, over de verhouding van het christendom en de andere godsdiensten volgt in § 2.5. In § 2.6 wordt onderzocht welke betekenis zijn missiologische denken heeft voor deze tijd. Dit kwam ook aan de orde tijdens het herdenkingssymposium in Halle. Wij richten onze aandacht vooral op de doorwerking van de godsdienstheologische aspecten van zijn denken. Afsluitend wordt in § 2.7 een samenvatting en evaluatie gegeven van Warnecks missiologie en godsdienstheologie, met een evaluatie van de receptie van zijn denken in latere tijden.

2.2 LEVEN EN WERK VAN GUSTAV A. WARNECK (1834-1910)

2.2.1 Levensloop

Gustav Adolf Warneck werd op 6 maart 1834 geboren in Naumburg an der Saale als oudste zoon van de handwerksman Gustav Traugott Leberecht Warneck en zijn vrouw Johanne Sophie, geboren Weber. Zijn ouders konden een hogere school niet bekostigen. Met hulp van een oom kon hij pas op 16 jarige leeftijd het Gymnasium in Halle bezoeken. Na vijf jaar rondde hij de zevenjarige klassieke opleiding af. Van 1855 tot 1858 studeerde hij theologie en pedagogiek aan de Universiteit van Halle. Daarna werkte hij vanaf 1858 tot 1862 als privédocent in Elberfeld, waar hij zijn pedagogische kennis (vooral die van Pestalozzi) in praktijk kon brengen (Kasdorf 1990:5,7). Door de prediking van Friedrich Fabri leerde Warneck het typisch Zuid-Duitse piëtisme kennen. De relatie met zijn schoolvriend Martin Kähler, met wie hij van 1855-1859 bij Friedrich

A.G. Tholuck (1799-1877) in Halle had gestudeerd, is van grote betekenis geweest voor zijn geestelijke ontwikkeling (J. Warneck & M. Kähler 1911:6-8; 52-53). De diepe verwantschap met zijn vriend Kähler werd pas later duidelijk (J. Warneck in: *AMZ* 1911, 38:57-70). Tholuck was volgens J. Richter de 'Vater der Missionslebendigen Geistlichkeit in der Provinz Saksen' (Kasdorf 1990:52). In het lutherse piëtisme van Saksen lag de nadruk op de religieuze ervaring. Het gezag van de Bijbel als het Woord van God was onbetwist. Tholuck en Warneck hechtten veel waarde aan 'opwekkingsvroomheid'. In piëtistische kringen werd het betonen van een 'levende, organische en natuurlijke ontwikkeling' van het geloofsleven erg belangrijk gevonden (Kasdorf 1990:53). Volgens W. Freytag bloeide dankzij Kähler pas in Elberfeld Warnecks liefde voor de zending op (Freytag, *Hamburger Kirchenkalender* 1934:96-99).

Door zijn zwakke lichamelijke toestand was het hem niet mogelijk zich daadwerkelijk op een taak in de wereldzending te richten. Dat moet een grote teleurstelling voor hem geweest zijn (J. Warneck & M. Kähler 1911:38:8). In Elberfeld werd hem de pastorale zorg voor de kinderen van het weeshuis toevertrouwd. Vanaf 1859 werd hem de mogelijkheid geboden twee jaar lang een *Seminar* te volgen ter voorbereiding op de zogenaamde *Rektoratsprüfung*, dat middels een theologisch examen uitzicht bood op het predikantschap.

In 1862 trad Warneck als hulpprediker in dienst van de gemeente te Roitzsch (diocese Bitterfeld). Hij sloot vriendschap met Reinhold Grundemann die hulpprediker was in Bitterfeld, in Frankfurt an der Oder en het naburige dorp Mörz bij Belzig.[16] Het werd voor beiden een goede vriendschap en dit was de basis voor een vruchtbare samenwerking. Als vicaris heeft Warneck in Roitzsch van 1862-1863 te maken gehad met vele sociale problemen als gevolg van drankmisbruik en familievetes. Zijn zoon J. Warneck verklaart dat zijn vader desondanks veel zegen op zijn werk ervaren heeft (J. Warneck in: *AMZ,* 38, 1911:57-70).

In 1863 verhuisde Warneck naar Dommitzsch, een landelijk stadje in de omgeving van de Kreisstadt Torgau, waar hij een beroep als hulpprediker en aartsdiaken ('Archidiakonus') aannam. In hetzelfde jaar trouwde Warneck met Henriette Gerlach. Uit dit huwelijk, dat 46 jaar duurde, werden negen kinderen geboren. Vier kinderen stierven op jonge leeftijd. De volgende bleven leven: Maria, Johannes, Martin, Margareta en Katherine. Het moet voor Warneck een buitengewoon grote vreugde geweest zijn dat zijn zoon Johannes als zendeling naar Nederlands-Indië vertrok. Later volgde zijn dochter Katherine. Warneck heeft in dit stadje overigens een zware tijd gehad door geringe inkomsten en eigen lichamelijke zwakte. In zijn gezin heerste vaak ziekte. Ook de schoollasten drukten zwaar op het budget van het gezin. Warneck liet zich hierdoor echter niet ontmoedigen (Kasdorf 1990:8). De zevenjarige diensttijd in Dommitzsch werd onderbroken doordat Warneck in 1866 tijdens de oorlog met Oostenrijk vrijwillig dienst nam in het leger als 'Feldprediger'.

In 1871 zette Warneck de kroon op zijn studie met zijn promotie (tot Dr. Phil.) op een wetenschappelijke verhandeling over *Pauli Bekehrung: eine Apologie des Christen-*

---

[16] Reinhold Grundemann (1836-1924) studeerde tijdens zijn werk als predikant kartografie in Gotha bij Justus Perthes. In 1879 organiseerde hij de eerste Brandenburgische Missionskonferenz. Zelf leidde hij vijfentwintig jaar lang deze zendingsconferenties. Hij genoot bekendheid als de eerste Duitse zendingskartograaf en publiceerde een wetenschappelijke *Allgemeiner Missionsatlas* (4 Bde., 1867-1871) C. Mirbt, 'Warneck' in *RE*, Bd. 24, 1913:626. Vgl. R. Grundemann, 'Zur Vorgeschichte der Allgemeinen Missions-Zeitschrift' (*AMZ* 38, 1911:194-197) (F.W. Bautz in: *BBKL*: Band II, 1990, S. 373).

tums (Warneck 1872). De promotie vond plaats aan de filosofische faculteit van de universiteit van Jena. In 1871 kwam hij in dienst van de Rheinische Missionsgesellschaft in Barmen als 'Missionslehrer und Reiseprediger'. Dit genootschap stond destijds onder leiding van Friedrich Fabri (1824-1891), die 'Missionsinspektor' was (Kasdorf 1990:9, noot 42). Warnecks taak bestond uit het opleiden van aanstaande zendelingen die naar Indië, China of Afrika zouden gaan. Het leven als 'Missionslehrer und Reiseprediger' viel Warneck erg zwaar, zodat hij na drie jaar deze aanstelling moest opgeven. Tijdens zijn periode in Barmen kreeg hij steeds meer interesse voor de missiologie. Met Reinhold Grundemann en Theodor Christlieb richtte hij in 1873 het *Allgemeine Missions-Zeitschrift* op, dat vanaf 1874 begon te verschijnen.[17]

In 1874 werd Warneck predikant in Rothenschirmbach bij Eisleben. Deze functie oefende hij uit tot het gezin Warneck in verband met zijn benoeming tot hoogleraar in de zendingswetenschappen in 1896 verhuisde naar Halle an der Saale. Met grote trouw heeft hij in deze kleine gemeente als 'Pfarrer' gewerkt tot zijn emeritering in 1896. In deze periode rijpt Warneck volledig tot 'Pfadfinder der Weltmission', zoals Dürr hem typeert (Dürr 1947:28). In de pastorie van de kleine gemeente schreef hij ook zijn driedelige *Evangelische Missionslehre* in vijf banden, evenals honderden artikelen, literatuuroverzichten en kronieken in het *Allgemeine Missions-Zeitschrift* van 1874 tot 1910.

Het levenswerk van Warneck is niet onopgemerkt gebleven. In 1883 verleende de Universiteit van Halle op voordracht van de hoogleraren Martin Kähler (1835-1912) en Hermann Hering (1838-1910) Warneck de titel 'Doctor Theologiae H.C.' Dit vanwege Warnecks inspanning 'die Missionsangelegenheit in die Beleuchtung und unter die Zucht allgemeiner wissenschaftlicher Erkenntniss zu stellen.' Het door Kähler opgestelde *elogium* vermeldde dat de titel verleend is vanwege: '*cognitio, ius divinum, rationes et regulas* sowie *studium* der Mission die wissenschaftliche Seite seiner weiterführenden Beiträge für die Verbreitung des Evangeliums' (Sames 1997:13). In 1896 werd hij als waardering voor de moeite die hij zich had getroost ter bevordering van de zendingswetenschap benoemd tot 'Honorarprofessor' aan de Universiteit van Halle. De benoeming tot 'ordentlicher Honorarprofessor' geschiedde 'auf Grund Allerhöchster Ermächtigung Seiner Majestät des Kaisers und Königs vom 23. Dezember d. Js.' (Sames 1997:17). Hij verwierf hiermee het 'Bürgerrecht der theologischen Wissenschaft in der Theologie'. Als zodanig bezette hij van 1896 tot 1908 de eerste Duitse leerstoel voor de zendingswetenschap. Warneck deed zijn werk zo grondig, dat zijn leeropdracht na zijn emeritaat werd omgezet in een gewoon zendingshoogleraarschap. Hij had bewezen dat het mogelijk was ook voor de zendingswetenschap streng wetenschappelijke criteria aan te leggen (Sames 1997:13-17).

Op voorstel van Martin Kähler en andere leden van de faculteit werd in 1909 een serieuze poging gedaan Warneck voor te dragen voor de Nobelprijs voor de literatuur. Het voorstel werd ingediend via P. Waldenström van de Zweedse Zendingsbond. Omdat in de motivatie vanuit de universiteit van Halle de nadruk werd gelegd op Warnecks bijdrage aan de zending ter bevordering van de internationale vrede en de Noorse Nobelstichting uitging van een voordracht voor de Nobelprijs voor de literatuur, werd de aanvraag vanwege vormfouten terzijde gelegd (Sames 1997:18).

---

[17] Theodor Christlieb (1833-1889) kwam uit het Schwäbische piëtisme. Hij was lange tijd hoogleraar in de praktische theologie aan de Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität in Bonn en was daarmee ook de universiteitspredikant (K.H. Voigt in: *BBKL* Band XXV: Sp. 140-170).

In 1908 verloor Warneck zijn echtgenote. Zelf bleef hij tot in zijn laatste levensjaar bijdragen voor het *AMZ* schrijven. Warneck overleed op 26 december 1910 en werd begraven te Halle an der Saale.

2.2.2 Levenswerk

Vanaf de tijd in Rothenschirmbach (1874) richtte Warneck zich op zijn levenswerk, het ontwikkelen van een wetenschappelijke zendingsleer. Op grond van dit hoofdwerk is Warneck door Zentgraf getypeerd als 'Erzieher der Kirche zur Mission' (Kasdorf 1990:2; Schlunk, *NAMZ* 11, 1934:73-82; Zentgraf: *EMM* 78, 1934:67-86; Kasdorf 1980:102-107). Hoewel zwak van gezondheid werkte hij gestadig aan zijn hoofdwerk dat de totale wereldzending tot object had (Dürr 1947:28, Kasdorf 1990:2). Aan Warnecks missiologie als levenswerk zijn vijf aspecten te onderscheiden: Warneck als organisator en publicist, als academicus, als historicus, als systematisch denker, en als dienstverlener aan de kerk.

2.2.3 Warneck als organisator en publicist

Naar aanleiding van Matteüs 28,19v. formuleerde Warneck als korte samenvatting van het zendingsprogram: 'Christianisierung der (Heiden als) Völker'. 'Die Heidenwelt in ihrer organischen Ausgestaltung' is daarbij het arbeidsterrein van de zending (Hoekendijk 1948:85; Dürr 1947:140, 151). Alles wat Warneck geschreven heeft, is op een of andere wijze dienstbaar geweest aan het praktische zendingswerk 'in de heidenwereld'.

Wij attenderen hier op een zwaartepunt in het levenswerk van Warneck. Hij was in de eerste plaats de oprichter en organisator van het *Allgemeine Missions-Zeitschrift* dat als het wetenschappelijk missiologisch orgaan van grote betekenis is geworden voor al het Duitse zendingswerk. Onder de krachtige en gezagvolle leiding van Warneck is een generatie van zendingswerkers gevormd die de zending vanuit wetenschappelijk gezichtspunt benaderde. Warneck heeft de zendingsvragen van zijn tijd op twee manieren doordacht. Hij bestudeerde de geschiedenis om te weten te komen hoe het evangelie is verbreid en hij analyseerde de zendingsmethoden die in het verleden werden gebruikt. De aloude antwoorden hield hij tegen het licht van de rationele kritiek. De resultaten van zijn eigen missiologisch denken moesten te verifiëren zijn. Altijd eiste hij van zichzelf en zijn medewerkers strenge zakelijkheid, zorgvuldigheid en eerlijkheid. Onvermoeibaar was hij op zoek naar de bronnen en hij verwerkte het materiaal op nauwkeurige en evenwichtige wijze. Hij had een scherpe blik voor de feiten en verzette zich krachtig tegen de 'Missionsanekdoten' die in de kringen van de zendingsgenootschappen circuleerden. Het *Allgemeine Missions-Zeitschrift* dreef voornamelijk op Warnecks inzet. Het blad heeft bestaan tot 1923, drie jaar na Warnecks dood (Dürr 1947:28-29). Door Julius Richter is het blad voortgezet als *Neue Allgemeine Missionszeitschrift*, dat verscheen van 1924 tot 1939.

Jarenlang vormde Warneck de ziel van de zendingsconferenties waaraan jaarlijks ongeveer duizend personen deelnamen, onder wie veel studenten en jongeren. Op het vijfentwintigjarig jubileum van de conferentie kon tevreden vastgesteld worden dat 'die offizielle Kirche endlich ihre Aufmerksamkeit der Mission als einer fundamentalen Lebensäußerung des christlichen Lebens zuwandte' (Warneck, J. 1911:72). Vele voor-

drachten voor deze conferenties verschenen in Warnecks tijdschrift, het *AMZ*. Sommige voordrachten werden gepubliceerd in de bundel *Missionsstunden.*[18]

2.2.3.1 Warneck als academicus

De *Evangelische Missionslehre* (vijf delen, 1892-1903) van Warneck was de eerste systematische uiteenzetting die alle aspecten van het missiologische onderzoeksveld omvatte (Dürr 1947:30). Het werk rust op de twee pijlers van Schrift en ervaring. De Bijbelse fundering van de zending in dit *opus magnum* geeft het werk een ongekende diepte, terwijl de breedte gegarandeerd wordt door de verwerking van de ervaringen uit de praktijk van het zendingswerk (Dürr 1947:30; *EM* I:vii; Hoekendijk 1948:90). Terwijl hij hierin soms in gesprek gaat met vroegere denkers en tijdgenoten, valt het op dat Warneck eigen wegen zoekt en zelfstandig de vragen van de zending opnieuw doordenkt. Hij bedoelde elke zendingsvraag in het licht van Gods openbaring te bezien. Hij bewees zich daarin een volgeling van de oude bijbelschool van – wat Hoekendijk noemt – het 'piëtistisch-biblicisme' te zijn (Hoekendijk 1948:95).

De benoeming van Warneck als 'Honorarprofessur' aan de theologische faculteit van Halle in 1896 hield een dubbele taak in (Sames 1997:16-17). Hij doceerde in de kerkgeschiedenis en de praktische theologie. In 1897 hield hij zijn inaugurele rede onder de titel: 'Das Bürgerrecht der Mission im Organismus der theologischen Wissenschaft' (Sames 1997:17). Zijn *Missionslehre* was al gereed, op minder belangrijke punten heeft hij slechts hier en daar een correctie gegeven. Tijdens de twaalf jaar dat hij de beide vakken doceerde in Halle heeft hij als gerijpt missiologisch denker gewerkt aan de verdere uitbouw van zijn wetenschappelijke publicaties. De belangrijkste concepten had hij al vele jaren eerder uitgedacht en opgezet.

Het hoofdwerk van Warneck heeft blijvend een stempel gedrukt op het zendingswetenschappelijke onderzoek in Duitsland en het hele (westerse) protestantisme. Hoekendijk acht de betekenis van Warnecks *Missionslehre* nauwelijks te overschatten. 'Men vond in zijn opus magnum een vademecum, een werkelijke Missionscasuistik', schreef Hoekendijk (Hoekendijk 1948:95). M. Schlunk verzekert ons dat alles wat in Duitsland voor de zending in wetenschap of praktijk geschiedt, van de erfenis van Warneck leefde

[18] Warneck gaf de eerste twee delen uit in 1878 en 1886. De derde bundel werd door Grundemann in 1889 uitgegeven. Vanaf de derde jaargang voegde Warneck aan de *AMZ* zogenaamde *Beiblätter* toe, bedoeld als bijlagen die meer details gaven dan in de reguliere artikelen. Deze bijdragen van Warneck werden gebundeld in de *Missionsstunden* (Gütersloh 1888). In de eerste band behandelde Warneck een twintigtal bijbelteksten uit het Nieuwe Testament met het oog op de betekenis ervan voor de zending. De tweede band over *Die Mission in Bildern aus ihrer Geschichte* geeft gedetailleerde beschrijvingen van situaties en gebeurtenissen op het zendingsveld in Azië en Afrika (Kasdorf 1990:44-45). Titels uit deze tweede band *Missionsstunden* zijn: *Dein Licht komt* (54-68); *Eine Sklaven Freihütte in Ostafrika* (141-155); *Drei Bilder aus der Geschichte Hawaiis* (232-249); *Morgenrot auf Neuguinea* (329-344). De derde band, gepresenteerd als de *Zweite Abteilung* van de *Zweiter Band,* werd op Warnecks verzoek door zijn medewerker en vriend Reinhold Grundemann in 1888 uitgegeven. Het titelblad vermeldt: *Der hochwürdigen theologischen Fakültät der Friedich-Wilhelms-Universität zu Berlin in aufrichtiger Dankbarkeit für die ihm verliehene theologische Doktorwürde ehrerbietigst der Verfasser.* Warneck schreef alleen het voorwoord. De derde band geeft soortgelijke zendingsverhalen uit Azië en Amerika. Hier komen verschillende zendingsterreinen aan de orde, zoals: *Die Batakkenmission auf Sumatra* (96-108); *Die Baseler Mission in Indien* (65-79); *Die Mission in Suriname* (272-284). De twee laatste banden beogen de geïnteresseerde lezers informatie te bieden over de moeiten en de zegeningen van het zendingswerk. Meer dan zijn *Evangelische Missionslehre* zijn de *Missionsstunden* bedoeld voor een breed publiek.

(Schlunk in *NAMZ* 1934:73). Het is Warneck als een van de weinigen gelukt alle onderdelen van het brede veld van onderzoek van de missiologie tot een geheel te vormen in een systematische uiteenzetting. De eerste systematicus van de moderne rooms-katholieke missiologie, J. Schmidlin, noemde het werk van 'Begründer und Altmeister' Gustav Warneck 'gut und brauchbar' voor de kaholieke missiologie, omdat hij grote delen van de *Evangelische Missionslehre* kon aanpassen en opnemen in zijn eigen *Katholische Missionslehre* (Schmidlin 1923:vi). Het gezag van Warnecks *Missionslehre* is onaantastbaar gebleven tot enige decennia na zijn dood. Pas in de jaren dertig van de vorige eeuw zijn binnen het Duitse protestantisme door zendingsmensen als Julius Richter en Walter Freytag nieuwe dimensies gegeven aan de missiologie.

2.2.3.2 Warneck als historicus

Warneck heeft een belangrijke bijdrage geleverd aan het onderzoek van de geschiedenis van de zending. In talrijke artikelen in *Missionsstunden* heeft hij de resultaten van zijn onderzoek toegankelijk gemaakt voor een breed publiek. Historische bijdragen verschenen als artikelen in de *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (*RE*, 2. Aufl., 1882). Aan het eind van zijn leven wijst Warneck nog eens op het belang van de zending voor de komst van het koninkrijk van God (Warneck 1907a:494). Tegelijkertijd werkte Warneck aan een afzonderlijke uitgave van de *Abriß einer Geschichte der protestantischen Mission von der Reformation bis auf die Gegenwart* (Warneck 1883). Dürr noemt Warnecks *Abriß* zijn tweede hoofdwerk (Dürr 1947:31). Julius Richter erkent dat dit werk over de geschiedenis van de zending naast zijn *Missionslehre* Warnecks waardevolste pennenvrucht is voor de 'evangelische wereld' (*AMZ* 1911:77). Dit werk is door Warneck steeds uitgebreid en verbeterd.[19]

Warneck wilde niets liever dan zich laten onderwijzen door de geschiedenis. In de eerste plaats verzamelde hij zijn informatie van de praktisch werkende zendelingen en de mensen die actief waren op het zendingsfront thuis. Niet de missiologen van professie moesten het voor het zeggen krijgen, maar de ervaringen uit het vroegere en recente verleden. Hij bestudeerde de eigentijdse verhalen van de zending zorgvuldig en kritisch en vergeleek ze met de apostolische berichten. Zijns inziens kon alleen door wetenschappelijke vergelijking van gegevens en ervaringen de zendingsgeschiedenis leerzaam zijn voor het heden (Warneck 1897:8-9).

2.2.3.3 Warneck als systematisch denker

Warneck publiceerde onder de titel *Evangelische Missionslehre* het resultaat van zijn systematisch denken over de voornaamste aspecten van het zendingswerk van de kerk. Het was als zodanig het eerste systematische handboek voor de zendingstheorie waarin de bekende zendingsthema's van de eigen tijd aan de orde zijn gesteld. Daarnaast publiceerde Warneck kleinere studies en artikelen op het gebied van de missiologie.

In zijn studie *Das Studium der Mission auf der Universität* (1877) geeft hij rekenschap van zijn gedachten over de plaats van de missiologie in het geheel van de theologie. Het resultaat van zijn onderzoek was een opdeling van deze wetenschap over

[19] De 10e druk van de *Abriß* is na Warnecks dood bewerkt en uitgebreid door zijn zoon D. Joh. Warneck, met medewerking van zijn vakgenoten D. J. Richter, D. Kurze, P. Raeder, Pf. W. Schlatter en Pf. Würz.

de diverse onderdelen van de theologie. De zendingsgeschiedenis kwam onder de kerkgeschiedenis, de Bijbelse fundering van de zending verhuisde naar de Bijbelse vakken, en de theoretische bezinning op de eigenlijk vragen van de zending gaf hij een plaats onder de praktische theologie (Verkuyl 1975:22). Sinds Schleiermacher was zowel de theoretische als de praktische zendingswetenschap bij de praktische theologie ondergebracht (Schirrmacher 1985:238). Warneck heeft zich zijn leven lang ingezet voor een wetenschappelijke behandeling van de missiologie. In de geschiedenis van de zending ging het hem om alle feiten, die objectief vast te stellen en te verifiëren zijn. Hij streefde naar vergelijkbare ervaringen, analyseerde en vergeleek de standpunten, en onderwierp alle beweringen aan een kritisch onderzoek, teneinde een zo objectief moelijke beoordeling te verkrijgen.

2.2.3.4 Warneck als dienstverlener aan de kerk

Al heeft Warneck tot zijn grote spijt nooit het praktische zendingswerk ter hand kunnen nemen, hij is zeker niet een theoretisch geleerde geworden die een wetenschappelijke zendingsleer vormde vanuit zijn studeerkamer. De contacten met de praktijk heeft Warneck voornamelijk onderhouden op zendingsconferenties, die door hem geïnitieerd waren. Vanaf 1879 organiseerde hij voor het eerst de 'Sachsische Missionskonferenz' in Halle. In de loop van de volgende jaren volgden er nog eens twintig van deze conferenties. Warneck bedoelde er in de eerste plaats mee predikanten, professoren en uitmuntende leken, die hij als sleutelfiguren voor de uitvoering van het zendingswerk zag, in hun liefde voor de zending te vormen en toe te rusten. Hij wilde de lutherse kerk een dienst bewijzen door liefde voor de zending op te wekken en kennis van de zendingsleer en praktijk te verdiepen. Of, zoals hij het zelf aanduidde: 'der Missionssinn unter uns te wecken und zu pflegen' (Warneck 1880:194). Martin Schlunk stelt dat de conferenties een viervoudig doel hadden (Schlunk, *NAMZ* 1934:78):

1. de predikanten moesten een juist zicht krijgen op de betekenis van de zending;
2. de publieke mening moest voortdurend beïnvloed worden en zodat de aandacht blijvend op de zending gericht werd;
3. er moest planmatig aan een gezonde ontwikkeling van de zending gewerkt worden;
4. de diverse zendingsgenootschappen moesten door middel van vriendenkringen opzettelijk tot eenheid gebracht worden.

Warneck reisde in 1875 naar Brighton (Engeland) om een bijeenkomst van Robert Pearsall Smiths 'Holiness Movement' bij te wonen.[20] Zijn gunstige indrukken over deze opwekkingsbijeenkomst legde hij neer in zijn *Briefe über die Versammlungen zu Brighton: Versuch einer zusammenhängenden Darlegung und Beleuchtung der Grundgedanken der Smithschen Bewegung* (Warneck 1875). Dat Warneck naar Engeland ging voor oriëntatie op kerkenwerk dat naar buiten is gericht, toont aan dat hij zich ook in de breedte wilde laten vormen. Tegelijk wilde hij een kritische beoordeling ervan geven en

[20] Robert Pearsall Smith (1827-1898) was een Amerikaanse opwekkingsprediker. Van 29 mei tot 7 juni 1875 hield hij een opwekkingsbijeenkomst in Brighton, Engeland. Kasdorf meent dat Smith een diepe persoonlijke indruk op Warneck heeft gemaakt, die een praktische uitwerking kreeg (Kasdorf 1990:13-14, 119-127). Karl Axenfeld schrijft dat Warneck pas na zijn ontmoeting met R.P. Smith een bewust gelovend en blijmoedig christen geworden is (*EMM* 1911, 55:49-58).

het positieve erin aan zijn eigen achterban doorgeven. De generale synode van de Pruisische kerken verleende hem in het jaar 1892 de opdracht om regelmatig in de vorm van traktaten de synode te berichten over de huidige stand van de zending onder de heidenen, ten einde daarmee publiekelijk te documenteren, dat de zending niet 'etwas der christlichen Thätigkeit Accidentielles wäre', maar 'eine integrierende Äusserung des christlichen Lebens wäre'. Op velerlei manieren heeft hij aangetoond dat de heidenzending het burgerrecht heeft in de kerk (Dürr 1947:11; Warneck 1892a:135). Vele van deze traktaten verschenen in de *Missionsstunden* en als artikelen in het *AMZ* (zie noot 18). Het is het bewijs dat Warnecks bijdrage aan het doordenken van de zendingstaak van de kerk serieus heeft opgevat. Men heeft in kerkelijke kringen de bijdragen van Warneck als heel zinvol ervaren.

2.2.4 Warneck en zijn tijdgenoten

Hierboven zijn reeds een aantal vrienden van Warneck genoemd. Het is zeker aan zijn vrienden op de faculteit van Halle te danken geweest dat Warneck als 'Honorarprofessur' benoemd werd. Een aantal personen heeft met dit doel invloed uitgeoefend op de leiding van de faculteit. Warneck zelf heeft met veel personen warme persoonlijke contacten onderhouden. De beïnvloeding was wederzijds. Dürr noemt uit de rij van zendingsmensen uit het midden van de 19e eeuw die als 'voorlopers van Warneck' invloed op hem gehad hebben slechts vier namen: Hoffmann, Graul, Fabri en Plath (Dürr 1947:23-27). Wij voegen hieraan als vijfde Martin Kähler toe, omdat uit zijn bijdrage aan de herinneringsbundel ter ere van Warneck blijkt dat zij een bijzondere vriendschappelijke relatie hebben gehad (Kähler 1911). En we sluiten dit onderdeel af met een korte bespreking van de relatie tussen vader Gustav Warneck als theoreticus en zoon Johannes Warneck als zendingsman van de praktijk.

2.2.4.1 Wilhelm Hoffmann

Wilhelm Hoffmann (1806-1873) was van 1839 tot 1850 'Inspektor der Basler Mission'. Hij publiceerde in de loop der jaren vele geschriften, waarvan enkele gebundeld verschenen in *Missions-Fragen* (Heidelberg 1847). Daarin bood hij een Bijbelse grondslag van de zending en een bespreking van de meest voorkomende problemen van het zendingsveld. Hij wijst daarin op de positieve rol van de zending in verband met de grote Europese en Duitse levensvragen en kernkwesties van de wereld. Tevens poogde hij de denkbeelden uit de Engelse zendingskringen toegankelijk te maken voor het Duitse kerkvolk. Hoffmann heeft zich ingespannen om de Basler Mission alom bekend te maken onder de 'Evangelische' christenen (Dürr 1947:23-24).

2.2.4.2 Karl Graul

Karl Graul was van 1842 tot 1860 'Direktor der Leipziger Mission', een zending met confessioneel-lutherse inslag.[21] Dürr meent dat hij niet de baanbreker van de Duitse

[21] Karl Graul (1814-1864) was luthers theoloog, 'Missionsdirektur' van het Evangelisch-lutherische Missionsgesellschaft in Sachsen en baanbreker op het gebied van de zendingsopleiding. In 1861 werd hij docent voor 'Missionswissenschaft' in Erlangen. Hij ontwikkelde zich tot de bekendste dravido-

zendingswetenschappen is geworden. Albrecht Oepke (1881-1955) daarentegen noemt hem de 'Pfadfinder der Missionswissenschaft', die vanaf het begin het doel had de 'vijandige broeders' van zending en wetenschap met elkaar te verzoenen (*NAMZ* 1917: 315). Graul wilde enerzijds de zending een gepaste ruimte geven in het veld van de theologie en de kerk, en anderzijds door het toepassen van kritisch-wetenschappelijke methoden haar zuiveren en versterken. Als uit te zenden zendelingen wilde hij het liefst een klein aantal, maar dan wel hoogbegaafde en goed gevormde mensen toelaten. Tijdens een vier jaar durende studiereis deed hij zo intensief onderzoek naar taal, literatuur en volksaard van de Tamils dat hij als autoriteit op dat gebied kon gelden. Hij concentreerde zich tijdens die studiereis op drie aspecten van het zendingswerk, die Hoekendijk honderd jaar later nog vrij algemeen als de 'prioriteiten der zending' aanmerkt (Hoekendijk 1948:62):

1. het organiseren van de gemeenten in India;
2. de gemeenten onafhankelijk maken van buitenlandse steun ('selfsupport');
3. de literatuurvoorziening.

Het was hem er om te doen de 'nationale Eigentümlichkeiten' in de volksaard te ontdekken. Hij raakte betrokken bij de kastenstrijd in India, namelijk door openlijk de vraag te stellen of en in hoeverre het kastenstelsel in de christengemeente geduld kon worden. De luthers-piëtistische zending nam een gematigd standpunt in tussen enerzijds de onvoorwaardelijke accommodatie, zoals door de jezuïeten werd toegepast en de totale verwerping van dit 'duivelsinstituut' door het merendeel der Angelsaksische zendelingen. In navolging van Ziegenbalg wilde hij de kaste als een volksinstituut bewaren en tot op zekere hoogte in de kerk toelaten: de kasten mochten in de kerk gescheiden van elkaar zitten, maar er mocht tijdens de diensten slechts één avondmaalsbeker gebruikt worden (Hoekendijk 1948:62-67). Hoekendijk verklaart deze gemengde praktijk uit de lutherse leer der twee rijken, waarbij de wereld verdeeld is in een Godsrijk en een rijk van de satan (zie ook noot 49). Die rijken botsen voortdurend met elkaar, maar de duivel laat men vrij woeden tot aan de grenzen van de kerk als territoir van God (Hoekendijk 1948:64). Bij de lutheraan Graul lag 'die Volkschristianisierung' als het doel van de zending voor de hand. Hoewel hij hoog opgaf van de bekering van het individu, zag hij dat slechts als een bijzaak. Het einddoel van de 'Volkschristianisierung' was voor hem de zelfstandige 'Volkskirche'. Daarbij dacht hij niet in de eerste plaats aan de eenheid van het gebied en de grote aantallen, maar vooral aan de 'nationale Eigentümlichkeit' van het betreffende volk (Dürr 1947:24-26). Veel van Grauls gedachten komen we bij Warneck tegen, maar er is geen sprake van klakkeloze overname.

2.2.4.3 Friedrich Fabri

Friedrich Fabri was Warnecks collega tijdens de drie jaren dat hij als theologische docent en reizend prediker van 1871-1874 te Barmen werkte.[22] In tegenstelling tot Graul

loog van de 19e eeuw (dravidologie als onderdeel van de indologie en de oriëntalistiek) (F.W. Bautz in: *BBKL* II: 292-293).

[22] Friedrich Fabri (1824-1891) was van 1857 tot 1884 'Inspektor' van de Rheinische Missionsgesellschaft in Barmen. In 1889 werd hij in Bonn benoemd tot 'Honorarprofessor'. Hij is de invloedrijkste 'Missionsinspektor' van de Rheinische Mission geweest. In 1860 vertrok hij voor het zendingswerk op Sumatra en verwisselde dit werkterrein in 1865 voor Nias. Door de opstand van de Dajaks van Borneo

was hij van mening dat het in de zending niet om volksbekering, maar om de bekering van individuen gaat. De achterliggende zendingsmethodische vraag bij deze controverse is de basisvraag naar het wezen van de kerk. Fabri koos, geheel tegen de gangbare mode van zijn tijd in, voor het individu, ten koste van de gemeenschap. Hij heeft ingezien dat het ideaal van de massale volksbekering niet te verwezenlijken viel, omdat het in de praktijk mislukte. Het is niet vast te stellen in hoeverre Fabri en Warneck elkaar op dit punt beïnvloed hebben.

Fabri schreef een werk over zending en het ontstaan van het heidendom: *Die Entstehung des Heidentums und die Aufgabe der Heidenmission*, waarin hij aangeeft dat de zending een taak en functie heeft in 'Gods Rijksplan' (Fabri 1959; Hoekendijk 1948:52). De lutheraan Fabri schaarde zich min of meer achter Zinzendorf, die het doel van de zending uitsluitend in de 'Einzelbekehrung' zag (Hoekendijk 1948:57 en passim). Fabri verwachtte niet dat volken als geheel gekerstend zouden worden. Wel meende hij dat er 'Auswahlgemeinden' gevormd kunnen worden, die betekenis hebben voor hun omgeving (Fabri 1859:100; vgl. Hoekendijk, 1948:54). Hij heeft zich ook actief bezig gehouden met de actuele vragen van de Duitse koloniale politiek.

Fabri heeft zich door het organiseren van de 'Kontinentale Missionskonferenz' in Bremen daadwerkelijk ingezet voor de samenwerking tussen de zendingsgenootschappen. Hij verzette zich tegen het opkomende confessionalisme in de lutherse kerken, dat door onder meer Graul werd bevorderd (Dürr 1947:26-27).

2.2.4.4 C.H. Christian Plath

Carl Heinrich Christian Plath studeerde theologie en oosterse talen.[23] In 1856 werd hij inspecteur en godsdienstleraar aan de *Franckesche Stiftungen* in Halle. Van 1863 tot 1871 hield hij zich als *Inspektor der Berliner Mission* en vanaf 1871 van de *Goßnersche Mission* bezig met het publiceren van geschriften over zendingsvragen. Daarbij trekken volgens Dürr zijn studie *Die Erwählung der Völker im Lichte der Missionsgeschichte* en zijn publicatie over de zendingsgedachten van Freiherr von Leibniz het meest de aandacht. Overigens zijn zijn geschriften volgens Dürr nogal speculatief (Dürr 1947:27). Warneck moet kennis genomen hebben van de studie van Plath als oudere tijdgenoot van hem. Directe invloed van Plath op Warneck is echter niet te bespeuren (Werner Raupp in: *BBKL* VII, 1994, Sp. 720-723).

---

in 1859 werd het zendingswerk beëindigd. Het gelukte Fabri in 1866 dat het dit werk weer hervat kon worden (Bautz in: *BBKL* I: 1587-1588).

[23] Carl Heinrich Christian Plath (1829-1901) ontving zijn aanvankelijke theologische opleiding in Halle, waar hij studeerde bij Friedrich August Tholuck. In Bonn studeerde hij theologie en oosterse talen bij Richard Rothe, Isaak Dorner en Albrecht Ritschl. Van 1863 tot 1871 was Plath als derde 'Inspektor' in dienst van de in 1824 opgerichte Berliner Mission (Gesellschaft zur Beförderung der ev. Missionen unter den Heiden). In 1882 werd hij benoemd als professor in de 'Missions- und Religionsgeschichte', en later ook in de patristiek en het Nieuwe Testament aan de universiteit van Berlijn. In 1871 kreeg hij een leidende positie bij de Goßnersche Mission in Berlijn. Later leidde hij het genootschap uit een zware crisis. Door middel van seminars en cursussen maakte hij de zending en de zendingswetenschap bekend bij een groot publiek. Door diverse geschriften spande heeft hij zich in voor de beoefening van de zendingswetenschappen aan de universiteiten. Hij stond bekend als een overtuigd lutheraan en een cultuuroptimist. Gedecideerd verdedigde hij de Duitse koloniale politiek en de bevorderde hij de zending in de Duitse koloniën (Raupp in: *BBKL* VII:720-723).

2.2.4.5 Martin Kähler

De theoloog Martin Kähler is levenslang een vriend en collega van Warneck geweest (Beyerhaus 1996:117).[24] Merkwaardigerwijze verzuimt Dürr de naam van Martin Kähler te noemen als vriend en medestander van Warneck. Hij wekt daarmee de indruk dat Kähler geen noemenswaardige invloed op Warneck heeft gehad of andersom. Het is Martin Kähler geweest die Warnecks liefde voor de zending heeft gestimuleerd.

Kähler heeft enkele artikelen geschreven in Warnecks tijdschrift *AMZ*. Over de missionaire betekenis van het onderwerp verzoening schreef hij in het *Beiblatt* van het *AMZ* (26, 1899): *Die Bedeutung der Mission*. Hij hield zich in dit tijdschrift ook bezig met de Schriftleer in verband met de vragen van de zending: *Die Bibel, das Buch der Menschheit* (*AMZ* 1904:49-79, 104-124; ook Berlijn 1904). Na Warnecks overlijden schreef hij een artikel over diens betekenis: *Gustav Warnecks Sendung* (*AMZ* 38, 1911:105-127). Met Warnecks zoon Johannes schreef hij *D. Gustav Warneck 1834-1910: Blätter der Erinnerung* (1911), waarin hij op sympathieke wijze de betekenis van Warneck uiteen zet, maar overigens niet reflecteert op het denken van zijn vriend.

Voor Kähler is het christenzijn onlosmakelijk verbonden met de zending. Daartoe heeft hij het begrip kerkzijn wezenlijk uitgebreid en zich in zijn dogmatische geschriften ook nadrukkelijk bezig gehouden met het verschil tussen zending en propaganda (Franke 1961:111, vooral 125-132). Kähler beschouwt de zending als de activiteit van de onzichtbare kerk, zending is de taak van de kerk die een boodschap heeft voor de wereld en propaganda is de actie van de plaatselijke, waarneembare kerk (Franke 1961:138). Ernst zur Nieden meent zelfs dat de zendingsgedachte de basis is van Kählers theologie (Nieden 1928:129vv; Förster 1961). De zending richt zich op de zekerheid van het heil door de verkondiging van de opgestane Heer, hetgeen tot gevolg heeft dat de kerk vóór alles een verkondigende kerk moet zijn (Franke 1961:133).

2.2.4.6 Johannes Warneck

Dat vader Gustav aan zijn zoon Johannes Warneck de praktische liefde voor het zendingswerk heeft overgedragen, blijkt uit zijn herinneringen.[25] Johannes heeft dertien

---

[24] Karl Martin August Kähler (1835-1912) studeerde eerst rechten en later theologie in Königsberg, Heidelberg, Halle en Tübingen. Hij promoveerde in 1860 in Halle op een studie over het geweten, *De Conscientia*. In 1864 werd hij hoogleraar in Bonn en in 1867 in Halle. Tot 1879 was hij tegelijk 'Inspektor' van het nieuw opgerichte 'Schlesische Konvikt'. Vanaf 1879 tot zijn dood in 1912 was hij gewoon hoogleraar in de systematische theologie en het Nieuwe Testament in Halle. Hij rekende zich tot de bijbelse theologen, omdat hij prioriteit gaf aan de 'bijbelse Jezus' boven de 'historische Jezus'. Zijn meest invloedrijke theologische denken is te vinden in zijn voordracht *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus.* Zijn studie *Die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus* moet als zijn meest systematisch-theologisch werk worden beschouwd. In zijn geschrift *Zur Lehre von der Versöhnung* (1937[3]) ontwikkelt Kähler zijn diepste gedachten op dogmatisch gebied. Hij schreef over de betekenis van de dogmatiek voor de vragen van zijn tijd: *Angewandte Dogmen: Dogmatische Zeitfragen* (1908[2]). Het postuum uitgegeven *Theologe und Christ: Erinnerungen und Bekenntnisse* bevat een biografie en een bibliografie van hemzelf (uitgegeven door A. Kähler in 1926) (Karl Knauß in: *BBKL* III:925-930).

[25] Johannes Warneck (1867-1944) was de zoon van Gustav Warneck. Na zijn theologische opleiding trad hij in dienst van de Rheinische Misssionsgesellschaft in Barmen en werd in 1892 naar de Bataklanden op Sumatra gezonden, waar hij tot 1905 werkzaam was op het eiland Samosir (Tobameer) en op Nias. Tot 1905 leidde hij Batakse predikanten op in Sipoholon. Daarna was hij betrokken bij de zendingswetenschappelijke vorming van de Rheinische Missionsgesellschaft. De theologische faculteit van Halle verleende hem het licentiaat. Van 1912-1920 doceerde hij zendingswetenschap en

jaar op Sumatra gewerkt als zendeling. Zijn vader overleed toen Johannes 'Missions-Inspektor' was in Barmen. Samen met M. Kähler gaf Johannes de *Blätter der Erinnerung* uit ter ere van 'D. Gustav Warneck, 1934-1910'. Johannes Warneck schrijft daarin een persoonlijk getuigenis over het leven van zijn vader. Johannes vermeldt dat vanwege zijn zwakke gezondheid er voor Gustav geen andere keus over bleef dan in het onderwijs te gaan. De eerste kennismaking met de vele aspecten van het werk op het thuisfront van de zending vond plaats toen het gezin Warneck verhuisde naar Barmen. Daar publiceerde vader Warneck de eerste traktaten over zendingshistorische onderwerpen. Johannes verklaart dat hij in het zendingshuis in Barmen als het motto van zijn vader ingeprent kreeg: 'zes dagen zult gij werken, en op de zevende dag op zendingsfeesten spreken!' Hij erkent dat vader Gustav door zijn artikelen over de methoden van de zending in het *AMZ* veel heeft betekend voor de zendelingen op het veld (Warneck, J. 1911:65-66). Vader Warneck waardeerde het dat hij zijn eigen theoretische denken kon spiegelen in de praktische ervaring van zijn zoon Johannes (Warneck *EM,* III/3:iv). De derde band van deel III van Warnecks *Missionslehre,* die handelt over het doel van de zending, wordt door vader Gustav overhandigd aan 'Mein Lieber Sohn', als 'Mitgabe in den praktischen Missionsdienst'.[26] Hij constateert tevens met vreugde dat de praktische zendingsarbeid van zijn zoon volkomen in overeenstemming is met zijn eigen theorie (Warneck *EM*, III/3:v-iv). Dat zoon Johannes in 1892 als zendeling naar Sumatra werd uitgezonden, heeft vader Gustav erg goed gedaan, want dit was het bewijs dat zijn hart klopte voor de uitbreiding van het rijk van God (Warneck J. 1911:81). De missiologische publicaties van zoon Johannes verraden de invloed van de oude Warneck, maar nergens blijkt de zoon een epigoon van zijn vader te zijn. Hij heeft dankbaar gebruik gemaakt van het denken van zijn vader en daarbij zijn onafhankelijkheid behouden (Warneck J. 1913:passim).

2.3 DE MISSIOLOGIE VAN WARNECK

In dit onderdeel wordt een schets gegeven van Gustav Warneck als missioloog. Het grootste deel van zijn publicaties is van missiologische aard. Warneck hield zich als zendingstheoreticus bezig met de voorlichting van het kerkvolk over de zending. Daarnaast besteedde hij veel aandacht aan de opleiding van de kerkelijke leiders in verband met de taak van de kerk in de zending. Zijn wetenschappelijk werk op het gebied van de missiologie moet tot de kern van zijn nalatenschap gerekend worden. De

---

godsdienstwetenschap aan de Theologische School in Bethel bij Bielefeld, maar hij bleef actief in de Barmer Zending. In 1920 werd hij opnieuw naar Sumatra gezonden waar hij, als opvolger van zendeling Ludwig I. Nommensen (1834-1918), *Ephorus* werd van de Batakkerk (HKBP). Onder zijn leiding kwam de eerste kerkorde van de Batakkerk tot stand. Hij heeft een sterke stimulans gegeven aan de zelfstandigwording van de Batakkerk. In 1932 riep de leiding van de Barmer Zending hem terug naar Barmen om 'Missionsdirektor' te worden van de Rheinische Missionsgesellschaft. Deze functie bekleedde hij tot zijn emeritaat in 1937. Naast enkele linguïstische publicaties over het Bataks schreef hij studies over zendingshistorische onderwerpen. o.a. een biografie van Nommensen. Zijn zendingservaringen binnen het 'animistische Heidentum' legde hij neer in *Die Lebenskräfte des Evangeliums* (1935) dat hij opdroeg aan de theologische faculteit van Halle-Wittenberg. Zijn bekendste missiologische studie is *Paulus im Lichte der heutigen Heidenmission* (1913, 1922) (Paul G. Aring in: *BBKL*, band XIII, S. 371-372).

[26] De tweede druk van het eerste deel van de *Missionslehre* kreeg van Warneck de opdracht mee: 'Meinem lieben Sohne Johannes als Mitgabe in den praktischen Missionsdienst' (*EM* I^2:iii)

onderwerpen die thans de aandacht krijgen behandelen Warnecks missiologische uitgangspunten en zijn fundering van de zending.

2.3.1 Het missiologische uitgangspunt

In de inleiding van zijn *Evangelische Missionslehre* omschrijft Warneck de zending als volgt:

> Unter christliche Mission verstehen wir die gesamte auf die Pflanzung und Organisation der christlichen Kirche unter Nichtchristen gerichtete Thätigkeit der Christenheit. Diese Thätigkeit trägt den Namen *Mission*, weil sie aus einem *Sendungsauftrage* des Hauptes der christlichen Kirche beruht, durch *Sendboten* (Apostel, Missionare) ausgeführt wird und ihr Ziel erreicht hat, sobald die Sendung nicht mehr nötig ist (*EM* I^1:1).

Deze omschrijving is even doeltreffend als eenvoudig. Hoewel Warneck nooit persoonlijk als zendeling actief geweest is, heeft hij zijn leven lang zijn denkkracht gegeven aan de uitvoering van wat hij als zijn taak zag: het systematisch doordenken van de vragen die verband houden met de taak van de kerk in het zendingswerk. Alles wat hij deed en schreef, had op een of andere wijze te maken met die grote opdracht van het planten en organiseren van de christelijke kerk onder niet-christenen. Nooit is het hem erom te doen het onderzoek naar de 'Wahrheit an sich' te bevorderen. Het theoretische denken van dit 'Anwendungsgenie' werd direct in de praktijk toegepast, terwijl de praktijk weer stimulerend inwerkte op zijn theoretiseren van de zendingsvragen (Dürr 1947:30). Voor Warneck was het even zinvol een theoretische bijdrage te leveren aan die opdracht, als een praktische taak te vervullen op het zendingsveld. Hij bedoelde dat de vruchten van zijn wetenschappelijke arbeid direct dienstbaar konden zijn aan de zending. Op overtuigende wijze heeft hij een grondleggende bijdrage geleverd aan de opbouw en de ontwikkeling van de zendingswetenschappen (Kasdorf 1994:373; Beyerhaus 1956:78; Myklebust 1955,1:281).

De zending stond voor Warneck nooit aan de rand van de kerk. Warneck hield zich bezig met de grote kwesties die in zijn tijd in kerk en wereld aan de orde waren. De zending kreeg in het concept van Warneck een centrale plaats in het leven van de gelovigen:

> Die Mission – die äussere und die innere – ist kein isoliertes Glaubenswerk. Sie steht met dem christlichen Gesamtleben in der intimsten Wechselbeziehung, sie trägt alle Schwächen und Schattenseiten desselben (Warneck 1886a:211).

Dürr is er zeer beslist over dat Warneck in al zijn belangrijke geschriften de gedachte uitgedragen heeft dat de zending eigenlijk een 'Apologie des Glaubens' is (Dürr 1947:18; vgl. Warneck 1872).

2.3.1.1 Ontwikkeling

Tijdens zijn studie en zijn actieve predikantschap hield Warneck zich intensief bezig met de pedagogiek, die hij afsloot met het verkrijgen van de Dr. phil.-titel, in de hoop aan een opleidingsseminarium benoemd te worden (Warneck 1872). Het liep echter anders, maar in al zijn zendingswetenschappelijke werken is het pedagogische perspectief sterk aanwezig. Dit is volgens Dürr vooral te merken in zijn werk *Die Mission in der Schule,* dat twaalf maal herzien en herdrukt is (Dürr 1947:31). Reeds eerder had Warneck zich in zijn geschriften *Das Studium der Mission auf der Universität* (1877) en *Die Mission in*

der Volkschule (1883) als 'Erzieher der Kirche zur Mission' (Zentgraf 1934) leren kennen. Later verscheen *Das Studium der Mission* (Warneck 1907a). Het meest invloedrijke werk op het gebied van de zending en de opvoedkunde, *Die Mission in der Schule,* dat later als *Handbuch für den Lehrer* verscheen, beleefde tot 1909 twaalf herdrukken. In dit handboek wil Warneck niet anders dan de school 'zendingsgericht' maken. Niet om de zending tot een schoolvak te maken, maar om 'ein Unterrichtsprinzip in die Volksschule eingebürgert [zu] sehen, indem die Mitteilung über sie in Religion, Lesebuch, Erdkunde, überall wie sie Anlaß bietet, angeschlossen wird' (*EM* III/2:2; Kasdorf 1990:43). De school heeft volgens Warneck een voorbereidende taak op het gebied van de zending. Als geen ander doorzag hij dat de zending gemotiveerde mensen nodig heeft en dat deze toekomstige uitvoerders van de zendingstaak al in hun jeugd gevormd moeten worden.

Warneck wees er op dat de uitvoering van de zendingstaak te veel verwaarloosd is. Hij wist de kerken ervan te overtuigen dat een periode van 'Türöffnung für die Ausbreitung des Evangeliums eingetreten sei, wie es die Welt in keiner frühern Missionsperiode erlebt habe' (Dürr 1947:11; Warneck 1892a:137). Het is Warnecks levenswerk geworden de kerken voor te lichten over de zending, te helpen bij de uitvoering van haar zendingstaak, en ten dienste van de kerken en de zendingsgenootschappen te theoretiseren over zendingsvragen.

2.3.1.2 De zendingseeuw en het rijk van God

Warneck was zich terdege bewust van het verband tussen het werk van de zending en de komst van het rijk van God. Hij zei dat het 'ein Herzensanliegen ist, daß das Reich Gottes komme' en dat het een voorrecht is dat in deze tijd te mogen beleven (Dürr 1947:11; Warneck 1899:8). In zijn eigen tijdschrift *AMZ* verduidelijkt hij omstandig dat de negentiende eeuw terecht de geschiedenis in kan gaan als een 'Missionsjahrhundert' (Warneck 1900:3; Dürr 1947:12). In de laatste jaargang van *AMZ* van de negentiende eeuw schreef hij een thematische bijdrage over 'Die evangelische Mission an der Wende zweier Jahrhunderte: 1800 und 1900' (Warneck 1899). Dit stemde overeen met wat in zendingskringen zo beleefd werd. Voor Warneck gold dat zeker, getuige zijn bijdragen: 'Das Bürgerrecht der Mission im Organismus der theologischen Wissenschaft' (Warneck 1897a:3-21), 'Die moderne Weltevangelisations-Theorie' (Warneck 1897b:305-325) en 'Warum is das 19. Jahrhundert ein Missionsjahrhundert?' (Warneck 1880:10-11). De beide zendingsperioden van de wereldgeschiedenis zijn afgesloten: de eerste met de kerstening van de Grieks-Romeinse wereld in de tijd van de discipelen en de tweede met de christianisering van de Germaanse wereld. Vanuit deze christelijke centra zijn de zendelingen de hele wereld ingetrokken, de toegang tot alle delen van de wereld lag open. Warneck benadrukt dat toen en nu de toegang tot de wereld open is, en dat de wereld klaar is voor de zending. De zendingsarbeid verschijnt niet als een geïsoleerd fenomeen in de tijd, maar 'die Weltgeschichte is auf sie [die Mission] veranlagt' (Warneck *EM* I[1]:273; vgl. Dürr 1947:12; Warneck 1900:3-12; 1901a:161-187). Ook in *Die Mission in der Schule* beweert Warneck dat vanuit de volkenwereld er een signaal uitgaat naar de zending. De kerken dienen in te spelen op deze beweging onder de volken (Warneck 1911:x-xi). Elders schrijft hij dat de tekenen van de tijd duidelijk zijn. We leven in een beslissende tijd:

> Die weltgeschichtliche Entwicklung führt in gewissen Zeitabschnitten zu Knotenpunkten, welche sich als Missionsepochen so deutlich herausheben, daß sie göttlichen Signalen gleich den Beginn einer Missionszeit einläuten. Und in diesen welt-

> geschichtlichen Vorbereitungen, Wegbahnungen, Thüröffnungen hat der Glaube an die Weltregierung die geschichtliche Missionsbegründung (*EM* I[1]:273).

Volgens Dürr lopen bij Warneck wereldlijke en geestelijke motieven bij de aanvang van de wereldzendingsperiode door elkaar (Dürr 1947:12-13). Echter, de vooruitgang, de geografische ontdekkingen, de industriële uitvindingen en de geweldige toename van het wereldverkeer als gevolg van de koloniale politiek, hebben geen zendingsmotieven aangereikt. De motieven voor de zending zijn geestelijk. Warneck wijst op de opwekkingsbewegingen die gelijktijdig op vele plaatsen in de wereld plaatsvinden. Hij ziet in de geestelijke opwekking die er gaande is in Duitsland en Engeland de beelden van het visioen van Ezechiël (Ez 37,1-14). Het zijn de beelden die aankondigen dat een diepgaande vernieuwing in het christendom op komst is:

> Durch die pietistische Bewegung in Deutschland und noch mehr durch die methodische Erweckung in England machte er die Totengebeine innerhalb der protestantischen Christenheit lebendig, daß es zu einer *geistlichen Auferstehung* kam (*EM* I[1]:286).

Hierdoor heeft God tegelijkertijd, in tot dusver onbekende landen, voor de heidenen de deuren naar het geloof geopend (Dürr 1947:13; Warneck 1879a:17; vgl. Warneck 1901a:174-180). Het is dus volgens Warneck van belang de gelegenheden uit te buiten, opdat het rijk van God spoedig baanbrekend kan verschijnen.

2.3.1.3 Tijdsinvloeden

Volgens Dürr laat Warneck in zijn nadenken over de taak van de zending in verband met de komst van het rijk van God het sterkst voelen dat hij een kind van zijn tijd is. Hij meent dat Warneck de twijfelachtige vermenging van eigentijdse seculiere en missionaire motieven niet herkende als een gevaar (Dürr 1947:13). Warneck is in veel opzichten een mens van zijn tijd geweest. De kritische vragen ontbreken bij hem echter niet, getuige zijn artikel *Die christliche Mission und die überseeische Politik* (Warneck 1901a, vgl. Warneck 1896a) en zijn studies over zending en cultuur (Warneck 1979; Warneck 1979a:200; 221v; zie Warneck 1906:3-19). Hij wijst daarin op de gevaren van de overheersing van de cultuur over de zending en waarschuwt tegen het Europese superioriteitsgevoel.[27] Wat Dürr in hem prijst is de grootsheid van visie, waarin de zending tegen de achtergrond van de politieke, culturele en religieuze ontwikkelingen wordt gezien. De ‘Siegesgeschichte des Christentums’ wordt door Warneck echter te gemakkelijk vereenzelvigd met de ‘Siegesgeschichte der abendländischen Machtspolitik’. Het werk van de zending ging op argeloze wijze samen met de successen van de westerse koloniale politiek. Het nauwe samengaan van die beide grootheden was, zo stelt Dürr, voor Warneck nog mogelijk, maar voor ons, na de catastrofe van de wereldoorlog, kan dat niet meer (Dürr 1947:14). Daar kan het tijdperk van dekolonisatie nog aan toegevoegd worden. Warneck heeft gewezen op de gevaren van het koloniale tijdperk voor de uitbreiding van de zending, maar ook op de mogelijkheden die er vanwege de constellatie in de wereldpolitiek juist geboden werden voor de zending. Als zodanig heeft hij als geen ander gewezen op de mogelijkheden die het koloniale tijdperk bood. Hij heeft oog gehad voor het gevaar dat de zending in de koloniale politiek betrokken werd, doordat de koloniale machthebbers beslag legden op de ervaring en

[27] Vgl. Emanuel Kellerhals, ‘Die Mission und die koloniale Frage’, in: *EMM* 1941:35v.

dienst van de zending (Hammer 1978:92-135). Bewust of onbewust heeft Warneck toegestaan dat de zending een faciliteit of een orgaan van de koloniale machthebbers kon worden.

2.3.1.4 Bewustwording

Dat Warneck sterk betrokken was op de uitbreiding van het christendom door het werk van de zending heeft hem niet blind gemaakt voor de geestelijke ontwikkelingen in de thuiskerken. Volgens Dürr heeft Warneck wel degelijk oog gehad voor de zorgelijke geestelijk-religieuze situatie in de vaderlandse kerk. Hij constateerde dat zendelingen er op uit trokken om heidenen voor Christus te winnen, terwijl heiden-christenen in Europa steeds meer hun geloof verloren (Warneck 1908:14). De grootste vijanden van de zending zijn niet de heidenen, maar die 'christenen' die wel de naam van Christus dragen, maar in woord en wandel zijn naam verloochenen (Warneck 1905a:162).

Warneck signaleert ook andere vijanden, namelijk rationalisme en moralisme (Dürr 1947:14-15). De opkomst van en het toenemend enthousiasme voor de zending zijn voor Warneck een bewijs dat de kerk nog niet dood is (Dürr 1947:15; Warneck *EM* 1897:passim; 1879a:22; 1883a:145v, 305v.; 1887b:386; 1888, I:45-50). Er is volgens hem voor kerk en zending het gevaar van formalisme ('Veräusserlichung'). Hij is zich er terdege van bewust dat verwereldlijking van de zending in de hand wordt gewerkt door haar toenemende populariteit. Vandaar zijn indringende oproep aan de academische jeugd om arbeiders te worden in de dienst van de zending (Warneck 1886:213-216). Binnen de koloniale zendingsgenootschappen dreigen seculiere motieven zich vast te hechten aan de zuivere drijfveren. Ook is het gevaar van een soort wetticistische zendingsmotivering niet denkbeeldig, zo stelt hij in zijn *Missionsstunden* vast (Warneck 1888, I:54). Tenslotte heeft hij uitvoerig geschreven over de zegeningen van het zendingswerk voor de thuiskerken (Warneck 1881:145-170). Warneck laat het mes van de zending naar twee kanten snijden.

2.3.1.5 Piëtisme

De zending heeft aan het piëtisme veel te danken. Volgens Warneck ligt de grote betekenis van deze gemeenschapsbeweging dáárin dat zij schiftend heeft gewerkt door temidden van de lauwe, ongemotiveerde massa, hen bijeen te brengen die met ernst Christen willen zijn (Warneck 1905a:172). Het piëtisme heeft gewaakt voor het afglijden van de kerkelijke gemeenschap naar een massale uiterlijke bekering, omdat het zich richt op het individu. Daarnaast heeft het oog gehad voor de organische ontwikkeling van het zendingswerk (Warneck 1913:60). Toch heeft Warneck aandacht gehad voor de enghartigheid en de eenzijdigheid van het piëtisme. Uit de praktijk blijkt dat detailkwesties over de leer of verschillen van inzicht over ethische zaken tot afsplitsingen van het piëtisme leiden. Warneck noemt als gevaar dat, in tegenstelling tot vroeger, het piëtisme van zijn eigen tijd geen theologische leiders heeft (Warneck 1876f:1-13). Het piëtisme kan daardoor niet krachtig weerstand bieden tegen de opdringende liberale theologie en de verwereldlijking van de kerk.

We moeten niet vergeten dat het levenswerk van Warneck zich afspeelt in de tijd van de zo genoemde *Kulturkampf*, waarin de politieke confrontatie tussen staat en roomskatholicisme in Duitsland plaatsvond. Warneck werkte niet alleen mee in de *Evangelische Bund*, maar nam ook de pen op tegen wat hij zag als agressieve activiteiten van de

rooms-katholieke Kerk op het gebied van de zending (Warneck 1884; 1885; 1889a). Met name zijn grote werk, de *Protestantische Beleuchtung der römischen Angriffe auf die evangelischen Heidenmission* dat in 1884/1885 verscheen, getuigt daarvan.[28] Zijn intensieve verdieping in de theorie en de praktijk van de rooms-katholieke zending heeft Warnecks ogen geopend voor vele dwalingen die de evangelische zending permanent bedreigen. Hij heeft hierover ter zake kundige opmerkingen gemaakt en de kern van het probleem blootgelegd. Het bewijs daarvoor is de discussie die J. Schmidlin in zijn *Katholischen Missionslehre* voert met Warneck (Schmidlin 1923:passim).

2.3.2 Fundering van de zending

In zijn *Evangelische Missionslehre* schenkt Warneck uitvoerig aandacht aan de Bijbelstheologisch fundering van de zending (Warneck 1897, *EM* I^2:viii; Beyerhaus 1996:-119v). In negen hoofdstukken bespreekt hij de 'Begründung der Sendung'.

Hij verwijst naar het voorbeeld in de Schrift, want, 'auch die Bibel fundamentiert die Mission tief und breit' (*EM* I^2:VI). Daarbij past een onderverdeling in dogmatische, ethische, oudtestamentische, evangelische, paulinische, kerkelijke, historische en etnologische aspecten (Beyerhaus 1996:119). En dat is voornamelijk omdat voor Warneck de Bijbelstheoretische fundering van de praktische zendingsdienst een theoretische noodzaak is, vanwege 'des heute übermächtigen, alles zersetzenden Kriticismus' (*EM* I^2:VIII).

> Denn wozu anders ist die Theologie da, die sich Schrifttheologie nennt, als durch ihren Dienst sonderlich die Arbeiter Gottes gewiß und freudig zu machen, daß sie stehen im Glauben, männlich und stark sind (*EM* I^2:IX).

De hoofdstukken over de zendingsfundering (ruim 180 pagina's) in de *Missionslehre* gebruikt Warneck om de Bijbelse gegevens te doordenken. Beyerhaus wijst er op dat Warneck in hoofdstuk 7 van de *Missionslehre* alle aandacht richt op het 'Gnadenratschluß' van Efeziërs 1,9v; 2,11v en 3,4v (Beyerhaus 1996:120). Het eeuwige raadsbesluit van God is verankerd in zijn genade in Christus. Het is voor Warneck evident dat het werk van Christus, dat in de Schriften beschreven wordt als Gods middel om zijn genadebesluit bekend te maken en te verwerkelijken, de oorsprong is van de zending (Beyerhaus, 1996:121).[29] Warneck neemt dus de Heilige Schrift als bron en norm voor zijn zendingsleer (*AMZ* 1899:5).[30] De hoofdstukken van de *Evangelische Missionslehre*

---

[28] Warneck eerde met dit werk de faculteit die hem het eredoctoraat verleende. Hij schreef op de voorpagina van deze historische studie: 'Der hochwürdigen theologischen Fakultät der Universität Halle-Wittenberg in herzlicher Dankbarkeit für die ihm verliehene theologische Doktorwürde ehrerbietigst gewidmet' (Warneck 1884:III). Vgl. Warnecks werk *Der gegenwärtige Romanismus im Lichte seiner Heidenmission,* Bd. 2: 'Das römische Christentum', Halle a. S., 1888 (Warneck 1888a).

[29] Beyerhaus wijst op de fundering van de zending in het werk van Christus, die zijn apostelen de opdracht gaf voor de zending met de formule: 'alzo staat geschreven', Lucas 24,46v. Dit bewijst volgens hem dat Christus zijn opdracht in gehoorzaamheid aan zijn Vader uitgevoerd heeft. Daarmee deed Hij de wil van God de Vader. Hij wijst tevens op het feit dat de legitimatie van de zending in het Woord van God, de oorsprong van de zending in de *missio Dei*, van baanbrekende betekenis is geweest op de 5e Wereldzendingsconferentie in Willingen 1952. In tegenstelling tot de latere pogingen de term *missio Dei* hermeneutisch te ontsluiten, komt Warneck de eer toe op 'profetische' wijze de tegenwoordigheid van God in de huidige geschiedenis van de zending aangewezen te hebben (Beyerhaus 1996:121).

[30] Warneck gebruikt 256 bladzijden om de 'Begründung der Sendung' in het eerste deel van zijn *Evangelische Missionslehre* uiteen te zetten. In de tweede uitgave (1897) is alleen het hoofdstuk over

zijn in de eerste uitgave (1892) als volgt onderverdeeld (*EM* I[1]:63 - 319). De hoofdstukken zijn:

7 Der Ursprung der christlichen Mission
8 Die dogmatische Begründung
9 Die ethische Begründung
10 Die missionarischen Wurzeln im Alten Testament
11 Die Mission in den Reden Jesu
12 Die Missionstheologie des Paulus
13 Die kirchliche Begründung
14 Die geschichtliche Begründung
15 Die ethnologische Begründung

In het ontwerp voor zijn missiologie dat hij drie jaar eerder publiceerde, *Die Mission als Wissenschaft* (Warneck 1889), ging Warneck uit van een vijfvoudige fundering van de zending: 'biblisch-theologisch, kirchlich, geschichtlich, völkerpsychologisch und apologetisch'. In de uiteindelijke vormgeving van de zendingsfundering in de *Missionslehre* blijkt het ontwerp niet wezenlijk veranderd, maar wel aangepast te zijn. De opzet van de *Missionslehre* laat de volgende zes aspecten zien: de 'dogmatische, ethische, biblische, kirchliche, geschichtliche und ethnologische Begründung' (*EM* I[1]:XI-XVI).[31]

Overigens is het niet zo merkwaardig dat Warneck, die zo de nadruk legt op de Bijbelse fundering van de zending, in de praktische uitwerking ervan eerst ruimte geeft aan de behandeling van de dogmatische en de ethische fundering en dan pas daarna in de Schrift zoekt naar de basis voor alle zendingsactiviteit. Het theoretisch doordenken van de Schriftgegevens is volgens hem altijd een theologische activiteit. De gelovige beroept zich rechtstreeks op de Schrift. Volgens Warneck is de theoloog geroepen vanuit de dogmatiek en de ethiek na te denken over de betekenis en het gezag van de Schrift. Zijn *Missionslehre* is een theologisch werk dat vóór alles op systematische wijze de vragen van de zendingsfundering behandelt. Hierdoor is het te verklaren dat Warneck de dogmatische en de ethische fundering vooraf laat gaan aan de oudtestamentische, de 'jesuanische' en de 'paulinische' fundering. Veelzeggend noemt hij de Bijbelse fundering dan ook de 'biblisch-theologische Missionsbegründung'. Daarop volgt nog de kerkelijke, de 'geschichtliche' en de etnologische fundering als toegevoegde waarde, volgend uit de belangrijkste fundering (Beyerhaus 1996:119). De vraag kan gesteld worden of Warneck met deze meervoudige fundering niet feitelijk de Schriftuurlijke basis van de zending verzwakt heeft. Beyerhaus wijst er op dat de drie laatste aspecten van de zendingsfundering door Warneck met name genoemd worden vanuit apolo-

---

'Die missionarische Würzeln im Alten Testament' opnieuw bewerkt. Het is niet duidelijk op grond van welke verandering van inzichten Warneck tot deze wijziging gekomen is. In de inleiding op de tweede druk van de *EM* vermeldt hij slechts dat hij het hele werk had willen omwerken, maar uiteindelijk slechts het hoofdstuk over de 'Die missionarischen Wurzeln im Alten Testament' heeft bewerkt. Dürr is van mening dat de hoofdstukken 1 en 4 tot 6 bij elkaar horen en dat de andere hoofdstukken van een ander soortelijk gewicht zijn dan die over de 'Begründung' van de zending (Dürr 1947:36, noot 2, en p. 37). De Heilige Schrift levert voor Warneck ontegenzeglijk de diepste zendingsmotieven (*EM* I:63-93, Kapitel 7, 10-12).

[31] Het deel over de bijbelse fundering is onderverdeeld in drie aparte hoofdstukken: over de wortels van de zending in het Oude Testament, over de zending in de woorden van Jezus en over de theologie in de brieven van Paulus (zie § 2.3.2.3).

getische bedoelingen en niet om met behulp van secundaire argumenten een hechtere basis te leggen onder de zending (Beyerhaus 1996:119).

In het eerste deel van de *Missionslehre* verantwoordt Warneck zich over de gekozen opzet. Het eerste hoofdstuk over de fundering van de zending handelt over 'Der Ursprung der christlichen Mission' (*EM* I[1]:63-93). Daarin geeft Warneck antwoord op de kernvraag, waar de zending vandaan komt (vgl. '*Dic cur hic*? Unser Programm', Warneck 1874:3-10). In dertig bladzijden gaat hij in het kort na wat in de loop van de geschiedenis van de zending op deze vraag is geantwoord en waar men het antwoord op deze vraag heeft gezocht. Hij behandelt vervolgens de vraag waar het zendingsmotief vandaan kan komen als de oorsprong ervan niet goddelijk is (*EM* I[1]:70v). De vraag hoe de originele christelijke zendingsclaim zich verhoudt tot de aanspraken van de andere missionaire godsdiensten, gaat Warneck niet uit de weg (*EM* I[1]:85v). Hij concludeert dat de motieven en de kracht van de christelijke zending liggen in de 'origineel-christelijke' gedachten van het christendom, welke door hun unieke grootsheid het zegel van hun goddelijke oorsprong dragen (*EM* I[1]:93). Vandaar dat hij voor de bovengenoemde opzet van zijn zendingsfundering heeft gekozen. Het christendom gaat terug op de bekendmaking van het goddelijke bericht, dat verwoord is in het goddelijke Woord, de heilige Schrift. De zendingsfundering rust op een universele en unieke gedachte, omdat zij van goddelijke oorsprong is. De grootheid van die wereldomvattende opdracht is er het bewijs van dat het christendom van goddelijke oorsprong is. Franke noemt dit de verifieerbare uitgangspunten van Warneck, waarop de funderingshoofdstukken gebaseerd zijn (Franke 1961:31; vgl. Dürr 1947:47).

De reden waarom Warneck een zwaar accent legt op Bijbelstheologische fundering van de zending is dat hij deze nodig acht voor de praktische zendingsdienst. Een theoretische noodzaak tot fundering is volgens hem vooral nodig vanwege de kritiek op de zending (*EM* I[1]:x). Hij heeft in zijn fundering niet alleen aandacht voor de apologetische, maar ook voor de polemische aspecten ervan. Hier vinden we de aanzetten voor de latere discussie met de Religionsgeschichtliche Schule. Hij schrijft:

> Und darum habe ich der biblisch-theologischen Begründung der Sendung einem so breiten Raum gewährt, daß alle, die ihr dienen daheim und draußen, in allen Kämpfen, Stürmen, Bedrängnissen, Leiden, Opfern an dem: 'Es stehet geschrieben' einen festen, objektiven Halt und eine unversiechliche Quelle persönlichen getrosten Mutes haben (*EM* I[1]:x-xi).

De zending is een taak van de kerk en Warneck acht het uiterst belangrijk dat onder die opdracht een deugdelijk fundament wordt gelegd.

> Wir brauchen einen *festen Grund* unter den Fußen, auf den wir stehen, wenn wir Mut und Freudigkeit haben sollen, dem König Christus die Welt zu erobern. Und dieser Grund kann kein anderer sein, als der universale göttliche Heilswille, wie er in That und Wort kundgethan und in der Schrift fixiert ist (*EM* I[1]:x).

Indien het volk nog christelijk is en voor de uitspraken van de Bijbel nog enig respect heeft, kan het nog voor de zending worden gewonnen. Hier laat Warneck zich kennen als de 'opvoeder van de kerk' met het oog op de zending, wiens taak het is de kerkmensen te overtuigen van het feit dat 'die Mission ein Grundgedanke des Evangelii ist'. Men keert zich vaak van de zending af, omdat men ontkent dat de zendingsopdracht tot de natuurlijke kernleerstukken van het christendom hoort. Omdat

> es ihm nur als ungenügend motivierte Privatliebhaberei einer bestimmten christlichen Richtung, aber nicht als der natürliche Ausfluß der Centrallehren des Christentums erscheint (Warneck *Missionsstunden* I, 1888:vi).

De kracht van Warnecks visie op de fundering van de zending ligt in de breedheid van de Bijbelse motieven met hun dwarsverbindingen, die hij aantoont vanuit de Heilige Schrift. Dürr wijst er op dat het motief voor deze brede fundering niet anders is dan een bewijs van Warnecks opmerkelijke en allesoverheersende apologetische belangstelling (Dürr 1947:36). Ook Franke is het opgevallen dat de fundering van de zending een zeer grote plaats inneemt in Warnecks missiologische werken (Franke 1961:25). Hij noemt in dit verband een lijst van twaalf artikelen in *AMZ* die over de fundering van de zending gaan (Franke 1961:25-26).[32] Dürr sluit zich nadrukkelijk aan bij Kähler die het ene en enige zendingsmotief laat bestaan in de 'Ausbreitung' van het christendom door de verkondiging van 'het Bijbelse evangelie' (Dürr 1947:242). Het doel van de zending wordt volgens Dürr door Warneck te veel geïdentificeerd met de 'Volkschristianisierung' en de 'Volkskirche'. Ook Schirrmacher erkent deze eenzijdigheid, waardoor Warneck zich al te zeer laat kennen als een man van zijn tijd (Schirrmacher 1985:214-219, vgl. Hoekendijk 1948). Niemand van zijn critici wijst er echter op dat in het denken van Warneck motief, opdracht en doel van de zending soms door elkaar lopen.

In de onderstaande behandeling van Warnecks Bijbelstheologische fundering wordt de indeling van Warneck aangehouden. Na de beschrijving en analyse van de dogmatisch-ethische fundering, volgt die van de Bijbelse en ten slotte die van de kerkelijke, de historische en de etnologische.

2.3.2.1 Dogmatische fundering

In de systematische doordenking van de heilsleer wordt het volgens Warneck duidelijk dat de diepste gedachten van het evangelie blijk geven dat het heil bestemd is voor de hele wereld. Dit blijkt uit de zendingsopdracht aan het eind van de evangeliën. Het zendingsbevel vormt de kernactiviteit van de christelijke kerk. Het is volgens Warneck aan de dogmatiek om te bewijzen dat dit bevel de centrale gedachte is van de dogmatiek (*EM* I[1]:94). De prediking van het heil aan iedereen veronderstelt dat het heil universeel bedoeld is. Evenals de universaliteit van het heil tot gevolg heeft dat het heil universeel gepredikt moet worden, wil het niet tot een abstracte leer beperkt blijven (*EM* I[1]:95). Om dit te bewijzen is het volgens Warneck niet voldoende dat gesteld wordt dat

---

[32] Van 1874 tot 1908 publiceerde Warneck, na zijn openingsartikel van het eerste nummer '*Dic cur hic?* Unser Programm' (Warneck 1974:3) waarin hij het over de 'innere Apologie der Mission' heeft, regelmatig artikelen in *AMZ* waarin hij de fundering van de zending besprak. In de eerste drie ging hij rechtstreeks in op de vraag naar de zendingsfundering: 'Der Missionsbefehl als Missionsinstruction' (Warneck 1874a); 'Warum treiben wir Mission?' (Warneck 1877); 'Die Missionspflicht, welche die Kirche an den Heiden zu erfüllen hat' (Warneck 1879); Na 1880 volgden met regelmaat artikelen waarin teruggewezen werd naar de bijbelse fundering van de zending: 'Die Rückwirkungen der Heidenmission auf das religiöse Leben der Heimat' (Warneck 1881); 'Zur apologetischen Bedeutung der Heidenmission' (Warneck 1883a); 'Pflanzung und Pflege des Missionslebens in Gemeinde und Schule' (Warneck 1887b); 'Die Mission als Wissenschaft' (Warneck 1889); 'Die Aufgabe der Heidenmission und ihre Trübungen in der Gegenwart' (Warneck 1891); 'Die christliche Mission und die überseeische Politik' (Warneck 1901a); 'Ein Blick in das schwierigste Missionsproblem' (Warneck 1901c); 'Zur Rechtfertigung des evangelischen Missionsbegriffs und Missionsbetriebs' (Warneck 1905); 'Missionsmotiv und Missionsaufgabe nach der modernen religionsgeschichtlichen Schule' (Warneck 1907 en 1908a).

> die Wahrheit und die Erlösung in Christo für alle Menschen da sei, sondern der Universalismus der in Christo erschienenen Rettungsgnade ist als eine so mit dem christlichen Lehrganzen verflochtene Konzequenz darzuthun, daß er als *wesenhaft für seine Substanz* sich herausstellt (*EM* I[1]:95).

In dit verband maakt hij enige algemene opmerkingen over het absoluutheidkarakter van het christendom en over Jezus Christus als de enige redder van de mensheid (zie verder § 2.4.1.7). Het christendom is volgens hem niet een religie naast andere religies,

> sondern es beansprucht die *absolute* Religion zu sein. Es erhebt diesen Anspruch auf Grund der Thatsache, daß es ebenso wohl die *vollkommene* wie die *vollendete Offenbarung* Gottes ist; die vollkommene, weil sie durch und durch dem Wesen der unsichtbaren Dinge entspricht, und die vollendete, weil sie die Heilstaten Gottes zum Abschluß gebracht hat. Das Christentum ist in gleicher Weise die Religion der Wahrheit wie des Heils (*EM* I[1]:95).

Uit deze absoluutheidaanspraak volgt dat het christendom de enige kenner van de waarheid en bezitter van het heil is. In de goddelijke openbaring wordt Jezus aangewezen als de enige Redder van de wereld. Als Jezus werkelijk de enige Redder van de wereld is, dan moet de christelijke religie ook als de enige ware ertoe bestemd zijn de algemene godsdienst van de mensheid te worden. Dit plaatst ons volgens Warneck voor de dwingende keus: als de waarheid en de verlossing alleen in Jezus te vinden zijn en het heil van Christus ertoe bestemd is gemeengoed van alle mensen te worden, dan moet het Christendom ook de godsdienst van de wereld worden. Bijgevolg moet dan ook de wereldzending het middel zijn om dat doel te bereiken (*EM* I[1]:97).

Warneck beperkt evenwel de onaantastbare positie van het christendom als bezitter en uitdeler van het heil. Het evangelie is volgens hem naar zijn karakter niet vatbaar voor enige elitaire of aristocratische gedachte van een beperking van de waarheid en het heil, omdat voor God ieder aanzien van personen uitgesloten is. Het bewijs hiervoor is geleverd door Christus zelf die juist zijn heerlijkheid verliet om gelijk te worden aan de allerarmsten en geringsten (*EM* I[1]:97-98).

Het zwaarste accent van de dogmatische fundering van de zending legt Warneck in de leer van God. Hij verwijst van daaruit ook naar de soteriologie, omdat de ene God die de wereld geschapen heeft, uit liefde voor zijn gevallen schepping zijn Zoon heeft gezonden om als Middelaar zijn verlossingswerk te verrichten door zijn kruisdood (*EM* I[1]:98-106). Het woord van het kruis is als middel voor de verovering van de wereld gegeven, omdat in het offer aan het kruis verzoening van de wereld wordt aangeboden (*EM* I[1]:106). In de mens Jezus Christus is de relatie van God met de hele mensheid tot haar volkomen ontplooiing en is de algemene heils*wil* van God met betrekking tot de mensheid ook tot uiting gekomen (*EM* I[1]:110). De naam van Jezus als Mensenzoon is karakteristiek, want hij onderstreept de intentie van God de Vader en claimt daarmee universele aanspraak op de gehele mensheid (*EM* I[1]:111). De leer van de rechtvaardiging van de zondaars alleen door geloof staat in directe relatie tot de universele noodzaak van de verlossing door de verzoening in Christus. Warneck meent dat het bederf door de zonde van de mens algemeen is. Tegelijk bevestigt hij dat de menselijke natuur naar het beeld van God geschapen is en trekt hij daaruit de conclusie dat het menselijke geslacht een eenheid is (*EM* I[1]:111).

De nood van de mensheid is dan wel algemeen, evenwel, de ‘Veranlagung für die aus die Gnaden geschenkte Gerechtigkeit des Glaubens’ is eveneens algemeen (*EM* I[1]:111). Immers, alle mensen zijn op Christus aangewezen (*EM* I[1]:112). Of deze heilsweg uitloopt op het universele heil is bepaald in de leer van de rechtvaardiging door het

geloof. Daarin wordt verklaard dat van de mens geen prestatie wordt verlangd. De boodschap van redding wordt onvoorwaardelijk aangeboden om te geloven. Geloof in Christus is de enige voorwaarde om het heil van God te verkrijgen (*EM* I[1]:111-112). Deze heilsweg mag volgens Warneck universeel genoemd worden, omdat aan alle mensen de mogelijkheid geboden wordt zich te laten redden. De christelijke godsdienst stelt geen voorwaarden vooraf om het heil te verkrijgen, alleen de eis om te geloven. Samenvattend komt dit voor Warneck hier op neer:

> Ist aber in Gott ein universaler Rettungswille, in Christo ein universales Heilsgut, in der Menschheit ein universales Erlösungsbedürfnis wie eine universale Erlösungsfähigkeit und im Glauben eine universale subjektive Heilsbedingung da, so ist auch das Christentum als Universalreligion legitimiert und die christliche Weltmission als eine ihm wesentliche Zentralaufgabe begründet (*EM* I[1]:115-116).

Onder verwijzing naar Romeinen 10,12.14 stelt hij dat de verlossing het geloof voor-onderstelt. Het geloof is voorwaardelijk aan de oproep verbonden, evenals het oproepen aan het gezonden zijn om de heilsboodschap bekend te maken (*EM* I[1]:116). Warneck ziet een wat hij noemt 'eschatologisch bewijs voor de dogmatische fundering van de zending' in de leer van de wederkomst van Jezus en het wereldgericht dat daarop volgt. Dit veronderstelt het algemene aanbod van het heil door de universele zendingsprediking (*EM* I[1]:116).[33]

2.3.2.2 Ethische fundering

In het onderdeel 'de ethische fundering van de zending' behandelt Warneck de vraag waarom wij zending drijven. Het kortste en populairste antwoord luidt volgens hem: omdat de gehoorzaamheid aan het bevel van Christus ons ertoe verplicht. Wat Jezus tot zijn leerlingen zei, geldt ook voor ons die zijn leerlingen willen zijn: 'gaat dan heen en maakt alle volkeren tot mijn discipelen' (*EM* I[2]:123). Wat zendingsmensen doen is geen *opus superogationis*, maar slechts de nuchtere uitoefening van een algemene gehoorzaamheidsplicht (*EM* I[2]:123). Door die plicht te doen voert de kerk slechts het werk uit waarin Christus zelf voorging. Het is de zending naar *analogie* van Christus (zie ook § 4.3.1.6). 'Iedere Christen is een gezondene van God naar de mensheid, een geboren zendeling' (*EM* I[2]:124). Volgens Warneck is de wereldzending als zodanig een natuurlijk gevolg van de christelijke ethiek. De christelijke ethiek is voor hem een universele ethiek, die normatief is voor alle mensen van alle nationaliteiten, culturele ontwikkelingen, standen en tijden (*EM* I[2]:121).

Volgens Warneck geldt het bevel van Jezus niet alleen voor de Joden, het is voor alle mensen: de liefde voor God en de liefde voor alle mensen. Daarom stelt hij dat de christelijke ethiek universeel is, in de zin van geldig voor iedereen: haar karakter, haar motief, haar doel, haar uitgangspunt. Uiteindelijk is ze er ook toe bestemd het eigendom van de hele mensheid te worden (*EM* I[2]:122). Hierbij zijn de drie grondbegrippen geloof, liefde en hoop bepalend. Wie door het geloof gerechtvaardigd is en de verlossing van

---

[33] Wij gaan voorbij aan de vraag die Warneck aanroert of het universele aanbod van het heil vóór de parousie afgesloten zal zijn of niet. Warneck bespreekt de vraag van de 'volheid van de heidenen'en de positie van Israël (Rom 11,25v; Mat 23,39; Rom 11,26, vgl 11,14). Hij trekt de volgende conclusie: als de prediking van het heil zo universeel is geworden dat ze tot alle volken is gekomen en door alle volken weerklinkt, dan is de wederkomst van Jezus nabij en is daarmee het einde gekomen (*EM* I[1]:117v).

God verkregen heeft, zal als vrucht van dat geloof, als een nieuwe schepping, ook anderen willen overtuigen. De zending zelf krijgt door de resultaten op haar werk een diepe motivering terug, want waar het hart vol van is, daarvan spreekt de mond. Er moet geloof achter zitten, anders kan het heil van Jezus de 'einden van de aarde' niet bereiken. Het geloof dat de gezondene zelf gekregen heeft verplicht hem niet tot delen, maar de schat van het geloof is hem zoveel waard, dat hij tot elke prijs ook anderen deelgenoot wil maken. De beweegreden van het geloof geeft de gezondene een bepaalde bekeringsijver, zodat hij niet rust voordat de hele wereld van de reddende genade van God gehoord heeft (*EM* I^2:125-127).

Een ander aspect van de ethische fundering van de zending is de liefde om voor anderen te leven, zoals Jezus de verpersoonlijking is van de naastenliefde. In de liefde van God zijn de wortels van de wereldzending te vinden. Warneck wijst hierbij op Joh 3,16 en andere teksten (*EM* I^2:128). En deze liefde moet ook hen die gered zijn aansporen tot wederliefde. En op gelijke wijze spoort ook de christelijke hoop aan tot de wereldzending.

> Und dieweil diese den Sohn schenkende Liebe solche "Breite" hat (Eph 3,18), daß sie die *ganze Welt* umfaßt, muß auch die den Sohn andern zum Glauben anbietenden Liebe so *weit* werden, daß sie die *ganze* Welt umfaßt. Die gott-ähnliche Liebe überwindt die Engherzigkeit; sie macht weitherzig, sie treibt zur Weltmission (*EM* I^2:128-129).

Hoop is de gegronde verwachting van de toekomstige heerlijkheid die gebaseerd is op de heilsfeiten en de beloften van God (Hnd 26,6; Rom 15,4.13; Hbr 11,1). De wederkomst van Jezus, en de daarmee verbonden voltooiing van het rijk, zijn het voorwerp van de christelijke hoop. Het evangelie van het rijk zal dan aan alle volken in de hele wereld gebracht zijn, als iedereen van die hoop heeft gehoord. Er moet rekening mee gehouden worden dat dit rijk niet dadelijk komt. Jezus heeft zijn leerlingen gemotiveerd met het oog op een spoedige wederkomst. Niet afwachten, maar werken, 'totdat Ik weerkom' (Luc 19,12vv). De ogen van de hoop zien al dat de getuigen de einden van de aarde bereiken (vgl. Hnd 1,6v). Deze hoop spoort de leerlingen van Jezus aan tot gebed en noeste arbeid. Op deze manier is de christelijke hoop een macht van de zending (*EM* I^2:131-133).

2.3.2.3 Bijbelse fundering

In dit deel wordt ingegaan op Warnecks Bijbelstheologische fundering van de zending. Als de zending niet van goddelijke oorsprong is, dan moet zij elders haar fundering vinden, meent Warneck (*EM* I^1: 70). Hij gaat verder:

> Machen wir uns zunächst die originale Größe des christlichen Missionsgedancken klar. Was zuerst in das Auge fällt, das ist der *majestätische Universalismus*, der seine Voraussetzung bildet; nämlich daß es sich handelt um die Aufrichting eines geistlichen Universalreiches, in welches alle Völker sollen gesammelt werden, dessen Grenzen die Enden der Erde sind und für welches die Schranken der Nationalität, der Farbe, der Rasse, der Sprache, der Kultur, der Bildung, der sozialen Stellung, des Geschlechts, der Religion nicht existieren (*EM* I^1:70).

Het grote doel van de zending is daarmee duidelijk omschreven: de oprichting van een allesomvattend geestelijk rijk. Opvallende karaktertrek van dit doel is in de eerste plaats het 'majestätische Universalismus'. In de tweede plaats de 'weitherzige Liebe', die de drijvende kracht van de zending vormt. En in de derde plaats wordt het doel gekenmerkt door de 'eigenartige Sendungsauftrag'. Daardoor wordt de zending opvallend en uniek

qua aard en werkwijze. Door de uitzending van 'Glaubensboten' die het evangelie prediken wordt bevorderd dat de christianisering van de wereld wordt bereikt (*EM* I[1]:70; zie § 2.3.3). De fundering van een dergelijk 'majesteitelijk' groot werk ten behoeve van het universele rijk, moet vanzelfsprekend diep verankerd liggen. En dat geeft Warneck ook duidelijk aan:

> Wir haben mit diesen vorerst noch ganz allgemein gehaltenen Ausführungen den eigentlichen *Fundamentalsatz* der Missionslehre gewonnen; denn in der gewißheit, daß der Ursprung der Mission in *Gott* liegt, wurzelt nicht nur aller subjektive Missionsgehorsam, sondern auch der gesamte objektive Missions*bestand* (*EM* I[1]:69).

Warneck gaat ervan uit dat men door het zoeken van de oorsprong van de zending in God tot een blijvende en draagkrachtige fundering van de kerkelijke zending komt. Ook Beyerhaus denkt in navolging van Warneck zo (Beyerhaus 1996:121). De zending is een zo gewichtige opdracht dat de legitimatie ervan alleen in God zelf te vinden is.[34] Uiteindelijk stond het voor Warneck vast dat het universele doel van het heil omschreven is en verankerd ligt in de beloften van het Oude en het Nieuwe Testament. Bij de omschrijving van dat doel stuitte Warneck al spoedig op de punten van 'particularisme' en 'universalisme', die op het eerste gezicht zo tegenstrijdig zijn. Warneck ontdekte in de oudtestamentische Godsopenbaring reeds de kiemen van het universalisme, als min of meer verhulde, geheime aankondigingen van het komende Godsrijk dat alle volken zou omvatten (Warneck 1911:22; *EM* I[1]:136; Dürr 1947:45). De gewichtige opdracht voor deze zware taak is slechts te vinden in de Schrift.

Beyerhaus wijst op het belang dat Warneck hecht aan het gegeven dat Christus als de Opgestane zijn zendingsbevel aan de apostelen, volgens Lucas 24,46v., inleidt met de formule 'alzo staat geschreven'. Dat is het bewijs dat ook Christus dit bevel op de autoriteit van de Schrift en daarmee op het Woord van God wil funderen (Beyerhaus 1996:121). Daarmee is de stelling te verdedigen dat de fundering van de zending in de soevereiniteit en/of het welbehagen van God slechts te bewijzen is op grond van het gezag van de Schrift als het Woord van God.[35]

---

[34] Beyerhaus wijst er op dat deze belangrijke gedachte van Warneck, namelijk de oorsprong van de zending in de *Missio Dei,* opnieuw ontdekt is tijdens de 5e Wereldzendingsconferentie in Willingen 1952 (Beyerhaus 1996:121). Wat in Willingen beklemtoond werd, blijkt inhoudelijk bij Warneck al volledig aanwezig te zijn. Evenwel 'im Unterschied zur späteren hermeneutischen Erschließung der Missio Dei versucht Warneck aber gerade nicht "prophetisch" die Gegenwart Gottes in der heutigen Geschichte zu erspüren. Vielmehr verweist er allein auf die Schrift, an der schon Jesus die Authentizität seiner eigenen Sendung und dan die seiner Apostel nachgewiesen hat' (Beyerhaus, 1996:121). Ook A. Wind schrijft dat de betekenis van Willingen gelegen is in de nadrukkelijke uitspraak dat de *missio ecclesiae* voortvloeit uit de *missio Dei* (Wind 1984:219-224). Er was in Willingen echter veel verschil in interpretatie van de *missio ecclesiae*. Overigens is het elementaire begrip *missio Dei* is iets andere vorm in zendingskringen al eerder gebezigd. Te wijzen valt op A. Kuyper die op het Zendingcongres te Amsterdam in 1890 verklaard heeft dat alle zending voortvloeit uit Gods soevereiniteit (Stelling 1, zie J.H. Bavinck 1940:1, 2 en 21) Zie ook: Jac. Kruidhof, 'Soevereiniteit van God', in: Haak 1996:11. Bavinck heeft ook het zendingswerk principieel en uitsluitend gefundeerd in 'het genadig welbehagen Gods in Christus Jezus' (Bavinck 1954:70; vgl. P.J. Visser 1996:184).

[35] Over het Schriftgezag bij Warneck maakt Beyerhaus enige waardevolle opmerkingen (Beyerhaus, 1996:111-116). Evenals J.A. Bengel 'erfaßt Warneck die gesamte Bibel in einer Totalschau, die von einem einzigen Ausgangspunkt her – den Heilratschluß Gottes – gewonnen ist, der zugleich den hermeneutische Schlüssel für ihre Auslegung bildet' (Beyerhaus, 1996:122). In dit uitgangspunt is de eenheid van de Heilige Schrift veilig gesteld en wordt ondubbelzinnig de hermeneutische sleutel voor het verstaan van de Schrift in de Schrift zelf gelegd. Warneck kan daardoor ook de 'Kontinuität des universalen göttlichen Heilsplans zwischen dem Alten und dem Neuen Bunde' benadrukken (*EM*

In 1911 typeerde Martin Kähler Warneck, vanwege zijn poging om de zending eenduidig te funderen in de Schrift, als de 'Herold der evangelischen Mission' en de 'Herold der einheitlichen biblischen Mission' (Kähler 1911:35, 37). Gustav Warnecks zoon Johannes Warneck herhaalde deze laatste typering ruim twee decennia later (*NAMZ* 1934:126). Volgens Beyerhaus kan de 'Erbe und bleibender Auftrag in Warnecks biblisch-heilsgeschichtlicher Hermeneutik für die evangelische Missionstheologie' nauwelijks scherper onder woorden gebracht worden (Beyerhaus 1996:125). De bijbels-dogmatische fundering van de zending concentreert Warneck in de vraag waarom het evangelie van Jezus Christus een zendingsbevel bevat. Het kortste en duidelijkste antwoord dat de cirkelredenering rondmaakt luidt: omdat Christus het bevolen heeft (*EM* I^1:94).

De kritiek van Hans Schärer (Schärer 1944:20vv) en J.C. Hoekendijk (Hoekendijk 1948:84-87) op de zogenaamde dubbele fundering van de zending in de missiologie van Warneck kan hier buiten beschouwing blijven, omdat het gaat om niet-Schriftuurlijke funderingselementen die in de visie van Warneck een ander gewicht krijgen dan de Schriftuurlijke elementen. Als er bij Warneck al sprake is van een dubbele fundering, dan in elk geval een dubbele fundering van ongelijke waarde en betekenis. Hier wordt nog opgemerkt dat Beyerhaus terecht gewezen heeft op het buitensporige gewicht dat Warneck toekent aan de ervaring. Beyerhaus duidt dit als een verbinding van het Bijbelse fundament met een ander heterogeen element.

> Hinzu tritt das ungebührliche Gewicht, das bei Warneck der Erfahrung als gelegentlichem Auslegungsprinzip der Bibel, wenn nicht gar als zusätzlicher theologischer Erkenntnisquelle, zukommt (Beyerhaus 1996:127).

Het is niet zo dat Warnecks Bijbelstheologische zendingsfundering zo diepgaand met 'Volksorganische Elemente' is doortrokken, als bijvoorbeeld Karl Hartenstein wil doen geloven (Beyerhaus 1996:127).

Fundering van de zending in het Oude Testament

Warneck gaat van de stelling uit dat de openbaringsgeschiedenis vanaf het begin op de gehele schepping betrokken is. Er is een ononderbroken lijn tussen de oudtestamentische 'Gedanken des Universalismus' en de praktische verwerkelijking ervan in de zending van de boodschappers in de hele wereld. Het is de vervulling van de Schriften (*EM* I^2:133-134).

In de eerste druk van de *Missionslehre* was Warneck er nog stellig van overtuigd dat het openbaringsbegrip samenhangt met het scheppingsbegrip en gebaseerd is op de gedachte dat de 'Partikularbund mit Israel' voortkomt uit de 'Universalbund mit der

---

I^2:145). Er is volgens Warneck wel een pedagogisch moment te vinden in de voortgang van de goddelijke openbaring. De wet (in de zin van het hele Oude Testament) is de 'tuchtmeester naar Christus', Galaten 3,24 (*EM* I^2:43). Hij meent dat slechts door de Geest in het geloof het juiste verstaan van de Bijbel te verkrijgen is (*EM* I^2:64). En, zo stelt Beyerhaus terecht, Jezus is niet alleen de brenger van het heil dat in het Oude Testament is voorzegd, Hij is ook de vervuller van de missionaire profetie (Beyerhaus, 1996:123). Door heel de *Missionslehre* van Warneck heen, maar speciaal in het eerste deel, is te proeven dat voor hem alle uitspraken en berichten in de Bijbel betrouwbaar zijn. Hij gaat er eenvoudig van uit dat de openbaring van God authentiek is en historisch-objectief betrouwbaar (*EM* I^2:183vv). De literair-kritische argumenten van de theologen in zijn tijd bestrijdt Warneck echter niet met gelijksoortige tegenargumenten. Hij doet dit door enerzijds te wijzen op het hypothetische karakter van de oudtestamentische literaire kritiek, en anderzijds het innerlijke getuigenis van de Schrift te bevestigen (*EM* I^2:134; Beyerhaus 1996:124).

Welt' (*EM* I[1]:136). In de tweede druk is hij, onder invloed van de oudtestamentische literatuur- en geschiedeniskritiek, genoodzaakt zijn inzichten te heroverwegen (*EM* I[2]:xi; vgl. noot 32). De universalistische gedachte vindt haar oorsprong niet pas in de (exilische en post-exilische) profeten, maar is vanaf Abraham al aanwezig. In de periode van 'particularisme' heeft Israël zijn godsdienst tot een 'exklusieve Nationalreligion' gemaakt, maar het is niet zo dat de profeten de God van Israël verheven hebben tot de God van de volken. Jahwe is vanaf het begin de God van de hemel en de aarde en de Abrahamitische zegen is vanaf het begin bestemd voor de volken. De Verbondsgod van Israël is de almachtige Schepper van hemel en aarde, ook al heeft het volk Israël dat niet altijd zo gezien. De Schepper van alle dingen legt tussen alle delen van zijn schepping een 'Naturverhältnis'. Daarin ligt de basis voor een 'Universalbund mit der Menschheit' die door de latere 'Partikularbund mit Israël' niet wordt opgeheven. De God van Israël is als Schepper van de wereld ook de Heer van de gehele wereld (natuur, volken, mensen en koningen). Deze gedachte wordt door de profeten op vele manieren tot uitdrukking gebracht. Wanneer Jahwe als Schepper ook de Heer en de Rechter van de hele wereld is, dan moet dit ook zo verklaard worden dat Hem als de enige God alle eer, aanbidding en gehoorzaamheid toekomt (*EM* I[2]:134-136).[36] Dit gegeven heeft voor Warneck beslissende missionaire consequenties.

Warneck voegt daar een tweede universele gedachte aan toe, die van grote missionaire betekenis is: God is de Schepper, die alle menselijke geslachten heeft gemaakt uit eenen bloede. Alle mensen zijn naar Gods beeld geschapen en zijn bestemd om te heersen over de aarde en God te dienen. Deze gedachte van de eenheid van het menselijke geslacht heeft Israël niet verloren, in tegenstelling tot de volken, aldus Warneck. In de erkenning van de 'allgemeine menschliche Bluts- und Gottesverwantschaft' ligt volgens hem een belangrijk zendingsmotief. Het heeft consequenties op dogmatisch en ethisch gebied. Het uitgangspunt van de eenheid van het menselijke geslacht heeft daarom betekenis voor de 'heilsuniversalistischen Wurzelgedanken' (*EM* I [2]:136).

Een gevolg van de gedachte van de eenheid van de mensheid is de erkenning van de algemeenheid van de zonde. De ene God die de Schepper is, is een heilig wezen, aan wie de mensheid gehoorzaamheid is verschuldigd. Het gehele nageslacht van Adam kwam onder de heerschappij van de zonde en viel als zodanig in de zondvloed onder het oordeel van God. Aan het begin van de tweede wereldperiode, na de grote vloed, is er weer een verbond met de aarde ('Weltbund') gesloten, dat zich kenmerkt door een 'gemeinsame Naturordnung', die op haar beurt weer de basis vormt voor 'eine universale Heilsordnung' (*EM* I[2]:137). Eerst nadat de tweede wereld wederom door de zonde werd verscheurd, voltrok zich in de eenheid van het menselijke geslacht een tweede scheiding. Er ontstond een tegenstelling tussen het wereldlijke rijk en het rijk van God. Hier ligt volgens Warneck de oorsprong van het eigenlijke heidendom, dat niet gericht is op God en zijn rijk. De universele bedoeling van God met het menselijke geslacht komt duidelijk naar voren in de Abrahamitische zegen, die een belofte bevat: 'in u zullen alle geslachten van de aarde gezegend worden' (Gen 12,3; 18,18; 22,18, 26,4; 28,14; Ps 72,17; Hnd 3,25; Gal 3,8). Hiermee is het goddelijke doel van de 'Partikular-

[36] In de eerste druk van de *Missionslehre* wijst Warneck op de historische ontwikkeling die in Genesis wordt beschreven. Eerst richt de openbaring zich op Gods aandacht voor de volken die de aarde vullen (vgl. de volkerentafel in Gen 10). Daarna richt God zijn heil in eerste instantie en uitsluitend op Israël, waardoor Hij via de omweg van het particularisme toch weer bij de realisering van het universele rijk, die in de Abrahamitische zegen verscholen lag, uitkomt (*EM* I[1]:137-138).

bund' met Israël aangegeven; welke de opdracht van Israël impliceert om het heil van God aan de heidenen (alle volken) te brengen.[37] Dat God zich liet kennen als Israëls God en dat Israël zich aan de volken moest bekend maken als het volk van Jahwe heeft in Israël zelf geleid tot misleiding en verwarring. Israël deed alsof Jahwe de nationale God van het volk was en daarmee werd de religie van Gods volk tot een *volks*religie. Terwijl het volk door de wet als door een erfafscheiding van heidense invloeden afgeschermd moest zijn, nam het juist elementen in zich op van buiten zijn eigen godsdienst. Hoewel de godsdienst van Israël naar haar innerlijke karakter en wezen moest tenderen naar een wereldgodsdienst, kreeg ze steeds meer het specifieke van het volks-Israëlitische. En daarmee was zij niet meer gekwalificeerd om missionair te zijn. Of, zoals Warneck het zegt, dat de unieke religie van Israël niet 'auf den Boden anderer Volkstümer verpflanzt werden konnte' (*EM* I^2:139).[38]

De opname van slaven en vreemdelingen in het Verbondsvolk is alleszins een antiparticularistische trek, die men echter niet uit missionaire motieven moet verklaren. Het volk werd niet geleid door propagandistische motieven, want slaven en vreemdelingen waren eenvoudigweg altijd present binnen de grenzen van het land en hebben altijd tussen de Israëlieten gewoond. Hun beschermde positie was geregeld bij de wet, waarin nauwkeurig was gestipuleerd hoe de vreemdelingen behandeld moesten worden. De acceptatie van de vreemdelingen door het volk Israël was echter geen vanzelfsprekende zaak.

De profeten verwijzen weer naar het universalistische karakter van de oudtestamentische godsdienst en verklaren de oorspronkelijke heilsbedoelingen van God. Het volk Israël moest door religieuze hervorming weer een innerlijk gezuiverde gemeente zijn, een heilig zaad, een rest die de universele heilsbedoelingen van God verstaat en bereid is een begin te maken met de verwerkelijking van het rijk. Het volk moest weer een 'licht der heidenen' worden (*EM* I^2:139-140).[39] Deze religieus-ethische oproep tot reformatie door de profeten is omgeven door gerichten die God doet plaatsvinden temidden van het volk van zijn keuze. Het eerste doel van God is de zuivering van Israël en het bijeenbrengen van het heilige zaad. De Verbondsgod van Israël laat zich daarin kennen als de Heer van de gehele aarde. Israël moet de Knecht des HEREN leren kennen, die een zendingsopdracht voor de volken heeft (*EM* I^2:140-141). Jahwe moet het voorwerp van 'algemene verering' worden onder de volken. De Israëlitische Godsstaat moet het startpunt en het middelpunt zijn van het toekomstige universele rijk van Jahwe (*EM* I^2:141-142).

---

[37] In de eerste druk maakt Warneck nog onderscheid tussen de 'Verheißungsbund' met Abraham (die weliswaar ook 'auf Universalismus angelegt was') en de er op volgende 'Gesetzesbund', waarin ook niet-Israëlitische vreemdelingen en slaven door besnijdenis hun aandeel in het heil van Israël konden verkrijgen. De opname van deze personen van buiten Israël verklaart Warneck eerder uit 'humane Gesetzesbestimmungen', die verraden dat de 'religieus universalistische' gedachten nog niet geheel verdwenen waren dan dat hier sprake is van resultaat van 'zending' (*EM* I^1:140). Dit element is in de tweede druk enigszins gewijzigd. Warneck verklaart daar dat Israël door zijn godsdienst en zijn gedrag de volken moest aantrekken, in plaats van af te wachten tot de volken naar Israël zouden komen.

[38] Het wezenlijke van het heidendom is volgens Warneck dat de volken steeds meer van God verwijderd raken en het bewustzijn van de eenheid van het menselijke geslacht steeds meer verliezen. De betekenis van de bijbelse 'Urkunde' van de volkerentafel (Gen 10) is dat de volken weer bij het bewustzijn bepaald worden dat de gehele mensheid een bloedverwantschap is, ondanks de tijd van het particularisme van Israël (*EM* I^2:137).

[39] De teksten die Warneck hierbij noemt zijn: Jesaja 4,3; 6,13; 8,18; 10.20v; Jeremia 23,3; Amos 9,8v; Micha 2,12; 5,6; Zefanja 3,12v; Jesaja 42,6v; 49,6; 65,8v)

Warneck erkent dat in het Oude Testament nog geen uitgesproken zendingsgedachten te vinden zijn, maar wel de wortels van een grootse universele visie. Het universele doel van God wordt door de profeten in vele beelden voorgesteld, maar de praktische missionaire consequenties kunnen door het volk nog niet aanstonds worden getrokken. De realisering van het toekomstige universele rijk wordt in de profetische boeken zo voorgesteld, dat de heidenen zich vanzelf bij Israël zullen aansluiten. Deze aansluiting van heidenen bij het volk Israël komt in enkele individuele gevallen tot stand door bijzondere goddelijke leiding. In de nieuwtestamentische periode blijkt dat Israëls godsdienst aantrekkingskracht heeft. Warneck verklaart dit omdat Israël in het bezit is van het heil en reeds zichtbaar deelt in de zegen van de genade.

Het ontbreekt volgens Warneck in de Schriften van het Oude Testament niet aan aanwijzingen dat er zendingsprediking onder de heidenen moet plaatsvinden. In de Psalmen wordt het volk Israël opgeroepen om Gods daden onder de heidenen te verkondigen (Ps 9,12; 18,50; 57,10; 96,3.10; 105,1; vgl. Jes 12,4). Ook roepen de profeten op Gods naam te prediken en alle volken te vertellen dat zijn naam hoog is (Mich 4,2v; Zef 3,9; Zach 9,10; 14,8). De bedoeling hiervan is dat door de opname van de volken in het universele rijk van God de redding van de heidenen uiteindelijk een feit wordt. De Knecht des Heren zal zijn recht onder de heidenen brengen (*EM* I^2:142-143). Warneck schrijft in de eerste uitgave van de *Missionslehre* dat Israël zelf actief moest zijn in het bekendmaken van het wereldomvattende universele rijk, waarin de heidenen zullen ingaan. Dit rijk wordt verwezenlijkt in de nationale Israëlitische theocratie, maar in de uiteindelijke verwerkelijking van dat rijk speelt de Knecht des Heren uiteraard een beslissende rol (*EM* I^1:145-146). Israël moet de bemiddelaarsrol voor de volken vervullen, zodat de heidenen spontaan naar Israël zullen komen.[40] Het volk Israël, waaraan het geheim van het rijk is geopenbaard, moet 'het Licht der heidenen' aan de gehele mensheid meedelen. Daarom vinden Paulus en Barnabas later in deze profetische woorden de legitimatie van hun zendingsopdracht aan de heidenen (Hnd 13,46v.) (*EM* I^2:143-144).

Warneck besluit dit gedeelte met de mededeling dat de profetieën over het messiaanse universele rijk slechts tot op zekere hoogte door Israël begrepen zijn. Het trekken van de volken naar Israël en zijn heiligdom, de verhoging van de berg Sion boven alle bergen, het toestromen van de heidenen naar het bedehuis in Jeruzalem, etc. is door Israël voornamelijk in nationalistische en culturele zin verstaan. De verwerkelijking van het rijk door de komst van de Messias is er niet door verhinderd. De oudtestamentische periode was er volgens Warneck voor bestemd het voorbereidende stadium te zijn voor de nieuwtestamentische uitvoering van de wereldzending. Israël was, ondanks zichzelf, een middel om de niet-Israëlitische volken te doen delen in de zegen van het rijk. De herhaalde verstrooiingen van de Joden onder de heidense volken, de vertaling van het Oude Testament in het Grieks, het toestromen van talrijke proselieten in de Joodse diasporagemeenten, het heeft allemaal meegewerkt aan de bevordering van de missionaire werkzaamheid van Israël. Het boek Handelingen bewijst dat de oudtestamentische heils-

[40] Het komen van de heidenen naar Israël is door J. Blauw een centripetale beweging genoemd (Blauw 1961:36). De volken zullen volgens Warneck komen door middel van het Woord dat bekend gemaakt wordt. Hij wijst op de bestemming van de tempel in Jeruzalem als bedehuis voor alle volken, hetgeen volgens hem betekent dat de vreemdelingen de toegang tot de goddelijke verbondsgemeenschap wordt gegarandeerd. Dit komen naar het centrum van de dienst van Gods volk zal geschieden door middel van de verkondiging van het beloofde heil (*EM* I^1:147-148).

geschiedenis is uitgelopen op de praktische zendingsfeiten in het Nieuwe Testament. Daaruit blijkt de continuïteit van het universele heilsplan van God in het Oude en Nieuwe Testament (*EM* I^2:144-145).

Fundering van de zending in de woorden van Jezus

De continuïteit van het universele heilsplan van God blijkt volgens Warneck uit de onderbouwing van de zending in het Oude Testament en de voltooiing ervan in het Nieuwe door Jezus. De verkondiging van het heil is universeel gericht: de aankondiging van de komst van Gods rijk (*EM* I^1:152). In de voltooiing van dat rijk zal onmiskenbaar de totale geschapen werkelijkheid begrepen zijn. Niets zal buiten de heerschappij en de heerlijkheid van God vallen. Het hemelse rijk is in de vorm van een kiem (zaad) aanwezig, maar de voltooiing is nog niet bereikt. De burgers van dat rijk moeten ook steeds bidden om de komst ervan (*EM* I^1:152). Het heil zal pas gekomen zijn als God in alles is en boven alles uitstijgt.

> Als geistliches Grundwesen mit Ewigkeitscharakter steht das Königreich Gottes, welches Jesus in dieser Welt als eine geschichtliche Erscheinung heilsordnungsmäßig begründete, allem weltreichlichem Wesen wie jeder bloß äußerlichen Gebärdenreligion gegenüber (Joh 18,36, vgl. 6,5; 17,14.16; Luk 17,20 f., Joh 3,3), gegenüber auch den national beschränkten Reichsidealen, welche sich auf Grund der mißverstandenen messianischen Profetie die Zeitgenossen Jesu gebildet hatten (*EM* I^1:153).

In tegenstelling tot het particularistische ideaal van de Joodse Messiasverwachting, valt het op dat Jezus de redding van de wereld het universele doel van zijn werk noemt. De toelatingseis voor het rijk is niet het volbrengen van de wet, maar het geloof in Jezus als Gods Zoon. In de zelfbekendmaking van Jezus als 'Zoon van de mens' (Zoon des mensen) en 'Zoon van David' wijst Hij terug naar de oorspronkelijke doelstellingen van God met zijn wereld. De grenzen zijn zo wijd als de wereld; zo ver als er mensen zijn, moeten zij zich aan de wetten van dat rijk onderwerpen (*EM* I^1:153). De Joden hebben als 'kinderen van het rijk' de eerste burgerrechten, maar niet omdat het hun exclusief was toebedacht (Mat 8,12; 21,43). Het heil is uit de Joden, zegt Warneck onder verwijzing naar Joh 4,22 (ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστιν), maar het blijft niet tot de Joden beperkt (Mat 22,3vv.; Luc 14,17vv.).

De omgeving waarin volgens de uitspraken van Jezus het rijk van God gerealiseerd moet worden, is niet het Joodse volk, maar de wereld (*EM* I^1:154). Israël had als volk van de belofte de eerste aanspraken op dit rijk van de genade, maar het kon geen wettelijke aanspraken laten gelden op het exclusieve bezit ervan. Jezus heeft verklaard dat Hij in de wereld gekomen is (Joh 9,39; 16,28; 17,18; 18,37) en noemt zichzelf 'het licht der wereld', (Joh 8,12; 9,5; 12,46; vgl. 1,4.9; 3,19). Zijn leerlingen worden aangeduid als het licht der wereld en het zout der aarde (Mat 5,13v.). En de akker waarop het zaad valt, is de wereld. Het vuur dat ontstoken zal worden, zal de aarde verdelen (Luc 12,49) (*EM* I^1:154). Deze uitdrukkingen wijzen volgens Warneck allemaal op het wereldwijde doel van het rijk Gods.

Warneck meent dat het begrip kosmos (κόσμος) in de zin van de bewoonde wereld (οἰκουμένη) verstaan moet worden, (Mar 16,15, vgl. Mar 14,9), en οἰκουμένη in de zin van alle volken (πάντα τα ἔθνη) (Mat 28,19, vgl. Mar 13,10) (*EM* I^1:154). Op 'organische' wijze leidt Jezus in zijn leer over zijn rijk de leerlingen naar het zendingsbevel. Alles wat Hij zegt over het hemelse rijk opent het perspectief op het universele heil. Het universele aspect van het rijk van God komt naar voren in de karakteristieke wijze van aanbidding van God, die eigen is aan de dienst van God (Joh 4,20-24). Het rijk van God zal

uiteindelijk universeel zijn, in de zin van: de gehele aarde omvattend. De dienst van God is daarom niet meer aan één plaats gebonden, er moet aanbeden worden in geest en in waarheid: zo wil God gediend worden. De voorwaarde om deel te krijgen aan dat hemelse rijk heeft twee aspecten: een verandering van instelling (bekering) en geloof (Mat 4,17; 9,13; Mar 1,15; 6,12; Luc 15,7.10, enz.). Die voorwaarde is gelijk voor de zonen van Abraham en voor de niet-Israëlieten: geloof en bekering (Mat 8,10; 11,21; 12,11; Luc 10,13; 19,9, vgl. Hnd 11,18) (*EM* I[1]:156). Daarmee heeft Warneck zijn gebruik van het begrip universeel afgeschermd van dat van heilsuniversalisme en voorkomen dat er een tegenstelling gemaakt wordt tussen het heil van Israël en het heil van de volken, en de manier waarop het heil verkregen wordt.

Jezus wees in zijn zelfbekendmaking als de Mensenzoon elke nationalistisch-particularistische beperking van zijn Messiasschap door veroordelende tijdgenoten van de hand. Zij hebben volgens Warneck de naam Mensenzoon niet begrepen (*EM* I[1]:160). Warneck concludeert uit het aangevoerde schriftbewijs dat er in de woorden van Jezus, zoals hij die verstaat, gedachten over het universele heil te vinden zijn. Hij voegt er aan toe:

> Nun ist freilich der Universalgedanke noch nicht *Missions*gedanke; aber ist die Wurzelnatur des ersten in dem Organismus der Jesuslehre erwiesen, so ist auch die Notwendigkeit einer allgemeinen Darbietung des Heils an alle Menschen und damit die Notwendigkeit der *Sendung* als eine *naturgesetzliche* gegeben. Auf solchen Unterbau muß ein universales Reich aufgeführt werden, und dieser Ausbau kann nur geschehen durch universale Verkündigung. Diese Konsequenz wäre unausbleiblich, selbst wenn Jesus einen direkten Sendungsauftrag nicht erteilt hätte (*EM* I[1]:160).

Voor dit wereldwijde zendingswerk heeft Jezus dus zelf de basis gelegd in zijn komen in de wereld. Daartoe heeft Jezus heel verrassend twaalf leerlingen uitgekozen, die hij apostelen, zendelingen, heeft genoemd (*EM* I[1]:161). De leerlingen werden eerst als apostelen uitgezonden tot mensen binnen de grenzen van het Joodse land, Matteüs 10,5v., want het heil is eerst voor de Joden en dan voor de 'Grieken'. Jezus heeft de uitbreiding van zijn rijk onmiskenbaar gebonden aan activiteiten van mensen die uitgezonden zijn, eerst tot Israël en daarna tot de niet-Israëlitische mensheid.

In het Oude Testament zijn daarop reeds toespelingen gemaakt: Het huis Gods als een bedehuis voor alle volken, Jesaja 56,7, vgl. Marcus 11,17. Het toebrengen van eer aan God gebeurt in die periode ook al: door de weduwe van Sarepta en de Syriër Naäman, Lucas 4,26v.; door de Ninevieten en hun zendeling Jona, Jona 1-4, en ook door de koningin van het Zuiden, Matteüs 12,41v. De hoorders uit Israël moeten beseffen dat onder de regering van deze 'die meer is dan Jona' ook daadwerkelijk niet-Israëlieten deel kunnen krijgen aan het heil, dat door de prediking van de genade door de gezondenen aangeboden wordt (*EM* I[1]:162). Dit wordt nog onderstreept door de mededeling dat de heidenen zullen komen van alle einden der aarde, Matteüs 8,11; Lucas 13,39, en dat de velden van Samaria wit zijn om te oogsten, Johannes 4,35. Het wordt ook uitgebeeld in de terugkeer van de verloren zoon, Lucas 15,11v.; in de uitnodiging voor de mensen op de wegen en de paden tot de bruiloft en de maaltijd, Matteüs 22,9, Lucas 14,23; en niet te vergeten in het terugbrengen van andere schapen die niet uit Israëls stal zijn, Johannes 10,16. Daar komen andere uitspraken bij: de overgave van de wijngaard aan de heidenen, Matteüs 21,43, de prediking van het koninkrijk in de hele wereld, Matteüs 24,14; 26,13; Marcus 14,9, en het gericht dat Jezus over alle volken zal vellen, naar aanleiding van Jezus' waarschuwing dat men iets niet in zijn naam heeft

gedaan, Matteüs 26,30v. Warneck concludeert over de afwijzing van Jezus door een deel van het volk Israël en het zich richten op de volken:

> Jesus habe den Übergang des Gottesreichs von den Juden auf die Heiden lediglich als ein *Gericht* über die ersteren betrachtet und ihn erst in Aufsicht genommen, als er sich von der Verwerfung seines Heils seitens der Juden erfahrungsmäßig überzeugt habe (Mat 8,10.12; 12,39; 21,41.43; 22,8. Luk 13,28; 14,21; 19,27; 20,16) (*EM* I[1]:163).

Daarmee is gegeven dat het Messiaanse heil in elk geval ook tot de heidenen moet komen, hetzij door, hetzij zonder bemiddeling van Israël. Want de messiaanse beloften hebben ook zeer beslist de volken op het oog (*EM* I[1]:164). Het feit dat Israël als volk het middelaarswerk van Jezus verwierp, doet niets af aan de wijze waarop in de Schriften van het Oude Testament het heil in deze vorm werd aangekondigd.

> Gewiß sollte nach der heilsgeschichtlichen Gottesordnung Israel als Volk der missionarische Vermittler des messianischen Heils für die Völker werden (*EM* I[1]:164).[41]

Het heil is feitelijk tot de heidenen gekomen door de Joden. Weliswaar niet door het volk als volk, maar door 'het ideale zaad van Abraham' zijn gelovigen kinderen van God (*EM* I[1]:164). De eerste zendelingen voor de volken zijn 'Israëlieten naar het vlees' geweest. Deze Israëlieten zijn tot op de huidige dag als dragers van de heilsboodschap door hun getuigenis van de Schriften de bemiddelaars van het Messiaanse heil in de heidenwereld (*EM* I[1]:164). Het deel krijgen van de volken aan het heil heeft zich voltrokken op de manier zoals de oudtestamentische profeten van het volk Israël hebben aangekondigd. Het basisschema is: zoals Israël gered kon worden door geloof, kunnen op dezelfde manier ook de volken gered worden.

De conclusie die Warneck hieruit trekt is dat Jezus minstens met de mogelijkheid rekening gehouden heeft dat er niet van volk 'als geheel' gesproken kan worden. Als het steeds de bedoeling is geweest dat de heidenen ook deel zouden krijgen aan het messiaanse heil, dan moet bij Jezus bekend zijn geweest op welke wijze dat gerealiseerd zou

---

[41] In verband met de vraag wat Israël is, bespreekt Warneck het probleem van de verhouding van de 'rest' ten opzichte van het hele volk Israël. Kan de profetische 'rest' als bemiddelaar van het messiaanse heil in de volkerenwereld gelden? Er kan volgens Warneck geen twijfel over bestaan 'daß Jesus im Ernst es auf die Gewinnung des ganzen Israels angelegt hat und in seinen Bemühungen um die Errettung des Volks bis zuletzt sich treu geblieben ist (Mat 23,37; Luc 13,6-9.34)' (*EM* I[1]:165). Trouwens al Jezus' werkzaamheden zijn op het oudtestamentische verbondsvolk gericht. Een andere zaak is of Jezus door de negatieve reactie van het volk ('maar jullie hebben het niet gewild'), verrast is. Hierop antwoordt Warneck zeer duidelijk negatief. Want het hele evangelie levert het bewijs dat Jezus geen idealistische dweper, maar een zeer nuchtere man is geweest. Jezus bezat een volmaakte mate van mensen- en Schriftkennis, daardoor liet Hij zich in zijn reddingswerk dat gericht was op het gehele volk niet beheersen door illusies. Hij heeft van het begin af aan volledig kennis gehad van de weerstand en de vijandigheid van de leiders, de wereldgezindheid, de wankelmoedigheid en de onontvankelijkheid van de massa's tegen zichzelf. Trouwens, ook de uitspraken over de smalle weg die maar door weinigen gevonden zal worden, en de kleine kudde, die bestemd is voor het rijk van de Vader, laten er geen twijfel over bestaan dat Jezus wist van een beperkte deelname in het heil. Dat Jezus geen uitspraak doet over het aantal dat behouden wordt betekent niet dat het uitblijven van de massale bekering van het volk voor Hem een tegenslag was. Warneck verwijst naar: Mat 7,14; 11,16-19; 12,41v; 13,3-9.57; Mar 6,4; 7,6; 9,12v; Luc 10,3; 12,32; 14,18-20; Joh 4,44; 6,15. 66v; 8,44; 10,26 (*EM* I[1]:165-166). Dat Jezus verrast is door een onverwachte verwerping (Mat 21,34-39; 22,3-6; 23,37; Mar 12,3-8; Luc 11,47-51), is eenvoudig ondenkbaar, omdat Hij niet pas aan het eind van zijn leven met betrekking tot zijn volk tot het inzicht is gekomen dat weliswaar velen geroepen, maar weinigen uitverkoren zijn. Hij wist het van tevoren al (Mat 22,14; Luc 13,30) (*EM* I[1]:166).

worden. Uitgesloten is dat Jezus uit radeloosheid, wegens teleurstelling of in verlegenheid de weg naar de volken gekozen heeft.

> Dieser Modus der Heilsübermittelung an die Heiden ist der auch schon prophetisch legalisierte *Natur*weg zur Realisierung des messianischen Universalismus, und es ist eine Verkünstelung der Anschauungen Jesu, den Gedanken an denselben erst nach seiner Auferstehung ihm unterzulegen. Jesus hat diesen Modus der Reichsausbreitung nur erst zum vollen Ausdruck gebracht, als durch Thatsachen die Feindschaft Israels voll bewiesen war (*EM* I[1]:166-167).

De roeping van de heidenen brengt een gericht over Israël, maar niet in die zin dat de opname van de heidenen in het Messiaanse rijk een straf is voor Israël. De opname van de heidenen in Israël komt tot stand door middel van het gelovig geworden deel van Israël als de rest van het volk. Het is de taak van het oudtestamentische verbondsvolk om drager te zijn van het goddelijke heil. Waar het volk zijn plicht verzaakt, komen de heidenen er voor in de plaats.

> Nicht das ist das Gericht, daß die Völker in das messianische Reich eingehen, sondern daß *Israel als Volk nun nicht dabei ist*. Nach dem Heilswillen Gottes sollte es den *ersten* Platz einnehmen und *Subjekt* der Völkermission sein, nun bekommt es den *letzten* Platz und wird *Objekt* der Völkermission (*EM* I[1]:167).

De plaats van Israël mag niet leeg blijven. Het volk Israël wordt niet uitgesloten, maar teruggezet; de eerste wordt de laatste (Luc 13,30; Mat 8,11v; 20,16; 23,37-39; Rom 11,25). Dat is de betekenis van het spreken van Jezus over de overgang van het rijk op de heidenen als een gericht. De heidenen worden niet bij wijze van straf in de plaats van de Joden gesteld, maar omdat dit vanaf het begin Gods bedoeling is geweest (*EM* I[1]:167).

Concluderend stelt Warneck dat het universele heil twee kanten heeft. Jezus wilde ten eerste dat zijn heil aan de ganse wereld aangeboden werd, en ten tweede dat dit aanbod door middel van de prediking van het goede nieuws zou gebeuren. Of, om het nog sterker uit te drukken: het is voor Jezus een reële werkelijkheid dat de prediking van het evangelie de gehele wereld zal bereiken (*EM* I[1]:171). Warneck wijst daarbij op de eschatologische redevoeringen van Jezus, Matteüs 24,14 en Marcus 13,10. Daaruit blijkt dat het koninkrijk van God in de hele wereld geproclameerd zal worden. Deze afkondiging vindt plaats door bekendmaking van het goede nieuws. Wanneer de prediking van het rijk haar loop onder alle volken heeft beëindigd, zal het einde nabij zijn (*EM* I[1]:172).

Warneck stelt dat het begrip 'de gehele wereld', dat bij Markus wordt weergegeven met de term 'alle volken', de principiële uitdrukking is voor het universele doel van het koninkrijk. Jezus heeft bij zijn komst in deze wereld de basis voor het rijk gelegd en dat zal bij zijn wederkomst voltooid zijn. Of Jezus de uitdrukking 'bewoonde wereld' (οἰκουμένη) verstaan heeft als het Romeinse rijk, of als de gehele wereld, doet niet ter zake. De uitdrukking betekent in de Bijbel steeds de niet-Israëlitische mensheid. *Orbis terrarum* en het Romeinse wereldrijk gelden voor Jezus als identieke begrippen, welke alle volken omvatten (*EM* I[1]:172).

De boodschap van het rijk wordt door herautendienst (κηρύσσω, κῆρυξ) bekendgemaakt, door middel van uitroepen, verkondigen, getuigenis geven, kortom, door het woord van de prediking. De inhoud van het bericht is het evangelie van de reddende genade voor de zondaren, dat Jezus verkondigd had en dat ging over de nabije komst van het rijk. Het goede nieuws dat Jezus de Joden bekendgemaakt heeft, geldt ook voor alle volken. De volken moeten het bericht zo horen, dat op een beslissing aangewerkt kan

worden. Daarmee hangt samen dat de prediking aan alle volken betrekking heeft op 'het einde'. De verkondiging van het heil als het getuigenis aan de volken plaatst uiteindelijk iedereen voor de keus zich vóór of tégen het rijk van God op te stellen. Het door Jezus bepaalde einde (*τό τέλος*) is niet het einde van Jeruzalem, maar het einde van de wereld. Het doel van de tijd vóór de *parousia* is:

> Verkündigung des Evangeliums vom Reiche in alle Völker hinein und durch alle Völker hindurch. Beides ist Jesu eine *gewisse* Sache: die missionarische Reichspredigt durch die ganze Welt (*κηρυχθήσεται*) und der Eintritt des Endes bzw. der Parusie mit der Vollendung dieser Aufgabe (*ἥξει*) (*EM* I[1]:174).

Wij gaan voorbij aan de breedvoerige discussie die Warneck voert met Weiß over het tijdstip van de verwachting van het rijk. Warneck haalt juist die teksten aan die rekenen met een langere tijd tot aan 'het einde' (Dürr 1947:56-66). Tussen de verwoesting van Jeruzalem en de wederkomst (*παρουσία*) liggen de tijden van de volken (*καίροὶ ἐθνῶν*), waarmee een bepaalde tijdsduur wordt aangeduid die volgemaakt moet worden. De tijden van de heidenen zijn vol wanneer door beide

> die Ausreifung des Guten wie des Bösen und die Reichspredigt in der ganzen Welt das Ziel dieses Äon erreicht und die Welt für das Gericht wie für die Reichsvollendung *reif* geworden ist (*EM* I[1]:179).

Dürr is van mening dat Warneck zijn exegese sterk heeft laten overheersen door de begrippen 'Wachstum' en 'Reifen'. Wie denkt vanuit een ontwikkelingsgedachte, let meer op het proces dan op het tijdstip van de komst van het rijk (Dürr 1947:57-58). Warneck keert zich tegen de 'Preβexegese' van Matteüs 24,13-14, zoals in Becks *Christliche Glaubenslehre* (II) voorkomt (*EM* I[1]:118). Beck verplaatst de eigenlijke periode van de zending tot na de parousia in het duizendjarige rijk (*EM* I[1]:118,181; Dürr 1947:58). Het gevolg daarvan is dat de wereldomvattende taak van de zending ontmanteld wordt. En daarmee wordt de zending gedegradeerd tot 'einer bloßen gelegentlichen Einzelbekehrung' (*EM* I[1]:118). Warneck geeft de wereldzending in haar meest universele dimensie een belangrijke plaats vóór de wederkomst, omdat daardoor het einde naderbij komt. Als de prediking van het rijk tot alle volken doordringt, dan brengt zij indirect het rijk in beweging (*EM* I[1]:118). In het concept van Warneck is de uitvoering van de zendingsopdracht dus een voorwaarde voor de wederkomst.[42]

De tekst Matteüs 24,14 werkt stimulerend voor alle zendingsactiviteiten. Aan het eind van de negentiende eeuw, wanneer Warneck zijn *Missionslehre* schrijft, wordt de zendingsdrang sterk aangewakkerd, niet in de laatste plaats door toenemende Amerikaanse invloed en de Student Voluteer Missionary Union met zijn slogan: 'Evangelisation of the World in this Generation!' Evangelisatie, het aanbieden van het evangelie aan allen is het doel van alle zendingsarbeid, eerder dan een 'beschleunigtes

---

[42] Hoekendijk schrijft: 'De wanden van de geschiedenis worden uiteengehouden door de zending. Het einde is immanent-nabij. Dat getuigt de heidenzending. Dàt het einde nog niet gekomen is, dat ons tijd gelaten wordt en in een onbegrijpelijk geduld ook nog *kairoi ton ethnon* gegeven zijn, is het grote wonder, dat de geschiedenis vooraf kwalificeert.' (Hoekendijk 1948:223) Hij verwijst voor deze relatie tussen zending en het naderende einde naar W. Lütgert, *Mission und Geschichtsphilosophie* in: *Reich Gottes und Weltgeschichte,* Gütersloh, 1928:1-12, en E. Seeberg, *Menschwerdung und Geschichte,* Stuttgart, 1938:41v. (Hoekendijk 1948:224, noot 5).

Zeugnis ablegen' (Warneck 1897b:315).[43] Warneck erkent de directe samenhang tussen de uitvoering van de zendingsplicht en de komst van het rijk aan het einde van de geschiedenis, maar hij laat zich niet verleiden tot een fanatiek zendingsactivisme.

Warneck wijst er op dat het zendingsbevel van Matteüs 28,18-20 zorgvuldig voorbereid is, als een 'organisch gereifte Frucht' die alle natuurlijke groeistadia doorlopen heeft (*EM* I[1]:187).[44] De opdracht die is gegeven door de Opgestane in de vorm van een koninklijk bevel wordt mogelijk gemaakt vanwege de toegevoegde belofte van bijstand. Over de inhoud van het zendingsbevel merkt Warneck op dat het meest karakteristieke niet is dat Jezus de hele wereld als zijn rijksgebied beschouwt, noch dat Hij door de prediking van de apostelen alle volken het heil wil aanbieden – beide gedachten waren genoegzaam bekend aan de discipelen – maar dat Hij de zending tot een bevel maakt aan de apostelen. Hij baseert het zendingsbevel in Matteüs op vier gegevens:

1. de almacht die Hem in hemel en op aarde gegeven is;
2. de Schrift die vervuld moet worden;
3. de autoriteit die in zijn eigen zending gegeven is;
4. de drijvende kracht van de beloften van het evangelie.

Dit geeft het christendom het unieke karakter van zendingsreligie. Door de fundering van de zending op het bevel van Gods Zoon is de zending ten diepste gelegitimeerd (*EM* I[1]:193-194).

Fundering van de zending in de brieven van Paulus

Warneck is ervan overtuigd dat de totale heilsleer van de 'apostel der heidenen' op organische wijze verbonden is met het zendingsbevel van Jezus, en dat men die zondermeer als een zendingstheologie kan bestempelen (*EM* I[1]:194). De theologische fundering van de zending neemt in Paulus' brieven een centrale plaats in. Warneck beziet de innerlijke samenhang in de gedachtengang van de 'klassieke' brieven van Paulus over de zending voornamelijk vanuit exegetisch oogpunt. Paulus' zendingsgedachte vinden we vooral in zijn brieven aan de Romeinen, de Galaten en de Efeziërs, omdat de 'apostel der heidenen' daarin zijn ambt aanprijst, zichzelf legitimeert en zijn opdracht verklaart als iets dat hem persoonlijk is toevertrouwd. De zendingsopdracht gaat terug op Gods openbaring in het Oude en Nieuwe Testament (*EM* I[1]:194-195). In de drie genoemde brieven gaat het volgens Warneck om de bespreking van een aantal belangrijke discussiepunten, die Paulus op uiterst principiële wijze behandelt. In de brief aan de Romeinen gaat het om een uiteenzetting over de zendingsopdracht die 'am fundamentalsten und umfassendsten, wesentlich didaktisch ist, ohne Polemik' (*EM* I[1]:195).

Warneck schrijft dat in de brieven het heilsuniversalisme van het christendom in zijn natuurlijke verbinding met de heilsleer en de heilsgeschiedenis wordt beschreven. Paulus ontvouwt de grondslag en de vooronderstelling van de universele heilsverkondiging. Hier blijkt dat het evangelie van Christus naar zijn aard vrij is van ieder – joods dan wel

---

[43] Warneck bespreekt op de zendingsconferentie in Bremen in 1897 'Die moderne Weltevangelisations-Theorie'. Deze lezing laat zien dat Warneck internationale contacten onderhield en goed op de hoogte was van de internationale ontwikkelingen op het gebied van zending en oecumene (Warneck 1897b:305-325)

[44] Warneck bespreekt ook de parallelle teksten in Marcus, Lucas, Johannes en Handelingen. Hoewel hij toegeeft dat het bevel van Marcus 16,15 in de beste handschriften ontbreekt, wil hij toch de oorspronkelijkheid van het zendingsbevel in Marcus niet ontkennen. Het is volgens Warneck zeer onwaarschijnlijk dat Marcus geen weet heeft gehad van het zendingsbevel, omdat in Marcus 14,9 en bijv. Marcus 13,10 de zendingsprediking, die door de hele wereld zal gaan, al wordt genoemd.

heidens – particularisme. Warneck ziet in gerichtheid op het heil van ieder mens het objectieve bewijs van de universaliteit van het heil. Het christendom is vanwege zijn natuurlijke verankering in zijn heilsleer, zijn heilsgeschiedenis en zijn vooronderstelling van de verkondiging van het heil aan iedereen, bestemd de universele verbondsgodsdienst van het Nieuwe Testament te zijn. En dus moet het een wereldgodsdienst zijn voor Joden (*'am*) en voor heidenen (de volken, *gojim, τα ἔθνη,* de niet-Israëlitische volken) (*EM* I[1]:195).

De brief aan de Romeinen

Warneck maakt er op attent dat de apostel Paulus in zijn brief aan de gemeente in de hoofdstad van het Romeinse rijk nadrukkelijk verwijst naar zijn roeping tot het 'Heidenapostolat'. Dit 'Völkerapostolat' maakt de apostel tot een schuldenaar van de heidense wereld, waardoor hij actief wordt zonder onderscheid te maken tussen nationaliteit, cultuur, vorming of godsdienst. De apostel is vast overtuigd van de zekerheid van zijn persoonlijke roeping het evangelie te verkondigen, dat 'een kracht van God is voor ieder die gelooft, eerst de Jood, maar ook de Griek', Romeinen 1,16. Deze causale samenhang van de persoonlijke dienstbetrekking van de apostel met de 'Naturbeschaffenheit des Christenevangeliums' is volgens Warneck van principiële betekenis in de brief aan de Romeinen (*EM* I[1]:196).

Het is om drie redenen dat Paulus het evangelie uitdraagt:

1. het is een kracht (δύναμις) tot het heil (redding, σωτήρία);
2. deze reddende kracht van God verplicht de mens van zijn kant om te geloven;
3. dit geloof is de algemene voorwaarde tot het heil voor ieder, Joden zowel als heidenen (Rom 1,16).

Hierbij is iedere particularistische beperking uitgesloten. De apostel stelt met nadruk dat het geloof een kracht van God is voor ieder die gelooft (παντὶ τῷ πιστεύοντι) om elk onderscheid naar nationaliteit, cultuur, etc. uit te sluiten. Er bestaat wel een heils-prioriteit voor de Joden (Ἰουδαίῳ τε πρῶτον), maar dat houdt geen reële benadeling in van de niet-Israëlieten. De in Romeinen 1,16 neergelegde grondgedachte bevat volgens Warneck *in nuce* de hele kern van de brief aan de Romeinen (*EM* I[1]:197).

Volgens Warneck neemt de apostel voor zijn bewijsvoering zijn uitgangspunt in de wereldgeschiedenis. Heidenen en Joden staan zonder de gave van Gods gerechtigheid onder de toorn van Gods gericht. De hele wereld valt vanwege haar ongerechtigheid onder dit gericht (Rom 1,18). Joden en heidenen beiden zijn zondaren, beiden ontbreekt het aan de heerlijkheid van Gods verbonden. Alles wat de mens heeft, behoeft de gerechtigheid van God die in het evangelie geopenbaard is. In de aanbieding van het evangelie wordt verzoening en gerechtigheid aangeboden aan zowel Joden als heidenen (*EM* I[1]:199).

Warneck noemt de twee kanten van de gerechtigheid. Objectief is de gerechtigheid een genadegave als reddingsmiddel voor de gehele wereld, en subjectief is het de ene heilsweg voor zondige mensen. Voor heidenen en Joden blijft om de gerechtigheid te verkrijgen slechts de weg van het geloof over. 'Die göttliche Heilsveranstaltung ist also objektiv wie subjectiv universal veranlagt', stelt Warneck, onder verwijzing naar Romeinen 3,27-31 (*EM* I[1]:199-200). De weg naar het heil voor Joden zowel als Grieken door het geloof is al in het Oude Testament als het subjectieve middel tot rechtvaardiging gelegitimeerd. Het is de weg van de gerechtigheid door het geloof à la Abraham. Daarmee is volgens Warneck deze heilsweg van het aanstootgevende, namelijk de aanstoot die het jodendom aan de nieuwtestamentische weg van het heil nemen kon, bevrijd. De weg tot het heil is voor zowel Joden als heidenen gelijk. De zegen aan Abraham is

gericht op het heil van de wereld. In de geloofsweg van Abraham wordt de ene weg van het heil voor de wereld afgebeeld (*EM* I[1]:200).

In Romeinen 5 wordt beschreven hoe de uit het geloof gerechtvaardigden in een nieuwe levensverhouding staan. De werking van de genade als subjectieve levenskracht wordt in Romeinen 6 beschreven. Vervolgens wordt in de hoofdstukken 7 en 8 beschreven dat de wet geen verlossende levenskracht bezit, maar dat de Geest een vernieuwende werking heeft. In de hoofdstukken 9-11 beschrijft de apostel het grote toekomstbeeld dat in de hele schepping bekendgemaakt zal worden. De door Jezus Christus geredde mensheid omvat Joden en heidenen, die samen door Christus de nieuwe mensheid, het volk van God, vormen (*EM* I[1]:200-204). Het slot van Romeinen 11 besluit volgens Warneck met de conclusie dat er geen andere weg tot het heil is dan door het geloof op grond van het verkondigde Woord. Het verkondigde heil is een universele weg, terwijl het geloof een enkelvoudige, particuliere weg is. De verkondiging van dat heil is een goddelijke instelling, het geloof is het menselijke antwoord.

> Das Hauptstück des Beweises besteht in der dogmatischen Fundamentierung der Prämissen; ist diese geschehen, so ist die Sendung selbst das in That übersetzte Ergebnis eines einfachen, logischen Kettenschlusses (*EM* I[1]:211).

Warnecks breedvoerige analyse van de positie van het (huidige) Israël geeft zicht op zijn verstaan en toepassing van de term universalisme (*EM* I[1]:213-216). Warnecks uitgangspunt is dat God zijn volk niet heeft verstoten. Voor deze stelling noemt hij vier argumenten.

1. Een deel van Israël, het heilige zaad dat overblijft, verkrijgt daadwerkelijk het heil. Het gekozen deel dat het heil verkrijgt, heeft de taak te zorgen voor de continuïteit tussen het oude en het nieuwe verbond. Het andere deel ergert zich juist daaraan.
2. De ingetreden val van de Joden ten gevolge van de verharding is niet het goddelijke einddoel, maar een middel dat een ander doel heeft. Ondanks het karakter van strafmiddel in Gods hand wordt zijn doel bereikt. Doel van de baanbrekende verkondiging van het evangelie onder de heidenen is het opwekken van de jaloersheid van Israël. Hierdoor wordt tevens ieder verwijt van particularisme ontzenuwd, als zou het evangelie alleen voor het volk Israël bestemd zijn.

   > Das ist die energische Erklärung gegen jeden Partikularismus. Gott had weder die Juden den Heiden geopfert, damit allein die Heiden, noch diese jenen, damit allein die Juden das Heil empfingen (*EM* I[1]:213).

3. De weg die God gaat, loopt uit op de heilshistorische ontwikkeling, waarmee een brug geslagen wordt tussen de beide bevolkingsgroepen. Daarbij moet de een de ander tot zegen zijn. zodat zij aan elkaar het heil en de zegen te danken hebben, namelijk ‘die Juden den Heiden durch ihre Heilsablehnung’ en ‘die Heiden den Juden durch ihre Heilsannahme’ (*EM* I[1]:213).
4. Het deel van de Joden dat de Christus verworpen heeft, dankt zijn eigen verwerping daaraan. Echter, de afval van Israël is een middel in Gods hand om tot zijn universele doel te komen, het heil van de volken. De hoop op herinplanting van Israël is gewettigd, omdat het volk van God vanaf de vaderen er toe bestemd is in het christendom als het nieuwe volk van God een plaats te krijgen. God kan de afgehouwen takken weer inplanten. Het is voor de apostel een onthuld geheim dat de verharding van Israël zal duren tot de volheid van de heidenen in ‘die diesseitige Gnadenanstalt Gottes’ gekomen is. Dat wil zeggen, totdat het evange-

> lie van het rijk aan alle volken in de hele wereld verkondigd is tot een getuigenis en de heidenschristengemeente haar volheid heeft bereikt. Het erbarmen van God heeft geen ander einddoel dan het universele doel voor heidenen en Joden: de overwinning van de ontferming van God (*EM* I[1]:215).

Op deze wijze verdedigt de apostel volgens Warneck tegenover de heidenen de universaliteit van de goddelijke genade. Het volk Israël werd voorheen een gunst bewezen, terwijl de heidenen werden gepasseerd. Israël werd eerst geroepen, opdat uit en door middel van dit volk het universele heil tot de volken zou komen en vervolgens het heil door middel van de volken weer zou terugkeren naar Israël. De andere kant van dit universele heil is dat voor beide partijen het ongeloof op gelijke wijze door God wordt gestraft (*EM* I[1]:215). Het doel is dat de wereld door goddelijke erbarmen ontsloten wordt.

De brief aan de Galaten

Warneck heeft begrepen dat het in de brief aan de Galaten gaat om de meest fundamentele zaken van kerkzijn.

> Dieser Brief schlägt die entscheidende Schlacht für die gesetzesfreie Gestaltung der urchristlichen Gemeinde und legt dadurch das *unwankelbare Fundament für den Bau der universalen Menschheitskirche* (*EM* I[1]:216).

Eén aspect van de zending komt nadrukkelijk aan de orde in deze brief, namelijk de vraag welk evangelie gebracht wordt. Aanleiding was dat het resultaat van de prediking van Paulus onder de Galaten ernstig in gevaar was gebracht door het werk van de binnengedrongen Jodenchristenen uit Palestina. Daarbij werd zelfs de apostolische autoriteit van Paulus ter discussie gesteld. De leer van de tegenstanders van Paulus is volgens Warneck onhistorisch en verderfelijk voor zielen, omdat daarin het Oude en Nieuwe Testament uit elkaar getrokken, de heilspositie van Israël ontkend, de wet verminkt en de menselijke vrijheid wordt beknot (*EM* I[1]:217). De Galaten zouden hun ziel en zaligheid op het spel zetten, als ze zich niet lieten besnijden. De relatie met het oude Verbondsvolk in het onderhouden van de oude weetsinzettingen van Israël zagen ze als noodzakelijke voorwaarde om bij Christus te komen.

In de brief aan de Galaten komt volgens Warneck in verband met de vraag welk evangelie gebracht wordt, ook de kwestie van de universaliteit van het nieuwtestamentische heil aan de orde. De vraag is of er voor de heidense Galaten ruimte is deel te krijgen aan het heil van Christus. Er bestaat volgens Warneck geen tegenstelling tussen Paulus en de Jeruzalemse apostelen. Het conflict tussen Paulus en Petrus betrof niet de leer, maar ging over Paulus' optreden, dat niet in overeenstemming met zijn eigen getuigenis van de waarheid zou zijn. Beiden zijn het er over eens dat een mens, jood dan wel heiden, niet door wetswerken, maar alleen door geloof in Jezus wordt gered (*EM* I[1]:219). In de brief aan de Galaten is de strijd beslist over de vraag hoe het christendom gered kan worden van de judaïsering. Of de jonge wijn van het evangelie in de oude zakken van joodse wetsvormen gedaan mag worden. Er achter ligt de grote kwestie, wat de consequenties zijn van de christelijke zending onder de heidenen. Is het heil alleen particulier voor de Joden of universeel bestemd voor alle volken. Voor alles gaat het er bij de legitimering van de heidenzending om of de apostel Paulus de juiste weg opging of niet. Als de heiden eerst aansluiting moet zoeken bij het jodendom en door middel van de wet gechristianiseerd moet worden, dan is de heidenzending onmogelijk geworden, zo concludeert Warneck (*EM* I[1]:221).

In het universele karakter van het evangelie komt het innerlijke wezen van de zending naar voren, waarin het heil onvoorwaardelijk aangeboden wordt aan iedereen. Op grond van de kruisdood van Jezus wordt de gerechtigheid van het geloof aangeboden. Door bemiddeling van de Geest wordt de vrijheid van religieuze verplichting aangeboden. Warneck oordeelt dat de overwinning van Paulus op zijn vijanden in Galatië de overwinning is van het wezen van het christendom. De zege van de rechte heilsleer is de zege van de heidenzending (*EM* I[1]:222).

De brief aan de Efeziërs

In de brief aan de Efeziërs wordt volgens Warneck de verbinding gelegd tussen de gerechtigheid door het geloof en de leer van de nieuwtestamentische gemeente (*EM* I[1]:232). De gemeente is de huishouding van Gods genade, bestaande uit Joden en heidenen. Als lichaam van Christus moet de gemeente tot de volheid komen, Efeziërs 1,23. Het goddelijke heilsplan is namelijk niet enkel gericht op de redding en de verheerlijking van individuele personen, maar op de vorming van één geestelijk lichaam. Een lichaam dat functioneert als een huisgemeenschap (κοινωνία), waarin het concept van de hemelse natuurwet der liefde uitgevoerd wordt en de consequenties van Gods universele fundering van zijn rijk gestalte krijgen. Daarom heeft Jezus ook in zijn nieuwe gemeenteverband schapen opgenomen die niet van Israëls stal zijn (*EM* I[1]:233). Heidenen krijgen samen met Joden door inlijving in de huishouding van God het volle burger- en erfrecht. Dat is de nieuwe mensheid.

Paulus schrijft aan de Efeziërs over de grondgedachte van de eenheid van de christelijke gemeente, dat die in de overweldigende rijkdom van de genade van de redding door Christus is bekend gemaakt. Door inlijving van de heidenen in de gezinsgemeenschap van God delen zij in het geheim van de goddelijke economie van eeuwen her (*EM* I[1]:234). Naar drie kanten toe wordt dit uitgewerkt in de brief:

1. de wortels van de nieuwe gemeenschap liggen in het planmatige, algemene verkiezingsbesluit in Christus van vóór de grondlegging der wereld, dat uitloopt op het einddoel, namelijk de alomvattende eenwording van wat nu nog gescheiden is in de hemel en op de aarde, Efeziërs 1;
2. verondersteld wordt de onmogelijkheid van de zelfverlossing van zowel Joden als heidenen, vanwege de algemene verdorvenheid door de zonde. Het herstel komt door de genade die door middel van het geloof Joden zowel als heidenen in een leef- en vredesverband met God en daardoor met elkaar verenigt, Efeziërs 2;
3. in het raadsbesluit van God kunnen heidenen als legitieme burgers in volle rechte opgenomen worden in de christelijke gemeente. Dit is een geheim van de eeuwige goddelijke bestemming dat door de apostel Paulus bekend gemaakt wordt (*EM* I[1]:235).

In de rest van de brief wordt uiteengezet hoe in de gemeente als het lichaam van Christus de eenheid gestalte krijgt in verscheidenheid van gaven en ambten.

2.3.2.4 Kerkelijke fundering

Warneck begint zijn verhandeling over de kerkelijke fundering van de zending met een omschrijving van het bijzondere karakter van de christelijke gemeente. De gemeente van Christus is als huis van God en als lichaam van Christus te karakteriseren als christelijke

gemeenschap (ἐκκλησία), een vergadering van mensen die in een nieuwe relatie tot elkaar staan.[45] Die relatie gaat boven alle menselijke en natuurlijke verbanden uit, omdat ze nieuw is en een universeel karakter heeft. Kortom, de kerk als gemeente van Christus is een nieuwe mensheid. Daarbij telt niet het aantal van de gelovige individuen, maar de gemeente als totaal, wier leden tot nieuwe mensen zijn omgevormd in de 'volheid van Christus'. De gemeente is een nieuwe mensheid geworden, die van de Geest van Christus doortrokken is. Zij moet zich ook als zodanig presenteren, anders ontbreekt een wezenlijk element van die nieuwe mensheid, stelt Warneck (*EM* I[1]:251; Kasdorf 1990:217).

Dit karakter van de gemeente is volgens Warneck een motief voor de zending. De gemeente van Christus moet als bron voor de zending fungeren. J. Franke wijst bij Warneck een aantal aspecten aan die de zendingsmotivatie in de gemeente kunnen versterken (Franke 1962:39-40) Hij verwijst vooral naar Warnecks lezing voor de provinciale zendingsconferentie in Sachsen over 'Die Rückwirkungen der Heidenmission auf das religiöse Leben der Heimat' (Warneck 1881:145-170):

1. de verrijking van de religieuze beleving door zendingslectuur. Warneck bevorderde dit door de uitgave van de *Missionsstunden*;
2. de versterking van het innerlijke leven door kennisneming van de zendingsgeschiedenis, bevordering van het gebedsleven, etc.;
3. de bevordering van het christelijk gemeenschapsleven door bijeenkomsten en vrijwillige activiteiten;
4. de toename van de christelijke vrijgevigheid door de dienst aan de armen (in 'Innere' en 'Äußere Mission');
5. de vergroting van de invloed van de christelijke theologie door uitbouw van de zendingswetenschap en andere wetenschappelijke disciplines ten behoeve van de zending.

Bij Warneck is geen sprake van een visie op 'de missionaire gemeente', die meer dan een halve eeuw na hem in de kringen van de *Church Growth Movement* is ontwikkeld en functioneert als methode van kerkplanting.[46] We vinden bij hem de gedachte dat de gemeente zich bewust moet zijn van haar missionaire taak. De andere schapen die niet van de stal zijn moeten ook binnengeleid worden, opdat in de éne kudde van de éne Herder de volheid gevonden kan worden. Hierin ligt voor Warneck de diepste en meest ideale fundering van de kerkelijke zending (*EM* I[1]:252). Hoe de gemeente als zendingsbewuste gemeente eruit moet zien, wordt onder meer beschreven in Paulus' brief aan de Efeziërs. De gemeente dient te groeien in geloof, en in liefde voor elkaar.

In Warnecks *Evangelische Missionslehre* sluiten de hoofdstukken over de Bijbelse fundering van de zending en de kerkelijke zendingsfundering naadloos op elkaar aan. En

---

[45] Kasdorf kan niet met zekerheid vaststellen of Warneck door Kählers *Mission und Kirche* is beïnvloed (Kasdorf 1990:217-218). Kähler stelt dat ἐκκλησία hetzelfde betekent als 'kerk' of 'gemeente'. J. Franke wijst er op dat de begrippen 'kerk' en 'gemeente' bij Warneck identiek zijn. De kerk is een gemeenschap van mensen die de πλήρωμα (volheid) van Christus heeft (Franke 1962:37-40, 125-129). Warneck verstaat de ἐκκλησία als 'das heilige christliche Volk, in welchem Christus lebt und regiert *per redemptionem*, durch Gnade und Vergebung der Sünden, und der heilige Geist *per vivificationem et sanctificationem*' (Warneck, *EM* II[2]:33).

[46] Kasdorf wil in zijn proefschrift aantonen dat Warneck als een van de eersten bijgedragen heeft aan de ontwikkeling van het concept van de missionaire gemeente, dat door McGavran c.s. is ontwikkeld (Kasdorf 1990:passim). De Church Growth beweging heeft wel veel ideeën aan Warneck ontleend.

dat kan ook niet anders, want dezelfde Drie-enige God die de apostelen en de christelijke gemeente zendt, zit erachter. Dürr schrijft:

> *Konstituiert* wird die Gemeinde durch den einen Geist, den einen Herrn, den einen Vater. Sie ist gestiftet durch dasselbe *subjektive* und dasselbe *objektive* Stiftungsmittel des Glaubens und der Taufe (Dürr 1947:71).

De roeping van de kerk hangt samen met haar kerkzijn. Wat de kerk zelf heeft gekregen, moet zij ook doorgeven. Hiermee is de zendingstaak van de kerk heel kort omschreven. De christelijke gemeente die de belofte van onvergankelijkheid ontvangen heeft, omdat Christus de verwerkelijking ervan in het vooruitzicht stelt, heeft iets unieks. De kerk is de belichaming van het christelijke heilsuniversalisme. Op de gemeente als draagster van het heil rust de taak de boodschap aan iedereen te vertellen (*EM* I[1]:253). 'In der Kirche findet die Mission ihre Trägerin und in der Mission die Kirche ihre Pflanzerin' (*EM* I[1]:253). Als zodanig is in haar missionaire taak de betekenis van een kerk die het evangelie bekendmaakt, aangeduid, Handelingen 1,6. Eerst door de zending is de gemeente in Jeruzalem de moeder van de christelijke kerk geworden. Zo bereikt de kerk door de zending als zodanig haar universele bestemming van kerkzijn.

> Darum ist die Ekklesia als solche Missionskirche, auf Mission gegründet, durch Mission sich fortpflanzend und durch diese Fortpflanzung sich fortgehend neu belebend (*EM* I[1]:254).

Het gaat in de zending volgens Warneck dus niet alleen om de 'voortplanting', maar ook om de (innerlijke) vernieuwing van de kerk. De nieuwtestamentische gemeente als de huisgemeenschap van God (ἐκκλησία) heeft het karakter van een huishouden, dat uitgerust is met ordelijke diensten; een organisme bestaande uit verschillende organen. Warneck stelt de vraag wat het doel is van deze ingestelde diensten. Het doel is geen ander dan 'die οἰκοδομή der Ekklesia als *Gesamtgemeinde*' (*EM* I[1]:257). De opbouw van de gemeente is gelijkelijk op de innerlijke en op de uiterlijke wasdom gericht; op het persoonlijke christelijke leven naar binnen en op groei naar buiten. Door het laatste worden nieuwe leden in de huishouding van God opgenomen. Daarin bewijst de ἐκκλησία zich als 'die Heilsanstalt für die gesamte Menschheit' (*EM* I[1]:257).[47]

De innerlijke opbouw en toerusting van de gemeente moet alleszins dienstbaar zijn aan de uiterlijke uitbreiding. Toch vormen deze beide aspecten van het kerkelijke opbouwwerk een eenheid. Beide horen bij de ene grote opdracht (*EM* I[1]:259). Kasdorf meent dat bij Warneck het concept van de innerlijke geestelijke groei dienstbaar wordt gemaakt aan de uiterlijke groei (de uitbreiding van de gemeente door het missionaire gemeente-zijn). Dit zou in de kiem het model zijn van de eerste bekering (komen tot

[47] Kasdorf geeft een uitvoerig exposé over het 'Ekklesiabegriff' bij Warneck (Kasdorf 1990:224-227). De ambtelijke kerk is het christendom dat door confessie en territorium gebonden is, namelijk de 'Staats- und Landeskirchen', die door hun organisatie gestalte geven aan het officiële kerkgenootschap. Binnen het kerkgenootschap bevindt zich de 'gläubige Gemeinde' die bestaat uit leerlingen van Jezus die heilig willen leven. Deze gemeente van heilig levende gelovigen vormen feitelijk een *ecclesiola in ecclesia*. Omdat Warneck zijn kerkbegrip tamelijk ruim neemt, wordt in zijn concept de eenheid van de plaatselijke gemeente niet belaagd door de tegenstelling tussen de 'echte gelovigen' en andere leden. In de 'Brüdergemeinde' ziet Warneck het model van de onafhankelijk georganiseerde gemeente, die een legitieme basis vormt als subject van de zending. Dit is de *congregatio sanctorum* die heilig wil leven en zich verplicht voelt zich met de zending bezig te houden. Deze 'Brüdergemeinde' dient trouw te zijn aan haar bestemming als totale missionaire gemeente: de 'Missionsgemeinde' (Vgl. Warneck, *EM* I[1]:240-241, *EM* II[2]:28-37).

geloof in de *communio credentium*) en de tweede bekering (motivatie tot missionaire activiteiten in de *congregatio vere credentium*), dat nodig zou zijn voor het functioneren van de missionaire gemeente. Dit principe is als strategie een aantal decennia later toegepast door de leiders van de Church Growth Movement.[48]

In verband met de geldigheid van het zendingsmandaat gaat Warneck in op de vraag of de zendingsopdracht alleen voor de apostelen gegolden heeft, of ook nog geldt voor de kerk. Hij meent dat het zendingsbevel van generatie tot generatie voort gaat, totdat de volheid van de heidenen in de wereldkerk is bereikt. Met opzet heeft Jezus het zendingsambt in de handen van de gemeente gelegd, zodat de prediking van het rijk in de gehele wereld niet uitgevoerd zou worden door enkelingen, maar door de hele gemeente. Alleen op deze manier kan er samenhang en duurzaamheid ontstaan in de geschiedenis van de missionaire kerk (*EM* I[1]:260).

Dit zendingsambt heeft, ook na de dood van de apostelen, geldigheid behouden en bleef als zodanig 'ein kirchliches Kollektivambt' voor alle missionarissen die na de apostelen zijn gekomen en die niet de bijzondere autorisatie van de eerste apostelen hebben gekregen. De kerk is huishoudster van de goddelijke genadegaven die voor de hele mensheid bestemd zijn. Daarom is de zendingsopdracht de gemeente 'aangeboren'. Om die reden is het zendingsambt verbonden met een bepaalde zendingsopdracht. Het zendingsbevel gaat van generatie op generatie, tot 'die Fülle der Heiden in die Kirche eingeführt ist; er ist die *Stiftungsurkunde eines Sendungsamtes*, welches der Jüngergemeinde anvertraut und für dessen Ausrichtung sie solidarisch verantwortlich gemacht wird' (*EM* I[1]:260). De prediking van het rijk in de gehele wereld is door Jezus niet met een toevallig motief of als een tijdelijke opdracht aan enkelen toevertrouwd, maar in handen van de gemeente gelegd. Het komt er volgens Warneck op aan

> daß der Sendung als einer dem Wesen der Kirche eingepflanzten Lebensinstitution auch die ihrer Bedeutung entsprechende *Stellung im Ganzen der kirchlichen Bauarbeit* zugewiesen wird (*EM* I[1]:262).

Met andere woorden, de kerk heeft twee werkterreinen: dat wat bewaard, verzorgd en herwonnen moet worden, namelijk wat in de breedste zin van het woord bij de kerk hoort, en dat wat verworven, gewonnen en veroverd moet worden. Het ene aspect kan niet zonder het andere. De 'innere Mission' kan niet zonder de 'außere Mission'. De kerk zal ophouden te bestaan en raakt los van haar levensbron, als ze geen zending meer drijft. De zending is nodig voor de kerk, voor haar eigen voortbestaan en onderhoud. Als de zending ophoudt een vanzelfsprekende taak van de kerk te zijn, veroordeelt de kerk zich volgens Warneck tot haar eigen geestelijke dood (*EM* I[1]:271-272).

2.3.2.5 Historische fundering

Warneck zegt dat de fundering van de zending, in de leer van het Nieuwe Testament, de geschiedenis van het heil en het kerkelijke leven, nooit geïsoleerd beschouwd mag worden (*EM* I[1]:272). De zending van de kerk manifesteeert zich steeds 'als das natür-

---

[48] Donald McGavran, 'Foreword', in: Keysser, Christian: *A People Reborn,* Pasadena, CA.: William Carey Library, 1980:xx-xxii, en p. 4-9. Oorspronkelijke uitgave: *Eine Papuagemeinde*, 1929, 1950. Voor een korte introductie in de ideeën van de *Church Growth Movement,* zie D. Griffioen 1992:71-108. Kasdorf wijst op de ideeën van de latere *Church Growth Movement* in relatie tot Warneck (Kasdorf 1990:219-227, vooral Kapitel 11, noot 66 en 67).

liche Ergebnis einer göttlichen Veranlagung'. De zending verschijnt niet in de geschiedenis als een op zichzelf staand fenomeen, maar de wereldgeschiedenis is op de zending gericht. Door de inspanningen van de zending is het resultaat bereikt, dat er een christelijke kerk gevormd is die uit louter heidenvolken bestaat. Het is volgens Warneck niet toevallig dat christelijk geworden naties de dragers van de cultuur en de leiders in de wereldgeschiedenis geworden zijn. Hij laat zich hier kennen als een westers etnocentrist die overtuigd is van de superioriteit van de Europese cultuur. Door de invloed van het evangelie, zegt hij, is de cultuurgeschiedenis van zijn land onmiskenbaar boven de andere culturen uitgestegen. Het is hem er niet om te doen tot in details na te gaan welke invloed de christelijke zending op de wereldgeschiedenis heeft uitgeoefend, maar hoe God de geschiedenis heeft bepaald en hoe de christelijke zending functioneert als voorwaarde voor haar verdere vorming (*EM* I[1]:273).

Het valt voor Warneck niet te ontkennen dat de zendingsgeschiedenis van eminent belang is geworden als factor in de wereld- en de cultuurgeschiedenis. De zending als historisch verschijnsel is uiteraard nooit los te maken van de 'naturgesetzliche Ordnung'.

> Die weltgeschichtliche Entwickelung führt in gewissen Zeitabschnitten zu Knotenpunkten, welche sich als Missionsepochen so deutlich herausheben, daß sie göttlichen Signalen gleich den Beginn einer Missionszeit einläuten (*EM* I[1]:273).

De zending kan volgens Warneck alleen een voorwaardelijke factor in de wereldgeschiedenis zijn, omdat God de Heer is van de geschiedenis, Efeziërs 3,15; Handelingen 17,26. Trouwens, aan de stichter van de christelijke zending is 'alle macht in hemel en op aarde' gegeven, Matteüs 28,19. Het wereldregime is in handen van Jezus. Hij stuurt de wereldgeschiedenis zo dat een weg wordt bereid voor de uitvoering van zijn zendingsopdracht (*EM* I[1]:274). Zoals God in de geschiedenis het heil voor de wereld voorbereidt, zo bereidt Hij ook de wereld voor op het heil. Toen 'de volheid van de tijd' gekomen was, werd de Zoon gezonden en begon de finale periode van de wereldzending *(EM* I[1]:275).

Vanaf de apostelen tot heden is het steeds duidelijker geworden dat de heidenen mede-erfgenamen zijn van de beloften in Christus door het evangelie. Het wonderlijke is, volgens Warneck, dat uit de geschiedenis is gebleken dat de woorden van Jezus 'gaat dan heen…..' lange tijd begraven leken te zijn, om op de bestemde tijd door de Geest weer tot leven gewekt te worden. Bij de herontdekking van de grote opdracht werd het maken van discipelen, als het verborgen geheim van de inlijving van de heidenen in het huisgezin van God, weer algemeen bekend. Warneck zegt dat dit komt omdat de Geest de kerk herinnert aan haar oorspronkelijke opdracht. Daardoor krijgt zij steeds nieuwe kansen in de wereldgeschiedenis. De geopende deuren op zich zeggen nog niets. Waar een door God gegeven verdieping van het geloofsleven ontstaat, daar worden deuren geopend, zodat nieuwe gebieden ontsloten worden voor de zending. In gebieden die door de Geest geopend zijn heeft het Woord 'snelle voortgang', vgl. 2 Tessalonicenzen 3,1. Warneck laat er geen misverstand over bestaan: het is een zaak van mensen om de geopende deuren te benutten, zoals Paulus in Korinte deed, 1 Korintiërs 16,9 (*EM* I[1]:276). God opent deuren in de wereldgeschiedenis en Hij geeft daarom nieuwe goddelijke energie aan de kerken om zending te drijven. Dit heeft nooit zonder meer tot gevolg dat nieuwe mogelijkheden voor de zending worden gegeven en successen kunnen worden geboekt. De geopende deur doet het zendingsbewustzijn ontwaken en wijst telkens weer nieuwe zendingsgebieden aan.

Ter illustratie geeft Warneck naast deze algemene opmerkingen over de zendingsfundering in de historie ook aan hoe de ontwikkelingen zich in de geschiedenis van de zending hebben voltrokken. Hij onderscheidt drie hoofdperioden in de zending:

1. de apostolische en na-apostolische,
2. de middeleeuwse en laat-middeleeuwse,
3. de huidige zendingsperiode.

Elk van deze perioden valt samen met een tijd van kerkopbouw en een tijd van missionaire verdieping, waarin het christendom zich door 'Assimilierung' verder uitbreidt. Tevens zijn er in deze perioden geopende deuren aan te wijzen van wereldhistorische betekenis, die zich laten karakteriseren als een 'volheid der tijden'. In het bijzonder blijkt dat in de apostolische zendingsperiode (*EM* I[1]:277).

In de apostolische tijd vindt de uitbreiding van de kerk plaats op de bodem van het Romeins-Griekse wereldrijk, die volgens Warneck voor het zaad van het koninkrijk van God een voorbereide akker blijkt te zijn. Als in de keizertijd de veroveringen van het Romeinse rijk nagenoeg voltooid zijn, breekt een tijd van relatieve vrede aan die een wereldwijde verkeersstroom mogelijk maakt langs de antieke verkeerswegen. Daardoor kunnen de christelijke zendelingen geschikte wegen vinden om van Jeruzalem naar Korinte en Rome, maar ook naar Babylon en Spanje te reizen. Het is dezelfde weg waarlangs de Romeinse overheid en het Romeins recht, de Griekse cultuur en de Griekse taal werden verspreid. Daardoor is er een sterke gemeenschappelijke verbondenheid gelegd in het hele rijk. Er ontstond een 'kosmopolitisme' en een 'godsdienstvermenging', die de vernietiging van de nationale godsdiensten voorbereidde en een honger naar ware godsdienst opriep. Bij de goed ontwikkelden overheerste scepticisme, maar de grote massa was niet a-religieus: in het zoeken naar God was men onbewust op zoek naar de onbekende God. Wijzen en onwijzen hielden zich bezig met de vraag naar geluk en vrede. Noch van de filosofie, noch van de godsdiensten kwam een bevredigend antwoord. Het zoeken van de mensen betekende een positieve voorbereiding voor het evangelie (*EM* I[1]:279-280). In veel gebieden van het Romeinse rijk bevond zich een Joodse diaspora. Synagoge en Septuaginta oefenden een bepaalde aantrekkingskracht uit op de heidense omgeving. Dit blijkt uit het voorkomen van personen, die als 'rechtvaardigen' (εὐσεβεῖς), als 'godvruchtigen' (σεβουμένοι), of als 'vereerders van God' (φοβούμενοι τὸν θεόν) bekend stonden (Hnd 10,2.22; 13,16.43.50; 16,14; 17,4; 18,7). Daaruit blijkt dat een deel van de bevolking heilbegerig was en ontvankelijk was voor het heil. Samen met de gelovig geworden Joden vormen deze proselieten de basis van de eerste christelijke gemeenten (*EM* I[1]:280).

In het kort vat Warneck deze voorbereiding op het evangelie als volgt samen:

> Die providentielle Veranlagung der Geschichte Israels wie der Völker auf die Ausbreitung des Christentums in der apostolischen Zeit ist eine laute göttliche Proklamation: Ich habe die Thüren der Welt aufgetan, daß der König der Ehren einziehe; nun *gehet hin* und machet die Völker zu seinen Jüngern (*EM* I[1]:281).

Op dezelfde wijze als de antieke wereld voorbereid is op de apostolische, is de germaans-slavische wereld door 'die göttliche Providenz' voorbereid op de middeleeuwse zending (*EM* I[1]:281). De 'barbaarse' volken werden als nieuwe gebieden door de antieke wereld onderworpen. De onderworpen volken maakten toen hun entree in de geschiedenis door een van de meeste raadselachtige gebeurtenissen, namelijk de volksverhuizingen. Een van de grootste wendingen in de geschiedenis is wel geweest dat er als gevolg van de volksverhuizingen totaal nieuwe staten zijn gevormd. De door elkaar

gemengde volken kwamen in contact en in conflict met de oude cultuurvolken. Terwijl het Romeinse rijk onder de druk van die heidense volken ineenstortte, overwon – dankzij haar gesloten organisatie – de kerk door haar assimilatiekracht de heidense massa's. Het proces van assimilatie werd een aansporing tot het eigenlijke zendingswerk van de kerk, waardoor zij haar invloedssfeer kon uitbreiden. De zending werd verbonden met de politiek, die donkere schaduwen vooruitwierp over de middeleeuwse vermenging van christendom en politiek. De kerk paste daarbij niet de methode van de persoonlijke bekering toe. In het *corpus christianum* gold de collectieve bekering. Het christendom vormde in die tijd een wezenlijke sociale macht, zodat massale volksbekering mogelijk was. De nadruk kwam te liggen op de inplanting van de christelijke levensorde. Voornamelijk bij de Duitse volksstammen gold religie niet als een private, maar als een publieke aangelegenheid, waarbij de vorsten een beslissende invloed hadden. Dat had tot gevolg dat een politieke nederlaag ook de ondergang van het oude heidense geloof inluidde. De dragers van de christianisering waren de monnikenordes. Deze mannen bezaten een ijzeren discipline en waren vervuld van een ascetisch ideaal, dat paste bij de onvrijheid van de gemeenten. Warneck concludeert dan ook dat de toenmalige wereld gewoon vroeg om christianisering, die weliswaar vaak in een onevangelische geest ten uitvoer werd gebracht, maar die nochtans als een daadwerkelijke gehoorzaamheid aan het zendingsbevel een nieuwe volkerenwereld tot leerlingen van Jezus maakte (*EM* I[1]:282-284).

Volgens Warneck voltrekt zich in zijn dagen voor de derde keer een dergelijk schouwspel. Het slot van de derde grote zendingsperiode ligt volgens hem echter nog in de toekomst. Ook deze laatste periode wordt bepaald door twee historische gebeurtenissen, waardoor God, die de wereld regeert, het zendingsbevel ten uitvoer brengt: een opengelegde wereld en een geestelijk levende kerk (*EM* I[1]:284). De voorbereidende fase van de huidige zendingsperiode – die volgens Warneck terecht als wereldzending bestempeld kan worden – ligt enkele eeuwen terug in de tijd van de geografische ontdekkingen en de koloniale veroveringen, vooral de ontdekking van Amerika (Warneck 1880). Die ontdekking vond plaats in de tijd van de Reformatie van de zestiende eeuw, maar de contacten met de heidense volken waren voornamelijk weggelegd voor de katholieke staten. De protestantse naties volgden in de schaduw van de ontdekkers en kolonisten. Toch groef God waterbronnen in de woestijn. Warneck meent dat de piëtistische beweging in Duitsland geleid heeft tot een geestelijke opwekking. De methodistische opwekking in Engeland is de oorzaak, dat de 'dorre doodsbeenderen' van het protestantse christendom weer levend zijn geworden (*EM* I[1]:286; vgl. Beyerhaus 1996:117).

Er vonden opmerkelijke gebeurtenissen in de wereldgeschiedenis plaats: de geografische ontdekkingen, de industriële uitvindingen, de opbloei van de wereldhandel en het wereldverkeer. De koloniale politiek bracht vele gebieden onder christelijk bewind. De verbreding van de horizon was echter niet louter geografisch, noch in de zin van verbreiding van de algemene humaniteit. Warneck noemt in dit verband het werk van William Wilberforce en de afschaffing van de slavernij. Met een appèl op het geweten werd het christelijk plichtsgevoel geraakt om de christelijke normen ook in het persoonlijke gedrag toe te passen. Waar God in de wereld deuren geopend had, daar werd ook de oproep luid gehoord: 'gaat heen en predikt het evangelie aan alle schepselen'. De gevolgen werden volgens Warneck zichtbaar in het christendom (*EM* I[1]:287).

Warneck zegt dat de hele protestantse zendingsbeweging begon als een klein en teer plantje, maar weldra uitgroeide tot iets groots. Hij wijst de geestelijke interne groei aan in de aantallen bekeerlingen (*EM* I[1]:288). De gesignaleerde historische ontwikkelingen

ziet hij als de voorbereiding van de akker voor de koloniale tijd. Wat in de apostolische tijd gold, is in Warnecks tijd evenzeer het geval. In de koloniale tijd is de wereld open gelegd, en de zending dient van de ongekende nieuwe mogelijkheden gebruik te maken. Hij leidt uit de historische ontwikkelingen het principe af dat de vernietiging van culturen en godsdiensten optreedt waar volkeren zich vermengen, eerst aan de rand, om ten slotte door te dringen tot de meest conservatieve kern. De veranderingen die tot in deze tijd plaatsvinden op religieus, op sociaal- en maatschappelijk gebied, roepen alleen sterker op om het zaad van het evangelie uit te strooien (*EM* I[1]:289-290).

2.3.2.6 Ethnologische fundering

Het universele karakter van het christendom blijkt daaruit dat het zich van het begin af aan als een gemeengoed voor alle volksstammen en volken heeft gelegitimeerd. Jezus richtte zich tot de Israëlieten, maar evenzeer tot een Samaritaanse vrouw. De apostelen brachten zowel Israëlieten als heidenen in de eerste christelijke gemeenten bijeen, Grieken en barbaren, wijzen en onwijzen, vrijen en slaven. In de gemeenten waren alle mensen gelijk, daar bestond geen sociale rangorde. Niemand bezat volgens Warneck een monopolie. Wel bestond er verschil in bezit van het heil of kennis van de waarheid, maar geen onderscheid naar esoterische of exoterische wijsheid (*EM* I[1]:292). De wijsheid van allen is in principe identiek. Dit gelijkheidsideaal was voor veel stammen een aantrekkelijk vooruitzicht, waardoor zij gemakkelijk overgingen tot het christendom.

Het evangelie bezit vanwege zijn transcendente oorsprong en innerlijke karakter de eigenschap dat het zich kan aanpassen aan alle nationale en natuurlijke menselijke verhoudingen. Het is in alle volken en culturen verstaanbaar. Het christendom is geen vorm of wet, maar Geest en leven, zegt Warneck, zodat zijn vernieuwende krachten het gehele menselijke persoons- en gemeenschapsleven kunnen doordringen. Hij meent dat het christendom een 'universale Anpassungsfähigkeit' bezit (*EM* I[1]:292). Het christendom kan nooit geïdentificeerd worden met een bepaalde staatsvorm of politieke richting. De christelijke zending zal als geen ander protesteren tegen bewuste of onbewuste unificatie door middel van christianisering of europaïsering. Evenals anglisering of germanisering een ongeoorloofde gelijkschakeling is. De opname van volken in het hemelse rijk stelt slechts innerlijke kwaliteiten als eis, geen uiterlijke vormen in talen of gewoonten. Geluk, genoegzaamheid, rechtschapenheid en vooral geloof zijn onafhankelijk beschikbaar, los van iedere cultuuruiting of culturele vorming. Al sinds de tijd van de apostelen bestond de overgrote meerderheid van de christelijke gemeenten niet uit vrijen, machtigen en edelen (1 Kor 1,26v), maar uit mensen die een nieuwe schepping geworden waren.

Warneck vraagt zich ook af wat het doel van de zending is. Uit de niet mis te verstane uitspraken van Jezus zelf en het getuigenis van de apostelen dat daarmee in overeenstemming is, concludeert Warneck dat de manifestatie van de waarheid, de vrede voor de ziel, de vergeving van de zonden en de gerechtigheid van God, radicale effecten hebben op het leven. De verlossing maakt de in zonden verstorven wereld weer levend en verandert mensen in hemelse wezens. God is de opvoeder van de geheiligden, zodat zij die in het kindschap van God opgenomen zijn, deelgenoten zijn van de vrede en de gerechtigheid (*EM* I[1]:293). En, zo gaat Warneck verder, al het andere ligt buiten het werkgebied van Jezus. Hij is noch een politiek, noch een economisch, noch een wetenschappelijk Leraar. Er zijn door Jezus geen voorschriften gegeven over de vormgeving van het staatkundige en het burgerlijke leven, er zijn geen aanwijzingen over eten, drinken en kleding, ook niet over culturele of wereldlijke gewoontevorming. Dat zijn

allemaal neutrale gebieden, waarmee de zaken van zijn rijk die op velerlei wijze gestalte krijgen in ruimte en tijd, op zich niets van doen hebben. Het gaat om één ding, waaruit de nood van allen blijkt: de gemeenschap met God en het leven in liefde, dat daaruit voortvloeit. Dat maakt kinderen van God goed, vriendelijk, geduldig, zachtmoedig, barmhartig en behulpzaam tegenover alle mensen (*EM* I[1]:293-294). En, zo besluit Warneck, hoe paradoxaal het ook klinkt,

> in dieser Konzentration der Religion auf ihr wirkliches Wesensgebiet liegt die Akklimatisationsfähigkeit des Christentums an alle Gestaltungen des individuellen und volklichen Lebens und seine Begabung, sie alle verklärend zu durchdringen (*EM* I[1]:294).

In deze praktische uiteenzetting van het doel van het christendom, invloed te hebben op het brede leven, laat Warneck duidelijk merken dat hij een lutheraan is met de lutheranen. Deze stellingname komt onmiskenbaar voort uit de twee-rijkenleer van Luther. Dit komt overeen met de opstelling van de lutherse kerken in Duitsland door de jaren heen.[49] Hierbij moet opgemerkt worden dat Warneck in zijn zendingsleer meegewerkt heeft aan deze scheiding, die grote politieke gevolgen heeft gehad en ook leidde tot een specifieke visie van de lutherse kerken op de maatschappij. Deze scheiding van de rijken is waarneembaar in zijn zendingsleer.

Over het vraagstuk van de relatie tussen evangelie en cultuur heeft Warneck bepaalde ideeën gekoesterd. Volgens hem is het veelzeggend dat Jezus geen uitgegroeide bomen heeft geplant, noch pasklare kerkelijke vormen heeft ingesteld. Hij heeft zich er toe beperkt, zijn religieuze waarheid en zijn woorden van leven als zaad uit te delen. De

---

[49] F. Lau stelt dat Luther leerde dat Gods rijk geregeerd wordt door Woord en sacrament (*RGG* 1986[3]: Sp. 1945v.). Daar geldt het gebod van Christus naar Matteüs 5. Er bestaat gelijkheid tussen alle leden en de genade en de vergeving worden geoefend. God regeert in het Gods rijk door Christus en niet door enige wet. In het andere rijk regeert de keizer met het zwaard en niet door het Woord (*vi, non verbo*) en daar wordt gestraft, omdat er géén genadeorde heerst, maar een orde van gerechtigheid in alle redelijkheid. Luther heeft deze gedachten voornamelijk uiteengezet in zijn *Von weltlicher Obrigkeit* (1523, III. Teil WA II:271-281). In de uitgave *Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers* schreef Gerhard Sauter een inleiding en Johannes Haun een becommentarieerde bibliografie, München: Kaiser Verlag 1973. Johannes Haun vraagt aandacht voor de zakelijke onderscheiding tussen de *Zwei-Reiche- und Regimenten-Lehre*, waarover verschil van interpretatie bestaat: p. 225. J. Douma merkt in *Gewapende vrede*, Kampen: Van den Berg 1980:37v., op dat de lutherse twee-rijken-leer als *leer* van de twee gescheiden rijken van recente datum is en niet zo maar aan Luther is toe te schrijven. Volgens J. Douma, *Politieke verantwoordelijkheid* 1984:64, noot 37, wordt Luthers concept voor het eerst als 'leer' aangeduid door K. Barth in 1922, in een discussie met P. Althaus. In elk geval worden het werk van de overheid en dat van de kerk bij Luther scherp gescheiden. 'Geweld wordt het "vreemde", linkerhands-werk van God genoemd, terwijl het brengen van heil door de verkondiging van het evangelie, Gods "eigenlijke" werk zou moeten heten' (p. 37-38). Overigens vraagt Douma in zijn studie *Politieke verantwoordelijkheid,* Kampen 1984:54, aandacht voor de nuancering die Luther aanbrengt in de betekenis van de twee rijken. Luther spreekt over twee *regimenten*, het geestelijke en het wereldlijke 'Regiment'. De term is volgens Wolfgang Metzger (bezorger van Martin Luther, 'Vom weltlicher Obrigkeit', GTB Siebenstern 404, Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn 1983:20, noot 7) moeilijk te vertalen: 'Der schwer übersetzbare Ausdruck "Regiment" meint sowohl eine Herrschaftsordnung als eine tatsächliche ausgeübte Regierungsmacht'. J. Douma merkt in navolging van M. Ruppert en C.W. Mönnich op dat 'rijken' of 'regimenten' beter vertaald kan worden door 'regimes', omdat we met twee verschillende manieren van Gods *regeren* te maken hebben (J. Douma, *Verantwoord handelen,* Kampen 1984:46, noot 4, vgl. M. Ruppert, *Luther en de Boerenopstand*, Kampen: Kok 1983:213). Warneck heeft veel aandacht voor de doorwerking van het evangelie in staat en maatschappij, maar houdt nadrukkelijk de politiek en de staat buiten de kerk. Wat echter niet wil zeggen dat zij volledig gescheiden zijn, elk 'regime' behoudt zijn eigen verantwoordelijkheid tegenover God.

akker waar het zaad in gezaaid wordt, is het hart van de mens. Dit zaad van Jezus bevat *in nuce* het ene noodzakelijke voor het wezenlijke van het religieuze leven. Het zaad is overal gekomen en heeft overal vrucht gedragen, zodat het zelf ook weer zaad is geworden. Wanneer de mens door dit zaad tot een nieuwe schepping is geworden, ontstaat een nieuwe orde, op grond waarvan een ontwikkeling plaatsvindt. De richting waarin dit plaatsvindt, is vanuit het individu naar de gemeenschap.

> Und diese Veranlagung des Christentums auf Anschmiegung, Einlebung und Durchsäuerung *qualifiziert es trotz seines fremden Ursprungs zur Religion für alle Völker* (*EM* I[1]:296).

Het christendom werkt door de invloeden van individuele personen als een zuurdeeg in op de natuurlijke verbanden van het leven. Een andere kwestie is of alle volken voor het christendom gekwalificeerd zijn. Er is een onvoorstelbare verscheidenheid van volken in rassen en talen, in beschaving en culturele vorming. Warneck neemt dit als een vast gegeven aan. Het stelt het christendom voor levensbelangrijke vragen en hij sluit niet uit dat de gestichte kerken haar eigen culturele vormgeving moeten ontwikkelen. Volgens Warneck bezit het universele christendom niet, maar het regionale christendom wel de mogelijkheid van acclimatisering. De regionale verschillen kunnen aanzienlijk zijn, omdat het 'Evangelium Christi' volgens hem het meel voorstelt, waaruit het brood gebakken wordt. Vanwege de aanleg op aanpassing, inleving en doordringing is het christendom gekwalificeerd, ondanks zijn vreemde oorsprong, de godsdienst voor alle volken te zijn (*EM* I[1]:296). Hij weet zich in deze mening gesterkt door velen. Vele volken staan op een zó laag niveau van ontwikkeling en beschaving dat zij noch de geloofsleer noch de moraal van het christendom kunnen vatten. Andere volken staan echter op zo'n hoge trap van ontwikkeling en beschaving, dat zij niet naar een hoger niveau gebracht hoeven te worden (*EM* I[1]:296-297). Hoewel Jezus met hetzelfde probleem te maken kreeg, was dat voor Hem noch voor Paulus een verhindering om het evangelie een ieder aan te bieden. Wat de Schrift (zowel het Oude als het Nieuwe Testament) met betrekking tot de eenheid van het menselijke geslacht leert, geldt volgens Warneck ook als een etnologische waarheid. Door vertegenwoordigers van deze wetenschap wordt dat trouwens ook bevestigd (*EM* I[1]:298).

Het blijkt dat de christelijke boodschap in álle talen te vertalen is. Dankzij de taalwetenschappen is het mogelijk de Bijbel, of in elk geval delen ervan, te vertalen in de talen van de huidige culturen, en ook in de talen van de zogenoemde 'natuurvolken', die schriftloos zijn en geen geschreven literatuur kennen. Ieder volk bezit in zijn taal het orgaan om de christelijke gedachten uit te drukken, zo stelt Warneck, en daardoor is het ook mogelijk het denken van de volken te volgen en te ontwikkelen (*EM* I[1]:302). Dit gegeven maakt het mogelijk dat elk volk 'geciviliseerd' kan worden. Ieder volk kan de elementen van de christelijke waarheid, die verwoord zijn in de algemene geloofsbelijdenis van de christelijke kerk, verwerken en begrijpen. Het is volgens Warneck een misverstand te menen dat de ongeciviliseerde volken voor het verstaan van de christelijke dogmata nog niet rijp zijn (*EM* I[1]:303-304).

> So wenig wie ein sprachloses, giebt es nun ferner ein religionsloses Volk. Die *Religion* ist so alt als die Menschheit, die wir kennen, und so verbreitet als die Verbreitung der Menschheit geht (*EM* I[1]:304).

Tegelijk bestrijdt Warneck de mening van Max Müller van enkele decennia eerder, voor wie 'die Fabel von völlig religionslosen Völkern als "Wissenschaft" galt' (*EM* I[1]:304). Warneck noemt religie een universeel verschijnsel van de mensheid. Bij alle

volken bestaat een naam voor de godheid, hoewel het soms lang duurde voor men die gevonden had. Echter het christendom bestaat niet alleen uit een leer over God, maar het presenteert zich als een verzoeningsleer, die een algemeen schuldbewustzijn veronderstelt. Alle mensen hebben verlossing van de zonde nodig. 'Wie die Schuld, so ist auch das Erlösungsbedürfnis allgemein', zegt Warneck (*EM* I[1]:308-309). De vraag is echter of een subjectieve behoefte bestaat aan verlossing, en of het schuldgevoel algemeen voorkomt. Hoewel velen dit ontkennen, wijst Warneck naar het begin van de brief aan de Romeinen, waar 'de wet' in beide betekenissen voorkomt: de geopenbaarde wet die de Joden bezitten en de natuurwet, die de heidenen in hun hart hebben, Romeinen 2,12-15. Beiden waren overtreders van die wet, beiden hebben een geweten dat met die wet overeenstemt. Het geweten overtuigt niet van de wet, maar het is de innerlijke overtuiging van wat in ons hart is: hetzij wij recht of onrecht gedaan hebben. En dat maakt het mogelijk de zonde te erkennen als schuld, die gestraft dient te worden (*EM* I[1]:310-311).

Dat leidt Warneck tot de vraag of alle volken een geweten hebben. Uiteraard is er verschil over de vraag wat recht en onrecht is, over wat volgens de gewoonte goed of slecht is, of de mens het ene dat wel het andere moet doen. De zendelingen hebben in alle variaties gehoord dat heidenen beseffen dat hun hart boos is en dat ze niet van nature de rechte weg gaan. Waar dat erkend wordt, daar is ruimte mensen ervan te overtuigen dat ze een Verzoener nodig hebben (*EM* I:312-313). Er blijkt uit dat het mogelijk is aanknopingspunten te vinden met de christelijke verzoeningsleer (*EM* I[1]:314, vgl. *AMZ* 1892:118).

Christus heeft opdracht gegeven alle volken tot zijn leerlingen te maken. 'De Geest van de waarheid zal van Mij getuigen'. De Heilige Geest zal de wereld overtuigen van zonde, van gerechtigheid en van het gericht (Joh 15,26; 16,8-11). Daarmee is volgens Warneck aangetoond dat mensen van alle nationaliteiten en culturen geschikt zijn om het christendom te verwerven. Negentien eeuwen geschiedenis van de zending is daarvan een voorbeeld. Wij hebben de ervaring van de geschiedenis, en niet alleen het getuigenis, zoals de apostelen. En dat acht Warneck het voordeel van de huidige 'wetenschap', dat ze werkt met feiten. Alleen al de ervaringen van de apostelen en de middeleeuwse zendingsgeschiedenis bieden voldoende a priori-argumenten tegen hen die de zendingsvatbaarheid van de volken ontkennen, als zouden Chinezen en hindoes het evangelie niet nodig hebben, of als zouden de zogenaamde natuurvolken er niet geschikt voor zijn. Het feit dat de vroegere 'natuur'-volken in Europa ook gechristianiseerd zijn, bewijst volgens Warneck al dat ieder volk vatbaar is voor het evangelie (*EM* I[1]:316-319). De geschiedenis van de zending zal in de strijd met de anti-zendingstheorieën in positieve zin de doorslag geven.

Warnecks etnologische fundering van de zending maakt duidelijk voor alles duidelijk dat alle volken met het evangelie bereikt moeten worden en daarvoor vatbaar zijn. Zijn etnologische fundering is eerder een bewijs voor de mogelijkheden van zending in de wereld van de volken dan dat het een uitgesproken reden voor zending is. Het christendom is naar zijn aard in staat de plaats en de waarde van de volken te verhogen. Hij laat zich ook hier nadrukkelijk kennen als een denker die zeer beïnvloed is door de antropologische wetenschap van zijn tijd, die de waarde van het volk boven het individu stelt. Stilzwijgend gaat hij uit van de superioriteit van de westerse cultuur boven de culturen van de volken, al is hij nooit blind voor de antichristelijke trekken in zijn eigen cultuur. In zijn zendingsfundering speelt het etnologische of culturele element een bescheiden rol: het (westerse) christendom kan in de volkenwereld een educatieve rol vervullen, die ten goede kan komen aan de ontwikkeling van de volken.

2.3.3 Betekenis en invloed van Warnecks missiologie

Alle publicaties van Warneck zijn praktisch ingesteld. Nooit is het hem erom te doen het onderzoek naar de 'Wahrheit an sich' te bevorderen. Er bestaat in zijn denken een correlatie tussen theorie en praktijk. Het denken van dit 'Anwendungsgenie' was direct in de praktijk toepasbaar, terwijl de praktijk weer stimulerend inwerkte op zijn theoretiseren van de zendingsvragen (Dürr 1947:30). Dit is bewezen in de wisselwerking tussen het theoretische denken van vader Warneck en het praktische zendingswerk van zoon Johannes.

In de kring van de negentiende-eeuwse zendingsgenootschappen kwam in de eerste decennia van hun bestaan het systematisch doordenken van de zendingsvragen niet of nauwelijks aan de orde. In de piëtistische zendingsbeweging was het evenmin gebruikelijk de ervaringen en de resultaten van de zending op wetenschappelijke wijze te verwerken en de gehanteerde principes kritisch te onderzoeken. Ook de zwaarwegende problemen van de zending, zoals het vraagstuk van de kerk als subject en object van het zendingswerk en de verhouding van evangelie en cultuur, kregen nauwelijks aandacht. De piëtistische zending was zich bewust van haar prilheid, maar zag zichzelf zo zeer als een authentieke kopie van de oer-christelijke zending, dat de inzichten uit de tijd van de reformatie en de orthodoxie pas later opnieuw ontdekt en verwerkt werden (Dürr 1947:22-23).

In die sfeer kon Warnecks *Missionslehre* een monument worden, dat in zijn tijd al grote invloed had op de ontwikkeling van de lutherse zending in Duitsland, en de protestanse zending daarbuiten, aan het eind van de negentiende en tot ongeveer halverwege de twintigste eeuw. Warneck had veel bestrijders, maar ook vele medestanders en volgelingen. Het is in dit verband zelfs mogelijk in beperkte zin te spreken van 'de school van Warneck'. Wij noemen met nadruk 'in beperkte zin', omdat Warnecks missiologie nooit is belast met epigonisme. Als volgelingen kunnen genoemd worden de latere zendingsleiders H. Frick, B. Gutmann, Chr. Keysser, S. Knak, K.L. Reichelt, J. Richter, M. Schlunk, H. Schomerus, Warnecks zoon J. Warneck en S. Zwemer. Ze zijn duidelijk door Gustav Warneck gevormd, maar zijn in meerdere of mindere mate eigen wegen gevolgd.[50]

De zending stond voor Warneck nooit in de marge van de kerk. Mede onder invloed van Warneck werd de zending zeer hoog op de agenda van de Duitse kerken geplaatst. Hij hield zich bezig met de grote kwesties die in zijn tijd in kerk en wereld aan de orde waren. 'Die Mission, die äussere und die innere', zegt Warneck, is geen geïsoleerd geloofswerk, maar staat in nauwe betrekking tot het totale christelijke leven, met al zijn zwakheden en schaduwzijden. (Warneck 1886a:211).

Dürr is van mening dat Warneck in al zijn belangrijke geschriften de gedachte uitgedragen heeft dat de zending eigenlijk een 'Apologie des Glaubens' is (Dürr 1947:18). Warneck mag zich weinig hebben drukgemaakt over de sociale vragen van zijn tijd en de grote politieke figuren van zijn dagen mogen naar het schijnt nauwelijks voor hem hebben bestaan, niet te ontkennen valt dat hij zich uitvoerig heeft beziggehouden met het vraagstuk van de slavernij. Hij heeft hierover een afzonderlijke publicatie uitgegeven: *Die Stellung der evangelischen Mission zur Sklavenfrage, geschichtlich und theoretisch erörtert* (Warneck 1889b). De notie dat de kerk van Jezus Christus een internationaal karakter heeft, heeft hem behoed voor het roemen op de nationale trots, ook toen hij zich

[50] Dit is de mening van G. Rosenkranz, *RGG*^{3}, 4, Sp. 1013-1014.

bezig hield met de bijzondere opdracht en de grote taak van de Duitse zendingsarbeid in de eeuw van opkomend nationalisme en groeiend westers superioriteitsgevoel (Vgl. Dürr 1947:19).

In 1903 gaven vrienden en leerlingen van Warneck een dankbare terugblik op het levenswerk van hun vereerde leermeester met een *Festschrift zum 70. Geburtstag des Herrn Prof. D. Dr. Gustav Warneck* (Axenfeld 1904; vgl. Kähler 1911:108). Dit geschrift bevat echter geen bespreking of evaluatie van Warnecks missiologische denken. In het voorwoord beschouwen de schrijvers van de feestbundel op uiterst bescheiden wijze de bijdrage van Warneck aan de verkondiging van het kruis. Ze erkennen dat Warneck er voor gezorgd heeft dat de evangelische zending niet meer onopgemerkt kon blijven.[51]

> Die Mission der Gegenwart hat ein gut begründetes Recht, die Gebildeten unter ihren Verächtern an den Reichtum wertvoller Dienste zu erinnern, den ihre schlichte Praxis dem Fortschritt menschlicher Erkenntnis auf den verschiedensten Gebieten geleistet hat (J. Warneck in Axenfeld 1904:iv).

Op discrete wijze kreeg Warneck pas na zijn sterven de eerste lauwerkransen omgehangen. De lovende typeringen over zijn invloed en betekenis hebben de overhand op de kritisch-beoordelende evaluaties. Martin Kähler is ongeveer een jaar na het overlijden van Warneck zeer voorzichtig in zijn typeringen (Kähler 1911:105-127). H. Frick rekent Warneck tot de 'piëtistisch-orthodoxe Theologen', namelijk hen die uit de kring van het piëtisme en het vernieuwde lutheranisme komen. Het is deze piëtistische omgeving waar de evangelische zendingsgedachten zich goed blijken te kunnen ontwikkelen volgens Frick (Frick 1922:324). Hij waardeert de wetenschappelijke arbeid van Warneck, omdat door diens inspanning de zending erkend werd als een 'unentbehrliche Lebensäußerung des Christentums durch die amtliche Kirche' (Frick 1922:323). Dürr sluit zich nadrukkelijk aan bij Kähler die de ene en enkelvoudige zendingsopdracht laat bestaan in de 'Ausbreitung' van het christendom door de verkondiging van het Bijbelse evangelie (Dürr 1947:242). Het doel van de zending wordt volgens Dürr door Warneck te veel geplaatst onder de 'Volkschristianisierung'. Terecht merkt Hoekendijk op dat Warneck door zijn grote waardering voor 'het volk' en het eigene van het volk, het particularisme van het vroege piëtisme heeft losgelaten (Hoekendijk 1948:96-107). De accenten zijn verschoven van de 'Einzelbekehrung' naar de kerstening van het volk. Hier moet bij opgemerkt worden dat de 'Volkschristianisierung' zeker niet los gezien kan worden van Warnecks concept van heilsuniversalisme. Daarbij past de bevordering van de 'Volkskirche'. Ook Schirrmacher erkent deze eenzijdigheid, waardoor Warneck zich al te zeer laat kennen als een man van zijn tijd (Schirrmacher 1985:214-219).

Op de wetenschappelijk benadering van Warnecks zendingstheorie heeft Verkuyl in navolging van Hoekendijk aan te merken, dat bij hem een merkwaardige vermenging plaatsvindt van Bijbelse theologie en 'theologia naturalis', van 'Reichgottespredigt' en 'Nationalbewustssein', van 'menschliche Bluts- und Gottesverwantschaft', van 'Mission und Volkspädagogik', van het accent op 'Einzelbekehrung' en 'Volkschristianisierung', van 'Kirche im Volke' en 'Volkskirche' (Verkuyl 1975:46; Hoekendijk 1948:84-87).

---

[51] De zeven schrijvers van dit *Festschrift* zijn Karl Axenfeld, Gustav Müller, Carl Paul, Julius Richter, Paul Richter, Emil Strümpfel en Johannes Warneck. Het voorwoord is gericht tot de 'Hochverehrter Herr Professor' en ondertekend Halle, 6 maart 1904, 'In Ehrerbietung und Dankbarkeit'.

Opgemerkt moet worden dat Warneck aan het eind van de negentiende eeuw, die om allerlei redenen de 'zendingseeuw' is genoemd, deel uit maakte van een beweging. Hij dreef mee op de golven van de zending die door piëtisten en orthodoxen ter hand werd genomen, en genoot van de wind in de rug van de godsdiensthistorici. In hun zendingsactiviteit stonden zij schouder aan schouder om het traditionele christendom te ondersteunen en de structuren in kerk en staat te versterken ten behoeve van de uitbreiding ervan. Als predikant in de lutherse kerk was Warneck niet in staat de traditionele vormen van liturgie en kerkorde te veranderen. Wel heeft hij vanuit zijn functie als hoogleraar in de zendingswetenschappen en als stimulator van het zendingswerk een grote bijdrage geleverd aan vernieuwing van de zending en zendingsactiviteiten van de lutherse kerken in Duitsland. Dit gebeurde meer doordat Warneck mensen beïnvloedde dan doordat hij de innerlijke structuren van de kerk heeft veranderd, of de globale richting van de kerk heeft beïnvloed.

Ondanks zijn positie aan de universiteit van Halle is Warneck in zijn nadenken over de vragen van de moderne zending, in zijn grensverleggende missiologische arbeid in geschriften en zijn stimulerende invloed op de zendingsconferenties, er toch niet in geslaagd de remmende factoren in de groeiende zendingsbeweging weg te nemen. De invloed van Warneck heeft er niet toe geleid dat de structuren van de 'evangelische Mission' in de lutherse volkskerk zijn gewijzigd. Dat lag ook niet voor de hand. Immers, Warneck is nooit werkzaam geweest in de interne organisatie van enig zendingsgenootschap. Frick verklaart dit uit het feit dat Warneck geen zendingstheorie heeft ontwikkeld 'auf dem Boden moderner Theologie'. Waarmee Frick kennelijk bedoelt te zeggen dat Warnecks wetenschappelijke activiteiten zich feitelijk buiten de hoofdstroom van de theologische ontwikkelingen afspeelden. Daardoor zou zijn feitelijke invloed op het hele gebeuren van de zending te zeer beperkt zijn gebleven (Frick 1922, 320-324; vgl. Franke 1961:22-24). Ook G. Rosenkranz merkt bij Warneck een mengeling op van biblicistische orthodoxie en piëtistische vroomheid, die gepaard gaat met een romantische inslag die herinnert aan J.G. Herder en F.D.E. Schleiermacher (*EMZ*, okt 1968). Beyerhaus stelt echter dat Warneck terecht als de 'Begründer der evangelischen Missionswissenschaft' geëerd moet worden, omdat sinds hem – althans voor wat de situatie in Duitsland betreft – de zendingswetenschap zich als een systematische theologische discipline heeft ontwikkeld (Beyerhaus 1956:78; 1996:116).

Warneck zelf beroemt zich er op dat hij zijn zelfstandigheid heeft bewaard. Het is waar, als padvinder in het nieuwe veld van de missiologische wetenschap heeft Warneck onbetreden paden moeten begaan. Toch is Warneck meer erfgenaam van zijn theologische en godsdienstheologische tijd dan zijn verhandelingen in de hoofdstukken 'Die Stellung der Missionskunde im Ganzen der Theologie' en 'Quellen und Literatur der Missionslehre' in zijn *Missionslehre* doen vermoeden (*EM* I[1]:34-46 en 47-62). Dürr geeft hiervoor als oorzaak dat Warneck de behandeling van de vragen van de zending voornamelijk aan de praktische theologie toewijst, terwijl hij zijn aandacht daarbij bijna uitsluitend richt op de toenmaals bekende namen op dat gebied: F. Ehrenfeuchter en Von Zezschwitz (Dürr 1947:20).[52]

[52] Friedrich Ehrenfeuchter (1814-1878) studeerde filologie, filosofie en theologie in Heidelberg en werd in 1849 hoogleraar in de theologie in Göttingen. Hij genoot als praktisch theoloog grote bekendheid en werd bekend als vertegenwoordiger van de 'Vermittlungstheologie' (Bautz in: *BBKL* I, Sp. 1471). Carl Adolph Gerhard von Zezschwitz (1825-1886) was hoogleraar in de praktische theologie in Erlangen. Hij gold als een vertegenwoordiger van het orthodoxe lutheranisme. Een biografie van hem

Warneck stond met beide benen op de theologische grond van zijn tijd. Dit blijkt uit het gegeven dat hij een zelfstandige kijk had op de theologische mode van zijn dagen. De hele discussie met Troeltsch en Bousset (zie § 2.5) bewijst dit. Dat Warneck geen aandacht heeft voor een andere invloedrijke oudere tijdgenoot, bijvoorbeeld de systematische theoloog Albrecht Ritschl (1822-1899), verklaart Dürr uit de geringe aandacht die de laatste had voor het zendingswerk (Dürr 1947:20-21). Uiteindelijk bleef de theologische wereld in Warnecks tijd verdeeld, ondanks de zeer open discussies die werden gevoerd. De invloed van ieder denker bleef voornamelijk beperkt tot het terrein van zijn eigen vakgebied en liet zich nauwelijks merken buiten de kring van zijn eigen sympathisanten. In de tijd van Warneck was de zending vooral een praktische functie van de kerk. Er werd nog niet veel nagedacht over de theoretische vragen van de zending. De zendingswetenschap als theoretische doordenking van de vragen van de zending stond bij het aantreden van Warneck als missioloog nog in de kinderschoenen. De zending en de zendingswetenschappen werden niet geïntegreerd in de theologie en leefden zeer afgezonderd ten opzichte van de andere theologische specialismen. Vanwege de geïsoleerde positie van Warneck in Halle laat het zich verstaan dat de grote mannen op het gebied van de theologie Warneck nauwelijks aandacht waardig keurden.

Verwonderlijk is het wel dat Warneck in zijn geschriften zo weinig verwijst naar de naam van zijn vriend Martin Kähler, wiens theologie als geen andere voor en na hem vol is van zendingsgedachten. Vooral Kählers *Die Wissenschaft der christliche Lehre* heeft volgens Dürr keer op keer raakvlakken met het denken van Warneck. Mogelijk is de collegiale vriendschap – zij werkten jarenlang aan dezelfde faculteit in Halle – er de oorzaak van dat zij zo weinig kritisch op elkaar hebben gereageerd (Dürr 1947:21).

Dürr wijst in alle werken van Warneck als rode draad de stelling aan: *pectus facit theologum*, het hart maakt de theoloog. Deze visie dat het echt doorleefde denken van de zendingswetenschapper alleen kan voortkomen uit het hart dat betrokken is, valt goed te verklaren vanuit de persoonlijk-pastorale invloed van A.G. Tholuck, bij wie Warneck van 1855-1859 in Halle studeerde. Tholuck heeft volgens Dürr diepe persoonlijke invloed gehad op Warneck (Dürr 1947:21). De confessionele positie van Warneck is bepaald door zijn predikantschap in de verenigde Pruisische Landskerk (provincie Saksen). Volgens Dürr voelde Warneck zich in lutherse en gereformeerde kringen even-goed thuis als in piëtistische (Dürr 1947:21). Die flexibele houding had tot gevolg dat zijn werk toepasbaar bleek voor het zendingswerk en zendingsdenkwerk van alle kerken en denominaties en deed hem het vertrouwen winnen van zendingsmensen van uiteenlopende organisaties. Volgens Kasdorf (Kasdorf 1990:4; vgl. Warneck, J. 1911:-47) heeft Warneck door zijn bekering definitief intrede gedaan in de wereld van het 'pietistische Biblizismus' (Myklebust 1955:281; vgl. Beyerhaus 1996:116).[53] Als dit 'piëtisme' van Warneck verstaan moet worden in de zin van: een bewogen christen zijn en een doorleefd geloof hebben vanuit een Bijbelgetrouwe Schriftvisie, dan is dit een juiste typering. Overigens moet wel vermeld worden dat de term 'Biblizismus' hier

---

is geschreven door Markus Ambrosy, *Gerhard von Zezschwitz: Leben und Werk*, Frankfurt am Main; Wien [u.a.]: Lang:1998.

[53] In zijn proefschrift van 1959 schrijft Beyerhaus dat voor Warneck de volkskerk het algemene doel van de zending is. Er is bij Warneck onderscheid tussen zendingsopdracht en zendingsdoel, 'Missionsaufgabe und Missionsziel' (Beyerhaus 1959:79). Volgens Dürr is de zendingsopdracht de extensieve dimensie van het zendingswerk, terwijl het zendingsdoel de intensieve dimensie ervan bepaalt (Dürr 1947:177). Terecht stelt Beyerhaus dat de zendingsopdracht volledig gericht is op het doel. In de theorie van de zending kan daarom onderscheid gemaakt worden tussen opdracht, uitvoering en doel.

verstaan dient te worden tegen de achtergrond van de tijd waarin Warneck leefde. Hij aanvaardde de Schrift als het gezagvolle Woord van God en wees de relativerende tendensen van de moderne Schriftkritiek, met bronnensplitsingstheorieën, af.

2.4 DE GODSDIENSTTHEOLOGIE VAN WARNECK

In dit onderdeel wordt een beschrijving gegeven van Warnecks godsdienstheologie. Eerst gaan we na wat zijn concept van de oorsprong en het wezen van de religie is. Daarna komt de vraag aan de orde of en in hoeverre religie universeel is (§ 2.4.1.1). Warnecks visie op het ontstaan van de vele religies wordt beschreven in § 2.4.1.2. Met het oog daarop is het nodig dat we nagaan welke ontwikkelingsmechanismen Warneck in de religies opmerkt (§ 2.4.1.3). Vervolgens zullen we beschrijven wat het wezen en de aard is van religie in Warnecks concept (§ 2.4.1.4). In § 2.4.1.5 komt aan de orde hoe de verhouding is tussen openbaring en godsdienst in Warnecks denken. Wat de praktische consequenties zijn van zijn standpunt wordt besproken in § 2.4.1.6. Na dit deel komen we tot de vraag naar relatie tussen universalisme en particularisme in zijn godsdienstheologisch denken (§ 2.4.1.7). Ten slotte wordt in § 2.4.2 een samenvatting gegeven van Warnecks godsdienstheologie en worden enige conclusies getrokken over de verhouding van het christendom met de andere godsdiensten.

2.4.1 De niet-christelijke godsdiensten

Warneck en met hem vele, zo niet alle evangelische zendingswetenschappers van zijn dagen, gaan uit van de universaliteit van de godsdienst en van een algemeen godsidee. Er bestaat maar één God, en er is maar één godsdienst. Godsdienst is dan wel een gemeenschappelijk bezit van de gehele mensheid, de uitingen van de godsdienst bij de verschillende volken zijn echter zeer veelsoortig (*EM* III 1^2:85-86). De godsideeën en godsdiensten van de volken staan op een of andere wijze in relatie tot die ene godsdienst. Ze zijn er in zekere zin afhankelijk van (Schärer 1944:25). Godsdienst in de betekenis die Warneck er aan geeft, is daarom ongeveer te omschrijven als 'dienst' aan God, in de zin dat alle godsdiensten op een of andere wijze een relatie hebben met de 'oer'-godsdienst, die van God komt en op openbaring berust. Omdat de religieuze hoedanigheid van de niet-christelijke godsdiensten zo verschillend is, moet het begrip 'Religion' bij Warneck in de breedste zin van het woord verstaan worden. Warneck stelt dat de andere godsdiensten in feite pathologische verschijningsvormen zijn van deze 'normale' godsdienst.

> Die außerchristlichen Religionen stellen ja nicht eine normale Erscheinung der Religion dar. Es ist die Voraussetzung, auf welcher Recht wie Plicht der christlichen Mission beruht, daß das Christentum allein, als die absolute Religion, die normale Religion ist, und also an ihm alle anderen Religionverscheinungen gemessen werden müssen. Aber so mangelhaft, ja verkehrt und verzerrt diese Erscheinungen auch sein mögen, so dürfen sie doch immer unter dem Gesamtbegriff Religion subsumiert werden (*EM* III 1^2:86, vgl. Schärer 1944:25).[54]

[54] Schärer voegt aan het aangehaalde citaat nog de opmerking toe dat in de tweede druk van de *Evangelische Missionslehre* III, 1 het volgende citaat verdwenen is: 'Die religiös tiefstehende Völker sind nicht der ursprungliche Menschheitstypus, sondern sie sind religös heruntergekommen und kommen durch sich selbst nimmermehr in die Höhe'. Dit zou er op kunnen wijzen dat Warneck

De niet-christelijke godsdiensten zijn ontstaan door emancipatie van de 'normale' godsdienst. Zij vertonen alle vormen van degeneratie, maar niet zo dat er geen resten van of herinneringen aan de 'Normalreligion' meer te vinden zouden zijn. Geheel in lijn met de uitgangspunten van de etnografie van zijn dagen ('er bestaan geen religieloze volken') accepteert Warneck de universaliteit van religie als een gegeven feit (*EM* III 1^2:89).

In zijn visie op godsdienst is Warneck sterk beïnvloed door de Duits-Britse geleerde F. Max Müller.[55] Müller was een vertegenwoordiger van de 'natuurmythologische'-school die de studie van de godsdiensten versmalde tot de bestudering van de mythen. Hoewel hij zich er op bepaalde punten nadrukkelijk tegen verzet heeft, moet gezegd worden dat Warneck toch een aantal ideeën van de godsdienstwetenschappers van zijn tijd royaal heeft geadopteerd. Belangrijkste invloed is de visie op de historische ontwikkeling in de religies. Het eigen standpunt van Warneck op het punt van de vergelijking van de niet-christelijke godsdiensten met de christelijke is afwijkend van dat van zijn tijdgenoten. Dit komt door het element van de oorspronkelijke Godsopenbaring dat Warneck aanwezig achtte in alle religies. Hij aanvaardde bovendien de beslissende betekenis van Gods openbaring in de historie van Israël, die uitliep op de definitieve openbaring van God in Christus. Daarnaast bracht hij het simpele argument naar voren dat de Bijbelse openbaring de waarheid kan claimen, omdat de openbaring van God in Christus erin voorzegd is. Dit argument zal zijn tegenstanders niet hebben kunnen overtuigen.

In de volgende paragrafen bespreken we zes aspecten van Warnecks godsdienstheologie. Daarna wordt de verhouding tussen universalisme en particularisme in het denken van Warneck aan de orde gesteld. Dit onderdeel wordt afgerond met een samenvattend overzicht van Warnecks visie op de verhouding van het christendom met de niet-christelijke godsdiensten.

2.4.1.1 De universaliteit van godsdienst

Warneck gaat uit van het algemeen voorkomen van religie als 'een geloof in God'. Dat wil echter niet zeggen dat zulk geloof zelf als 'eine Verirrung des menschlichen Geistes' bestempeld kan worden (*EM* III 1^2:90). De inhoud van dit geloof moet uiteindelijk waar zijn, al moet men erkennen dat er ook algemeen verbreide dwalingen zijn. Volgens

---

welbewust ieder evolutionistisch idee van religie wilde vermijden. De verscheidenheid van de religies wilde hij op geheel andere wijze verklaren. Hij had, blijkens zijn opmerking in het 'voorwoord bij de tweede druk', ook in het betreffende 29ste hoofdstuk diepgaande veranderingen willen aanbrengen, maar moest vanwege tijdsdruk volstaan met enkele wijzigingen.

[55] Friedrich Max Müller (1823-1900) werd geboren in Dessau, Duitsland, en publiceerde zijn hoofdwerk, de Engelse vertaling van de complete *Rig Veda,* in zes delen van 1849-1873. Hij werkte voornamelijk in Oxford, waar hij in 1850 hoogleraar werd. Tussen 1878 en 1894 verzorgde hij de serie *The Sacred Books of the East* in 50 delen. Zijn andere belangrijkste studies op het gebied van de godsdienstwetenschap zijn *Introduction to the Science of Religion* (1873) en *Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religions of India* (1878) (Carl A. Keller in: *BBKL,* Band VI (1993) S. 243-244). Beide studies verschenen ook in het Duits (Van Baal 1971:20-21). Warneck verwijst in *EM* III 1^2:85-142 frequent naar Müllers *Essays: Beitrage zur vergleichenden Religionswissenschaft* I (Leipzig 1869), *Einleiting in die vergleichende Religionswissenschaft* (Straßburg 1874), en *Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion: mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens* (Straßburg 1880) (Platvoet 1985:47-49; Van Baal 1977:76-104; vgl ook: Van Baal 1971:20-63).

Warneck moet toegegeven worden dat een algemeen geloof in een goddelijke macht alleen te verklaren is als die macht ook werkelijk bestaat (*EM* III 1^2:90). Daarmee stelt hij zich in feite op het standpunt van de apostel Thomas, dat geloof rust op waarneming en ervaring.

Warneck stelt dat religie een algemeen goed is van de gezamenlijke mensheid, als 'ein wesentliches Grundelement des menschlichen Geisteslebens' (*EM* III 1^2:90). 'Die Religion ist ein Prärogativ des Menschen wie die Vernunft und die Sprache', zegt hij (*EM* III 1^2:91). Hieruit volgt dat religie een voorrecht is dat mensen hebben boven de dieren. Het feit dat de algemeenheid van de religie ontstaan is in een aangeboren mogelijkheid, is voor de christelijke zending van verstrekkende betekenis. Zij staat garant voor een of andere vorm van aansluiting en biedt de mogelijkheid van punten van contact. Zij is ook een belangrijke voorwaarde voor de uitvoering van het zendingsbevel. De niet-christelijke wereld is in haar godsdienstige betrokkenheid op het hogere geen *tabula rasa*. Voor de christelijke godsdienst betekent dit volgens Warneck dat de zending door de verkondiging van de christelijke boodschap geen absoluut vreemd element binnen brengt in de niet-christelijke volken (*EM* III 1^2:92).

Warneck beschrijft aan de hand van de Bijbelse gegevens uit Romeinen 1 en 2 en Handelingen 14 en 17 de godsdienstige houding en instelling van de heidenen. De heiden (de niet-Israëliet) is zeker niet onreligieus te noemen, eerder een dwalend mens. Een heiden is een mens die op grond van misstappen door gewoontevorming de manifestatie van God in de natuur, de geschiedenis en het geweten, verkeerd duidt. Heidenen dienen God met een Godonwaardige cultus. Maar als ze hun eigen religieuze voorstellingen op de juiste wijze zouden verstaan, dan zouden ze zich bekeren tot de levende God, meent Warneck. De apostel Paulus begint in zijn benadering dan ook niet met het bewijzen van het bestaan van God of met een elementair onderricht over goed en kwaad; hij veronderstelt dat de heiden zich bewust is van (het bestaan van) God. Dit is de gebruikelijke basisveronderstelling voor iedere ontmoeting tussen christelijke religie en de niet-christelijke religies. De apostel buigt slechts de dwalende voorstellingen van de heidenen in de juiste richting, want zij hebben een verwrongen voorstelling van God. Immers God heeft zich in de natuur en de geschiedenis niet onbetuigd gelaten (Hnd 17,27v.). Warneck wijst er op dat Paulus in zijn 'klassieke' Areopagus-rede in Athene aanknoopt bij de bestaande Godsidee. Hij wijst de hoorders op hun eigen zoeken van God en op de door henzelf erkende noodzaak van Godskennis. Daardoor schept hij ruimte voor de weg van de verkondiging van de Onbekende, die zij vereren zonder het te weten (*EM* III 1^2:93). Hij grijpt de mogelijkheid aan te getuigen van de betekenis van Christus, waarna hij tegen de Atheners vervolgens spreekt 'van rechtvaardigheid en ingetogenheid en het toekomstige oordeel', zoals ook tegenover stadhouder Felix (Hnd 24,25; *EM* III 1^2:94). De universaliteit van religie maakte het voor de apostel mogelijk zijn Godskennis te communiceren met mensen die een ander Godsidee hebben en een andere visie op het dienen van God.

Warneck baseert zijn mening over universele godsdienstigheid op het Bijbelse gegeven dat alle godsdiensten deviaties zijn van de 'oorspronkelijke dienst van God'. De nog aanwezige kennis van God is een communicatiemiddel voor het herstel van de relatie met God door middel van de bekendmaking van de inhoud van het evangelie. Omdat Warneck over de andere godsdiensten spreekt als 'afdwalingen', is bekering noodzakelijk. Het ontstaan en de betekenis van de veelsoortigheid van de godsdiensten wordt in de volgende paragraaf behandeld.

2.4.1.2 De veelsoortigheid van de godsdiensten

Warneck gaat uit van het gegeven dat religies verschillend zijn. De diversiteit op het gebied van de religies valt op als men uitgaat van de formele onderscheidingen naar de bronnen, de stichters, de verbreidingen of de systematiseringen ervan. Onderzoeken in die richting brengen de veelkleurigheid aan het licht. De vraag is of de aanhangers van de betreffende godsdienst heilige boeken hebben en of de religieuze voorstellingen teruggaan op menselijke stichters of persoonlijke bronnen. Religies kunnen een meer plaatselijk, nationaal of universeel karakter hebben. Op grond van onderscheidingen naar (geloofs)inhouden kan de diversiteit van de godsdiensten in kaart worden gebracht. Er zijn bijvoorbeeld verschillen van opvattingen over de vergoddelijking van de natuur, de dienst aan geesten en de zelfvergoddelijking van de mens. Zoals er uiteenlopende wetenschappelijke classificaties aan religies te geven zijn, zo zijn volgens Warneck er ook talrijke variaties in de indelingsprincipes mogelijk (*EM* III 1^2:98).

Zowel voor de godsdienstwetenschap als voor de zending geldt de vraag, hoe de mens zich godsdienstig heeft ontwikkeld. Zuivere godskennis is volgens Warneck te bereiken via het doorlopen van een lange weg met vele stadia, en zelfs via een dwalende ontwikkeling. In hoeverre er sprake is van dwaling of afwijking moet blijken op grond van zorgvuldig onderzoek en vergelijking. Daarbij is het niet mogelijk absoluut zonder vooroordelen te werk te gaan. Geloof en wetenschap staan hier echter niet tegenover elkaar. Het is eerder zo dat geloof tegenover geloof staat: geloof in de Bijbel tegenover geloof in een menselijke theorie. Al neemt dat niet weg dat in onderzoek gestreefd moet worden naar eerlijkheid en absolute onbevangenheid (*EM* III 1^2:99-101).

De vraag hoe de christelijke religie zich hierin verhoudt tot de andere religies is voor Warneck zeer belangrijk. Voor hem zijn de religieuze bronnen maatgevend: de Schriften van het Oude en Nieuwe Testament, welke ons leren over de oorsprong en de ontwikkeling van de christelijke godsdienst. Volgens de Schrift is de mens als 'godsdienstig' mens uit de scheppende hand van God voortgekomen; naar het beeld van God is hij geschapen. Omdat hij de geest van God gekregen heeft, heeft hij de mogelijkheid van een religieuze betrokkenheid, 'die demnach als eine Einwebung des Gottesbewustseins in das menschliche Selbstbewustsein, als *Innesein Gottes im Menschen* gedacht wird (Gen 1,26-28, Akt 17,27-29)' (*EM* III 1^2:102). Daardoor is godsdienst volgens Warneck niet eerst naderhand ontstaan, maar valt zijn oorsprong samen met de schepping van de mens.

2.4.1.3 Godsdienstige ontwikkelingsmechanismen

Warneck heeft in zijn godsdienstconcept een verklaring gegeven van de aard van de godsdienstige ontwikkelingsmechanismen. Dat een groot aantal religieuze vormen is ontstaan, veronderstelt dat binnen de religie een ontwikkeling bestaat van de oorspronkelijke vorm naar de afgeleide vormen. De Bijbelse bron geeft volgens Warneck geen gedetailleerde beschrijving van de godsdienst van de 'oer'-mens. Het is een overdrijving, zo stelt hij, de religieuze kennis van de 'oer'-mens als volmaakt te beschouwen of hem een volmaakte heiligheid toe te dichten. Hoe kinderlijk of hoe volmaakt de 'oorspronkelijke' godskennis ook geweest mag zijn, zij is in beginsel altijd een monotheïstische Godskennis. Echter niet in de zin van tegengesteld aan een polytheïstische godsvoorstelling. De 'oer'-godsdienst droeg het karakter van een subjectief bezit en bood sindsdien speelruimte voor de vrije en verdere ontwikkeling.

> Aber die Notwendigkeit eines religiösen Irrgangs lag nicht in ihr, sondern sie besaß die Qualifikation zu einer immer vollkommeneren Wahrheits- und Lebensentfaltung, wenn keine sittliche Trübung des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott dieser Entfaltung eine verkehrte Richtung gab (*EM* III 1^2:106).

Deze godsdienstige 'oer'-situatie bleef niet ongewijzigd. De elementair kinderlijke oertoestand werd namelijk spoedig veranderd door misbruik van de menselijke vrijheid, die zich manifesteerde in 'einer sittlichen Verfehlung' (Gen 3).

De zondeval heeft dus een keerpunt in de religieuze ontwikkeling van de mensheid gebracht, die verstrekkende gevolgen had. In de zondeval is het proces van dwaling en verontreiniging in het verkeer met God begonnen, waardoor de Godskennis in meer of mindere mate verduisterde. Door menselijke misstappen na de zondeval paganiseerde het religieuze leven. Paulus bedoelt volgens Warneck in Romeinen 1 dat deze innerlijke afkeer van God een verduistering van het religieuze denken heeft bewerkt, die op haar beurt weer dwaling en leugen opleverde:

> die Ungerechtigkeit hielt die Wahrheit auf. Sittliche Irrwege sind die Ursache der Entstehung des Heidentums, wie sie auch wieder seine Folge sind (*EM* III 1^2:113).

Het slechte geweten van de mens wekt allengs vrees op voor God en doet hem vluchten voor God. Door het voortschrijdende zedelijke bederf groeit de vervreemding van God uit tot vijandschap tegen God. Dit gaat echter niet zover dat de mens tot ontkenning van God besluit. De mens van na de zondeval reageert in zijn oorspronkelijke godskennis nog steeds op God. Dit proces duurt voort tot de periode dat door de taalverwarring van Babel de scheiding tussen de volken intreedt (Gen 11).[56] Daar stuiten we volgens Warneck op de oorsprong van het veelgodendom (Joz 24,2, vgl. Gen 12,1). Vanaf de zondeval liet God de volken hun eigen wegen gaan. De bewijzen van zijn actieve aanwezigheid in de natuur, de geschiedenis en het geweten blijven onverminderd van kracht en laten niet na de mensen aan te sporen om Hem te zoeken. Ook blijft volgens Warneck de 'Vernunftsinn' aanwezig bij de mens, zodat hij na de zondeval niet geheel verstoken is gebleven van het goddelijke beeld. Evenwel in die zin dat de kennis van het onzichtbare wezen van God door middel van het doorzien van de scheppingswerken te verkrijgen is (Hnd 14,16; 17,27; Rom 1,19v.). De diepe betekenis van de godskennis wordt door de overheersing van de vleselijke levensinstelling afgestompt en zelfs verduisterd, zodat het natuurlijke religieuze leven verhinderd wordt. De zondige mens haalt de natuurlijke godsdienst naar beneden in zinnelijke godsvoorstellingen, zodat hij door het toedichten van goddelijke eigenschappen aan het geschapene tot een vergoddelijking van de natuur komt. Zo komt de mens tot de verering van het geschapene, in plaats van de Schepper (*EM* III 1^2:115). Deze levensinstelling is volgens Warneck verantwoordelijk voor het ontstaan van het heidendom.

Het wezen van het heidendom bestaat daarin dat de kennis van de enige, waarlijk heilige God, hoewel zijn bestaan het object van het religieuze bewustzijn is, verdrongen is door creatuurlijke voorwerpen van verering, welke deels uit de natuur, deels uit de mensenwereld stammen (*EM* III 1^2:115-116). Hoe het proces van paganisering bij de verschillende volken in het bijzonder zich heeft voltrokken, vermelden de Bijbelse bron-

---

[56] In het denken van Warneck moet de Godsopenbaring van Gen 1-11 de 'oer-openbaring' genoemd worden. Vergelijkbare gedachten vinden wij bij J. Blauw. Blauw ziet het hoofdmotief van de oer-openbaring dat de mens beeld van God is. Het leven is verbonden aan de gehoorzaamheid aan Gods opdracht en de dood aan de ongehoorzaamheid (Blauw 1950:84)

nen niet. Hier zijn wij volgens Warneck aangewezen op het godsdienstwetenschappelijk onderzoek.[57] Ondanks zijn oorspronkelijke religieuze outillage en de almaar doorgaande betuiging van God in de natuur heeft de mens toch de elementaire, zuivere Godskennis niet alleen nooit kunnen bereiken, maar heeft hij die kennis ook niet goed gebruikt naar de oorspronkelijke bedoeling van de Schepper.

De zondige mens kan, volgens Warneck, ondanks zijn oorspronkelijke godsdienstige gerechtigheid, en ondanks de voortdurende zelfbekendmaking van God in de natuur, niet alleen de elementaire en zuivere godskennis nooit volmaakt bereiken, maar ook niet meer juist beoefenen. Hij bezit geen zuivere kennis van God en komt niet meer tot zuivere kennis van God, of tot de juiste verering van God, die Hij verlangt (Hnd 14,16; 17,27.39). De mens wisselde die kennis van God zelfs in voor de vergoddelijking van het creatuurlijke en meende dat zijn eigen wegen zuiver waren. God greep echter in die religieuze ontwikkelingsgeschiedenis in

> durch eine *über die bloße Naturmanifestation hinausgehende Offenbarung*. Diese *spezifische Offenbarung* beginnt mit Abraham, als – einige Ausnahmen abgerechnet, Gen 14,18-20 – die sittliche Verirrung das religiöse Leben bereits verheidnischt hat (Gen 12; Jos 24,2) und setzt sich innerhalb seines Geschlechts, das Gottes freie Wahl zum Träger der Offenbarung macht (Röm 3,2; 9,4ff.), in inspirierten Persönlichkeiten fort, welche der Selbstmitteilungen Gottes durch religiöse Qualifikation als mittlerische Organe dienen (*EM* III 1^2:117-118).

Er is dus sprake van verscheidenheid in religieuze voorstellingen door 'natuurlijke dwalingen' op grond van historische ontwikkeling, waarbij het niet ter zake doet wat meer en wat minder waardevol is. Alleen dankzij de bijzondere verlichtingen en bekendmakingen van de Geest van God is het mogelijk de inhoud van deze religieuze kennis om te buigen in positieve richting en kan aan het religieuze leven een Gode welgevallige vorm gegeven worden. Gods bekendmakingen werden echter niet uitsluitend aan uitverkoren personen geschonken, zoals bijvoorbeeld Abraham en Mozes, maar vonden in de geschiedenis plaats, zodat de goddelijke waarheid steeds volkomener bekend werd, om ten slotte in Christus absoluut vervuld te worden (*EM* III 1^2:118).

Naast de natuurgodsdiensten, waarin enige waarheid met veel dwaling en zelfs leugen vermengd is, bestaat er ook een openbaringsgodsdienst, waarin God de mensen zoekt door middel van Zijn zelfbekendmaking en de waarheid in haar absolute volheid te zien is.

> Diese Offenbahrungsreligion ist das als Erfüllung der alttestamentlichen Ökonomie sich erweisende *Christentum* (Mat 5,17; Röm 4; Gal 3 u. 4), welchem daher als Inhaberin der absoluten Wahrheit der Charakter der *Weltreligion* und mit ihm der Beruf zur *Weltmission* eingeprägt is (*EM* III 1^2:118).

De godsdienstgeschiedenis van de oudheid maakt zo volgens Warneck twee opmerkelijke zaken duidelijk:

---

[57] Vermeld moet worden dat Warneck zich afschermt tegen de godsdienstwetenschappen van zijn dagen, die in de ban zijn van het evolutionisme. Het gaat hem niet om de vraag naar de oorsprong van de religie, maar om die van het heidendom als verzamelnaam voor alle niet-christelijke religies. Het ontstaan van de godsidee is niet zonder meer uit natuurlijke factoren te verklaren, zo stelt hij. Wel wil hij bij de aanhangers van het heidendom in de leer gaan om de natuurlijke factoren te leren kennen, die aan de vorming van de religies hebben meegewerkt. Niet hoe de godsidee is ontstaan is belangrijk, maar wie goden geworden zijn, hoe men deze goden heeft verzinnelijkt en vermenigvuldigd, en wat hen zo bijzonder maakte (*EM* III 1^2:116).

- Dat de gehele volkerenwereld, ondanks het hoge cultuurniveau dat in veel gebieden bereikt is en ondanks het feit dat het bestaan van God erkend is, toch zonder uitzondering valse goden diende;
- En dat alleen het kleine volk Israël, hoewel het zich qua ontwikkeling niet kon meten met de cultuurvolken van zijn tijd, trouw bleef aan het monotheïsme (*EM* III 1^2:118-119).

Warneck verklaart dat de zondige mens, die aan zichzelf overgelaten is, niet meer uit zichzelf tot de zuivere kennis en verering van God kan komen. Het onvermogen van de mens om de ware kennis van God te verkrijgen en die zuiver te bewaren, is overwonnen door buitengewone zelfbekendmaking van God, dat wil zeggen door de openbaring van God aan Abraham en zijn nakomelingen (*EM* III 1^2:119). De godsdienst van Israël is gebaseerd op de openbaring van God. Daardoor onderscheidde Israël zich absoluut en wezenlijk van alle andere religies van de volken in de oudheid.

Op de tegenwerping dat ook bij de andere Semitische volken monotheïsme gevonden wordt en dat ook het volk Israël niet steeds zuiver monotheïstisch is geweest, maar duidelijke polytheïstische tendensen heeft vertoond en zelfs perioden van regressie en verval heeft gekend, antwoordt Warneck dat juist alleen in Israël een ontwikkeling heeft plaatsgevonden van een natuurlijke en particularistische religie naar het geloof in de ene ware en heilige God. Deze ontwikkeling heeft geen analogie in de religies van alle andere volken. Het is voor Warneck duidelijk dat slechts de openbaring van God uitsluitsel kan geven over de vraag naar het ontstaan en de ontwikkeling van de monotheïstische godsdienst van Israël met zijn geloof in de heilige God (*EM* III 1^2:120).

Op de vraag waarom de openbaring nu juist vanaf Abraham aan Israël gegeven is, verwijst Warneck naar de apostel Paulus: de keuze daarvoor rust alleen in het actieve, soevereine en majesteitelijke besluit van God (Rom 9). Maar hij voegt er meteen aan toe dat in de openbaring aan Israël een universele tendens is gelegd. Hij wijst hierbij op de belofte die aan Abraham is bekend gemaakt, dat in het zaad, namelijk in zijn nageslacht alle geslachten van de aarde gezegend zouden worden (Gen 12,3; 18,18; 22,18; Hnd 3,25; Gal 3,8.14). Van Israël uit zou dus, toen de volle openbaring in Christus een feit was, de bekendmaking van het heil aan de hele wereld (alle volken) plaatsvinden. Het doel van Gods openbaring was, volgens Warneck, dat de gehele mensheid deel zou krijgen aan het heil van Christus (Joh 4,22; Gal 4,4; Ef 2 en 3; 1 Tim 2,3v.) (*EM* III 1^2:121).

Warneck heeft ons inzicht verschaft over de aard van de oeropenbaring en wat daarvan de betekenis is voor de godsdiensten van de volken. Blauw herinnert ons eraan dat in de na-Abramatische openbaring de kennis van God in de heidenwereld stilzwijgend wordt verondersteld. Hoewel de heidenen worden veroordeeld op grond van hun afgoderij en hun 'gruwelen', vinden we geen aanwijzing omtrent de inhoud van de nog aanwezige 'natuurlijke' godskennis (Blauw 1950:101).

2.4.1.4 Wezen en aard van de godsdienst

Op grond van zijn onderzoek komt Warneck tot de volgende conclusies over wezen en aard van de religie:

1. De veelheid en de veelsoortigheid van de religies ligt niet in de aard van de religie zelf, maar is

> das Produkt eines durch sittliche Irrung getrübten religiösen Sinnes ist, welcher under dem Einfluß verschiedener Sprache, Volkseigentümlichkeit, Kultur und Naturumgebung verschiedene subjektive Denkbilder von Gott und verschiedene Arten der Gottesverehrung erzeugte (*EM* III 1^2:121).

De mens is geen ontwikkelaar van zijn eigen godsdienst; slechts zijn ingeschapen godsbewustzijn ('das innaturierte Gottesbewußtsein') is hem bijgebleven, ook na de zondeval, evenals de manifestatie van de monotheïstische traditie, als gevolg van Gods voortgaande openbaring. Het ingeschapen godsbewustzijn van de mens is een voortdurende kracht tot religieuze zelfontwikkeling geworden, die hem tot verbazingwekkende productiviteit aanzette en die hem ook verlangen deed naar ware kennis van God en motiveerde tot Godsverering. Overal echter is verval, ontgeestelijking en verzinnelijking opgetreden; evenwel, nergens heeft die religieuze zelfontwikkeling een religie voortgebracht die waardig is voor God (*EM* III 1^2:122).

2. Naast de religieuze zelfontwikkeling van de mens die God tot object van zijn denken maakt, is er een werkzaamheid van God ('eine Thätigkeit Gottes'), waarin God zelf het handelend subject is en waardoor in steeds toenemende helderheid het wezen van God en zijn wil bekendgemaakt wordt. Deze openbaring, waarmee God bij Abraham een begin maakte, en die in Christus haar voltooiing bereikte, leverde een religie op die zich onderscheidt van alle andere godsdiensten, niet slechts wat haar niveau, maar ook wat haar aard betreft.

> Denn da die Trübung der Gotteserkenntnis wie des gesamten Verhältnisses zwischen Mensch und Gott durch die *Sünde* bewirkt worden ist, so kann nur diejenige Religion, welche durch eine wirkliche *Erlösung von der Sünde* den religiös-sittlichen Grundschaden heilt, die Garantie bieten, die Religion der Wahrheit und des Lebens zu sein (*EM* III 1^2:122).

Vervolgens vraagt Warneck zich af wat de gevolgen hiervan zijn voor de christelijke zending. Hij stelt dat de visie op de religie van doorslaggevend belang is. Wordt de religie gezien als van zuiver natuurlijke oorsprong en als een product van menselijke werkzaamheid en ontwikkeling, dan is zij een complex verschijnsel van subjectieve voorstellingen, waarvan nog maar moet blijken of er ergens objectieve waarheid gevonden wordt. Consequent denkend in de lijn van zijn eigen denken, plaatst Warneck alle niet-christelijke religies, maar niet de godsdienst van Israël en in het verlengde daarvan de christelijke religie onder dit subjectieve oordeel.

De godsdienstwetenschappen en de theologieën die onder invloed staan van de evolutietheorie kunnen volgens Warneck geen antwoord geven op de vraag naar de oorsprong van alle religieuze waarheid, zoals in de christelijke religie wordt gevonden. Als alles 'vrije ontwikkeling' wordt genoemd, en als daarbij van buitenaf komende openbaring als een onmogelijkheid wordt afgedaan, dan blijft voor de zending ook geen vrijmoedigheid tegenover alle godsdiensten van de wereld de waarheid aan te zeggen met het uitgesproken doel slechts het christendom ervoor in de plaats te zetten. Warneck verzet zich tegen de aanspraken van de evolutionistische godsdienstwetenschap en theologie om gelijke berechting toe te passen en om over anderen een oordeel te mogen vellen en de hoogste rechter te zijn in geloofszaken. Dit zou volgens hem een ontkenning inhouden van de openbaring van God. De Godsopenbaring biedt echter een principieel onderscheid tussen de christelijke en de niet-christelijke religie(s) en maakt het mogelijk een oordeel te vellen over de religieuze waarheid (*EM* III 1^2:122-123).

Nu wil Warneck zeker niet zo ver gaan iedere gedachte aan ontwikkeling op religieus gebied te ontkennen. Het is duidelijk dat de andere godsdiensten niet hetzelfde niveau kunnen bereiken als de Israëlitische en de christelijke religie bereikt hebben. Langs de weg van een natuurlijke ontwikkeling kunnen de andere religies nooit komen tot het niveau van religieus leven dat waardig (en aangenaam) is voor God. Daar is ontwikkeling voor nodig op grond van goddelijke openbaring. Als de mensheid zichzelf zou kunnen verlichten en verlossen, zou een opdringerige zending, die vervanging van religieuze voorstellingen eist, niet nodig zijn. Kortom, zo stelt Warneck, als de (evolutionistische) godsdienstheorie de vrije ontwikkeling van het religieuze leven van de mensheid in plaats van de goddelijke openbaring stelt, dan vervalt het recht op het drijven van zending, en zijn het drijven en het doel van de zending een vraag geworden.

> Nur wenn die christliche Religion durch Offenbarung im Besitz einer Sicherheitsgewähr für die objektive Wahrheit ihres Glaubens ist, ist ihre Weltmission begründet und verheißungsvoll (*EM* III 1^2:123-124).

Voor Warneck is het duidelijk dat objectieve religieuze waarheid slechts steunt op Gods openbaring en dat de menselijke religieuze ontwikkeling altijd in relatie moet worden gezien met de objectieve, geopenbaarde waarheid als norm van de religie. Voor Warneck staat of valt hiermee de mogelijkheid en de geldigheid van de zending.

2.4.1.5 Godsdienstgeschiedenis en openbaring

De christelijke religie steunt volgens Warneck op openbaring, die zich manifesteert in een lange geschiedenis. Deze openbaringsgeschiedenis kenmerkt zich door een pedagogische ontwikkeling, die in Christus haar vooropgezette doel heeft bereikt. De persoon, het woord en het werk van Christus zijn in de geschiedenis van Israël planmatig voorbereid. In de geschriften van het Nieuwe Testament wordt de vervulling van dit plan als goddelijke openbaring bekend gemaakt. Tegenover de aanspraken op waarheid in de andere religies verweert Warneck zich door op te merken dat de niet-christelijke religies niet kunnen bogen op een openbaringsgeschiedenis. Tevens ontbreekt daar de garantie van de aankondiging en de vervulling van het heil (*EM* III 1^2:124).

Warneck maakt bezwaar tegen de vergelijking van geopenbaarde en niet-geopenbaarde religies, die hij 'natuurlijke religies' noemt, op grond van wetenschappelijke kwalificaties. Hoewel de openbaring van God onafhankelijk is van de mens, kunnen er door historische ontwikkelingen verschillen optreden in de religieuze verschijningsvormen van de 'natuurlijke godsdiensten'. De natuurlijke religies kunnen niet in de kern tot openbaring worden herleid en kunnen daarom niet met de geopenbaarde religie vergeleken worden. Warneck onderscheidt in religie oorsprong en ontwikkeling, welke twee ongelijksoortige zaken zijn, die onmogelijk met elkaar vergeleken kunnen worden. Door de historische ontwikkeling is een religie, die in oorsprong teruggaat op openbaring, altijd meer of minder ver van de openbaringsbron verwijderd. Echter, de christelijke zending richt zich op de openbaring als een historische realiteit en moet daarom rekening houden met de ontwikkelingen van een religie die ook historische elementen in zich heeft opgenomen.

Warneck stelt dat het daarom niet juist is in de praktijk van de zending de niet-christelijke religies zonder meer als niet-geopenbaarde godsdienst op te vatten. Steeds herhaalt hij dat juist de niet-geopenbaarde religies overwonnen moeten worden door de confrontatie met de inhoud van de christelijke openbaring. Deze confrontatie van de openbaring met de andere religies vindt plaats in de praktijk van het zendingswerk. Over

enkele aspecten van de praktische confrontatie maakt Warneck nog enkele opmerkingen die hier niet van belang zijn. Wat genoteerd dient te worden, is dat hij in zijn godsdienstige concept onderscheid maakt tussen de openbaring als de oorsprong van de (christelijke) godsdienst en de historische ontwikkeling van een religie, inclusief de christelijke. De historische ontwikkeling is voor Warneck een substantieel bestanddeel van iedere religie. Hij erkent het beslissende belang en de onontbeerlijkheid van de openbaring in religie, maar verzuimt duidelijk aan te geven wat het historische element van de christelijke religie is, en wat het oorspronkelijke normatieve openbaringselement is dat mensen aanspoort hun religie vormgeving te geven.

2.4.1.6 Praktische benadering

De veelsoortigheid van de niet-christelijke religies vereist volgens Warneck verschillende methoden om het probleem van de benadering op te lossen. De mogelijkheden en de grenzen van de aanpassing worden bepaald op het gebied van aanknoping, apologetiek of polemiek. Vereist is echter een op de specifieke godsdienst toegespitste benadering, waarbij nauwkeurige kennis van de betreffende religie onontbeerlijk is. 'Der Missionar muß die Heiden verstehen, ehe sie ihn verstehen', stelt Warneck (*EM* III 1^2:125). Voor het verstaan van de religie van de 'ontvanger' moet de zendeling diepgaande studie maken van die bewuste religie. Warneck denkt hier in de eerste plaats aan bestudering van de speciale godsdiensthistorische literatuur, vooral aan de primaire bronnen, de heilige documenten, en bovenal aan het religieuze leven van de aanhangers van de vreemde religies (*EM* III 1^2:126-128).

Warneck waarschuwt voor wat hij noemt een 'pathologische interesse' van de zendeling voor de studie van de vreemde godsdienst. Hij moet niet met koele objectiviteit de andere godsdiensten benaderen, maar praktische interesse tonen voor het hart van de mensen die een andere religie aanhangen. Hij moet nooit vergeten dat voor ieder volk zijn godsdienst 'heilig land' is. Hij moet liefdevol 'die Funken des Lichts und der Wahrheit' in iedere godsdienst opzoeken, die 'bruchstücklich' en 'verhüllt' zijn, en misverstanden bevat (*EM* III 1^1:131). Ter illustratie van deze liefdevolle houding in de benadering van de aanhangers van de andere godsdiensten verwijst Warneck naar het optreden van de apostel Paulus in Athene, die bij het zien van die stad vol afgodsbeelden, weliswaar geprikkeld was in de geest (παρωξύνετο, Hnd 17,16), maar toch deze mensen opzocht en toesprak zonder hen te irriteren. Warneck schrijft dat die geprikkeldheid meer een uitdrukking is geweest van verdriet dan van woede. Nergens, noch in Athene, noch in Lystra of in Efeze liet Paulus zich verleiden tot een verachtelijke of blasfemische rede, zelfs niet tot ironie, die volgens Warneck wel te vinden is bij de oudtestamentische profeten. Paulus kende het heidendom. Hij wist dat achter de godsdienst iets is. Of nu achter de goden 'nietigheden' schuilgaan (1 Kor 8,4; 10,19), demonische machten werkzaam zijn, of een onzichtbare werkelijkheid van de duisternis geweld uitoefent over de mens (1 Kor 10,20; Ef 6,12), de apostel spreekt tot de heidenen altijd zonder spottende of honende woorden. Hij kwetst niemand. Hij zegt ze de waarheid, maar doet dat zonder te beledigen (*EM* III 1^2:131).

Zo is ook de praktiserende zendeling niet geroepen de heidense religies te vernietigen, maar deze te vervullen, stelt Warneck. Wat de aanhangers van de heidense religies verlangend zoeken en slechts vaaglijk bezitten, dat brengt de zendeling: 'de God die jullie onwetend of halfwetend vereren, die verkondig ik u' (Hnd 17,23) (*EM* III 1^2:133). Het christelijke zendingswerk bestaat volgens Warneck uit de opdracht aanhangers van

de religies weer terug te leiden naar de oorsprong, de bron van alle religie, namelijk de openbaring van God als de hoogste religieuze waarheid.

2.4.1.7 Universalisme en particularisme

Het is noodzakelijk eerst duidelijkheid te verkrijgen over de betekenis die Warneck gegeven heeft aan de termen universalisme en particularisme. Voorop moet gesteld worden dat de beide termen niet samenvallen met de latere termen collectivisme en individualisme. Warneck heeft de beide termen in strikt theologische zin gebruikt en niet in politieke of filosofische betekenis, al doet de context soms anders vermoeden.

Warneck is ervan overtuigd dat in de geschiedenis van de Godsopenbaring de grondtrekken van het universele doel van het heil zichtbaar worden. In de schepping is de natuurlijke verhouding van God met de gehele schepping gegeven. De bijzondere positie van de mens, de volken en het volk Israël wordt onafscheidelijk bepaald door Gods relatie met de mensheid.

> Schon die That der Schöpfung des Alls durch den *einen* Gott begründet ein Naturverhältnis dieses Gottes zur gesamten Schopfung, speziell zur Menschheit als Ganzem, sie statuiert einen *Universalbund mit der Menschheit*, der durch den späteren Partikularbund mit Israel nicht aufgehoben wird, weil er unzerreißbar ist (*EM* I^2:135).

Daarom is de God van Israël als Schepper van de wereld vanzelfsprekend ook de heer van de gehele wereld, en de koning van alle volken (*EM* I^2:135). De geschiedenis van de Godsopenbaring is vanaf het begin, in exacte zin vanaf de zondeval, betrokken op het universele doel van God met zijn schepping (*EM* I^2:136). Het Bijbelse openbaringsbegrip wortelt volgens Warneck in het scheppingsbegrip. Door de zondeval is de hele mensheid onder de heerschappij van de duivel gekomen en is het hele menselijke geslacht onder het oordeel van God gevallen. Na het algemene gericht door de zondvloed komt er echter ook een nieuwe opening in de 'Weltbund' (*EM* I^2:137). Warneck verwijst in dit verband naar het Noachitische verbond. Dit verbond met de aarde is het bewijs voor 'die allgemeine Bluts- und Gottesverwandtschaft' van de mensheid, die ook 'eine Religionsgemeinschaft' is. Deze algemene natuurlijke orde voor de hele mensheid is het substraat van de heilsordening. De 'Weltbund' werd echter door de mensen snel verbroken, zodat er dadelijk een tegenstelling kwam tussen het wereldlijke rijk en het rijk van God. Het heidendom verloor het bewustzijn van de oorspronkelijke eenheid van de volken, maar in de Bijbelse oorkonde van de volkerentafel (Gen 10) wordt het bewustzijn van de bloedverwantschap van de mensheid voorgesteld als een heilige herinnering aan de tijd van voor de scheiding tussen Israël en de volken (*EM* I^2:138).

Warneck ziet de ontwikkeling van het heil plaatsvinden in de geschiedenis van Noach, na de vloed, en in de geschiedenis van Israël, de volkenstammen die uit Adam zijn voortgekomen. Het is hem niet ontgaan dat God zijn heil concentreerde op Israël. De 'Partikularbund mit Israel' is geen opheffing van de universele gerichtheid van de geschiedenis van de Godsopenbaring, maar gaat eraan vooraf (*EM* I^2:136). In de zegen van Abram (Gen 12) is de blik op de volken gericht. Dat de geschiedenis van het heil in een smallere bedding geleid is, moet eerder als een principiële concentratie dan als vernauwing worden gezien en dient als een heilspedagogische maatregel te worden beoordeeld. In deze periode was Israël niet geroepen tot missionaire activiteiten, omdat de godsdienstoefening geheel en al op de HERE was gericht. Warneck meent dat Gods presentie in Israël aantrekkingskracht had onder de volken (*EM* I^2:137). De profeten richten zich niet alleen op het herstel van de dienst van Gods volk, maar grijpen ook

weer terug op de oorspronkelijke universele eredienstmotieven. Israël wordt hierdoor uit het isolement gehaald om weer te voldoen aan de oorspronkelijke eisen van God (*EM* I^2:148).

De fase van het oudtestamentische particularisme als voorbereidend stadium wordt opgeheven door de realisatie van Gods universele heilsdoel met behulp van de inschakeling van Israëls zendingsroeping (*EM* I^2:144-145). In de eerste uitgave van de *Missionslehre* wordt Israël aangeduid als het middelpunt van Gods heilshandelen (*EM* I^1:148). De volken moesten zich bij Israël voegen, vgl. Jesaja 18,19. De heidenen moesten naar de berg Sion komen om deel te kunnen krijgen aan het heil, Jesaja 2. De zending van Jona naar Nineve staat in zekere zin geïsoleerd en heft het particularisme van Israël niet op. Vanaf de oudtestamentische openbaring moest het hele traject van de voorbereidende stadia doorlopen worden tot aan de instelling van de wereldzending in het Nieuwe Testament toe.

In de visie op de betekenis van Gods heilsweg in de geschiedenis heeft Warneck een ontwikkeling doorgemaakt. Hij schreef aanvankelijk dat God, vanwege het heil voor de wereld, geheel gericht was op zijn eigen volk. In de tweede druk van de *Missionslehre* komt meer naar voren dat het heil weliswaar aanvankelijk voor Israël bestemd was, maar dat het doel van de universaliteit erin besloten lag. De nadruk op Israël als het aandachtscentrum van Gods heilswerk is verlegd van dit ene volk naar het universele doel, alle volken. Meer dan een ingrijpende verandering van visie is dit een verduidelijking betreffende de plaats van Israël in het universele heilsdoel van God.

In bepaald opzicht is Warneck een universalist te noemen, omdat hij ervan overtuigd is dat het heil van God, hoewel tijdelijk versmald tot het volk Israël, uiteindelijk toch bedoeld is voor de volken. Hij is geen heilsuniversalist te noemen, omdat hij universalisme gebruikt in de zin dat iedereen er van moet horen. In onze dagen is door J. van Genderen daar de term 'kerugmatische universaliteit' voor gebruikt (vgl. Van Genderen 1992:484). Het evangelie van de verzoening gaat de hele wereld aan en is er voor bestemd dat iedereen het hoort. B. Wentsel omschrijft universalisme als het leggen van 'de nadruk op Gods universele heilswil voor de gehele mensheid en ieder mens afzonderlijk' (Wentsel 1991:516). Soteriologisch gezien zou Warneck naar het onderscheid van Wentsel een 'particularist' genoemd kunnen worden, omdat iedere individuele persoon in geloof dient te antwoorden op het particuliere aanbod van het heil. Wentsel beklemtoont 'dat God soeverein is in zijn beschikkingen'. 'Hij kan in zijn welbehagen voorbijgaan aan een deel van de mensheid en het eeuwig heil aan dezen onthouden' (Wentsel 1991:516). Wentsel sluit bewust of onbewust aan bij Van Genderen wat betreft zijn mening over de universele heilswil van God. Deze notie is de reden dat alle mensen het reddende evangelie moeten horen. In die zin is Warneck een 'particularist', omdat hij meent dat het een soevereine beschikking van God is, welke individuele personen uiteindelijk gered worden en het heil van God ontvangen en aannemen. Hij stemt hierin overeen met zijn tijdgenoot H. Bavinck. Beiden handhaven het algemene aanbod van de genade, als voorwaarde voor geloof dat middel is om het heil in Christus te verkrijgen (H. Bavinck 1967^5 IV:4).

Kasdorf vat, in navolging van Dürr, Warnecks theologische heilsbegrip samen in drie trefwoorden: 'Heilsgut', 'Heilsbedürfnis' en 'Heilsbedingung' (Kasdorf 1990:284; Dürr 1947:39, 41 en 42). Wat het 'Heilsgut' betreft moet vastgesteld worden dat Warneck steeds voorop heeft gesteld dat Christus de enige weg is naar God (*EM* I^1:93v.). En daaruit volgt dat het heil alleen uit Christus is. Als het voor alle mensen is bestemd, dan moeten alle mensen door verkondiging tot heilserkenning worden gebracht. Niet alle mensen worden gered, maar alle mensen kunnen worden gered, stelt Warneck (*EM*

I^1:98). De 'Heilsbedürfnis' veronderstelt dat alle mensen zich onder de heerschappij van de zonden bevinden en dat de hele wereld een verloren wereld is, Romeinen 3,23 (Warneck 1888:42). Hoewel de mens zichzelf niet kan redden, is er toch een erfenis vanuit het paradijs, als een wezenstrek, een 'Gottebenbildlichkeit' in de menselijke natuur aanwezig, die door de zonde niet is vernietigd. Door dit 'erfgoed' is de mens niet 'bloß voll Gottessehnsucht, sondern auch voll Veranlagung für Gott; denn er sucht ihn, ob er ihn fühlen und finden möchte (Akt 17,27)'. Echter, die kiem is een dood zaad, dat 'unter der Triebkraft des Geistes zum Leven erweckt werden kann' (EM I^2:110). De 'Heilsbedingung' is van dubbele aard. Vanuit God bezien, is de objectieve zijde van de heilsvoorwaarde het gegeven dat de genade aangeboden wordt. Van de mens wordt slechts geloof verlangd. Warneck zegt dat de algemeen aangeboden genade subjectief aanvaard moet worden (*EM* I^1:114, 195-197). In dit verband spreekt hij over de noodzakelijkheid van het aanvaarden van het aanbod ter verkrijging van heil, zoals dat in Romeinen 10,12.14v. beschreven wordt. De christelijke zending hoort daar wezenlijk bij als centrale opdracht.

> Denn im Zusammenhang mit dem Heilsuniversalismus des Christendums stehen wir vor einer zwingenden Schlußkette: das Erlösung begehrende Anrufen bedingt, bzw. setzt voraus den *Glauben*, der Glaube das Vernehmen der *Heilsbotschaft*, dieses die *Verkündigung*, die Verkündigung aber die *Sendung* (*EM* I^1:113, 116, vgl. 'Vorbedingung', 211).

Warneck omschrijft de samenhang tussen de universele heilswil van God, de universele heilsnoodzaak, de universele 'verlossingsvatbaarheid' en de universele subjectieve 'Heilsbedingung' in de mensheid, waardoor het christendom is gelegitimeerd als 'Universalreligion' (*EM* I^2:113).

Warneck is een universalist te noemen als men dit verstaat in de zin van de universele heilswil van God. Iedereen moet gered worden, omdat God het wil. Iedereen heeft het heil van God nodig en Christus kan iedereen redden. Daarom moet het heil ook iedereen aangeboden worden. Dat niet iedereen gered wordt, ligt aan de voorwaarde: men moet het aangeboden evangelie geloven. Vandaar dat Warneck een particularist te noemen is, omdat het al dan niet verkrijgen van het heil een particuliere zaak is.

2.4.2 Het christendom en de niet-christelijke godsdiensten

In de *Missionslehre* (deel I) schrijft Warneck in het hoofdstuk over de dogmatische fundering van de zending, dat het christendom niet slechts een religie is naast de andere religies, maar dat het er ook aanspraak op maakt de absolute religie te zijn, in de zin van volkomen religie die de voltooide openbaring van God bevat:

> Es erhebt diesen Anspruch auf Grund der Thatsache, daß es ebenso wohl die *vollkommene* wie die *vollendete Offenbarung* Gottes ist; die vollkommene, weil sie durch und durch dem Wesen der unsichtbaren Dinge entspricht, und die vollendete, weil sie die Heilstaten Gottes zum Abschuß gebracht hat. Das Christentum ist in der gleicher Weise die Religion der Wahrheit wie des Heils (*EM* I^1:95).

Weliswaar ontbreekt het volgens Warneck in de andere godsdiensten niet aan 'Wahrheitsahnungen' en 'Heilsanweisungen', maar het christendom is in het bezit van de volle waarheid en het volledige heil. Hij bewijst dit met een keur van Bijbelteksten (*EM* I^1:95-96). Nadat hij met dit Schriftbewijs heeft aangetoond dat Jezus de enige Redder van de wereld is, wijst hij ook op de consequentie ervan: dat de christelijke

godsdienst als de enige ware ook bestemd is de algemene godsdienst van de mensheid te worden. Het is immers het uitgangspunt van Warneck dat het deel van de mensheid dat de openbaring niet kent, of niet erkent, geen toegang heeft tot de waarheid en geen deel heeft aan het heil dat in de bekendmaking van de openbaring wordt aangeboden. God wil dat alle mensen tot erkenning van de waarheid komen.

Het verschil tussen de christelijke en de niet-christelijke religies blijkt ook uit de verschillende gerichtheid. Het christendom is naar zijn diepste wezen gericht op de verlossing van de zonde en op het verkrijgen van het heil. Jezus zond zijn boden de wereld in met de opdracht bekering (*μετάνοια)* te prediken, Lucas 24,37, zoals Hijzelf zijn werk ook begonnen was, Matteüs 4,17; Marcus 1,15. Daarvoor is wedergeboorte nodig, Johannes 3,3. En dat kan niet zonder de kracht van de Geest, zegt Warneck (*EM* III 1^2:138-142). De christelijke godsdienst is daardoor ten diepste gericht op die nieuwe verhouding van de mens tot God. De zendeling die werkzaam is op het zendingsveld heeft daarom in de religieuze confrontatie te maken met de verhouding van de mensen tot God als het diepste religieuze gegeven (*EM* III 1^2:179).

Warneck meent dat hier een dwingende keus ligt voor de kerken en de zending: als het christendom de absolute godsdienst is, dan volgt daaruit de consequentie dat wereldzending noodzakelijk is (*EM* I^1:97; zie ook § 2.3.2). Evenwel, het christendom mag hierbij nooit 'aristocratische gedachten' koesteren, als zouden sommige aanhangers van godsdiensten 'hoger' of 'voornamer' zijn dan anderen. Omdat God de persoon niet aanziet, zegt Warneck, moet het christendom zich juist neerbuigen naar de geringste mens. Als het op de deelname aan het heil aankomt, dan valt alles weg wat onder mensen onderscheidend werkt, zoals geboorte, stand, vorming, bezit, geslacht, leeftijd, taal, nationaliteit. Het evangelie is een kracht tot redding voor ieder die gelooft, zegt Warneck Paulus na (*EM* I^1:97). Om het werkelijke heil te verkrijgen rest de aanhangers van de 'andere' godsdiensten niets anders dan te geloven in Jezus. De universele zendingsopdracht van de kerk dringt aan op de verwezenlijking van het wereldwijde doel.

In het gedeelte over de etnologische fundering van de zending (§ 2.3.2.6) kwam al naar voren dat Warneck aan het christendom wel degelijk culturele aspecten toekent. Daardoor is het ook mogelijk dat het evangelie gecommuniceerd wordt in een andere cultuur. Tevens volgt hieruit dat het christendom een *couleur locale* kan aannemen. In dit verband moet opgemerkt worden dat de term 'christendom' bij Warneck altijd een ruime betekenis heeft. Christendom is bij hem geen massief begrip, veeleer een dynamisch verschijnsel dat plaatselijk verschillend gekleurd kan zijn, zonder dat het zijn essentie en oorspronkelijke gerichtheid verloochent. Warneck heeft overal in zijn hoofdwerk herhaald dat het evangelie in zichzelf universeel is, in die zin dat het bestemd is voor alle mensen. Daaruit volgt ook de duidelijke en onvermijdelijke opdracht aan de kerk het goede bericht, dat zij zelf ook gekregen heeft, iedereen aan te bieden. Hierboven werd dit de kerygmatische universaliteit genoemd. De zaak die hiermee wordt aangeduid past perfect op dat wat Warneck als het grote ideaal van de kerk zag, namelijk dat de boodschap van het heil aan iedereen moet worden verkondigd. De term 'Universalismus', die Warneck zeer frequent gebruikt, moet dan ook in twee betekenissen worden verstaan. Als aanduiding van de universele heilswil van God en in kerygmatisch universalistische zin, de bekendmaking van het heil in Christus aan iedereen. Niet in de zin

dat de boodschap van het christendom universeel van karakter is of eigenlijk al universeel is, maar dat zij bestemd is voor iedereen. Iedereen 'moet er in geloven'.[58]

De wijze waarop Warneck over het christendom en de andere godsdiensten spreekt, impliceert dat er een ongelijkheid is tussen beide. Deze ongelijkheid ligt zuiver op religieus gebied en betreft de verhouding van de religieuze mens met God de schepper. Warneck erkent dat ieder mens en elke religie in meer of mindere mate religieuze kennis bezit die voortkomt uit openbaring. Deze kennis wordt in de 'natuurlijke' godsdienst verkeerd geïnterpreteerd en toegepast. De richting van de godsdienstige mens is verkeerd. Alleen door bekendmaking van de geopenbaarde waarheid kan de mens zich bekeren tot God, een christen worden die volledig vertrouwt op God en trouw wordt in zijn dienst aan God. Dit is de enige weg ter verkrijging van Gods heil. Dat is ook de strekking van het betoog van Warneck over de zendingsopdracht, onder de titel: 'Der religiöse Grundkarakter der Missionsaufgabe' (*EM* III 1^2:174-210, vooral 175-184). Daarin stelt Warneck dat de zendingsopdracht van de kerk in principe samenvalt met de eigenlijke zendingsopdracht van Jezus, die bestaat

> In nichts anderem als in der Begründung des Himmelreichs in dieser Welt, in der Verkündigung dieses Reiches und der Sammlung von Reichsgenossen; in der Arbeit an den Herzen der Menschen behufs ihrer Sinnesänderung und Wiedergeburt; in der Darbietung des Vergebung der Sünden und des ewigen Lebens durch den Glauben an seinen Namen (*EM* III 1^2:177).

De opdracht van de zending bestaat, anders gezegd, uit 'Ausbreitung des Reiches Gottes über die ganze Erde, Unterricht über dieses Reich, Berufung in das Reich, Sammlung, Erziehung und Bewahrung von Reichsgenossen' (*EM* III 1^2:179). Dit rijk zal uiteindelijk het totale leven van de mensheid omvatten en alle verbanden, structuren en instituten doordringen. De werking gaat van binnen naar buiten: eerst in de harten van mensen, waar de innerlijke vernieuwing begint, en vervolgens zal het rijk ook uiterlijk overal zichtbaar aanwezig en herkenbaar worden. Hier laat Warneck zich kennen als zendingsstrateeg met een totaalvisie, die bewogenheid voor de wereld ervaart en die bij de piëtisten het hart van de mens als kernmoment van het leven heeft leren kennen.

> Neben dem geistlichen Elend der Menschen, das den Hauptgegenstand seiner Rettungsthätigkeit bildete, hat Jezus auch ihrem *leiblichen* Elend seine Hilfe zugewendet (*EM* III 1^2:180).

Warneck verwoordt de diepe bewogenheid met mensen, die herkenbaar is in de piëtistische zendingsgenootschappen. De bewogenheid van Jezus, die begaan was met zieken, blinden, hongerigen en zielsverdrietigen, heeft hen daadwerkelijk gestimuleerd zijn voorbeeld na te volgen. Het zwaartepunt van Jezus' werk ligt volgens Warneck echter niet daar, maar in de boodschap van het hemelse rijk, dat Hij voor alle mensen ontsluit. Echter, 'die Rettung der Seelen ist die Seele seiner Thätigkeit', stelt Warneck met nadruk (*EM* III 1^2:180). Hier merken we de grote betrokkenheid van Warneck op het heil van individuele personen in hun werkelijke omstandigheden, volgens de traditie van de piëtisten. Dit punt komt ook ter sprake in het volgende hoofdstuk, dat handelt over de discussie tussen Warneck en de Religionsgeschichtliche Schule (zie § 2.5).

---

[58] Verwijzing naar de tentoonstelling *De heiden moest eraan geloven*: *Geschiedenis van zending, missie en ontwikkelingssamenwerking*, Rijksmuseum Het Catharijneconvent, Utrecht 1983. Eén van de zendingsleiders van destijds, H. Bootsma, heeft bezwaar gemaakt tegen deze titel, omdat zijns inziens doel en methode van de zending in een verkeerd daglicht werden gesteld.

Over de verhouding van het christendom tot de andere godsdiensten is Warneck niet onduidelijk. De christelijke religie moet in de plaats van de religies komen.

> Mit dem Verhältnis des Menschen zu *Gott*, also mit der *Religion*, hat es die Mission zu thun: mit der heidnischen, um sie zu überwinden, mit der christlichen, um sie an ihre Stelle zu setzen (*EM* III 1^2:179).

De zending stelt de mensen de weg naar de juiste verhouding tot God voor ogen en zo moet de 'heidense' godsdienst vervangen worden door de christelijke. De verhouding van het christendom ten opzichte van de diverse (wereld)godsdiensten in zijn concept is duidelijk. Het gaat er niet om dat het christendom zoveel hoger of beter zou zijn dan de andere godsdiensten, maar het gemis aan openbaring en de noodzaak van wijziging van richting, maakt het noodzakelijk dat de religies vervangen worden door het christelijk geloof. Hoewel de term 'godsdienstheologie' in Warnecks dagen als zodanig nog niet in gebruik was, heeft hij zich in thetische uiteenzettingen in zijn *Missionslehre* vanwege de vragen over de motieven en de taken van de zending beziggehouden met het probleem van de verhouding van christendom met de andere godsdiensten. Naast opmerkingen over het ontstaan van godsdienst en over de betekenis van de godsdienstige ontwikkelingsmechanismen in de geschiedenis, heeft Warneck de verhouding tussen de godsdiensten het christelijk geloof helder uiteengezet. Zijn Bijbelse visie op godsdienst als dienst aan God die in meer of mindere mate verkeerd gericht is, leidt bij hem tot de conclusie dat alle religie vervangen dient te worden door de christelijke, omdat het christelijk geloof de enige weg is tot heil. Als zodanig heeft Warneck het probleem van de beoordeling van de waarde van de andere godsdiensten gesignaleerd en geprobeerd daar een antwoord op te geven, waarbij hij het gesprek met zijn tijdgenoten niet heeft ontlopen. Dit gebeurde is zijn discussie met belangrijke vertegenwoordigers van de Godsdiensthistorische school. Daarover gaat het vervolg.

2.5 WARNECK IN GESPREK MET DE RELIGIONSGESCHICHTLICHE SCHULE

De verhouding van de christelijke tot de niet-christelijke godsdiensten is ook op velerlei wijze ter sprake gekomen in de discussie tussen Warneck en twee van de belangrijkste vertegenwoordigers van de zogenaamde Religionsgeschichtliche Schule, Ernst Troeltsch en Wilhelm Bousset. Doordat Warneck in zijn tijdschrift reageerde op een gepubliceerde lezing van Troeltsch ontstond een discussie waarin veel aspecten van de 'theologia religionum' aan de orde kwamen. Na een korte introductie over de Religionsgeschichtliche Schule (§ 2.5.1), volgt een beschrijving en analyse van de inhoudelijke discussie van Warneck met Troeltsch (§ 2.5.2) en Bousset (§ 2.5.3) over de verhouding tussen het christendom en de andere godsdiensten en over de noodzaak van de christelijke zending. Aan het slot van dit onderdeel wordt nog een overzicht geboden van Warnecks finale kritiek op de Religionsgeschichtliche Schule (§ 2.5.4).

2.5.1 De Religionsgeschichtliche Schule

De naam Religionsgeschichtliche Schule is een tamelijk vage aanduiding voor een allerminst begrensde groep theologen, die bijna allemaal rond 1890 in Göttingen gestudeerd hebben. De naam duidt aan dat we hier te doen hebben met geleerden die het als hun taak zagen de historische verschijnselen op het gebied van de religie te onderzoeken in hun samenhang. De vertegenwoordigers van deze school bestudeerden de Bijbelse geschriften niet uitsluitend als een tekstueel document, maar besteedden ook aandacht aan

de persoonlijkheid van de schrijvers, de culturele aspecten en de onderlinge beïnvloeding van de religies. De Religionsgeschichtliche Schule nam in bepaalde opzichten afscheid van het koele en afstandelijke rationalisme in de theologie (Verheule 1962:1-2). Rond 1890 waren niet alleen de theologische faculteiten van Göttingen, maar ook die van Gießen, Berlijn, Marburg en Tübingen bolwerken van het Ritschlianisme. Binnen de universiteit van Göttingen was aanvankelijk onder invloed van A. Ritschl een theologie ontstaan die sterk gekant was tegen het piëtisme.[59] Men vond geen bevrediging in vroomheid die bleef steken in de erkenning van zonde, en in rust die gebaseerd was op bekeringservaring. Men paste het historisme consequent toe op het theologisch onderzoek van de Bijbel en contemporaine niet-christelijke getuigenissen. De niet-christelijke invloeden op het christendom werden zorgvuldig onderzocht.

De Religionsgeschichtliche Schule wendde zich spoedig af van de historisch-kritische exegese van de Bijbel. Men zette zich enerzijds nadrukkelijk af tegen de heersende historisch-kritische richting in de theologie en anderzijds tegen het piëtisme in het algemeen. De theologische arbeid van deze Religionsgeschichtliche Schule als richting stelde het christendom zonder voorbehoud in het raam van de algemene godsdienstgeschiedenis. Men wees nadrukkelijk de gedachte af dat het christendom apart van de andere religies bestudeerd moest worden. De 'Religionsgeschichtler' bestudeerden iedere vorm van religie allereerst als een uiting van de menselijke geest. Men probeerde inzicht te krijgen in het geheel eigen karakter van iedere afzonderlijke religie (Wrogemann 1997:37; Verheule 1962:2-3; vgl. Verheule 1973:271). Dat het christendom als historisch verschijnsel ('Geschichte') in het centrum van de belangstelling stond, kwam doordat men zich nadrukkelijk als christen beschouwde.

De Religionsgeschichtliche Schule baseerde haar methode op de vooronderstelling dat godsdiensten historische verschijnselen zijn, vergelijkbaar met andere historische verschijnselen, zoals de economie. Ernst Troeltsch formuleerde de regels voor de wetenschappelijke bestudering van deze historische verschijnselen op het gebied van de religie in algemene begrippen: kritiek, relativiteit en analogie (Troeltsch 1922:729v.; vgl. Verheule 1962:3). De kritische houding van de 'Religionsgeschichtler' versterkte hen in de overtuiging dat iedere onderzoeker slechts voorlopige oordelen geeft, omdat anderen de waarschijnlijke conclusies nog moesten of zouden kunnen bevestigen. De vooronderstelling bij deze stroming berust op het uitgangspunt dat in de onderscheiden religies parallelle verschijnselen en ontwikkelingen te ontdekken zijn. Analoge religieuze verschijnselen achtte men daarom in principe vergelijkbaar.

G.W. Ittel zegt in een poging om deze richting te definiëren:

> Die Religionsgeschichtliche Schule ist die Bezeichnung einer am Ende des 19. Jahrhunderts, hauptsächlich auf protestantischer Seite aufkommenden theologischen Richtung, deren Ziel es ist die Erforschung der Bibel in den Rahmen der allgemeinen Religionsgeschichte ze stellen, und somit zu einem besseren Verständnis der ge-

[59] Albrecht Ritschl (1822-1889) studeerde theologie in Bonn, Halle, Heidelberg en Tübingen en kwam onder invloed van Hegel en werd volgeling van de Tübinger school. Ritschl werd hoogleraar in Bonn (1852) en Göttingen (1864). In zijn visie op godsdienst laat hij de invloed van I. Kant en F.D.E. Schleiermacher zien. Zijn bekendste publicaties zijn *Die Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (1870-1874) en *Die Geschichte des Pietismus* (1882-1886) (K. Kienzler in *BBKL,* VIII, Sp.396-410).

> schichtlichen Entwicklung und der besonderen Eigenart der biblischen Religion zu erlangen. [60]

Henning Wrogemann ziet het karakteristieke van de Religionsgeschichtliche Schule daarin dat zij haar theologische arbeid zonder voorbehoud plaatst in het kader van de 'allgemeine Religionsgeschichte' (Wrogemann 1997:37). J. Hempel omschrijft de Religionsgeschichtliche Schule als

> einen 1904 von A. Jeremias polemisch geprägten Namen zögernd aufnehmend, ein 'durch wechselseitige Freundschaft engverbundener Kreis' junger Göttinger Gelehrter, 'deren primus inter pares der geniale Eichhorn war' (Hempel in: *RGG*[3] 5, 991).

Tot de kring van de Religionsgeschichtliche Schule hoorden theologen die tussen 1888 en 1893 voornamelijk in Göttingen 'habilitierten': H. Gunkel (1862-1932), W. Wrede, (1859-1906), E. Troeltsch, A. Rahlfs (1865-1935), Joh. Weiß (1863-1914), W. Bousset, H. Hackmann (1864-1935) en anderen. Later voegden Wilhelm Heitmüller (1869-1926), Albert Eichhorn (1856-1928) en Hugo Greßmann (1877-1927) zich bij deze groep. Troeltsch gold als systeembouwer van deze kring. Rudolf Otto (1869-1937) behoorde er als godsdiensthistoricus en onderzoeker ook bij (Verheule 1973:314).[61]

Walter Holsten stelt dat in de Religionsgeschichtliche Schule de lijnen van de theologie en de godsdienstgeschiedenis samenkomen, maar dat de theologie aan de godsdienstgeschiedenis is uitgeleverd. De consequentie ervan is dat de theologische faculteiten veranderd zullen worden in faculteiten voor algemene godsdienstwetenschappen (Holsten 1953:34). Hij omschrijft het werk van de Religionsgeschichtliche Schule niet als het ontwikkelen van een theologie die de schriften van het Oude en Nieuwe Testament en het christendom in de stroom van de algemene godsdienstgeschiedenis plaatst, maar

> eine solche, die dies so tut, daß das Problem der sogenannten Absolutheit des Christentums entsteht. Dabei spielt es keine wesentliche Rolle, ob man die Absolutheit aus der Religionsgeschichte (apologetisch) zu erweisen sucht oder sie mit oder ohne Bedauern preisgibt (Holsten 1953:38).

Hij signaleert dat het christendom door de godsdiensthistorische school uiteindelijk van zijn 'kerygma' wordt losgemaakt en in de stroom van de godsdienstgeschiedenis terechtkomt, 'und damit restlos relativiert' (Holsten 1953:34). Deze nieuwe visie van de godsdiensthistorische school op het verschijnsel godsdienst had uiteraard ook haar uitwerking op de motieven en de uitvoering van de kerkelijke zending. Een discussie over de 'traditionele' zending, waarmee Warneck zich verwant voelde en waarover hij systematisch nadacht, en de Religionsgeschichtliche Schule kon dan ook niet uitblijven. Deze discussie werd op hoog niveau gevoerd tussen Troeltsch en Warneck in de korte periode van 1906 tot 1908. Later mengde ook Bousset zich in het gesprek.

---

[60] G.W. Ittel, *Urchristentum und Fremdreligionen im Urteil der religionsgeschichtlichen Schule,* Diss. (Maschinenschrift) Erlangen, 1950:7, geciteerd in: Verheule 1973:298, noot 4. Verheule meent dat het gericht zijn op de algemene geschiedenis van de religie eenzijdig is. Er zijn andere, meer specifieke kenmerken van deze richting te noemen.

[61] Sinds 1987 is het archief van de Religionsgeschichtliche Schule gevestigd in de theologische faculteit van de Georg-August-Universität te Göttingen. Het archief staat onder leiding van Prof. Dr. Gerd Lüdemann. 'Ziel ist es, jene über der anschließenden Prädominanz der dialektischen Theologie in Vergessenheit geratene Strömung in Erinnerung zu rufen und sämtliche erhaltene Dokumente ihres Wirkens der Forschung zugänglich zu machen' (http://wwwuser.gwdg.de, datum 1 oktober 2006).

2.5.2 Warneck in gesprek met Ernst Troeltsch

De Engelse theoloog John Hick schrijft dat Troeltsch in zijn beroemde boek *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* uit 1902 gefixeerd zou zijn op het gezichtspunt dat het christendom niet 'absoluut' of 'uniek' is.[62] Tot in recente tijden toe was dit volgens Hick 'a virtual universal Christian assumption'. Als een impliciet dogma had de gedachte van 'absoluutheid' of 'uniciteit' van het christendom of het christelijk evangelie de status van een geloofsbelijdenis (Hick 1987:16). Hick meent dat Troeltsch' eigen intellectuele ontwikkelingsgang het bewijs is hoezeer dit 'dogma' van de 'absoluutheid' onder serieuze kritiek kwam te liggen. Het feit dat Hick, en evenzo Paul Knitter, expliciet verwijzen naar en teruggrijpen op Troeltsch onderstreept de actualiteit van Troeltsch' visie. De annexatie van Troeltsch door de latere pluralisten roept de vraag op waarom zijn gedachten ruim driekwart eeuw later weer volop in de belangstelling staan. Evenzeer kan de vraag gesteld worden waarom 'pluralisten' als Hick en Knitter wel teruggrijpen naar Troeltsch, maar de discussie van deze vertegenwoordigers van de Religionsgeschichtliche Schule met Warneck volledig negeren. De beschrijving en beoordeling van het gesprek tussen Warneck en Troeltsch staat daarom in het perspectief van de latere discussie tussen exclusivisten en pluralisten.

2.5.2.1 Troeltsch als systematicus van de Religionsgeschichtliche Schule

Ernst Troeltsch geldt als een zeer belangrijke vertegenwoordiger van de godsdiensthistorische school.[63] Voor de geschiedenis van de theologie heeft hij de historisch-dogmatische methode ontwikkeld. Hij hanteerde daarbij het principe van de analogie en de correlatie, dat volgens hem werkzaam is in alle historische verschijnselen. In zijn studie *Die Absolutheit des Christentums* (1902) ging Troeltsch in gesprek met G.W.F. Hegel en biedt hij een dogmatisch-supranaturalistische visie op het christendom. Op grond van een persoonlijke beslissing stelde hij dat het christendom in vergelijking met de andere religies 'die faktische Höchstgeltung' heeft. In 1922 hield hij zich nog eenmaal met het probleem van de verhouding van het christendom tot de andere religies bezig (*RGG*[3] 6:1044-1045).

---

[62] Vgl. ook de opmerkingen in de Inleiding hierboven over de vergelijkbare visie van Paul Knitter op Troeltsch (Knitter 1985:passim).

[63] Ernst Peter Wilhelm Troeltsch (1865-1923) werd geboren in Haunstetten bij Augsburg, waar zijn vader arts was. Zijn vader wilde dat zijn zoon medicijnen zou studeren, maar zoon Ernst voelde zich meer tot de theologie aangetrokken en had speciale belangstelling voor filologie, metafysica en geschiedenis (Köhler 1941:4). Hij studeerde theologie, geschiedenis en sociologie in Erlangen, Göttingen en Berlijn. Zijn 'Habilitationsschrift' over *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon,* dat hij in 1891 in Göttingen voltooide, trok veel aandacht en werd alom hoog geprezen. Daarin behandelt hij het probleem tussen de 'Rationalen' en 'Supranaturalen'. Het supranaturalisme ziet Troeltsch voornamelijk bij de protestanten van de late Middeleeuwen die de 'aristotelisch-stoischen Verformung der christliche Idee' laten zien. Bij de reformatoren is volgens hem de verbinding tussen de stoicijnse en Bijbelse elementen in het 'Vernunftige' te vinden (*RGG*[3] 6:1044; Köhler 1941:7). In 1881 werd hij privé-docent in Göttingen. Van zijn Erlanger studententijd dateert de levenslange vriendschap met Wilhelm Bousset. Reeds in 1892 werd hij professor in de theologie in Bonn, in 1894 'ordinarius' in Heidelberg (sinds 1910 ook aan de filosofische faculteit) en in 1915 aan de filosofische faculteit in Berlijn. Van 1918-1921 had hij een nevenfunctie als 'Unterstaatssekretär' in het Pruisische 'Kulturministerium' (Köhler 1941:4-5; vgl. *RGG*[3] 6:1044; Klaus-Gunther Wesseling in: *BBKL*: Band XII (1997) Sp. 497-562). Troeltsch heeft vooral invloed ondergaan van A. Ritschl, I. Kant, alsook van F. Schleiermacher (*RGG*[3] 6:1044).

Onder invloed van Max Webers (1864-1920) verruilde Troeltsch zijn ideologische opvatting van de 'Dogmengeschichte' voor een universeel-historische (*RGG*[3] 6:1046). Op het gebied van de geschiedenisfilosofie bleef Troeltsch een kind van de negentiende eeuw. Hij is gevormd door Wilhelm Dilthey (1833-1911), Heinrich Rickert (1863-1936) en Wilhelm Windelband (1848-1915). Op economisch gebied onderging hij de invloed van Karl Marx. Troeltsch was voor alles de filosoof van het 'Historisme', die de vragen en antwoorden van zijn tijd beoordeelde naar de maatstaven van geldigheid voor de geschiedenisbeelden (Troeltsch 1922). Zijn eigen ideeën over de 'Kultursynthese' zag hij steeds meer als de norm voor de toekomst. In het 'Europäismus' herkende hij de mogelijkheid voor de verwerkelijking van de 'Kultursynthese', als het algemeen geldende systeem van waarden waarop de Europees-Amerikaanse cultuurkring gebaseerd is. Hij was ervan overtuigd dat die waarden in de toekomst ook voor het oosten zouden gaan gelden (*RGG*[3] 6:1045). H. Benkert meent dat Troeltsch meer was dan 'der letzte Romantiker in der Theologie', zoals Karl Barth hem noemde. Als filosoof stond hij steeds als een 'Eklektiker an der Wende zweier Zeiten' (*RGG*[3] 6:1046-1047). In de latere dialectische theologie is Troeltsch krachtig weersproken. Dat neemt niet weg dat hij in Duitsland nog steeds geëerd wordt als een historisch-realistische idealist, die zich op politiek gebied krachtig heeft ingezet voor de Weimarrepubliek. Hij wordt nog steeds hooggeacht vanwege zijn verdienste voor de democratie en de Duitse natie (*RGG*[3] 6:1046).

Troeltsch was in 1923 uitgenodigd om in Oxford, Engeland, een rede te houden, maar stierf voordat hij vertrok. De rede verscheen postuum onder de titel *Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen.*[64] Hierin oefende hij kritiek op zijn eigen vroegere opvatting over de *Absolutheit* van het christendom. Hij opteerde nu voor de gedachte, dat het christendom absoluut is voor christenen en dat de andere wereldgodsdiensten evenzo absoluut zijn voor hun eigen volgelingen. Hick en Knitter sluiten zich aan bij de latere Troeltsch, maar hebben geen oog voor de verandering die zich op dit gebied bij Troeltsch heeft voltrokken.[65] Het is trouwens de vraag in hoeverre Troeltsch zijn vroegere mening over de absoluutheid van het christendom heeft losgelaten.[66] Heinrich Balz stelt in zijn artikel over Troeltsch en Warneck:

---

[64] Opgenomen in: E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung*, eingeleitet von F. v. Hügel, Berlin, 1924:62-83.

[65] Vergelijk de bijdrage van Paul F. Knitter (Knitter 1985:23-36), die een case-study biedt over Troeltsch en de wortels van het 'Historical Relativism' om aan te tonen dat de ene godsdienst niet beter is dan de andere. Knitter verwijst wel naar latere theologen als Karl Rahner, de jezuïet Bernard Lonergan (Knitter 1985:25, 31) en het Tweede Vaticaanse Concilie van 1962-1965 (Knitter 1985:34), maar niet naar comtemporaine denkers met wie Troeltsch in gesprek is geweest.

[66] Heinrich Balz is van mening dat Troeltsch in 1922 ten opzichte van 1902 niets teruggenomen heeft. Weliswaar heeft hij theoretisch veel veranderingen aangebracht, die ook praktische gevolgen inhielden, maar 'die Höchstgeltung des Christentums sieht er nun nicht mehr zo leicht zu vereinbaren mit seiner Besonderheit und Individualität und sieht es tiefer als damals von seinen jeweiligen geistigen und sozialen "Grundlagen" abhängig; umgekehrt ist die auch vom Buddhismus und Brahmanismus beanspruchte Absolutheit nicht so naiv und unterlegen wie sie ihm vordem noch erschien. Alle großen Religionen streben in die Richtung auf eine "unbekannte letzte Höhe" und Einheit; in Absetzung von seiner frühen Schrift weist Troeltsch nun aber darauf hin, "daß dieser Zusammenschluß nicht in einer der historischen Religionen selbst schon liegen kan" – also auch nicht im Christentum, was er vordem zumindest nicht ausgeschlossen hatte. Gleichwohl bleibt für Europäer das Christentum das "uns zugewandte Antlitz Gottes", die einzige Religion, die wir vertragen können' (Balz 1996:160).

> Die Absolutheitsschrift ist für Troeltsch im Rückblick wesentlich die Kritik der beiden verbreitesten Versuche, die Absolutheit des Christentums zu retten: entweder durch das äußere oder innere Wunder, durch welches das christliche Leben als ein fester Boden, als eine Insel im Strom der Geschichte und ihrer Gesetzmäßigkeiten sich behauptet, oder aber die evolutionistische Konzeption, die in der geschichtlichen Entwicklung der Religionen alles auf das Christentum als die "vollendete Idee der Religion überhaupt" hinlaufen sieht (Balz 1996:159-160).

Dat Troeltsch een bepaalde idee van 'absoluutheid' van het christendom wilde handhaven is duidelijk. Zijn verandering van inzicht heeft wel tot gevolg gehad dat hij een andere visie kreeg op de zending. Hij zag nog een taak voor de zending als een 'freies Bekehrungswerk des christlichen Enthusiasmus'. Een taak die echter niet gericht moest zijn op de grote wereldgodsdiensten, maar op 'het rustige heidendom van de kleine stammen' (Troeltsch 1924:79, vgl. Balz 1996:160) Tussen de grote wereldgodsdiensten en het christendom is geen plaats voor 'Bekehrung und Verwandlung, sondern nur Ausgleich und Verständigung' (Troeltsch 1924:80; Balz 1996:160).

In zijn monografie *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* van 1902 (naar een rede uit 1901), wijdt Troeltsch slechts één passage aan de zending. De christen zal zijn geloof

> nicht dadurch befestigen wollen, daß er zwischen ihm und allen anderen eine unübersteigliche Kluft befestigt und das Heil leugnet, das andern widerfahren ist, aber er wird sich verbunden fühlen, die anderen zu der höheren Klarheit des Heils zu führen, die er kennt. Auch wird er nicht aus der Geschichte des Christentums die fertige und bleibende Idee der Religion herausläutern wollen, sondern er wird der führenden Hand Gottes vertrauen, die in der Geschichte uns geschichtlich leitet und mit Jesus die Offenbarung und Vollendung des Heils der Zukunft anheimstellen (Troeltsch 1902:130; vgl. Balz 1996:161).

Hier preludeert Troeltsch op de later breder uitgewerkte gedachte dat het christendom 'hoger' is, omdat de hand van God en zijn openbaring daarin werkzaam is, en dat de andere godsdiensten (en culturen) opgetrokken moeten worden tot het heil dat in het christendom voltooid zal worden. Het is nodig om de begrippen 'godsdienst' en 'absoluutheid' bij Troeltsch aan een nader onderzoek te onderwerpen.

2.5.2.2 Troeltsch' visie op godsdienst en de absoluutheid van het christendom

Troeltsch heeft de verhouding van het christendom en de andere godsdiensten nooit uitsluitend willen benaderen vanuit theologisch standpunt. In zijn concept heeft hij vele aspecten, maar vooral de historische verwerkt. In het begrip 'absoluutheid' raken we de kern van zijn visie. Vandaar dat wij in deze paragraaf dit begrip nader zullen onderzoeken, om zo meer zicht te krijgen op Troeltsch' visie op godsdienst.

Het woordenboek Van Dale omschrijft het begrip 'absoluut' als 'dat wat niet beschouwd kan worden in betrekking tot iets soortgelijks'.[67] Dit in de zin dat iets een exclusief alleenrecht heeft. In de eerste plaats horen we de superlatief er in, alles overtreffend, het summum. Tegelijk klinkt de oorspronkelijke betekenis er in door van 'absolvere', losmaken. Een blik in de geschiedenis van de theologie leert dat het begrip 'absoluutheid van het christendom' een andere en een meer beperkte betekenis heeft.

[67] Van Dale *Groot Woordenboek der Nederlandse Taal*, Utrecht/Antwerpen, 1995[12], p. 48.

Deze tweeledige betekenis geeft enig zicht op de betekenis die Troeltsch aan de term geeft.

Het begrip 'absoluutheid' komt als zodanig voor bij F. Schelling en Hegel. De laatste spreekt over het christendom in het kader van de geschiedenis van de religies als de 'absolute Religion', waarbij het christendom de kroon is op een trapsgewijze ontwikkeling van deze geschiedenis (Bernhardt 1993:15). Bernhardt vermeldt dat – voor zover hij kon nagaan – I.A. Dorner in 1856 de uitdrukking 'de absoluutheid van het christendom' voor het eerst gebruikte (Bernhardt 1993:15, noot 6). Het begrip 'absoluutheid' kwam bij Troeltsch tot bloei. Troeltsch ontleende het absoluutheidsbegrip aan het Hegeliaanse 'absolute idealisme'. Kernbegrip van dit idealisme is dat de wereldgeest tot zelfverwerkelijking zal komen. Het absolute idealisme zal alles wat het overtreft in zich opnemen. 'Absoluutheid ziet hij slechts daar, waar de idee tot volledige ontplooiing is gekomen' (Klapwijk 1970:142). Troeltsch onderwerpt het begrip aan een kritische analyse en bouwt aan een systematisering ervan (Troeltsch 1902:35-41) Absoluut is die religie waarin de religieuze idee zich volledig verwerkelijkt heeft in de voltooide en afsluitende vorm van de religie. Volgens Klapwijk zou het christendom voor Troeltsch absoluut zijn, 'indien het niet alleen de hoogst aanwezige maar ook de *hoogst mogelijke* religie was!' Voor Troeltsch is het eigenlijk niet mogelijk dat er ooit nog een verhevener religieus idee geboren wordt dan de christelijke (Klapwijk 1970:142).

Troeltsch stelt dat de uitdrukking 'absoluutheid' uit de modern-evolutionistische apologetiek stamt, waarbij de vooronderstellingen zijn dat alle niet-christelijke religies als relatieve waarheden gelden en het christendom zich tot deze relatieve waarheden verhoudt als de absoluut voltooide vorm van religie (Troeltsch 1902:35). Wat hier onder absoluutheid wordt verstaan, is naar waarheid het exclusief supranaturalisme, stelt Troeltsch (Troeltsch 1902:38). Hij tekent daarbij aan dat het begrip 'Absolutheit des Christentums' een volkomen verbleekt begrip is geworden, dat slechts met grote moeite en in weinig concrete betekenis gebruikt kan worden. Voor anderen is het een neutrale wetenschappelijke uitdrukking, waarmee de bovennatuurlijke geopenbaardheid aan te duiden is, zonder die overigens nader te omschrijven (Troeltsch 1902:40-41). De aanspraak die het christendom maakt op het alleenrecht op de waarheid brengt het in botsing met andere, vergelijkbare aanspraken. Die waarheidsaanspraak behoort wel tot het wezen van het christendom, vindt Troeltsch, maar daarbij mag het niet uitgesloten worden het christendom op wetenschappelijke wijze met de andere godsdiensten te vergelijken.

> Die bloße *normative Geltung* ist etwas anderes als die ausschließliche *übernatürliche Geoffenbartheit* und ebenso etwas anderes als die *absolute Vollendung des Begriffes* der Religion; und die beiden letzteren wiederum sind voneinander prinzipiell und unvereinbar verschieden (Troeltsch 1912:41).

Troeltsch wijst er op dat 'die Apologetik der orthodox-supranaturalistischen Theologie' nauw verwant is met de normativiteit van de christelijk-religieuze gedachten. Hij wijst de absoluutheidaanspraken van de 'orthodox-supranaturalistischen Apologetik' echter af, omdat die een tegenstelling postuleert tussen de goddelijke en de menselijke sfeer en geen plaats biedt voor de bijzondere werking van Gods openbaring in de geschiedenis. Hij voert echter aan dat de bijzondere plaats van het christendom zich vanuit de 'Religionsgeschichte' niet laat bewijzen (Wrogemann 1997:38).

Troeltsch stelt vast dat absolute kennis van God niet bestaat. Wel de scheppende verwerkelijking van de menselijke kennis van God, waarin de mens zijn wezenlijke doel metterdaad bereikt. In deze zin kan de term 'Absolutheit' slechts zinvol gebruikt worden in zoverre de oorsprong uit God en de terugkeer tot God verstaan worden als wortelend

in de Oneindige. In de zelfverwerkelijking van de Idee die voltooid wordt, streeft de mens naar volle duidelijkheid, namelijk de zelfverwerkelijking van God in het menselijke bewustzijn (Troeltsch 1902:39).

In de 'evolutionistische Apologetik' wordt volgens Troeltsch de waarheid van God in alle religies gezien binnen het kader van de ontwikkeling van de religie. De onderscheiden treden van ontwikkeling zijn voorbereidingen tot de laatste en hoogste trap van ontplooiing. De historische ontwikkeling van de religie, dus ook van de christelijke, sluit een absoluut begrip van religie uit. Troeltsch sluit zich hierin aan bij David F. Strauss (1808-1874) en Paul A. de Lagarde (1827-1891). Hij verzet zich tegen G.W.F. Hegel (1770-1831) door te stellen dat binnen de historie geen plaats is voor een absoluut of nadrukkelijk begrip van religie. Er laten zich uit de historische bronnen geen absolute en onvoorwaardelijke oorzaken postuleren noch reconstrueren, die een beeld vormen van bijv. de persoonlijkheid van Jezus, dat absoluut is en dat niet weersproken kan worden. In dit verband schrijft Troeltsch de veel betekenende zin.

> Die Historie is kein Ort für absolute Religionen und absolute Persönlichkeiten (Troeltsch 1902:58-59).

In de 'historisch-evolutionistische Apologetik' wordt de geschiedenis als openbaring van God beoordeeld. De religies worden daarin op verschillende niveaus ingeschat op grond van de mate waarin ze beantwoorden aan het religiebegrip. De historisch-evolutionistische apologetiek ziet in het christendom de meest volmaakte realisatie van dit religiebegrip. Vandaar dat voor Troeltsch het christendom de enige 'ware' religie is (Wrogemann 1997:38-39).

Het is Troeltsch er nooit om te doen geweest het christendom als absolute religie te bestempelen. Volgens Bernhardt is het verantwoord bij Troeltsch in overdrachtelijke zin te spreken van een soort van relatieve absoluutheid (Bernhardt 1993^{2}:143). Het (idealistisch) historisme heeft álle levensinhouden en dus ook de religies gerelativeerd. De 'historisten' verwerpen al het absolute. De vraag is of in het concept van het evolutionaire karakter van de religie ruimte is voor de gedachte dat een religie uiteindelijk haar volle ontplooiing kan bereiken als het definitieve einddoel. Dan zou de laatste waarheid als absolute norm in de religie bereikbaar zijn. Het christendom zou voor Troeltsch absoluut zijn, daadwerkelijk de hoogst bestaande en ook de hoogst mogelijke religie (Klapwijk 1970:142). Het is voor Troeltsch niet onmogelijk dat er uit de geschiedenis ooit nog eens een verhevener godsdienstig idee naar voren komt, maar een dergelijke gedachte is voor hem niet relevant. Troeltsch' absoluutheidsbegrip is gekoppeld aan het christelijke openbarings- en verlossingsbegrip.[68] De krachten van zijn historisme drijven hem tot de rand van de relativering, signaleert Klapwijk (Klapwijk 1970:143).

---

[68] Wrogemann stelt dat Troeltsch in zijn *Glaubenslehre* (1925, samengesteld uit collegedictaten) drie aspecten van openbaring onderscheidt. De Bijbel is de 'grundlegende und zentrale Offenbarung', de kerkelijke traditie met de op haar betrokken geschiedenis en de modern-religieuze gevoelswereld is de 'fortschreitende Offenbarung', en de huidige religieuze beleving is de 'gegenwartige Offenbarung'. De openbaring doorloopt zo in haar geschiedenis drie fasen en komt nooit tot een voltooiing (Wrogemann 1997:43, noot 24.). De verlossing beschrijft Troeltsch als 'Emporbildung der Kreatur', in die zin dat het daadwerkelijk natuurlijke zijn door de inwerking van het goddelijke leven vrijheid van de geest van de mens in zijn 'Naturgebundenheit' tot gevolg heeft. De verlossing bewerkt dus de overwinning op de natuurgebondenheid, maar dan wel in de zin dat Troeltsch' soteriologie sterk theocentrisch bepaald is, en niet christologisch (Wrogemann 1997:44-45).

Rond 1900 verwerpt Troeltsch volgens Klapwijk de gedachte van het absolute christendom als onhistorisch, als een verkapte rest van het dogmatische denken (Klapwijk 1970:144-145). De geschiedenis gaat volgens Troeltsch wel naar een absoluut einddoel. Daarbij houdt hij eraan vast dat een stuwing plaatsvindt vanuit de diepste, dat is de goddelijke grond, die absoluut is (Klapwijk 1970:145). Het absolute in de religie is bij Troeltsch nadrukkelijk gelokaliseerd in de oorsprong ervan.

2.5.2.3 Warneck in gesprek met Troeltsch over de zending

De tijd waarin Troeltsch en Warneck met elkaar van gedachten wisselden besloeg slechts twee jaar: 1906-1908. De discussie tussen deze denkers over de taak en de plaats van de zending was ook niet opzettelijk gezocht. Toen beiden met elkaar in gesprek kwamen had Warneck juist in 1903 zijn *Missionslehre* afgesloten. Het was Warneck die het gesprek opende door te reageren op de voordracht die Troeltsch in 1905 had gehouden voor de Allgemeine Evangelisch-Protestantische Missionsverein (AEPMV) in de aula van de Universiteit van Heidelberg voor een kritisch publiek.[69]

In deze discussie kwamen de fundamentele posities van de beide geleerden aan de orde. Het thema 'Die Mission in der modernen Welt' was het onderwerp van Troeltsch' lezing voor het wetenschappelijk gevormd publiek van de AEPMV, dat een afkeer had van en een duidelijke desinteresse toonde voor de zending (Balz 1996:163). Troeltsch wilde, middels zijn rede, zijn sceptische publiek overtuigen van een nieuwe motivatie voor de zending. De voordracht voor de AEPMV was de eerste gelegenheid waarop Troeltsch zich met het probleem van de zending als zodanig bezig hield. De rede is aanvankelijk gepubliceerd in *Die Christliche Welt*, onder de titel: *Die Mission in der modernen Welt*.[70]

2.5.2.4 Redding en bekering of verheffing en ontwikkeling

Zending is voor Troeltsch geen redding en bekering van 'zielen', maar verheffing en ontwikkeling van mensen en volken. De zending is niet meer 'bloß Rettung und Bekehrung, sondern Erhebung und Entwickelung, jedenfalls Rettung und Bekehrung nur da, wo Religion und Moral im tiefsten Verfall sind, was keineswegs überall der Fall ist auf

---

[69] De liberale AEPMV is in 1884 opgericht, o.a. door Ernst Buss (1843-1928). Buss was een Zwitsers predikant zonder zendingservaring, die in 1876 een zendingsleer op liberaal-christelijke basis publiceerde: *Die christliche Mission* (H.-W. Gensichen in: Anderson 1998:103). De AEPMV richtte zich in haar zendingsactiviteiten voornamelijk op Japan en China. In 1929 werd de naam veranderd in Deutsche Ostasien-Mission. Ten tijde van de discussie tussen Troeltsch en Warneck was August Kind (1854-1916) voorzitter. Kind schreef een artikel 'Heidenmission' (in: *RGG*[1] Bnd II, 190-1913: K. 1962), waarin hij het standpunt van Troeltsch deelt. Hij bespeurt goddelijke openbaring in alle religies en ziet het doel van de zending in de 'Erhebung' van de religies. De vereniging achtte de culturele en religieuze invloed van de niet-christelijke volken op het christendom zeer gewenst, omdat dit zou kunnen leiden tot de verwerkelijking van de eigen idealen (Verheule 1962:78; vgl. F. Hahn, e.a., *Spuren: Festschrift zum hundertjährigen Bestehen der Ostasien-Mission*, Stuttgart 1984). A. von Harnack (1851-1930) hield in 1900 op een jaarvergadering van de AEPMV een belangrijke rede: *Grundsätze der evangelisch-protestantischen Mission*, opgenomen in Von Harnack, *Reden und Aufsätze*, Bd. 2, Gießen 1904.

[70] Het artikel *Die Mission in der modernen Welt* verscheen in 1906 in het tijdschrift *Die Christliche Welt*. In de *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Tübingen, 1913 (1922 [2]) heeft Troeltsch dit artikel overgenomen en zijn antwoord op Warnecks reactie daaraan toegevoegd (1922 [2]:779, noot 88). De eerste versie van Troeltsch' lezing in *Die Christliche Welt* uit 1906 kon niet worden achterhaald.

heidnischem Gebiet' (Troeltsch 1922[2]:797). Hij omschrijft het karakter van deze bepaalde soort van heidendom waar de zending onder werkt als volgt:

> Sie arbeitet nicht mit dem kahlen Begriff des Heidentums als einer gleichartigen verfinsterten Masse, sondern mit der religionsgeschichtlichen Anschauung von der verschiedenartigen Höhe und Reinheit religiöser Bildungen, von denen unter Umständen auch sie lernen kann, und wo sie überall den guten religiösen Kern sucht, um ihn zu befruchten und zu entwicklen, rauhe Schalen zu durchbrechen und Entartungen und Verwilderungen abzuschneiden (Troeltsch 1922[2]:797).

Voor Troeltsch heeft de zending niet de taak alles tot gelijke hoogte te stuwen. Hij ziet dan ook een andere taak voor de zending onder de 'wilden en halfwilden' dan onder de oude cultuurvolken (Troeltsch 1922[2]:797). Het gevolg is dat vanwege de verschillen in doelstelling van de zending ook het zendingsbegrip voor Troeltsch afhankelijk is van de geadresseerden.

Troeltsch onderscheidt drie gronden voor de zending (Balz 1996:163-164; Wrogemann 1997:48-49):

1. De zending ontstaat als geloofsplicht tegenover God. De medemensen moeten door de gelovigen tot geloof in God geleid worden. Geloof is geen geloof meer, als er geen moed tot uitbreiding en propaganda is, of als de drang ontbreekt om wat men zelf bezit uit te delen aan anderen (Troeltsch 1922[2]:790-791);
2. De zending moet het christendom tot innerlijke ontwikkeling brengen. Juist door de wisselwerking met andere cultuurelementen krijgt het nieuwe kleur en frisheid. De crisis in het christendom moet tot zending aanzetten, want nieuwe uitdagingen zullen onbekende en nieuwe diepten van het christendom aan het licht brengen. De zendingsarbeid dient ook het christendom zelf (Troeltsch 1922[2]:791-792);
3. De zending is ook een plicht tegenover de medemens. In de moderne wereld is de veelheid van volken en staten vanzelfsprekend, maar deze zijn verbonden en worden bijeen gehouden door een gemeenschappelijkheid van de geest en van de cultuur. Deze geest van de cultuur rust op de

> christlichen Idee der Menschheitsgemeinschaft, die unabhängig ist von den zufälligen Besonderheiten des Einzelnen und der einzelnen Länder, zugleich auf der mit dem Christentum innerlich verschmolzenen Gemeinsamkeit des antiken Bildungs- und Humanitätserbes (Troeltsch 1922[2]:793).

De bijdrage van het christendom aan de ontwikkeling van die gemeenschappelijkheid van geest en cultuur kan slechts door gemeenschap van godsdienst en innerlijke geestelijke vorming tot stand gebracht worden (Troeltsch 1922[2]:793). Wat Troeltsch bedoelt met 'Erhebung' moet in culturele zin worden begrepen, met cultuur in de betekenis van 'Bildung'. Wil onze eigen cultuur niet in gevaar komen, dan zal de Europees-Amerikaanse cultuur haar betekenis aan de medemensen duidelijk moeten maken. Het doel is 'de eenheid van de cultuurmensheid' (Troeltsch 1922[2]:794). Op grond van dit onderscheid ziet Troeltsch naar gelang van de toestand van de betreffende gebieden drie categorieën in de wijze van ontmoeting:

1. Als eerste categorie noemt hij de gebieden waarvoor een duidelijke plicht tot zending bestaat. Dit zijn de koloniale gebieden in de wereld. De mensen daar weten dat hun godsdienst verwoest is en moeten sterk beïnvloed worden door het nieuwe om zo tot een goede culturele ontwikkeling te komen;
2. Als tweede categorie zijn de gebieden waarvoor een duidelijke zendingsonthouding geldt. Dit zijn de gebieden waar godsdiensten zijn die reiken tot het

niveau van het christendom: de islam, het jodendom en het 'brahmanisme'. In deze gebieden is zending nooit succesvol, daarom kan men volgens Troeltsch zijn krachten beter elders inzetten;

3. Over de derde categorie is hij onzeker. Er zijn volken die ongestoord in een 'Zivilisationslose' cultuur leven. Van deze volken kan echter niet worden gezegd dat zij het christendom nodig hebben (Wrogemann 1997:49-50).

De visie van Troeltsch op de zending was hiermee duidelijk uiteengezet. Hij wilde dat er in de zending slechts selectief gekozen werd voor volken en terreinen. Of Warneck pas later kennis genomen heeft van de gepubliceerde rede van Troeltsch uit 1905 is onduidelijk. Hij schrijft zijn kritiek op Troeltsch' rede in *AMZ* 1907.

2.5.2.5 Het wezen van de zending

Onder de titel 'Missionsmotiv und Missionsaufgabe nach der modernen religionsgeschichtlichen Schule' schreef Warneck aan het adres van de Religionsgeschichtliche Schule in drie afleveringen in zijn eigen *Allgemeine Missions-Zeitschrift* in 1907 een weerwoord op Troeltsch en de zijnen. Hij beschouwt Troeltsch als de belangrijkste vertegenwoordiger van deze school. Na enkele algemene opmerkingen over de Religionsgeschichtliche Schule en literatuur uit die omgeving, bespreekt Warneck de grondthesen ervan: de relativiteit van alle godsdiensten, met inbegrip van de christelijke, en de noodzaak van de verdere ontwikkeling van het christendom (Warneck 1907:6). Volgens Warneck stellen de godsdiensthistorici voorop dat het christendom niet de absolute religie is, hooguit de meest volmaakte. De meest hoogstaande van de niet-christelijke godsdiensten kunnen aan het christendom waarheidselementen leveren die het in zich kan laten opnemen. Deze assimilatie van waarheidselementen kan wederzijds plaatsvinden, mits het doel bereikt wordt, namelijk de verheffing van alle religies.

Warneck constateert met genoegen dat de Religionsgeschichtliche Schule niet onwelwillend tegenover de zending staat. Hij noteert tevens met dankbaarheid dat Troeltsch wil dat er zending wordt gedreven, al beklaagt hij zich over het gebrek aan wezenlijke belangstelling. Hij betreurt dat Troeltsch de zending moderniseert, er een ander motief aan geeft, haar van een andere opdracht voorziet, haar een beperkt recht toekent en haar slechts een kleine omvang toestaat (Warneck 1907:8). Warneck verstaat Troeltsch als hij rept van de bijzondere situatie in Duitsland waar van huis uit gemeenten bestaan die niets van de zending onder de volken weten en er ook niet voor gemotiveerd zijn (Warneck 1907:9; Troeltsch 1922^2:782). Hij heeft het zelf ook geconstateerd en met zoveel woorden gezegd, dat de toenmalige zending een verlammende invloed ondergaat. Troeltsch meent dat voor de religieuze mens, 'der noch irgendwie den Glauben an Jesu bekennt', de zendingsplicht nog wel duidelijk is (Warneck 1907:9; vgl. Troeltsch 1922^2:790). Warneck betwijfelt echter of dat nevelige 'Irgendwie-Glaube-an-Jesus' en de 'umfassende ethische und religiöse Weltanschauung eines die höchste und wichtigste Wahrheit besitzenden Glaubens' werkelijk tot een daadkrachtige zending kan motiveren (Warneck 1907:10; vgl. Troeltsch 1922^2:790-791). Warneck voert aan dat Troeltsch ten onrechte zijn 'Missionsmotiv' op een vaag geloof baseert. De tijd van de 'altgläubigen Missionaren' mag voor Troeltsch dan voorbij zijn, de 'Doktrinismus der Gebildeten' is voor Warneck geen garantie dat de zendingsopdracht op deze manier serieus wordt uitgevoerd en een kerkopbouwende kracht bezit (Troeltsch 1922^2:passim; vgl. Warneck 1907:11). Warneck stelt terecht dat de schuld daarvoor in de 'Doktrinen' ligt. Troeltsch meent dat religie een zaak is van het individu en dat iedere persoonlijke overtuiging

heilig is te achten (Troeltsch 1922[2]:788). Warneck brengt daartegenin dat het zendingsmotief in de aard van de zaak zelf ligt (Warneck 1907:11). Omdat de ambtelijke kerk de dienst van de zending verzaakte, zijn genootschappen en verenigingen zich gaan toeleggen op de heidenzending (Warneck 1907:13). Het motief voor die missionaire actie ligt niet in de redding van zielen die verloren zijn, maar in de eerste plaats in de gehoorzaamheid aan het bevel van Gods Zoon. Daarmee grijpt Warneck naar een dieper gelegen motief: we staan onder een zendingsopdracht. Dit eenvoudige gehoorzaamheidsmotief is zeer geestelijk van aard; het hoort volgens Warneck bij de

> *Naturbeschaffenheit des Christusevangeliums*, das den Charakter einer weltumfassenden Rettungsverantstaltung trägt, und durch das Verständnis der *Universalität der "unaussprechlichen Gabe"*, die Gott der verlorenen Welt in seinem eingebornen Sohne gab, damit *alle*, die an ihn glauben, das ewige Leben haben (Warneck 1907:51-52).

De christelijke kerk is zelf rijk gemaakt door deze gave, zodat zij de niet-christelijke wereld, ook de hoogst ontwikkelden, iets te bieden heeft wat zij niet heeft. De grond, het motief en de opdracht van de christelijke zending is dat de christenheid door openbaring in het bezit is gekomen van de zekerheid van de objectieve waarheid van haar geloof (Warneck 1907:52). Door de openbaring is de christelijke godsdienst 'nicht nur dem Grade, sondern der Art nach' te onderscheiden van de andere godsdiensten. De aanhangers van alle godsdiensten zijn afhankelijk van de goddelijke daad van verlossing (Warneck 1907:52, vgl. Balz 1996:166). Als de Schrift leert dat alle mensen, zonder onderscheid, tegenover God schuldige zondaars zijn, die op eigen kracht zichzelf niet kunnen redden en die een uit genade geschonken heil nodig hebben, dan is eerst Gods werk nodig voordat wij Gods werk kunnen doen, zegt Warneck (Warneck 1907:52).

Bovendien bezit het christelijk geloof in de centrale goddelijke actie ter verlossing iets wat alle niet-christelijke religies niet hebben: de erkenning van de liefde van God die alles te boven gaat. Hierdoor wordt een vrede mogelijk die de wereld niet geven noch nemen kan: de levende hoop van het eeuwige leven en de vervulling van hoogste eisen. Dit versterkt de aansporing tot de zending. De zending biedt redding, omdat ze het evangelie van de redding brengt. En daarmee is de zending volgens Warneck onvergelijkbaar duidelijker, dieper, innerlijker en overtuigender gemotiveerd dan in de fundering van de zendingsopdracht door de Religionsgeschichtliche Schule (Warneck 1907:52-53).

Vervolgens bespreekt Warneck de zendingsmotieven van Troeltsch. Troeltsch meent in de eerste plaats dat uitbreiding van het christendom zelf noodzakelijk is voor de innerlijke ontwikkeling en het herstel van de vergane vormen ervan. De crisis waarin het zich bevindt, moet het christendom naar den vreemde doen trekken, ten einde nieuwe ideeën op te kunnen nemen (Warneck 1907:53). Warneck erkent naar Troeltsch toe de algemene waarheid hiervan, die ook door vertegenwoordigers van de oude orthodoxe zending in vele variaties is bevestigd. Namelijk dat de thuiskerken door de zending met terugwerkende kracht grote zegeningen hebben ervaren. Hij beweert echter dat christianisatie en europeanisering niet hand in hand mogen gaan, evenmin als kerkvorming op mechanische wijze en naar oud-kerkelijke modellen mag plaatsvinden. Bovendien moeten de kernwaarheden van het evangelie gestalte geven aan de inhoud van de missionaire verkondiging en het onderwijs in de leer, en niet andersom, zoals Troeltsch kennelijk wil.

De zending wordt volgens Troeltsch in de tweede plaats uitgedaagd om veel gangbare eigentijdse ideeën en 'geworteld' christendom op te geven en zich op de grondwaarheden van het christendom te concentreren. Warneck bevestigt dat de gedachte van

concentratie op de grondwaarheden juist is. Hij ontkent dat de vraag naar het wezen van het christendom zó ver mag gaan dat tot een reductie van de apostolische geloofsinhoud wordt overgegaan, zoals hij bij Troeltsch bespeurt. Of dat men mag komen tot een vrije en ondogmatische omvorming van het christendom in de termen van de Religionsgeschichtliche Schule (Warneck 1907:54-57; Balz 1996:166-167).

Er is bij Troeltsch volgens Warneck sprake van een onzalige verwarring als hij enerzijds 'die schwere Krisis unsres religiösen Lebens' juist niet als grond voor zendingsactie wil aanvoeren, maar anderzijds verklaart dat de crisis in het christendom ons naar de verten moet drijven (Warneck 1907:58). Warneck acht het juist de schaduwzijde van de zending, dat de christenheid geen eenheid vertoont. Als de Religionsgeschichtliche Schule bijvoorbeeld het apostolicum tot de mythische elementen van het christendom rekent, waarvan het christendom bevrijd moet worden, dan is volgens Warneck van deze bevrijding weinig heil te verwachten. Nogmaals verklaart hij niet te willen beweren dat het christendom de absolute godsdienst is, want ook deze religie dient zich verder te ontwikkelen en is niet volmaakt (Warneck 1907:58).

Warneck keert zich ook tegen Troeltsch' gedachte dat 'de eenheid van de cultuurmensheid' buiten de zendingskring van de christelijke cultuur om te bereiken zou zijn. Hij stemt in met Troeltsch' gedachte dat techniek en natuurwetenschappen, kanonnen en militaire structuren, machines en handelsactiviteiten deze eenheid niet kunnen bewerken. De gedachte dat de zending 'onontbeerlijk' is voor de verwerkelijking van het 'idee van de eenheid van de cultuurmensheid' wordt gelogenstraft door de ervaring van politici, kooplui, technici, enzovoorts, die bij de verwerkelijking van hun eenheidsideaal met een krachtige ondersteuning van de zending gewoon geen rekening houden. Dit nog afgezien van de religieuze onverschilligheid die bij veel 'cultuurmensen' voorkomt en de concentratie op hun materiële belangen, waardoor zij de zending benadelen (Warneck 1907:60).

Warneck wijst Troeltsch er op dat hij zich schuldig maakt aan een bedenkelijke reductie van het christelijke zendingsideaal. Troeltsch acht zending onder de islamitische volken en de aanhangers van het brahmanisme bij voorbaat uitzichtloos en doelloos, omdat hij niet meer de opvatting van de oudere generaties over het christendom deelt, namelijk dat voor de religieuze en ethische ontwikkeling van een volk instemming met de christelijke leer de enige en noodzakelijke voorwaarde zou zijn. Dit bewijst Warneck door Troeltsch met zijn eigen opvatting over de zin en de geest van de zending te confronteren, namelijk dat zij niet 'Rettung und Bekehrung sondern Erhebung und Entwicklung' moet bieden. En, zo concludeert Warneck, de idee van de geestelijke en religieuze eenheid bestaat voor Troeltsch dus niet in de christelijke geloofseenheid (Warneck 1907:60).

Nu is Warneck er van overtuigd dat de zending nooit zonder 'Anlaß und Bedürfnis' zal ingrijpen in het leven van volken, zoals Troeltsch stelt. Zij zal moeten aanknopen bij wat hij noemt 'de vonken van het licht der waarheid' die als verborgen elementen in de niet-christelijke godsdiensten te vinden zijn. Immers, ieder volk acht zijn eigen religie heilig terrein en dat biedt voor de heilsboodschap van het evangelie de mogelijkheid van 'Anknüpfungen'. De aanleiding tot en de noodzaak van zending is overal aanwezig, omdat alle mensen altijd het evangelie van Jezus Christus nodig hebben. Dit evangelie biedt 'einen zu seinem Wesen gehörenden Rettungswillen Gottes in sich, der *universal* ist.' Men is het erover eens dat alle mensen zonder uitzondering zondaars zijn en dat zij allen slechts gered kunnen worden zonder verdienste, uit de genade van God door de verlossing die door Jezus Christus geschied is. Daarom kan volgens Warneck aan de zending geen beperking worden gesteld, zoals Troeltsch voorstaat (Warneck 1907:106-107; Balz 1996:167).

Uitgaande van deze theologische vooronderstellingen bespreekt Warneck vervolgens enige door Troeltsch voorgestelde beperkingen van de zendingsopdracht. Wat betreft de koloniale gebieden meent Troeltsch dat de volken in hun natuurlijke ontwikkeling nog niet rijp zijn voor de christelijke zending. En omdat de zending tegenover het 'brahmanisme' en het mohammedanisme 'macht- und ergebnislos, aussichtslos und zwecklos' is, blijven er weinig gebieden over waar de zending een taak heeft (Warneck 1907:107, 113). Voor China en Japan acht Troeltsch het noodzakelijk dat het christendom daar een nieuwe vorm krijgt (Warneck 1907:108). Warneck ziet daarbij al een nieuw syncretistisch christendom ontstaan, waarbij die volken aan 'eine neue religiöse Grundlage ihrer Existenz' geholpen moeten worden (Warneck 1907:108). Wat betreft de 'natuurvolken' zegt Troeltsch ronduit dat er geen sprake is van een 'allgemeine Christenpflicht und ein öffentliches Interesse'. Dankzij mensenliefde en medelijden kunnen deze volken uit de 'afgrijselijke verwording' van hun religieuze leven, door het christendom wel tot 'Humanisierung' komen (Warneck 1907:111). De taak van de zending ten aanzien van deze volken is echter veel breder dan het aanbieden van naastenliefde alleen.

Warneck verzet zich ook tegen de opvatting van Troeltsch als zou de zending door het redden van 'slechts enkele zielen' niets anders dan 'tweespalt en onenigheid' gebracht hebben. Warneck wil wel toegeven, dat zending altijd strijd betekent, maar men moet ook erkennen dat er grote vredesbewegingen hebben plaatsvonden onder duizenden en zelfs miljoenen. Binnen die massabewegingen zijn juist vanwege die massaliteit weinig spanningen en conflicten ontstaan (Warneck 1907:111).

Zolang de christelijke zending bestaat, stelt Warneck, heeft zij het als haar opdracht beschouwd niet-christenen tot leerlingen van Jezus te maken, door ze te bewegen hun voorvaderlijk geloof, en de levensstijl die daarmee verbonden is, in te wisselen voor het christelijk geloof dat een nieuwe levenswandel tot gevolg heeft. En dit is nu juist volgens Warneck iets anders dan wat Troeltsch voorstaat, namelijk die 'Aufrichting und Fortführung der nichtchristlichen Religionen' tot iets hogers. De christelijke levensstijl is niet bepaald hoger, wel anders (Warneck 1907:117).

Troeltsch acht het mogelijk dat het christendom ideeën uit het verwant geachte boeddhisme in zich opneemt. Warneck vraagt zich af welke ideeën dit kunnen zijn en welke gedachten in het boeddhisme werkelijk zo groot, zo diep, zo innerlijk en zo waar zijn, dat zij in het christendom niet voorkomen (Warneck 1907:118). Concreet spitst hij zijn vraag toe in de richting van de 'religionsgeschichtliche Volksbücher', die volgens Warneck niet vrij zijn van enig fanatisme.[71] Warneck is benieuwd hoe Troeltsch zich de inwerking van het 'brahmanisme' op het christendom indenkt. Als men ernst maakt met adaptatie van 'de weg der verlossing', die Boeddha zag als het kardinale punt van zijn leer, in het christelijk geloof, wat blijft dan over van het christelijke humaniteitsideaal, als men let op het onrecht dat te vinden is in de knevelende macht van de kasten? Moet een filosofisch systeem dat overheerst wordt door een vaag pantheïsme en een kaleidoscopische vermenging van godsdiensten voorstaat, dienstbaar zijn aan de verdere uitbouw van het christendom? Waarom, zo vraagt Warneck aan Troeltsch, moet de zendingsopdracht vervangen worden door een nieuwe? Als de apostelen naar de inzichten van Troeltsch gehandeld hadden, dan zou de wereld geen christelijke geworden zijn, meent Warneck (Warneck 1907:119-121).

[71] Zie over de 'Religionsgeschichtliche Volksbücher' ook de paragraaf over Bousset (zie § 2.5.3.1).

Volgens Warneck wordt de christianisering van de wereld aan het begin van de twintigste eeuw het meest gehinderd door twee terechte kritische opmerkingen van de heidenen:

1. de christenen leven niet naar wat hun ethiek hun voorschrijft, en
2. de christenen geloven zelf niet wat het evangelie hun verkondigt.

Er wordt te weinig levend christendom getoond aan de wereld. De gedachte van Troeltsch: 'een christen heeft India nodig als hij christelijk wil zijn', wordt door Warneck dan ook fundamenteel en principieel verworpen. In plaats van 'Anknüpfung' bij de 'hoge' religies van Azië en de wederzijdse beïnvloeding van christendom en de andere religies verdedigt Warneck de waarheid van het christendom die harde confrontatie zoekt (Warneck 1907:121-122). Heel strijdbaar schrijft hij:

> Das ist ja die Aufgabe der Mission, wie wir Missionsleute von der alten Schule sie verstehen: die nichtchristlichen Religionen zu überwinden und an ihre Stelle das Christentum zu setzen. Diese Aufgabe macht die Mission zu einer allgemeinen *Religionenvergleichung*, allerdings nicht bloß zu einer theoretischen auf der Studierstube, sondern zu einer praktischen auf dem Schlachtfelde. In diesem Kampfe wird in letzter Instanz der Sieg durch die *Lebenskräfte* entschieden, welche in den miteinander ringenden Religionen wirksam sind (*AMZ* 1907:3).

Warneck ziet – afgezien van de agressieve militaire beeldspraak – meer heil in het doelbewuste ingrijpen met het evangelie in de andere godsdiensten. Dit zou de juiste omschrijving zijn van wat de zending doet. Troeltsch ziet meer mogelijkheden in de rustige en wederzijdse beïnvloeding van de religies (Balz 1996:168).

2.5.2.6 'Oude' en 'nieuwe' zendingsvisie

Op verzoek van de redactie van het *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*, het orgaan van de Allgemeinen Evangelisch-Protestantischen Missionsverein (AEPMV), reageerde Troeltsch op Warneck (Troeltsch 1907:129). De kritiek van Warneck had hem zo geraakt dat hij in een lang opstel het thema zending nogmaals aan de orde stelde. Hij richtte zich direct tegen Warneck in een artikel onder de titel: 'Missionsmotiv, Missionsaufgabe und neuzeitliches Humanitätschristentum' (Troeltsch 1907:129-139; 161-166). Het is vanwege de gedegen en waardige wijze waarop Warneck oppositie had gevoerd dat Troeltsch zich tot het schrijven van een weerwoord zet. Hij was door Warnecks kritische vragen tot de overtuiging gekomen dat hij sommige zinnen voorzichtiger en preciezer had moeten formuleren. Op enige punten beloofde hij iets duidelijker te worden (Troeltsch 1907:129).

Troeltsch behandelt eerst de vraag naar de interesse voor en de plicht tot zending van de niet-orthodoxe christenen. In zijn oorspronkelijke lezing voor de AEPMV had hij ook al de zendings-criteria voor de vrijzinnige christenen aan de orde willen stellen. Nu doet hij dat expliciet in de overtuiging dat Warneck hem niet goed begrepen heeft. Het gaat hem niet slechts om de 'Interesse und Pflicht an der Mission auch für nichtorthodoxe Christenen', maar tevens veel ruimer, om het hele christendom (Troeltsch 1907:131). Hij is er ook van overtuigd dat het doel van de zending de gezamenlijke mensheid is.

> Ein Ziel ist ausgesprochen die Herstellung der religiösen Einheit der Gesamtmenschheit, weil nur das Christentum die ohne es völlig verlorene Menschheit rettet, und weil die Rettung der Gesamtmenschheit Pflicht des Gehorsams gegen Christi Gebot und

> gegen die mit dem Christentum selbst gesetzte Menschenliebe ist (Troeltsch 1907:-131).

Troeltsch plaatst Warnecks visie op de zending in de categorie van de 'altgläubigen Missionare'. Het is volgens hem noodzakelijk dat de zending de Europese wetenschappelijke vorming bevordert en daar wortel schiet waar het christendom vruchtbare bodem vindt. Hij betreurt het dat Warneck geen aandacht heeft voor wat hij noemt de 'neugläubige Mission', die de problemen van het moderne christendom heeft doordacht en gedreven is door haar idealen. Troeltsch wil hun interesse voor de zending aanwakkeren en hen op hun plichten wijzen. Hij is ervan overtuigd dat de lutherse landskerken zich in een zware crisis bevinden en dat het volk niet meer zeker is van zijn geloof. De zending moet daarom ook gericht zijn op het thuisfront. Het relativisme is zo sterk opgedrongen dat men twijfelt aan de zending. Troeltsch zou graag zien dat de ontwikkelde leden van de kerk weer geboeid zouden raken door een waarachtig en diepreligieus leven. Dan zou het christendom werkelijk omhoog streven in zijn ontwikkeling. Het motief van de zending is volgens Troeltsch niet langer de redding van mensen uit medelijden. De 'historisch' gevormde mens richt zich op de 'Aufrichtung zu etwas Höheres'. Van vorming in wetenschappelijke zin was bij de 'altgläubigen Missionare' sowieso geen sprake, vandaar ook dat zij in India, China en Japan geen contact hebben kunnen krijgen met de 'ontwikkelden' ter plaatse (Troeltsch 1907:132-133). Het motief van de uitbreiding van het christendom spoort de 'altgläubige' als de 'neugläubige Mission' even sterk aan tot concrete zendingsdaden. De zending is immers volgens Troeltsch even genuanceerd als de christenheid zelf. Warneck brengt daartegenin dat de zendingsgenootschappen minstens het apostolicum gemeen hebben en dat een genootschap dat zich niet bindt aan het apostolicum, toch ook tegenover de heidenen een vreselijke verwarring schept. Troeltsch stelt daar tegenover dat de heidenen van die eenheid geen weet hebben en het niet eens zullen opmerken. Des te meer merken ze de verschillen tussen confessies en de concurrentie tussen kerken en sekten. Voorkomen moet worden dat grove tegenstellingen van thuis de wijde wereld ingedragen worden (Troeltsch 1907:134).

Vervolgens schrijft Troeltsch over het tweede thema: de zendingsopdracht (Troeltsch 1907:134v). Het blijkt nu dat zijn voorliefde voor het drijven van zending in de koloniale gebieden samenhangt met zijn voorkeur voor het benaderen van de zendingsvragen in relatie tot de koloniale vragen. De gedrevenheid voor de zending naar alle volken, ongeacht de relatie van de westerse Europese cultuur met andere culturen of het vraagstuk van de koloniale politiek stond voor Warneck juist boven alles. Troeltsch wil in elk geval ook in eigen land de vraag naar de interesse voor de zending onder ogen zien. Onder invloed van de 'Altgläubigkeit' werd er volgens hem eenzijdig vanuit de dogmatische vooronderstellingen gesproken over de plicht tot zending. De zending zal er rekening mee moeten houden dat in het kader van de 'Neubildung' omvorming zal plaatsvinden in elke religie, ook in het christendom. Zodra verschillende religieuze krachten elkaar ontmoeten en samen opgroeien, zal de sterkste de overhand krijgen. Met andere woorden, de richting van het zendingswerk is niet van tevoren te bepalen. Uit de godsdiensthistorische ontwikkelingen moet duidelijk worden wat praktisch-religieus blijvend van waarde is en wat verdwijnt. Warneck stelt 'die Höhe der Sittlichkeit der christlichen Vorschriften' en 'die Vorzüglichkeit der christlichen Sittenlehre' in de missionaire situatie tegenover de vrije ontwikkeling van de religie, zoals Troeltsch die propagandeert. Troeltsch wil dat de zending de vrije vorming van mensen bevordert en hun godsdienst daarmee verder ontwikkelt, zodat zending niet zozeer een 'Glaubensbe-

kehrung', als wel als een proces van vorming en opvoeding van de cultuurmens is.[72] Deze vorming dient overigens nauw aan te sluiten bij de aanwezige religiositeit (Troeltsch 1907:135-136). In verband hiermee gebruikt Troeltsch de term 'Gewährenlassen'.

Het is volgens Troeltsch niet de taak van de zending om 'bloß rettend und bekehrend die Zustimmung zu den aus Verdammnis und Hölle erlösenden Glauben' te bewerken. Hij ziet de taak van het geloof als 'Emporhebung und Umwandlung des ganzen Lebensstandes, verbunden mit Arbeits- und Kulturerziehung und abzielend auf selbständige Heidenkirchen' (Troeltsch 1907:136). Warneck stelde dat de zendingservaring heeft aangetoond dat de zendingsopdracht ook door situaties van verval en door de nood van de volken gerechtvaardigd is. Daarbij is de hoogte van de cultuur voor de zending van geen belang. Troeltsch echter meent dat de praktijk van de zending juist op dit gebied niet altijd een verheffend beeld te zien heeft gegeven. De praktijk moet volgens hem dan ook uitwijzen of er van een cultureel-geestelijke verheffing van een volk sprake kan zijn. Pas als het christendom een werkelijk perspectief biedt op een innerlijke verheffing van een volk mag de zending begunstigd worden. Heeft men die indruk niet, dan moet men afzien van alle zendingsactiviteiten:

> Die Kulturhöhe oder vielmehr die Möglichkeit der Kulturerziehung tut dabei übrigens doch auch einiges:die christlichen Gedanken erfordern, um innerlich wirksam zu sein, eine gewisse allgemeine geistige und kulturliche Höhe oder weinigstens Erziehbarkeit dazu; sonst würde die Mission ja auch nicht selbst soviel mit Schulen arbeiten. Wo diese volständig fehlt, da ist die Mission unmöglich (Troeltsch 1907:138).

In het derde en laatste deel van zijn reactie op Warneck schrijft Troeltsch over de verschillen in hun beider stellingname. Zijn vooronderstelling is dat in de onderscheiden godsdienstige richtingen principieel gelijksoortige krachten of openbaringen werkzaam zijn, die slechts naar diepte, kracht en werkingswijze te onderscheiden zijn. In het christendom leidde dit tot de principiële vorming van een persoonlijkheidsreligie als het hoogtepunt van het religieuze leven en daarmee het hoogtepunt van het religieuze leven bereikt. Troeltsch verklaart de verschillen tussen de religies als volgt:

> Den einzelnen Religionen selbst und besonders dem ja wirklich eine Sonderstellung besitzenden Christentum erscheinen die Differenzen unmittelbar anders, und zwar in dem Licht absoluter Gegensätze; für die historisch-kritische Erkenntnis und für die religionsphilosophische Theorie aber erscheinen sie als Stufenordnung und zum Uebergang in einander fähige, fließende Gegensätze, was ja nirgends, auch beim Christentum selbst nicht, die tiefste Korruption ausschließt (Troeltsch 1907:161)

Troeltsch meent dat Warneck deze gedachte voorstelt als ontkenning van de openbaring en bewijs van de zonde. En daarover wil Troeltsch geen gesprek voeren, omdat hij dat zinloos acht. De concepten van verlossing, openbaring en overwinning van zonde komen in elke religie voor, maar in het christendom bereiken zij de diepste en meest ingrijpende

---

[72] Aan het eind van zijn voordracht formuleert Troeltsch de taak van de 'nieuwe' zending tegen de achtergrond van de 'oude' zending: 'Dieses Gewährenlassen fremder Religionen, sofern sie nicht durch die eigene innere Entwicklung oder durch zunächst äußere zivilisatorische Berührungen das Christentum herbeirufen, das Eingreifen bloß in Fällen entgegenkommender Entwicklungen und Nötigungen, das Anknüpfen an die hier überall bereits vorliegenden ethischen und religiösen Kräfte, die Freigabe neuer nationaler Entwicklingen ist der Charakter der Mission in der modernen Welt, wie wir sie von unseren Standpunkt aus verstehen.' (Troeltsch 1922:803; vgl. het artikel van Heinrich Balz 1996:159-183, het citaat van Troeltsch is bij Balz te vinden op Balz 1996:165).

helderheid en kracht. Evenwel, ook het christendom is onderhevig aan corruptie. Tussen heidense en christelijke vroomheid bestaat volgens Troeltsch op dit vlak geen absoluut onderscheid (Troeltsch 1907:161-162).

Aan het slot van zijn bijdrage geeft Troeltsch nog een verhandeling over wat volgens hem tot het wezenlijke van het christendom behoort. Het christendom is voor Troeltsch geenszins een 'provisorische Religion'. Wat waar is en eeuwig, zegt Troeltsch, is het verlossingsgeloof, het geloof in de verlossing uit het lijden, de zonde en de zelfoverwinnende gemeenschap met God. In het rijk van God bestaat dit in door Gods liefde verbonden persoonlijkheden. Voor Troeltsch is daarmee onlosmakelijk ook de vraag verbonden wat de christelijke leer nu eigenlijk is. Daarbij hoort ook de aloude kwestie of die leer voor alle mensen, dan wel voor een selectie is bestemd. Met de visie van Warneck dat deze leer aan alle mensen moet worden aangeboden, heeft Troeltsch duidelijk moeite, omdat deze visie volgens hem inbreuk maakt op de individualiteit van de mens. Door Warneck wordt de leer van het christendom te veel als een eenheid en als een absolute grootheid gepresenteerd. Volgens Troeltsch neigt deze leer naar 'Schwärmerei'. En daarvan is in de christelijke leer volgens hem historisch gezien nooit sprake geweest (Troeltsch 1907:165-166) .[73]

Samenvattend kan over de discussie tussen Warneck en Troeltsch het volgende opgemerkt worden. Troeltsch baseert de plicht tot zending ten eerste in de geloofsovertuiging van christenen. Het bevel tot zending is intern gericht. Het christendom moet een strijdvaardige houding krijgen, zodat het tot uitbreiding en ontwikkeling kan leiden vanuit een persoonlijke geloofsovertuiging.

In de tweede plaats ziet Troeltsch de plicht tot zending gefundeerd in de noodzaak van de eigen religieuze ontwikkeling. Het thuisfront moet weer het belang van de religieuze krachten van het christendom leren kennen. Het vastgeroeste christendom heeft sterke behoefte aan bevrijding uit de traditionele vormen. De nog ongebruikte 'Gedankenfülle' moet juist op het zendingsveld ontvouwd worden. Het blijkt hier dat Troeltsch een apologetisch aspect opneemt in de zendingsplicht. Het christendom moet zijn eigen plaats in de Europese westerse cultuur niet alleen behouden, maar ook verstevigen door wederzijdse beïnvloeding in de contacten met andere geloven (Verheule 1962:46).

Het derde zendingsmotief wordt aangereikt door de situatie in de wereld. De gemeenschap van de cultuurvolken berust op wetenschap, techniek en handel, maar vooral op een gemeenschappelijk geestelijk leven. Bij de opkomst van nieuwe cultuursystemen in het oosten moet gestreefd worden naar een gemeenschappelijke 'Menschheitsgemeinschaft'. Deze eenheid wordt niet bereikt door wetenschap, wel door religie die innerlijke geestelijk vorming biedt. Het doel van de zending is daarom de ontwikkeling van de 'Kulturmenschheit' (Verheule 1962:47).

---

[73] Heinrich Balz bespeurt ook bij Troeltsch een zendingsdoel, dat omschreven kan worden als het 'Emporwachsen' van allen in het heil. Voorts merkt hij ook verwantschap op met Lessings visie op de goddelijke verkiezing en de menselijke veranwoordelijkheid. In het christendom is volgens Troeltsch de 'hochste irdische religiöse Kraft' te vinden. Hoewel Troeltsch erkent dat God als de 'Absolute' in het christendom werkzaam is, beperkt hij het doel van de zending, omdat hij de andere godsdiensten alle ruimte wil geven voor een eigen ontwikkeling. Dit noemt Troeltsch 'Gewährenlassen' (Balz 1996:171).

2.5.2.7 Godsdiensten in verandering; de absoluutheid van het christendom ter discussie

In de discussie met Warneck laat Troeltsch duidelijk merken dat de opdracht voor de zending niet zozeer opkomt uit de Schrift, als wel uit de politiek-culturele situatie en de psychologische situatie van de (ontwikkelde) religieuze mens. Hij erkent dat er voor de 'altgläubige' zending nog plaats is, maar hij claimt ook ruimte voor de 'Neugebildeten' om hun moderne 'auf historischer Bildung beruhendes und philosophisch gefärbtes Christentum' uit te dragen naar de ontwikkelden in het oosten. Deze notie raakt de positie en waarde van het christendom als verschijnsel dat in de historie gevormd is. Troeltsch laat zich duidelijk uit dat het christendom ten opzichte van de andere 'cultuurgodsdiensten' de hoogst ontwikkelde religie is. Niet uitgesproken is dat Troeltsch zich onbewust laat leiden door evolutionistische beschouwingen die juist in die jaren sterk leefden in het koloniale tijdperk. Hij ziet een grootse taak weggelegd voor de zending bij de verheffing van de andere godsdiensten en de cultuur van de andere volken. De zending is daarmee geroepen volksopvoeder te zijn, die de volken helpt bij hun eigen religieuze ontwikkeling. Er zijn religies van de islamitische volken en van de volken in India, het brahmanisme zoals Troeltsch het noemt, die een hoogstaande ontwikkeling bereikt hebben en de 'verheffing en ontwikkeling' niet meer nodig hebben.

Wat betreft de plaats van het christendom temidden van de andere religies, leidt de positie van Troeltsch en de Religionsgeschichtliche Schule tot de consequentie dat het christendom in de algemene 'Religionsgeschichte' een plaats krijgt die gelijk is aan de andere religies. En dat de bevoorrechte plaats van het christendom slechts in vergelijking met de andere godsdiensten te bewijzen is. Vanuit deze optiek zit er voor Troeltsch niets anders op dan de absoluutheidsaanspraken van de wetenschappelijke methode en die van de christelijke religie in de identiteit van de 'Neugläubigen' of 'vrije' christenen op te heffen. Troeltsch aanvaardt de consequentie van zijn opstelling in zoverre, dat het christendom zich steeds verder moet ontwikkelen. Dit standpunt past bij zijn visie dat het christendom niet de absolute religie is, maar de hoogst mogelijke. De verdere ontwikkeling van het christendom onder invloed van de andere godsdiensten is wenselijk en zelfs noodzakelijk. Terecht heeft Warneck daaruit de conclusie getrokken dat het standpunt van Troeltsch moet leiden tot een kritische revisie van de dogma's van de Oude Kerk. Warneck wil een verdere ontwikkeling binnen het christendom niet tegenhouden, maar hij acht een aanpassing van de oude visies en een verdere ontwikkeling van het christendom niet nodig. De opleving van de protestantse zending in de negentiende eeuw is er volgens hem het bewijs van dat het geloof de meest vernieuwende factor is in de christelijke kerkgeschiedenis, en niet de vrije uitwisseling van religieuze waarden en verschijnselen. In tegenstelling tot Troeltsch acht Warneck de vergelijkende godsdienstwetenschap, in zoverre zij op de 'Religionswissenschaft' is georiënteerd, niet bruikbaar, omdat zij niet de objectiviteit bezit die voor de theologie noodzakelijk is (Berner 1996:113).

Warneck postuleert de buitengewone positie van het christendom vanuit zijn wezen, zijn geloof, zijn identiteit en zijn kerkzijn. De zending hoort tot de identiteit van het christendom. Troeltsch acht het een noodzakelijke functie van de zending dat zij het christendom verandert en verder ontwikkelt. Zij kan dit doen door middel van de syncretistische methode, omdat volgens hem de ontmoeting met het vreemde noodzakelijk is voor deze verdere ontwikkeling. Het gegeven dat het christendom dient te veranderen en zich te ontwikkelen, is gerelateerd aan de status en mate van absoluutheid. Warneck zal

met Troeltsch instemmen dat het christendom 'Lernfähig' is, maar dan intern georiënteerd (Berner 1996:115).

2.5.3 Warneck in gesprek met Wilhelm Bousset

In september 1907 hield Wilhelm Bousset in Osnabrück een lezing op de 23e jaarvergadering van de AEPMV. De titel van zijn toespraak luidde *Die Mission und die sogenannte religionsgeschichtliche Schule*. De voordracht verscheen in het 'huisorgaan' van de *AEPMV,* het *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* (Bousset 1907:321vv en 353vv), en ook als afzonderlijke uitgave in brochurevorm. In dit gedeelte zal een beschrijving en typering gegeven worden van het denken van Bousset als grondlegger en historicus van de godsdiensthistorische school (§ 2.5.3.1 en § 2.5.3.2). Het gaat daarbij vooral om de specifieke aspecten van zijn concept van godsdienst in verband met de discussie tussen hem en Warneck. In § 2.5.3.3 worden de belangrijkste elementen uit de discussie tussen Warneck en Bousset weergegeven.

2.5.3.1 Bousset als historicus van de Religionsgeschichtliche Schule

De nieuwtestamenticus Wilhelm Bousset was verbonden aan het blad *Theologische Rundschau,* dat brede kringen van de volkskerk vertrouwd maakte met de verworvenheden van de theologische wetenschap van die tijd.[74] Vanaf 1890 heeft dit tijdschrift een grote rol gespeeld. Binnen de kring van de medewerkers van het blad ontstond verschil van inzicht over de richting. De vraag was of het blad zich in Ritschliaanse of in Religionsgeschichtliche richting moest ontwikkelen.[75] Men zag een tweespalt ont-

[74] Johann Franz Wilhelm Bousset (1865-1920) werd geboren in Lübeck. Zijn vader was predikant aan de St. Lorenzkiche. De familienaam verraadt dat zijn voorouders van Franse afkomst waren: als Hugenoten hadden zij zich in het noorden van Duitsland gevestigd. In Erlangen begon hij met zijn theologische studie. De faculteit stond bekend als luthers-orthodox. Daar was F.H.R. von Frank docent in de systematische theologie en schreef Th. Zahn zijn commentaren op het Nieuwe Testament. Bousset bleef maar drie semesters in Erlangen en verhuisde naar Leipzig. Toen Bousset eind 1886 daar aankwam, hadden Harnack en A. Ritschl hun naam daar reeds gevestigd. Bousset heeft wel de invloed van Albrecht Ritschl (1822-1889) ondergaan, maar is nooit een overtuigd Ritschliaan geworden. Midden 1888 deed Bousset het vereiste kerkelijke examen in Lübeck en keerde hij naar Göttingen terug voor zijn 'Lizentiatenexam'. De graad van 'Licentiat der Theologie' behaalde hij in november 1890 met een studie over de evangelie-citaten bij Justinus Martyr. Spoedig daarna leverde hij nog een 'Habilitationsschrift' over de leer van de apostel Paulus aangaande de wet. Tijdens zijn jaren in Göttingen schreef hij zijn grote wetenschappelijke publicaties. Hij koos voor een wetenschappelijke, academische loopbaan, maar moest voorlopig genoegen nemen met een onbezoldigde baan als 'Privat-Dozent'. Hij hield in 1893 een rede over *Der geschichtliche Christus*. Vanwege zijn kritische en liberale instelling was er, evenals voor Rudolf Otto, geen eervolle benoeming voor Bousset weggelegd. Pas in 1915 werd hij aangesteld als 'gewoon' lid van de 'Königliche Gesellschaft der Wissenschaft' (Verheule 1973:46). Op 15 november 1915 werd Bousset benoemd tot 'Ordinarius'-hoogleraar in het Nieuwe Testament aan de kleine 'Ludwigs-Universität' van Gießen (Hessen), vooral door toedoen van H. Gunkel die destijds decaan was (Verheule 1973:50). In 1919 verleende de filosofische faculteit van de Universiteit van Rostock Bousset het eredoctoraat ter gelegenheid van het 500-jarig bestaan van de universiteit (Verheule 1973:55-58).

[75] Bousset werd '*Herausgeber*' van het door Paul Siebeck (van Theologische Verlag J.C.B. Mohr) opgerichte blad *Theologische Rundschau* (eerste jaargang 1897). Het blad wilde de resultaten van het nieuwere godsdiensthistorische onderzoek op praktische wijze beschikbaar stellen voor de predikanten. Het goedkope tijdschrift werd al spoedig een invloedrijk theologisch orgaan, waarvan Bousset tot 1917 de leider was (Verheule 1973:32-33).

staan tussen het christelijk geloof en het moderne (wetenschappelijke) wereldbeeld. De 'Gebildeten' dreigden door de tweespalt tussen het christelijk geloof en de moderne wetenschap hun band met het evangelie te verliezen. Bousset zette zich ook in voor een vrije ontwikkeling van het evangelische christendom. In 1903 hield Bousset in Hannover een aantal lezingen over het wezen van de religie (Bousset 1906). Deze lezingen zijn uitgegeven in de *Religionsgeschichtliche Volksbücher.*[76] De 'Volksbücher' werden spoedig zeer populair, maar werden ook heftig bestreden, omdat de daarin uitgedragen ideeën niet in overeenstemming waren met de voornaamste geloofsartikelen van de Evangelisch-Lutherse Kerk. De 'Volksbücher' hebben volgens Verheule overigens sterk bijgedragen tot de popularisering van de Religionsgeschichtliche Schule (Verheule 1973:35-36). Vooral naar aanleiding van Boussets publicaties in de 'Volksbücher' werd zijn deelname als wereldlijk lid van de 'Landessynode' van de 'Hannoversche Landeskirche' ernstig bestreden. Het kwam zelfs tot een resolutie tegen Bousset en de Religionsgeschichtliche Schule. Ondanks een tweede veroordelende resolutie op de 'Landessynode' van 1912 bleef Bousset zich inzetten om het evangelie te verklaren voor de moderne cultuurmens (Verheule 1973:38-42).

Bousset was actief lid van de AEPMV. Op de jaarvergadering van dit liberale zendingsgenootschap hield hij in 1910 een feestrede over Jesaja 60.[77] In 1912 hield Bousset voor de Rijksuniversiteit te Groningen een voordracht over 'Religion und Geschichte'. Hij was na een aanbeveling van de theologische faculteit door de senaat daartoe uitgenodigd.[78] Zijn studie bewoog zich vooral op het grensgebied van jodendom en christendom en hij genoot de bewonderende belangstelling van zowel oud- als nieuwtestamentici.

Het onderzoeksterrein van Bousset in Gießen betrof de geschiedenis van het jodendom en het vroege christendom, in het bijzonder de beïnvloeding van deze geschiedenis door de laat-Griekse en oriëntaalse religieuze wereld. Voor het onderzoek en de duiding van het vroege christendom richtte hij de blik niet, zoals gebruikelijk, op de religie van Israël in het Oude Testament, maar op de religies die zich rondom de vroege kerk manifesteerden. Martin Schröder schrijft:

> Eine Theologie des Neuen Testaments, so Bousset, läßt sich nicht – wie damals noch in der Bibelwissenschaft üblich – ohne Zwischenschritte an die des Alten Testaments anschließen. Vielmehr ist für die Entwicklung der urchristlichen Religion viel stärker als bis dahin angenommen, der Blick auf das nachalttestamentliche Judentum zu richten. Bousset erkannte, daß die Glaubensanschauungen des Neuen Testaments wesentlich von der Gedanken- und Stimmungswelt geprägt sind, wie sie sich im nicht in der Bibel

---

[76] De serie werd uitgegeven met medewerking van Boussets broer Hermann door Verlag Gebauer-Schwetschke in Halle a.d. Saale.

[77] In 1896 schreef hij *Die Offenbarung Johannis (Krit. Exeg. Kommentar über dat N.T.*, 16. Abt. 5. Aufl. Göttingen, 1896, Neuauflage:1966). Uit hetzelfde jaar stamt het artikel 'Apokalyptik' (in: *Realencyklopädie für Prot. Theologie und Kirche*, 3 Aufl., Bnd I, 1896, S. 612ff.). Naast vele artikelen in de *Theologische Rundschau* schreef hij ook in het *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft*. *Der Apostel Paulus* verscheen in Halle 1898 (2. Aufl. Tübingen, 1906). In 1903 verscheen als 'Volksbuch', *Das Wesen der Religion* (Halle 1903, 3. Aufl. 1905; Volksausgabe, Halle a. S.: Gebauer-Schwetschke 1906). Andere kleinere geschriften zijn: *Jesus* (Halle 1904); *Was wissen wir von Jesus?* (Halle 1904); *Unser Gottesglaube* (Tübingen 1908[6]); *Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben* (1910). Meerdere van deze kleinere uitgaven zijn vertaald in het Engels, het Frans en het Zweeds (Verheule 1973: passim).

[78] De rede is uitgegeven in de serie 'Bijlagen Jaarboek der Rijksuniversiteit te Groningen', Aulavoordr. III, 1912.

> vertretenen Judentums der beiden vor- und nachchristlichen Jahrhunderte entwickelt hat. Vor allem die jüdischen Vorstellungen von der Apokalypse sind in die Evangelien eingeflossen und bilden den steten Hintergrund der Verkündigung Jesu (Martin Schröder in: wwwuser.gwdg.de/~aoezen/Archiv_RGS/index.htm, datum 1-10-06).

Troeltsch, die levenslang zijn vriend was, behoorde tot de kring van geestverwanten die Bousset in Göttingen rond zich verzamelde. Zij allen werden de latere vertegenwoordigers van de Religionsgeschichtliche Schule. Er bestond een afkeer van de traditionele orthodoxie, die alleen uit de Schrift leerstellingen putte en strak vasthield aan de bestudering van de Bijbel. De kritische geleerden richtten spoedig hun aandacht op de studie van het ontstaan van de Bijbelse religie. Ze probeerden het christendom als levende religie te verklaren en alle verschijnselen daarin te verklaren in samenhang met de geloofsvormen van de religies uit de omgeving.[79]

2.5.3.2 De godsdienstheologie van Bousset

Veel van zijn godsdiensthistorische gedachten heeft Bousset neergelegd in zijn lezing voor de jaarvergadering van de AEMPV in 1907. Hij maakt zijn publiek duidelijk dat deze vereniging niet vereenzelvigd mag worden met de zogenaamde Religionsgeschichtliche Schule. Er bestaat volgens hem wel een nauwe verbinding tussen deze twee en over en weer worden goede betrekkingen onderhouden, maar er is geen sprake van identificatie. Deze vereniging voor zending heeft immers haar eigen doelstellingen en taken. De Religionsgeschichtliche Schule kan een richting genoemd worden met specifieke ideeën over de zending. Bousset waarschuwt echter voor misverstanden en wanbegrippen over de Religionsgeschichtliche Schule (Bousset 1907:321).

Wat de godsdiensthistorische school volgens Bousset afwijst is de veronderstelling van een absoluut onderscheid tussen de specifieke openbaring in Christus en de algemene openbaring in de religies van de volken, als zouden zij *toto genere* verschillend zijn. Met andere woorden, in alle werkelijke en levende religies is goddelijke openbaring aanwezig (Bousset 1907:324). Wat Bousset en de zijnen steekt, is dat de andersoortige openbaring in de religies totaal wordt ontkend. Hij wil niet spelen met concepten van openbaring. Daarom wil hij dieper afsteken naar de vraag, waarom de gedachte van de algemene openbaring door zijn tegenstanders afgewezen wordt. Het verzet zit volgens hem vast op de algemene visie die men heeft op de werken van God in de wereld. De godsdiensthistorici zouden in de plaats van een specifieke goddelijke openbaring een immanente, wetmatige wereldlijke en geestelijke ontwikkeling willen doorzetten, die aan vrome beschouwingen overgelaten moet worden. Deze wetmatige ontwikkeling moet als een door God gewild plan worden gezien. De tegenstanders van de godsdiensthistorici geloven dat zij de geschiedenis van het religieuze leven in plaats van de levende inwerking van God in het leven van mensen stellen, en tegenover de zelfonthulling van het diepste van Gods wezen uitsluitend gedachten plaatsen die uit de ziel van het menselijke geslacht zelf in de loop van een lange ontwikkeling opduiken. Bousset verklaart dat de 'Religionsgeschichtler' geen aanhangers zijn van deze monistische wereldbeschouwing, al mag de evangelische kerk wel ruimte laten voor een dergelijk monisme (Bousset 1907:324-325).

---

[79] Martin Schröder in: wwwuser.gwdg.de/~aoezen/Archiv_RGS/index.htm (datum 1 oktober 2006).

Bousset beroept zich op Troeltsch en Rudolf Otto, die een dergelijk religieus monisme ook niet delen. Zij zijn ervan doordrongen dat in het wereldgebeuren werkelijk een immanente, wetmatige samenhang heerst. Echter, niet alles is daaruit af te leiden. Een deel van de gebeurtenissen blijft principieel onverklaarbaar. Ook vanuit het gezichtspunt van de immanentie en het natuurwetenschappelijke causaliteitsdenken is de ontwikkeling van de wereldgeschiedenis niet te verklaren, zegt Bousset. Dat veranderingen zich voltrekken, dat de verschijnselen zonder een bepaalde regelmaat en doelloos opkomen en weer verdwijnen is vanuit het standpunt van welke wereldbeschouwing ook verklaarbaar, maar dat een reële ontwikkeling zich voltrekt en een wordingsgeschiedenis plaatsvindt, dat er een opklimming is van het lagere naar het hogere, blijft vanuit deze vooronderstellingen onbegrijpelijk en ongrijpbaar. Daarom hangen de godsdiensthistorici zeer beslist een supranaturalistische, dualistische wereldbeschouwing aan, waarin niet zozeer een immanente, wetmatige ontwikkeling plaatsvindt, die op natuurlijke wijze haar gang gaat, maar een

> ständiges Hineinwirken neuer Kräfte aus einer uns gänzlich unerreichbaren und undurchdringbaren, schlechthin wunderbaren Tiefe göttlichen Daseins in diese Welt des uns bekannten gesetzmäßigen Verlaufs des Daseins (Bousset 1907:325-236).

Vandaar dat de godsdiensthistorici vanuit deze totaalvisie altijd spreken van een werkelijke openbaring van God in de godsdienstgeschiedenis van de mens. Ieder religieus leven berust daarom voor de godsdiensthistorici op het ingrijpen van twee factoren: de goddelijke inwerking en de receptiviteit van het voorhanden zijnde menselijke bestaan. Menselijke factoren als verkeerde bedoelingen, verwarringen en dwalingen spelen nergens een grotere rol dan hier, zowel binnen de 'heidense' religies als binnen de 'openbarings'-godsdiensten van het Oude en Nieuwe Testament en de ontwikkelingsgeschiedenis van het christendom (Bousset 1907:326).

Wat Bousset weigert aan te nemen is dat de mensheid in twee separate helften gescheiden moet worden. Dat zou betekenen dat een spel gespeeld wordt met de mogelijkheid van de goddelijke openbaring. Er is volgens hem geen absoluut onderscheid tussen een algemene openbaring en een speciale openbaring, die *toto genere* te onderscheiden is van de Godsopenbaring in het Oude en Nieuwe Testament. Hij wil slechts de geschiedenis van de menselijke religie in haar geheel op eerbiedige wijze beschouwen als de geschiedenis van Gods spreken tot de geslachten van de mensheid, op alle tijden en plaatsen. Hij verwerpt het verwijt van zijn tegenstanders als zouden de vertegenwoordigers van de Religionsgeschichtliche Schule de macht van de menselijke zonde niet ernstig nemen. Hij ziet in het religieuze leven een moeizame strijd met de omlaagtrekkende krachten van de menselijke natuur, en van het zinnelijk egoïsme, dat slechts met de grootste moeite overwonnen kan worden. Hij ziet eveneens dat alle ware religie in haar diepste wezen verlossing is. Het christendom toont dit verlossingskarakter het duidelijkst. Het verschil in niveau van verwerkelijking van de verlossing heeft met het onderscheid tussen heidense en christelijke religie niets van doen. In alle religies gaat het om het geheim van het werkelijke en levende geloof. Het geheim is dat het innerlijke wezen van alle religie niet altijd overal even duidelijk te voorschijn komt, maar soms zelfs verborgen en bijna onherkenbaar in vreemde vormen sluimert. Slechts in het

christendom komt het helder naar buiten (Bousset 1907:327). Verheule wijst op invloeden van Fries bij Bousset (Verheule 1962:66; 1973:382-385).[80]

Van een absolute scheiding tussen christelijke en heidense religie wil Bousset dan ook niet weten. Zeker niet als daar de vooronderstelling van een specifieke openbaring van God in de traditionele zin van het woord achter zit. Zelfs de aanname van een specifieke openbaring van God in de traditionele zin van het woord acht Bousset een onmogelijkheid, omdat de openbaring voor alles een zaak is van onze vroomheid. Volgens hem is de tegenwoordigheid van God in het ganse menselijke geslacht niet willekeurig te beperken, zeker niet door een uitgesproken dogmatische stellingname. God staat de mensheid zeer na, zodat Hij niet moe wordt op vele plaatsen en te allen tijde tot alle volken zo te spreken dat het verstaanbaar is. Ook al ging de openbaring langs kronkelwegen en is door het menselijk onverstand en de menselijke slechtheid het begrip ervan soms zeer gering geweest, de volken hebben er in hun geschiedenis iets van beleefd, zodat het wezen van God op een of andere wijze aanwezig was (Bousset 1907:327-328).

Vandaar dat Bousset ook niet zo ver wil gaan dat hij het religieuze leven van de volken buiten de kaders van het Oude en Nieuwe Testament als lege schijn en gedachtenspinsels wil verklaren. Men komt volgens hem tot dergelijke conclusies als men de christelijke religie in absolute zin tegengesteld ziet aan de andere religies. Deze theorie moet onherroepelijk leiden tot de stelling dat alle niet-christelijke religie tenslotte geen religie is. Warneck houdt vol dat de christelijke religie zich niet alleen wat betreft niveau, maar ook naar haar aard van de andere religies onderscheidt, omdat zij 'an die Stelle der bloßen subjektiven menschlichen Denkbilder von Gott die objektiv wahre Gotteserkentnis setzt'. Hij bedoelt volgens Bousset niets anders te zeggen dan dat alle heidense religies geen religie zijn. Bousset meent dan ook dat er bij Warneck de algemeen gekoesterde theorie achter zit dat wie 'subjectieve denkbeelden over God' heeft, geen aanhanger is van een godsdienst, maar een langzamerhand wegstervende herinnering bewaart van een openbaring in het verleden en die herinnering aan het werkelijke religieuze leven gelijkstelt. Volgens Bousset doet deze theorie afbreuk aan de werkzaamheid van de levende God en zijn openbaring. Wie de andere religies bestempelt als willekeurige reducties van menselijke ervaringsfeiten die berusten op fantasie en

[80] Jakob Friedrich Fries (1773-1843) was hoogleraar in Heidelberg sinds 1805, na 1816 in Jena. Zijn hoofdwerk was *Neue Kritik der Vernunft* (1807). Bousset gaf een overzicht van zijn leven in een heruitgave van Fries' *Julius und Evagoras* in 1910 (*RGG*[3], Bnd 2, Sp. 1151-1153; Verheule 1973:382, noot 4). Fries onderscheidt in zijn studie *Wissen, Glaube und Ahndung* (Göttingen 1905) in navolging van Kant 'drei Arten des Fürwahrhaltens' of drie 'verschiedene Arten der Überzeugung' en drie wetten voor onze kennis. Het weten heeft betrekking op de verschijnselen die zich in het gesloten beeld van de natuur voordoen in ruimte en tijd en zich volgens het kennisprincipe van de rede ('Vernunft') laten ordenen. De tweede soort van overtuiging is het geloof, dat op het eeuwige betrokken is, op het 'Sein an sich', waar dezelfde categorieën te onderscheiden zijn, maar zonder ruimte en tijd. Het zuivere verstand vormt met zijn categorieën de positieve grondlagen van de ideeën die leiden tot de ideeën van het absolute, de vrijheid en het eeuwige. De praktische beleving van de ideeën ontstaan door de 'Ahndung' (= vergelding, straf) als de formele principes achter de religie en het ethische handelen. Door de 'Ahndung' worden formele principes levende religie. Volgens Bousset overbrugt deze 'Ahndung' de kloof tussen het eindige en het eeuwige. Het religieuze gevoel is volgens hem betrokken op de religieuze symbolen van de Religionsgeschichte. Tot op zekere hoogte staat Fries toe dat de 'Ahndung' de maatstaf is voor de beoordeling van de historische religies. Bousset voelt zich tot Fries aangetrokken, omdat hij aan de religie een vaste filosofische grondslag geeft tegenover het historische relativisme (Verheule 1973:383-385).

zelfbedrog, die moet ook zijn eigen religie op dergelijke dingen onderzoeken (Bousset 1907:328-329).

2.5.3.3 Warnecks gesprek met Bousset over godsdienstgeschiedenis en zending

Het gesprek tussen Warneck als de denker van de 'traditionele' zending en Bousset als vertegenwoordiger van de godsdiensthistorische school werd eigenlijk pas geopend, nadat Bousset zich in zijn rede met zoveel woorden tegen Warneck had gekeerd. Immers, Warneck had in zijn gesprek met Troeltsch de Religionsgeschichtliche Schule gewezen op gevaren voor de zending. Volgens Warneck stuurde Troeltsch bewust aan op de vernietiging van de christelijke religie, omdat de godsdiensthistorische school in principe uitging van de relativiteit van alle godsdiensten, met inbegrip van de christelijke. Zij zou bovendien afwijzend staan tegenover het christendom.

Op een bepaald punt in de discussie wijst Bousset op een ons niet nader bekende Herr von Walter die de vertegenwoordigers van de godsdiensthistorische school verwijt dat zij de ontwikkeling van het christendom in de stroom van de algemene religieuze voortgang plaatsen en dat zij daardoor de relativiteit van alle godsdiensten voorstaan.[81] Bousset verzet zich hier sterk tegen. Von Walter meent, volgens Bousset, dat de godsdiensthistorici een algemene openbaring in alle godsdiensten erkennen, die gelijkgesteld zou zijn aan de speciale openbaring van God in Christus.

Bousset verzet zich krachtig tegen de gedachte als zou de godsdiensthistorische richting iedere mogelijkheid van een specifieke goddelijke openbaring ontkennen, het relatieve karakter van het christendom bewijst, en aansturen op een vergaand syncretisme en ijveren voor een volmaakter religie, die boven het christendom uitgaat. De godsdiensthistorische richting handhaaft een levende en werkelijke openbaring van God, zo verklaart Bousset met nadruk (Bousset 1907:322-323). Thans gaan wij dieper in op de godsdiensttheologische aspecten in de discussie tussen Warneck en Bousset (Warneck 1908b).

Het christendom en de niet-christelijke godsdiensten

Met het oog op de traditionele zending bespreekt Bousset eerst het onderwerp welke plaats het christendom inneemt in het religieuze leven van de volken in verband met de vraag hoe de zending zegenrijk kan werken onder aanhangers van de andere godsdiensten. Bousset ontkent niet dat hier ernstige en zwaarwegende vragen liggen. Allereerst keert hij zich tegen onterechte en onverstandige overdrijvingen van de tegenstanders van de godsdiensthistorici in verband met het verwijt van syncretisme.[82] Bousset verwijst het verwijt dat het christendom door een nieuwe en hogere compromisreligie vervangen zou moeten worden naar het rijk der fabelen. Wat volgens hem wel in de geschiedenis van de godsdiensten valt waar te nemen is, dat in elke religie een in elkaar overvloeien van vormen plaatsvindt. De geschiedenis, ook de geschiedenis van iedere religie, is een kristallisatieproces. Iedere religie straalt min of meer invloed uit naar andere religies en neemt zelf vreemde elementen in zich op. Daarbij kan haar 'eigentümliche Gestalt' verwelken en haar centrale concept zelfs verloren gaan. Bousset houdt echter vast aan zijn mening dat nieuwe godsdiensten niet achter een bureau gemaakt worden, waarbij

[81] Herr Von Walter schreef in het *Neue Kirchl. Zeitschrift* XVII, 1906:817.

[82] Zo schreef Warneck tegen Troeltsch (Warneck 1907:122). Vgl. ook Warneck in de voortgezette discussie met Troeltsch (Warneck 1908:122 en Warneck 1908b:361v.).

men een compromisgodsdienst modelleert door het beste van de verschillende religies bij elkaar te zetten. Godsdiensten worden geboren uit het diepste van creatieve, godverlichte geesten van profeten en stichters van religies in de 'Weißglühhitze menschgeschichtlichen Werdens und Ringens' (Bousset 1907:329-330).

Terloops wil Bousset eveneens een ander verwijt uit de hoek van de traditionele zending weerleggen. Namelijk het verwijt van zijn tegenstanders dat de godsdiensthistorici het christendom zelf voor een syncretistische religie houden, waarmee ook de relativiteit en overtrefbaarheid van het christendom aangetoond zou zijn. Boussets tegenstanders verwijzen steeds naar een zinsnede van H. Gunkel (1862-1932), die geschreven zou hebben: 'das Christentum ist eine syncretistische Religion'.[83] Echter, zo beweert Bousset, Gunkel bedoelt hiermee niet het evangelie of de persoon van Jezus, maar het Paulinisch-Johanneïsch christendom. Bovendien doelt Gunkel eerder op een kristallisatieproces binnen de christelijke godsdienst, waarbij ook andere elementen zijn opgenomen, dan op een vermengingsproces van allerlei oorspronkelijke vreemde elementen.

Het christendom is volgens Bousset geen religieus syncretisme, maar 'eine siegende Universalreligion'. Ook Troeltsch sprak de hoop uit dat het christendom in de aanraking met het boeddhisme en het hindoeïsme nieuwe elementen in zich zou opnemen. Bousset sluit zich in feite daarbij aan en meent dat wederzijdse beïnvloeding gunstig zal zijn voor de eigen verdere ontwikkeling van het christendom overeenkomstig de originele bedoeling. In de lange geschiedenis van het christendom is gebleken hoe heilzaam een dergelijk ontwikkelingsproces kan zijn. Hij wijst op het platonisme en de recentere verbinding met de 'germanische Eigenart', waaruit gebleken is dat in het christendom 'vreemde' elementen opgenomen kunnen worden. Troeltsch meent dat in deze verbinding met het religieuze leven van vreemde volken de diepte van het christendom geopenbaard zal worden. Bousset is het daarmee eens (Bousset 1907:330-331).

Zoals al eerder gezegd, is het christendom voor de Religionsgeschichtliche Schule de hoogst denkbare en volmaaktste religie. Wie eenmaal zijn vaste grond in deze levensovertuiging gevonden heeft, denkt niet meer aan iets dat daar bovenuit kan gaan, stelt Bousset. Uiteindelijk is iedere stellingname gefundeerd in de eigen persoonlijke vroomheid. Wie zijn stellingname terugvoert tot de 'spezielle und schlechthin andersartige Gottesoffenbarung in Christo', zal merken op drijfzand te bouwen, zegt Bousset. Het christendom mag als de hoogste en 'vollendete' religie beschouwd worden, maar niet in de zin dat het niet de eigenschap van volmaakbaarheid ('Perfektibilität') zou bezitten en zeker niet dat het zonder meer als de hoogste en onovertrefbaar absolute godsdienst aangemerkt zou kunnen worden (Bousset 1907:331).

Over de mogelijkheid dat een hooggevormde brahmaan met de voortreffelijkheid van het christendom geconfronteerd wordt, merkt Bousset op dat de uitmuntendheid van het positieve eind- en zaligheidsdoel, de actieve moraal van de verlossingsgedachte en de zondenvergeving van het christelijk geloof naar voren kan komen, maar dat de brahmaan vanuit zijn wereldbeschouwing hier niets mee kan beginnen. Zelfs een beroep op de hoogste waarden van de westers-Amerikaanse cultuur zal geen erkenning vinden. Immers, de waarde van een religie is niet op grond van resultaten of verworvenheden te bepalen. Het intellectuele bewijs van juistheid of hoogstaandheid van religie kan nooit geleverd worden op grond van religieuswetenschappelijke vergelijking, noch door middel van religieusfilosofische speculatie. Bousset stemt toe dat wie zijn persoonlijke

[83] H. Gunkel, *Zum Religionsgeschichtlichen Verständnis des N.T.,* 1903, 1930[3], p. 95.

levenskrachten aan de persoon Jezus ontleent, niet meer onzeker gemaakt kan worden door zekerheden van buitenaf. Men weet dat het christendom de overwinnende religie is, die alle andere religies overvleugelt, zonder dat dit wetenschappelijk bewijsbaar is. Het gaat volgens Bousset in de geschiedenis van de godsdienst ten diepste om beslissingen en stellingnames in de persoonlijke levensovertuiging (Bousset 1907:332-333).

Bousset stelt zichzelf de vraag of de begunstiging van een religie, die haar succes aan overheersing en macht dankt, niet erg willekeurig is. Daarbij hoort de vraag hoe de vrome mens, enkel en alleen omdat hij zijn eigen godsdienst aanhangt, voor anderen kan bepalen wat goed is of niet. Bousset erkent dat hieraan vergaande consequenties verbonden zijn op godsdienstig gebied. Zijn antwoord is dat het bij het religieuze leven zelf behoort, dat iedere grondovertuiging besef heeft van de eigen menselijke beperkingen en de volkomenheid van de goddelijke openbaring. Vroomheid kan slechts voorlopigheden en relativeringen opleveren. De ontwikkeling van de godsdienstgeschiedenis bevestigt dat, hoe hoger religies in hun ontwikkeling stijgen, des te sterker ze aanspraak maken op exclusiviteit en algemene gelding claimen. Het gebod 'gij zult geen andere goden dienen ...' is en blijft voor Bousset de scheidende factor tussen de godsdiensthistorische school en de religies die de aanspraak op alleenheerschappij bewust of onbewust hooghouden (Bousset 1907:333).

In het laatste deel van zijn rede voor de AEPMV bespreekt Bousset de vraag wat de relatie is tussen de Religionsgeschichtliche Schule en de zending. De positie van de godsdiensthistorici tegenover wat Troeltsch noemde de 'altgläubige' zending komt expliciet aan de orde. Bousset beklaagt zich erover dat de vertegenwoordigers van de godsdiensthistorische school het recht op zending wordt ontzegd. Hierbij keert hij zich nadrukkelijk tegen het verwijt van Warneck dat de 'Religionsgeschichtler' de apostolische geloofsbelijdenis niet zouden onderschrijven. Zij zouden deze belijdenis als de kleinste gemeenschappelijke eenheid willen opheffen, terwijl toch de meeste zendingsgenootschappen haar, volgens Warneck, op zijn minst als bindend aanvaard hebben. Bousset betreurt dat zijn mening in de hoofden van de heidenen verwarring teweeg kan brengen over de minimale geloofseenheid. Hij trekt zich Warnecks verwijt wel aan dat het bij de godsdiensthistorici wezenlijk en uiteindelijk gaat om de christelijke moraal of de voortreffelijkheid van de gewoonten van het christendom. En ook de kritiek dat het moderne, vrije protestantisme geen zending onder de Joden kan drijven, omdat het christendom in religieus opzicht niets meer te bieden zou hebben voor het jodendom. Bousset verwerpt dit oordeel van zijn tegenstanders over de godsdiensthistorici als incompetent en niet ter zake, zonder overigens argumenten voor deze afwijzing te noemen (Bousset1907:353-354).

Mogelijkheden voor christelijke zending

Enigszins verontwaardigd bespreekt Bousset vervolgens de vraag naar de zendingsmotieven van de vertegenwoordigers van de Religionsgeschichtliche Schule. Evenals Warneck gaan volgens Bousset de godsdiensthistorici uit van de allesoverstijgende liefde van God: van de troost die tegen ieder lijden is opgewassen, van de vrede die de wereld niet bezit noch geven kan, en van de levende hoop op het eeuwige leven die de nodige kracht geeft in de hoogste uitdagingen. Ook de godsdiensthistorici zijn ervan overtuigd dat zij in hun geloof het fundament van hun persoonlijke leven gevonden hebben. Dit geloof geeft hen geestelijke impulsen, die uit Jezus van Nazareth komen en die in de gemeente levendig en krachtig werkzaam zijn.

Bousset verzekert zijn publiek ervan niet op zoek te zijn naar een nieuw geloof, dat gedestilleerd wordt uit de diverse onderdelen van de onderscheiden religies. Ieder geloof

dat sterk en levend is, zal naar zijn aard niet op zichzelf en voor zichzelf blijven, het voelt zich gedrongen naar buiten te treden en verlangt naar de overwinning. Hij is ervan overtuigd dat godsdiensthistorici nooit het beste wat zij hebben voor zichzelf willen houden. Zij willen dat meedelen aan ieder die het horen wil. Hij meent zelfs dat de 'Religionsgeschichtler' hun tegenstanders ver vooruit zijn door ook de plicht tot evangeliseren te aanvaarden tegenover de hoogst ontwikkelde personen in de moderne cultuur die van het evangelie vervreemd zijn. De drang om te evangeliseren onder deze groep van de bevolking is eenvoudigweg te sterk, meent Bousset (Bousset 1907:355).

Bousset gaat expliciet in op de discussie tussen Troeltsch en Warneck. Daarin is de wezenlijke verhouding tussen de religie van hier, het christendom, en de religies van elders teruggebracht tot de volgende simpele formule: hier in onze omgeving bekering en redding, daar oprichting en verheffing tot iets hogers. Echter, zo eenvoudig ligt de tegenstelling volgens hem niet. Ook Warneck, stelt hij, en zeker ook de beste vertegenwoordigers van de 'oude zending', weten onderscheid te maken door het heidendom niet als een *massa perditionis* te benaderen. De traditionele zending weet ook de waarheidselementen te gebruiken die voorhanden zijn, door erbij aan te knopen en door de goede elementen erin verder uit te bouwen in christelijke zin. En dit is volgens Bousset precies wat Troeltsch bedoelde met 'oprichting en verheffing' van de christelijke religie. De godsdiensthistorici die roepen 'geen redding en geen bekering!', moeten durven toegeven dat in de heidense religies veel reddeloos en verderfelijk is, omdat in alle religies de omhoogstuwende waarheid door het irrationele geweld van het boze vermengd en verward wordt.

Bousset meent in de hoogstaande religies van Oriënt (en Occident) een vernieuwings- en verjongingsproces te bespeuren, waarover de glans van de goddelijke openbaring ligt en waarin de goddelijke geestkracht iets hogers en heerlijkers tot stand brengt. In dat proces van religieuze vernieuwing wordt het verstarrings- en vermolmingsproces tegengegaan. In de reformbewegingen van het Indische hindoeïsme komen invloeden van de hogere monotheïstische godsdiensten naar voren. Bousset ziet een overeenkomst met de vernieuwingsbewegingen binnen het christendom, van Augustinus, Franciscus van Assisi, de Reformatie, Cromwell, Schleiermacher, tot aan de nieuwe tijd. Wat betekent dat niet alleen de godsdienst van het Oude en Nieuwe Testament een stijgende lijn laat zien, terwijl de rest zich in neerwaartse richting zou bevinden. Bousset spreekt het vermoeden uit dat de grote godsdiensten van de wereld zich in de periode van hun ouderdom bevinden en zelfs hun verval naderen, terwijl het christendom zich in de altijd vernieuwende periode van zijn jeugdigheid bevindt en zich als de overwinnende religie laat kennen. Ook dit heeft tot gevolg dat de tegenstellingen tussen de 'oude' en de 'nieuwe' zending vrijwel geheel verdwijnen (Bousset 1907:356-357).

Tempo van de zending

Een ander punt dat Bousset aansnijdt uit het debat tussen Troeltsch en Warneck is het tempo van uitbreiding van de zendingsarbeid. Hij meent dat de tegenstellingen tussen de vertegenwoordigers van de Religionsgeschichtliche Schule en de 'altgläubige' zending over het tempo en de intensiteit van de zendingsarbeid terug te voeren zijn tot een grondstelling. Wie in het heidendom slechts de irrationele werkelijkheid van de boosheid en de verderfelijkheid van het menselijk geslacht ziet, zal er met heilig ongeduld op af gaan om die ongewenste situatie te doen verdwijnen. Wie echter in de niet-christelijke religies ondanks alle misvorming en verdorvenheid een door God gewilde en door God geordende fase van het religieuze leven ziet, zal met een rustige gelatenheid deze door God gegeven werkelijkheid tegemoet treden en zich in iedere zendingssituatie ernstig

afvragen of men niet eigenmachtig Gods wijze bestuur uit handen geeft. Bousset vindt dat de tegenstellingen niet onnodig verscherpt moeten worden. Zij die actief ingrijpen in andere godsdiensten zijn niet vromer dan degenen die alles rustig laten gaan. In het orthodoxe geloof werd sterk beklemtoond dat niet ingegrepen mocht worden in de goddelijke beschikking en het goddelijke bestuur. Dit zou tot totale afwijzing van de zending leiden. Bousset acht het dan ook een vervalsing van de geschiedenis als men het rationalisme verantwoordelijk stelt voor het gebrek aan gevoel voor de zending; dat gebrek kwam ook al voor bij de orthodoxie (Bousset 1907:357). Beide standpunten bergen gevaren in zich. Het ene kan vervallen tot een quiëtistisch fatalisme, het andere tot een ongeestelijk fanatisme. Bousset constateert dat in zijn dagen vooral vanuit Amerika het parool wordt gehoord: 'bekering van de ganse niet-christelijke wereld in deze generatie'. Hij acht deze oproep tot activisme niet anders dan een willekeurig ingrijpen in het bestuur van God (Bousset 1907:357).

Overigens meent Bousset dat de praktische tegenstelling tussen Troeltsch en Warneck niet zo groot is. Troeltsch had zich tegenover Warneck afwijzend en negatief uitgelaten over zending onder de 'wilde' volken die nog niet beïnvloed waren door de Europese cultuur en beschaving, evenals over zending onder de aanhangers van het brahmanisme in Indië, de islam en het jodendom. Warneck heeft hem hierop aangevallen. Hij vroeg waar die 'wilde' volken die niet of nauwelijks met de Europees-Amerikaanse beschaving in aanraking gekomen zijn, zouden kunnen zijn. De tegenstelling tussen 'wilde' en geciviliseerde volken is volgens Bousset niet zo groot, als men let op de opzienbarende voortgang die de westerse cultuur over de hele wereld maakt. En zeker niet als men let op de heilzame en noodzakelijke profylactische werking van de zending die voorafgaat, voor de moderne cultuur binnendringt. Troeltsch moest dit Warneck toegeven. Bousset op zijn beurt bevestigt dat Warneck Troeltsch in zekere zin gelijk moest geven op het punt van de onvruchtbaarheid van de zending onder de islam (Bousset 1907:358-359).

Doel van de zending

Bousset gaat in zijn rede ook nog even in op het doel van de zending. Warneck ziet het einddoel van de zending pas bereikt als de hele aardbol gechristianiseerd is. Troeltsch is daar erg sceptisch over. Bousset meent dat het beslissende punt ligt in de verschillende beschouwingswijzen over de zending. Hij benadert de kwestie van het doel vanuit een praktisch en menselijk gezichtspunt in verband met de verre toekomst. De beweging erheen bepaalt alles. Bousset vraagt zich af, of we ertoe bijdragen dat de beweging sterker en machtiger wordt, of het aan de almachtige God overlaten hoe Hij deze beweging wil leiden. Troeltsch laat er geen twijfel over bestaan dat de overwinnende kracht van het christendom, als de religie van de mensheid, steeds hoger voert en vooruit gaat. Hij onderkent de mogelijkheid dat daarnaast culturen stagneren en religies zonder toekomst verstarren en vermolmen. Warneck laat in het midden of de door hem gepostuleerde christianisering van de mensheid ook leidt tot religieuze eenheid in de ware zin van het woord. Binnen de christenheid bestaat een grote verscheidenheid aan sekten en denominaties die onderling strijd voeren en elkaar nauwelijks kunnen verstaan. Binnen de muren van het christendom is altijd een massief heidendom aanwezig geweest. Bousset meent dat ons werk op aarde door alle eeuwen heen slechts pleisterwerk blijft (Bousset 1907:359).

Wat betreft de tegenstelling 'individuele bekering' of 'volksbekering', zijn de standpunten duidelijk: voor de orthodoxie staat de bekering van de enkeling voorop, voor de godsdiensthistorici de bekering van het volk. Bousset ziet dan ook bij de huidige

orthodoxe zending weinig aandacht voor de ontwikkeling en de verheffing van het maatschappelijk leven. Maar met dankbaarheid constateert hij dan ook dat de nationale kerken actief meewerken aan de culturele verheffing van het volk. De conclusie van Bousset is dat op dit vlak de tegenstellingen niet zo scherp liggen als de verschillen in theorie zouden doen vermoeden (Bousset 1907:360).

2.5.4 Samenvattende kritiek van Warneck op de Religionsgeschichtliche Schule

In zijn 'eigen' tijdschrift (*AMZ*) van 1908 komt Warneck naar aanleiding van de rede van Bousset voor de AEPMV in Osnabrück, en de publicatie ervan in het *ZMR* van 1907, nog éénmaal terug op de visie van de Religionsgeschichtliche Schule. Hij richt zich in dit afsluitend artikel echter niet alleen tot Bousset, maar ook tot Troeltsch. Na een poging enkele misverstanden uit de weg te ruimen, steekt Warneck van wal om de verschillen tussen hemzelf als vertegenwoordiger van de 'altgläubige Mission' en de 'andersartige Mission', waarvan Troeltsch en Bousset de advocaten zijn, te verduidelijken (Warneck 1908a:49-51; 52-54).

Het eerste punt waar Warneck op ingaat is de aversie die de vertegenwoordigers van de godsdiensthistorische school tentoonspreiden tegen de motieven en activiteiten van de 'altgläubige Mission', die volgens Troeltsch overheerst wordt door 'de kerkelijke ellende, de dogmatische verkettering en de alleenzaligmakende orthodoxe denkwijze, waaronder thuis al genoeg geleden wordt' (Warneck 1908a:54).

Warneck wil wel toegeven dat iedere zending er niet aan ontkomt haar eigen grondslagen kritisch te onderzoeken. Hij wil de godsdiensthistorici niet het recht ontzeggen zending te drijven, zoals Bousset suggereerde uit de woorden van Warneck. Of, zoals Troeltsch begrepen had uit de woorden van Warneck, dat ze ongeschikt zouden zijn voor de zending. Warneck wil niemand het recht ontzeggen om zending te drijven. Het gaat hem erom dat de motieven zuiver zijn en de doelstellingen helder. De beide vertegenwoordigers van de Religionsgeschichtliche Schule geven toe dat ondanks objectieve fouten in de grondmotieven van zendingsorganisaties er toch zegenrijk en met grote effecten gewerkt kon worden. Dat komt volgens Warneck doordat in de strijd tussen de religies uiteindelijk niet de theoretische overwegingen of het wetenschappelijke bewijs, maar de daadkracht en de energie van de levende personen beslissend zijn. De overwinning is afhankelijk van de levenskrachten van een religie, die gevormd wordt door de inhoud van het levende geloof van de personen die zich het heil toegeëigend hebben (Warneck 1908a:56). Dus uiteindelijk is bepalend hoe en waarom men actief bezig is in de zending.

Troeltsch heeft onderscheid gemaakt naar de werkwijze van de zending op grond van een historisch criterium. Hij ziet een essentieel verschil tussen de vertegenwoordigers van de traditionele zending en de zending van het 'neugläubige' christendom. Warneck vraagt zich af of hij Troeltsch goed begrepen heeft als deze pleit voor een soort 'Vorstufen- oder Elementar-Mission'. Deze voorbereidende of elementaire zending zou minder op de hogere en geestelijke en meer op de 'lagere' culturen betrokken zijn. Warneck verstaat deze suggestie om de traditionele zending voor de 'lagere' culturen in te zetten als een classificatie. De 'altgläubige' zending wordt daarmee de zending van een lagere en de 'neugläubige' zending die van een hogere categorie. Troeltsch sprak immers over de vorming van de 'altgläubige Missionare', die niet de intelligentie, noch de 'wissenschaftlicher Sinn', noch de gedrevenheid en de beslistheid hebben 'die Weltanschauung und die religiösen Ideen' afhankelijk te maken van algemeen aanvaarde meningen en dogmatische uitspraken in te wisselen voor inzichten die deze tegenspreken

(Warneck 1908a:56-57). Warneck vraagt zich enigszins geïrriteerd af, of de 'wetenschappelijke geest' nu werkelijk uitsluitend het domein van de 'Neugläubigen' is.[84] Hij betwijfelt trouwens of de 'wissenschaftlicher Sinn' de wereld voor Christus veroveren kan, en in deze tijd in staat is de niet-christenen die Hem nog niet kennen of niet meer kennen, voor Hem te veroveren. Warneck wijst hier naar het geloof in het evangelie dat door de grote heidenapostel Paulus beschreven is als een goddelijke kracht en goddelijke wijsheid (1 Kor 1). Dat geloof mag niet opgeofferd worden aan een moderne wereldbeschouwing. Tussen de regels door is te merken dat het Warneck gestoken heeft dat Troeltsch de 'altgläubige Mission' meer voor de 'Kindheitszeit', de doorgangsfase van de mensheid en het christendom bestemmen wil, terwijl de 'neugläubige Mission' beter geschikt zou zijn voor het 'neuzeitliche Humanitätschristentum' (Warneck 1908a:58).

Een ander punt is de kwestie van de pluraliteit binnen het zendingdrijvende christendom, wat Warneck de 'Buntheit des missionierenden Christentums' noemt. Troeltsch had zich volgens Warneck hierover nogal sarcastisch uitgelaten. De verscheidenheid in de christenheid zou een verwarrende en aanstootgevende uitwerking hebben op de heidenen. Warneck stelt daartegenover dat de eenheid binnen het christendom groter is dan de verscheidenheid, omdat de eenheid bestaat uit fundamentele waarheden die algemeen gedeeld worden. De fundamentele eenheid valt volgens hem binnen het apostolicum. De aanstoot zou veel groter zijn, meent Warneck, wanneer een 'neue Mission', zoals Bousset voorstelt, niet zou instemmen met een aantal zinnen uit het apostolicum.

Het is niet toevallig dat Warneck in zijn laatste bijdrage aan de discussie met de vertegenwoordigers van de Religionsgeschichtliche Schule begint met de vraag, welk geloof de godsdiensthistorische school nu eigenlijk drijft tot de zending. Hij heeft hier hetzelfde oogmerk als met de vraag aan Troeltsch, wat deze nu precies bedoelt met 'das neuzeitliche Humanitätschristentum', met het 'Irgendwie-Glaube an Jesus', met 'die religiöse Ideenwelt Europas und Amerikas', en met het 'von mythischen Elementen befreite, auf historischer Bildung beruhende und philosophisch gefärbte Christentum'. Hier is geen duidelijk antwoord op gekomen. Warneck heeft er wel een vermoeden van, hoe dit antwoord zou luiden en hij wijst daarom de gebruikte typeringen van de hand als te vaag.

Bousset liet naar Warneck toe merken dat hij de 'Altgläubigen' in elk geval duidelijk wilde maken dat de erkenning van de liefde van God al het denken overstijgt. Bousset verzuimt volgens Warneck hierbij te vermelden dat het hier gaat om een voor het christelijk geloof centraal begrip, dat God bereid is om te verlossen. En wel door de verzoenende kruisdood van Jezus aan het kruis, die in de plaats treedt van alle menselijke zelfverlossingspogingen (Warneck 1908a:109-111).

Warneck stelt in verband hiermee aan Bousset de vraag naar zijn Jezusbeeld. Het beeld dat Bousset van Jezus heeft moet allerlei veranderingen hebben doorgemaakt. Bousset kan geen garanties geven dat het huidige beeld het definitieve is en als normatief erkend moet worden in de missionaire verkondiging. Warneck is van mening dat het 'missionaire geloof' een concrete, inhoudelijk eenduidige, betrouwbare en veilige boodschap brengt, die niet door een of andere theoloog is bedacht. Hij schaamt zich niet om in dit verband te eisen dat het een boodschap is die met autoriteit gebracht wordt. Deze

[84] Warneck moet zich ongemakkelijk gevoeld hebben onder het verwijt van Troeltsch dat het de 'altgläubige Mission' weliswaar niet ontbreekt aan wetenschappelijke 'Bildung', maar dat zij geen wetenschappelijke 'Sinn' bezitten. Hij heeft duidelijk moeite met die classificatie die Troeltsch hanteert (Warenck 1908a:58).

boodschap rust niet in de denkende en scheppende geest van de mens, maar op de openbaring van God. Voor Warneck is het de historische persoon Jezus Christus in wie God zichzelf openbaart. Ten eerste omdat Hij de vervuller van de profetieën was, en ten tweede omdat God met Hem was; Hij was het Woord van God en belichaamde door zijn gehele verschijning de heerlijkheid van God. Ten derde omdat Hij niet leraar, profeet, voorbeeld, stichter van een religie was, maar Verlosser en Verzoener van de wereld met God. De openbaring van God in Jezus is naar haar aard daarom ook bijzonder en absoluut. Dit maakt het christelijk geloof volgens Warneck daarom ook zo fundamenteel verschillend van de andere religies. De unieke openbaring van God in Jezus Christus heeft als resultaat dat het christelijk geloof een missionair geloof is geworden. Een geloof dat het recht en de plicht heeft alle religies der aarde de oorlog te verklaren met de bedoeling ze te vervangen door het christendom (Warneck 1908a:113-114).

Warneck ziet de consequentie van Troeltsch' standpunt wel in, namelijk dat het wisselen van religie afgekeurd wordt, dat de plicht tot zending onder zekere voorwaarden toegestaan wordt en de opdracht van de zending tot bekering omgezet wordt in de 'oprichting en vervulling van de niet-christelijke religies tot iets hogers.' Warneck is er echter van overtuigd dat deze consequentie bij Troeltsch berust op een ander openbaringsbegrip. Namelijk dat Troeltsch meent dat de principieel gelijksoortige religieuze krachten of openbaringen in de 'Religionsgebildeten' zich niet door diepte, kracht of werkingswijze onderscheiden, maar dat die krachten of openbaringen in de 'Gebildeten' van het christendom hun hoogtepunt bereiken. Als alle religies berusten op de ene openbaring die in principe gelijkelijk in allen manifest geworden is, dan heeft de zending niet de taak om mensen van godsdienst te laten wisselen, maar om religies op een hoger plan te brengen. Warneck stelt aan de vertegenwoordigers van de Religionsgeschichtliche Schule de vraag of er nog ruimte is voor zending als deze consequent op hun eigen standpunt blijven staan.

Met deze kwestie raakt Warneck de kern van het verschil tussen de 'oude' en de 'nieuwe' zending. Het verschil tussen de beide 'richtingen' wordt bepaald door verschillen in het openbaringsbegrip. Voor hem blijft de vraag opportuun waarop het werkelijke godsgeloof in de monotheïstische religies is gebaseerd. Hij betrekt hierbij de vraag of de zonde 'ein von Gott gewolltes Weltingredienz' is, of een macht die tegen God ingaat. En of de zonde 'als eine an Gott zur Vergeltung verhaftende Schuld' te beschouwen is (Warneck 1908a:115). Warneck vermoedt dat hier het fundamentele verschil tussen hem en zijn gesprekpartners naar boven komt: het verschil van mening over de reikwijdte van de algemene openbaring (Warneck 1908b:363).

Een ander punt dat Warneck nogmaals aansnijdt is de relativering door Troeltsch van de universaliteit van het christendom. Het is de vraag of en in hoeverre het christendom aanspraak mag en kan maken op algemene geldigheid of absoluutheid. Warneck stemt in met Troeltsch dat het brahmanistische pantheïsme bijzonder moeilijk te overwinnen is door het christelijk geloof. Hij is reëel genoeg om te beseffen dat er verschil is tussen ideaal en werkelijkheid in universeel religieuze verschijnselen. Troeltsch meent dat de ambities van het christendom om universele godsdienst te worden, vastlopen op de hoogstaande ethiek en de intellectuele superioriteit op theologisch gebied van de pantheïsten. Hij aanvaardt dit als een gegeven om de christelijke claim op universalisme te relativeren. Warneck meent echter dat dit zogenaamd hoogstaande brahmanisme ook zijn schaduwzijde heeft. Zendelingen, die al dertig jaar of langer onder de brahmanen hebben geleefd, zijn er door de feiten van overtuigd dat het bahmanisme India niet gered heeft en ook nooit zal kunnen redden (Warneck 1908a:118-120).

Tegenover de geneigdheid van Troeltsch de 'kulturarme Völkern' aan de 'altgläubige Mission' over te laten om ze wat troost te geven, stelt Warneck dat de zendingsberichten een andere taal spreken. De taak van de zending om een werkelijke godsdienstige verandering te bewerken onder deze volken vraagt veel geduld en is niet af te meten aan uiterlijke verschillen in niveau. Er zijn weinig gevallen bekend waarin het zendingswerk wegens gebrek aan resultaat voortijdig beëindigd werd. Het is de grootste deugd van de zending om geduld op te kunnen brengen (vgl. Warneck 1876f). Warneck wijst naar recente 'successen' die bewijzen dat geduld in de zending vaak wordt beloond (Warneck 1908a:118-119).

Het is voor Warneck volkomen duidelijk dat de relativering van 'der Universalismus des Christentums' door de godsdiensthistorici tot een sterke reductie van het zendingswerk leidt. In de visie van Troeltsch zou de zending feitelijk beperkt kunnen worden tot dienst aan de armen, de ellendigen, de verdrukten en de slaven, voor wie God bijzondere aandacht zou hebben. Warneck wijst er op dat ook de 'altgläubige Missionen' door hun arbeid een werkelijke bijdrage hebben geleverd die van grote culturele betekenis is. Op het gebied van het onderwijs, de arbeidsopvoeding, de medische zending, sociale verheffing, is er opheffing mogelijk door christianisering. Voor ons bestaat het dogma van de onopvoedbaarheid van de laagstaande volken niet, zegt Warneck (Warneck 1908a:-120).

Warneck wijst op de door Troeltsch geopperde mogelijkheid dat de 'Seelenwanderungs- und Wiederverkörperungslehre' van 'Buddhistische Pessimismus' een sterke invloed zou kunnen uitoefenen op het christendom. Warneck meent dat Troeltsch hierin een 'Theoretiker' is, die niet overziet wat de consequenties zijn van de leer van de zielsverhuizing en de reïncarnatie voor het dagelijkse leven en voor de verlossing van het menselijke onrecht in hindoeïsme en boeddhisme (Warneck 1908a:121). Warneck suggereert daarmee dat Troeltsch bij lange na niet de diepgaande verschillen heeft gewogen, die er zijn tussen christendom en boeddhisme.

Het diepere punt van verschil tussen Troeltsch en hemzelf zit volgens Warneck in de neiging tot syncretisme die leeft bij de godsdiensthistorische richting. Dat komt volgens hem voort uit het concept van de godsdiensthistorische school dat de werkelijke en levende geschiedenis uitsluitend en voor alles een kristallisatieproces is. Elke religie zou alleen maar tot ontplooiing en volmaaktheid kunnen komen in een proces van wederzijdse of eenzijdige beïnvloeding van religieuze elementen. Bousset ontkent dit nadrukkelijk en verwerpt zelfs de suggestie dat de godsdiensthistorici het christendom opvatten als een syncretistische religie. Wat Warneck evenwel heeft willen betogen is dat

> in der modernen Religionsgeschichtlichen Schule ein Synkretismus zur Zeit noch mehr oder weiniger *verschleiert im Hintergrund* stehe (Warneck 1908a:122).

Hij meent dit aan te kunnen wijzen bij Troeltsch wanneer deze de loftrompet steekt over het bramanistische pantheïsme. Deze lof staat volgens Warneck niet los van Troeltsch' openbaringsbegrip (Warneck 1908a:122). Dit laatste heeft consequenties voor de opvatting van Troeltsch over de taak van de zending, die hijzelf typeert als 'niet redding en bekering, maar verheffing en ontwikkeling' (Troeltsch 1922:789, 797). Het gevolg is dat Troeltsch wil dat de religies, inclusief de christelijke, zich vrijelijk kunnen ontwikkelen, zonder ingrijpen van buitenaf. En dat de vertegenwoordigers van de religies aan kunnen knopen bij elkaars overtuigingen. Bousset verdedigt Troeltsch op dit punt wel tegenover Warneck, maar Bousset heeft volgens Warneck niets anders gedaan dan een variatie aanbrengen op zijn volgehouden mening dat 'Weiterentwicklung' van het christendom noodzakelijk is door versmelting ('Amalgamierung') met niet-christelijke elementen

(Warneck 1908a:123). Warneck betwijfelt ten zeerste of het gevaar van syncretisme door de godsdiensthistorici is afgewend. Troeltsch acht het immers niet mogelijk dat de universaliteit van het christendom ook onvoorwaardelijke religieuze eenheid inhoudt. Er zullen volgens Troeltsch altijd onoverwinnelijke verschillen blijven bestaan. Hij heeft in *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* beweerd dat dit niet wil zeggen dat het christendom een 'provisorische' godsdienst is. Het gaat in iedere godsdienst om het 'Emporwachsen' van alle mensen in het heil. Dat gaat volgens Troeltsch in de richting van het hoogste doel, de ontknoping van het levensraadsel, als alle schepselen deelnemen aan het absolute leven van God. Warneck denkt dat de consequentie hiervan is dat het christendom relativistisch beschouwd zal worden. Hij geeft toe dat in het gevecht om alle mensen te laten delen in het heil als het hoogste doel der gehele mensheid, het niet in de eerste plaats gaat om de zelfverzekerden, maar dat de poging om alle mensen te bereiken serieus ter hand genomen moet worden (Warneck 1908a:124).

Het geestelijke en religieuze ideaal van de christelijke geloofseenheid van de hele mensheid op aarde is een doel waarnaar door het christendom gestreefd moet worden. Warneck beschouwt zichzelf niet als een dweper ('Schwärmer'), zoals Troeltsch suggereert. Zelfs een 'Allbekehrung' tot het christendom is door Warneck niet als ideaal genoemd. In zijn *Missionslehre* (*EM* III 1:269) geeft hij aan dat het doel van het zendingswerk van de kerk moet zijn een zo groot mogelijk deel van een volk te bereiken. Dat is de reden dat de kerk in ieder volk een 'volkstümliches Gepräge' draagt.[85] Daarbij moet de christelijke kerk beïnvloed worden door en nauw aansluiten bij het totale volksleven en tegelijk moet het volksleven radicaal geïmpregneerd worden door de christelijke kerk. De volkskerken zijn zo beschouwd de scholen waarin de mensen tot het discipelschap van Jezus worden opgevoed (Warneck 1908a:121-125).

Ten slotte herhaalt Warneck nog eens het grote doel van God, die wil dat alle mensen gered worden en dat daarom aan allen het evangelie verkondigd moet worden, 'allen Völkern zum Zeugnis'. Hij wijst op de slagzin van de Internationale Zendingsraad (IMC) van die tijd: de evangelisatie van de wereld in deze generatie. Voor een schriftgelovige is het motto van de IMC in Edinburgh geen dweperij, maar motief en doel van de zending. Of het onder de volken binnen één generatie tot een werkelijk christelijke gemeenschap zal komen, betwijfelt Warneck sterk. Hij weet dat het doel in Gods hand is, maar de zending moet er wel naar streven iedereen te bereiken. Dat door de realisatie van de ideeën van Troeltsch over een 'geestelijke en religieuze eenheid' de 'handelende cultuurwereld' een feit wordt, acht Warneck niet reëel. Wat hem voor ogen staat, is niet 'vermeerdering van confessies en sekten' door 'onze zending', maar een grote beweging naar eenheid.

2.6 Doorwerking van Warnecks missiologie en godsdienstttheologie: Halle Symposium 1996

In oktober 1996 werd door de Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft een symposium gehouden voor een internationaal forum van missiologen in Halle an der Saale ter gelegenheid van het honderdjarig bestaan van de zendingswetenschap als

[85] Warneck is zeer gecharmeerd van een kerk die het cachet draagt van het volkseigene. Hij is ervan overtuigd dat het volkseigene van de kerk een duidelijk christelijk stempel moet drukken op het volksleven (vgl. Hoekendijk 1948:84-95).

academische discipline.[86] Het herdenkingsjaar was gekozen, omdat tijdens de jaarwisseling 1896-1897 Gustav Warneck benoemd werd tot 'ordentlicher Honorarprofessor für Missionswissenschaft' aan de 'Vereinigte Friedrichs-Universität' van Halle an der Saale.[87] Echter, de beide redacteuren van de symposiumbundel stellen: het jaartal 1896 was niet het begin van de beoefening van de zendingswetenschap als leervak aan de theologische faculteit. Warneck heeft al ver voor zijn optreden als hoogleraar tijdens zijn werk als predikant in Rothenschirmbach in belangrijke publicaties op missiologisch gebied de grondslagen gelegd, waardoor deze wetenschap tot een zelfstandige discipline kon uitgroeien. In deze paragraaf wordt een beschrijving en bespreking geboden van relevante bijdragen van dit symposium in verband met de analyse en beoordeling van Warnecks zendingswetenschappelijke werk en de betekenis daarvan voor de huidige missiologie.[88] De bijdrage van Beyerhaus over Warnecks Schriftleer is reeds in § 2.3.2. verwerkt. De beschrijving en analyse door Balz van de discussie tussen Warneck en

[86] In de bundel *Es begann in Halle….* (Becker 1997) wordt de missiologie of missionaire theologie consequent met 'Missionswissenschaft' aangeduid. Aansluitend bij het Duitse taalgebruik wordt in deze paragraaf de naam zendingswetenschap(pen) gebruikt voor missiologie of missionaire theologie.

[87] De Martin Luther Universität van Halle-Wittenberg in Sachsen-Anhalt is een samenvoeging van twee universiteiten. De universiteit van Wittenberg is in 1502 opgericht, de Friedrichs Universität van Halle in 1694. In 1817 werden de beide universiteiten samengevoegd in Halle. Later kreeg deze instelling de naam Martin Luther Universität Halle-Wittenberg.

[88] De bundel *Es began in Halle….,* die uitgegeven is naar aanleiding van dit Warneck Symposium, geeft meer stof dan op het symposium is geboden. De eerste drie bijdragen, van Arno Sames, Hans Kasdorf en Peter Beyerhaus, behandelen aspecten die direct verband houden met de persoon en het werk van Warneck. In de tweede groep van studies worden onderwerpen behandeld uit de context waarin Warneck gewerkt heeft. Horst Rzepkowski onderzoekt de invloed van Warneck op de katholieke missioloog Joseph Schmidlin en op de bredere kring van missiologen rond Schmidlin en de Nederlandse protestantse missologen. Andreas Feldtkeller beschouwt de aarzelingen die Warneck had inzake de christelijke zending onder moslims in verband met het praktische werk van de American Board of Commissionairs for Foreign Missions in het Osmaanse rijk. Heinrich Balz houdt zich bezig met de discussie tussen Warneck en Troeltsch in de jaren 1906-1908 in relatie tot de vraag naar de verhouding van het christendom en de andere religies. Jan A.B. Jongeneel biedt een uiteenzetting van het werk van de Nederlandse missioloog François E. Daubanton, die een jongere tijdgenoot van Warneck was. Daarin komen de betrekkingen tussen Warneck en Daubanton aan de orde en worden de dwarsverbindingen met Troeltsch zichtbaar. De derde groep van bijdragen aan de herdenkingsbundel is gegroepeerd rond de plaats waar Warneck zijn werk als academisch docent verrichtte: Halle, als belangrijk thuisfront van de Deens-Hallesche zending sinds de uitzending van Bartholomäus Ziegenbalg (1682-1719) en Heinrich Plütschau (1675?-1752) in 1706 naar Tranquebar. De Sri Lankaanse missioloog Daniel Jeyaraj onderzoekt hoe de vroegere Tranquebarse zendelingen in de 18e eeuw omgegaan zijn met het proces van inculturatie. Anders Norgaard bestudeert in zijn studie de relatie tussen zending en overheid in Tranquebar in de 18e eeuw. Michael Bergunder beschrijft de invloed van het Tamilse volksgeloof, vooral het geloof in geesten, op het christendom, in verband met de houding van de evangelische zendelingen. Helmut Obst bestudeert de geschiedenis van de missiologische wetenschap in Halle, in het bijzonder de discussie tussen Arno Lehmann en het DDR-regime, dat op afschaffing van de missiologie aandrong. De vierde groep van bijdragen richt zich op enkele aspecten van de huidige perspectieven voor de zending en de zendingswetenschap. Johannes Aagaard geeft een visie op de uitdaging van de nieuwe religieuze beweging en religiositeit van New Age ten aanzien van het christendom en de wijze waarop de christelijke opdracht tot verzoening opnieuw ter sprake gebracht kan worden in de christelijke boodschap. Dieter Becker stelt de relevantie van de missiologie in de huidige vakverdeling van de theologie aan de orde. Hij toont aan dat de missiologie ('Missionswissenschaft'), sinds de invoering ervan als academische discipline omstreden is geweest. Hij geeft aan dat deze wetenschap niet als een last uit het verleden meegedragen moet worden, maar dat zij nu dringender nodig is dan in de tijd van Warneck. Zij kan niet meer optreden als advocaat van het westers christendom, maar dient binnen de horizon van de theologie de interculturele aspecten van de theologie uit te werken en zo de westerse traditie te behoeden voor blikverenging (Becker 1997:7-10).

Troeltsch kwam in § 2.5 reeds aan de orde. De historische bijdragen van diverse missiologen over de problemen rond de activiteiten van de Deens-Hallesche zending op Tranquebar worden hier niet verwerkt. Er wordt aandacht geschonken aan de gegevens die van belang zijn voor de missiologische en godsdienstheologische ontwikkelingen na Warneck. De nadruk valt op de doorwerking van het denken van deze Hallesche missioloog in de ontwikkelingen van de twintigste eeuw.

2.6.1 Betekenis van Warneck voor de missiologie en de godsdienstheologie

Uit de benoeming van Warneck als 'Honorarprofessor' in de zendingswetenschappen aan de theologische faculteit van de universiteit van Halle an der Saale in 1896 blijkt een grote waardering voor zijn wetenschappelijke prestaties op het gebied van de missiologie. Warnecks persoonlijke inspanning ter bevordering van de liefde voor de zending en de kennis van het zendingswerk heeft daarbij ook een rol gespeeld. Vlak voordat Warneck in 1908 terugtrad als 'ordentlicher Honorarprofessor' verzocht de faculteit middels een schrijven aan de betreffende minister in Berlijn aan de universiteit van Halle een gewoon professoraat voor de zendingswetenschappen in te stellen. De plaats van de missiologie in het theologische spectrum was nog allerminst duidelijk. De wijzer sloeg uiteindelijk door naar de vakgroep van de praktische theologie. De inbedding in de praktische theologie moet door Warneck in het artikel 'Die Mission als Wissenschaft' voorbereid zijn (Warneck 1889). Al in 1908 werd Gottlob Haussleiter (1857-1934), de 'Inspektor' van de Rheinische Missionsgesellschaft (RMG), benoemd als gewoon hoogleraar in de plaats van Warneck. Zijn functie bestond tevens uit het directeurschap van het zendingswetenschappelijke seminarie dat in 1897 door Warneck binnen de faculteit was opgericht (Sames 1997:19-20).

Kasdorf wijst er op dat er tussen Warneck en de universiteit van Halle een wisselwerking heeft plaatsgehad. De universiteit heeft Warneck gevormd en vanuit deze wetenschappelijke instelling kon hij zijn visie verder uitwerken. De leerstoel bood hem een platform en podium voor zijn missiologisch levenswerk. Arno Lehmann (1901-1984) heeft ontdekt dat de eerste Duitse zendelingen vanuit de Dänisch-Hallesche Mission in Halle werden uitgezonden naar Tranquebar.[89] Dit verklaart hoe breed de zending onder de bevolking van Saksen leefde en hoe de theoretische bezinning op alle aspecten van het zendingswerk juist in Halle een plek kreeg (Kasdorf 1997:24). Warnecks missiologische denken verspreidde zich via zijn katheder, zijn publicaties en vooral via de regionale zendingsconferenties. Zijn ideeën vonden in tweede instantie hun weg naar het volk via de kansels. Het fundament van zijn zendingswetenschappelijke werk was al in de pastorie van Rothenschirmbach gelegd. Als middelen ter vernieuwing

[89] De Deens-Hallese zending werd in 1704 door de Deense koning Frederik IV gesticht als het eerste protestantse zendingsgenootschap. In 1706 betraden de Duitse zendelingen Bartholomäus Ziegenbalg (1682-1719) en Heinrich Plütschau (1676-1752) de Indiase bodem (Tranquebar). Op grond van poltieke en godsdienstige banden tussen het Deense hof (Charlotte van Hessen-Kassel was de vrouw van Frederik IV) en piëtistische kringen in Duitsland ontstonden contacten tussen de zendelingen en August Hermann Francke (1663-1727). Francke ontwikkelde in Halle de 'Franckesche Stiftungen', die uitvoering gaven aan belangrijke missionaire activiteiten. De in 1836 in Duitsland opgerichte Evangelisch-Lutherische Missionsgesellschaft zu Dresden, vanaf 1848 de Evangelisch-Lutherische Missionsgesellschaft zu Leipzig genoemd, beschouwde zich als de opvolger van het Deens-Hallese zendingsgenootschap. Warneck is zeer goed op de hoogte geweest van de zendingsactiviteiten van deze genootschappen.

van het missionaire elan stonden Warneck zijn *Allgemeine Missions-zeitschrift* en vanaf 1879 de 'Missionskonferenz in der Provinz Sachsen' ter beschikking. Reeds in zijn eerste artikel in het *AMZ* blijkt dat hij twee soorten publiek op het oog had: de gemotiveerden wilde hij een bredere en diepere Bijbelse en theologische vorming geven met het oog op alle aspecten van de zending, en degenen die door gebrek aan kennis een antipathie hadden tegen alles wat met zending samenhangt, probeerde hij met wetenschappelijke argumenten ervan te overtuigen dat zending alles met de komst van het rijk van God te maken heeft (Kasdorf 1997:27-28). Warneck moet zonder meer als de grondlegger van de Duitse zendingswetenschap getypeerd worden. De generatie missiologen na Warneck heeft zich min of meer in zijn denkrichting ontwikkeld (Kasdorf 1097:33; Gensichen 1984). De betekenis van Warneck voor de honderdjarige geschiedenis van de beoefening van de missiologie als theologische wetenschap is volgens Kasdorf samen te vatten in vijf punten:

1. Warneck heeft zich ingezet voor de ontwikkeling van de zendingstheologie of de wetenschappelijke benadering van de zending. Hij kon zich geen christelijke of kerkelijke zending voorstellen zonder theologie. De theologie geeft een basis aan de zending en de 'zending van de theologie' biedt het werkmateriaal. Al twintig jaar voor zijn benoeming tot bijzonder hoogleraar pleitte hij voor de zending als object van wetenschap op de universiteiten (Warneck 1877a). Dit thema heeft hij concreter uitgewerkt in zijn inaugurele rede (Warneck 1897a). Later schreef hij: 'Was die Wissenschaft der praktischen Theologie für die Kirchendienst ist, das soll eine Wissenschaft der Missionstheologie für den Missionsdienst sein' (Warneck 1889:449). De wetenschappelijke bestudering van de zending diende 'biblisch, theologisch und erfahrungsgemäß' gefundeerd te zijn (Kasdorf 1997:-34-35; Warneck 1989; 1897a).
2. Als eerste heeft Warneck aandacht gevraagd voor uitzenders en uitgezondenen. Dit verklaart de grote nadruk die Warneck gaf aan de opleiding en de geestelijke voorbereiding van de uit te zenden missionarissen (Kasdorf 1997:335-36).
3. Warneck heeft de zending altijd kerkelijk verstaan (Warneck 1888b en 1892a). De kerk heeft de plicht om de centrale heilsboodschap aan de wereld bekend te maken. Daarom sprak hij ook van het burgerrecht van de zending en kan de zending voor de kerk nooit een bijzaak zijn (Warneck 1897a). In een zin die aan A. Kuyper herinnert spreekt Warneck over de zendingsopdracht als een organisch onderdeel van de kerk in verband met het totale reddingswerk van God in Christus. De zendingsopdracht is geen geïsoleerde taak, maar past binnen de algemene verplichtingen van Gods wet. Zending moet beschouwd worden als pastorale arbeid van de kerk en is niet alleen een uitoefening van het predikambt en het onderricht (Warneck 1899; Kasdorf 1997:36-37).
4. Warneck is de opvoeder van de kerk tot de zending. Zentgraf heeft Warneck tijdens een zendingsconferentie in 1934 zo getypeerd (Zentgraf 1934). Daaruit blijkt dat in de grote visie van Warneck begrepen is dat de kerkelijke gemeenten steeds weer bij hun zendingsopdracht bepaald moeten worden en dat de motivatie voor de bekendmaking van het evangelie steeds vernieuwing behoeft (Warneck 1879; 1881; 1892b; 1903a; Kasdorf 1997:37). In de gloriedagen van de genootschappelijke zending moet de oproep van Warneck voor kerkelijke zending tegendraads geklonken hebben. Hij heeft zijn gehoor op de zendingsconferenties steeds weer voorgehouden dat de zending een 'oerfunctie' is van kerk.
5. De focus van de zending moet volgens Warneck steeds gericht zijn op de hele wereld. Uit oproepen die hij verzonden heeft aan de algemene zendingsconferen-

ties in New York (Warneck 1900b) en Edinburgh (Warneck 1910) blijkt dat hij meende dat alle volken bereikt moeten worden en dat de gemeente van Christus ook wereldwijd is (Kasdorf 1997:38-39).

2.6.2 Invloed van Warneck op de katholieke missiologie

De bijdrage van Horst Rzepkowski (-1997) aan het symposium te Halle an der Saale verschaft inzicht in Warnecks invloed op de katholieke zendingswetenschap en hun onderlinge vervlechting. Rzepkowski noemt de 'evangelische Missionswissenschaft' de oudere zuster van de katholieke zendingswetenschappen. Volgens hem gaat de beoefening van deze discipline terug op de initiatieven van Willem Marinus kardinaal van Rossum (1854-1932), de prefect van de in 1622 ingestelde Sacra Congregatio de Propaganda Fide.[90] Deze congregatie kreeg de verantwoordelijkheid voor de verbreiding van het geloof onder ongelovigen en dwalenden en voor de kerkplanting in de 'missiegebieden'. Volgens Rzepkowski zijn de eerste zendingswetenschappelijke bijdragen van Joseph Schmidlin (1876-1944) zowel systematisch als inhoudelijk vergelijkbaar met de opstellen van Warneck in het *AMZ* en zijn *Evangelische Missionslehre.* Schmidlin geeft in zijn *Katholische Missionslehre* openlijk toe dat hij ook protestantse bronnen heeft gebruikt (Schmidlin 1923 en 1925). Deze invloed betreft eerder de grote lijnen en de opzet dan details (Rzepkowski 1997:58-59). Rzepkowski wijst er op dat de uitgevers van het monumentale werk *Bibliotheca Missionum,* Robert Streit (1875-1930) en Friedrich Schwager (1876-1929), die hij 'de kring rondom Joseph Schmidlin' noemt, nadrukkelijk de literatuur van de protestantse zendingswetenschappen hebben verwerkt, maar nog niet tot een kritische bespreking van Warnecks gedachtegoed zijn overgegaan (Rzepkowski 1997:62). Schwager schreef een artikel over 'Die katholische Heidenmission im Schulunterricht', dat opvallende overeenkomsten vertoont met Warnecks 'Die Mission in die Schule' (Warneck 1911).

In thematiek en terminologie zijn er ook overeenkomsten tussen de protestantse en de katholieke missiologie. Inhoudelijk geven Warneck en Schmidlin dezelfde betekenis aan de door hen gebruikte term 'Heilsuniversalismus'. Wanneer Schmidlin spreekt over 'die universale Mittlerschaft Jesu Christi' dan verwijst hij naar Schwager en Warneck. Beiden gebruiken de toevoeging 'universeel' in de betekenis van: het heil is bestemd algemeen te zijn en het werk van Christus is bedoeld om algemene betekenis te krijgen (Rzepkowski 1997:62-63). Tussen Warneck, Schmidlin, en in het bijzonder Schwager, bestaat ook nauwe overeenkomst in de toepassing van de Schrift in de geschiedenis van de zending. Vanuit het zendingsbevel wordt de geschiedenis van de zending geduid, en omgekeerd verklaart het zendingsbevel de geschiedenis. Zo ontstaat een hermeneutische cirkel (Rzepkowski 1997:65). In de Schriftleer blijken de uitgangspunten tussen beide missiologische 'scholen' verschillend te zijn: voor Warneck rust de zending uiteindelijk in Gods zending van zijn Zoon en het zendingsbevel, dat in de Schrift bekendgemaakt wordt. Voor Schwager (en Schmidlin) is het ankerpunt het apostolisch leerambt. Een interessante vraag in verband met de gedachte aan de continuïteit van het 'Sendungsamt' is, of Warneck invloed ondergaan heeft van katholieke theoretische denkers. Dürr signaleert bij Warneck nadrukkelijk katholieke tendensen in het bijzonder ten aanzien van zijn gedachten over de continuïteit van het 'Sendungsambt' in het apostolaat. De

[90] De congregatie is gesticht 1622 door Paus Gregorius XV in zijn bul *Inscrutabili Divinae,* en in 1982 door Paus Johannes-Paulus II hernoemd in Congregatio pro Gentium Evangelizatione.

fundering van Warnecks missiologie brengt hem bijgevolg ook heel dicht in de buurt van het katholieke kerkbegrip (Dürr 1947:82). Warneck meent immers dat het '*einzige* Ambt Jesu' het voornaamste motief is voor het apostolaat. Het 'Sendungsambt' is naar zijn aard in de geschiedenis van de kerk een 'Gesamtministerium'. Het kerkelijke 'Zentralambt' heeft zich op natuurlijke wijze ontwikkeld uit het ambt van de apostelen (Warneck *EM* I^2:249; Rzepkowki 1997:82).

Volgens Rzepkowski is een tweede katholieke invloed op Warneck te vinden in zijn accommodatieleer. Het valt niet te ontkennen dat Warneck zich in het vraagstuk van de verhouding tussen evangelie en natuur, geschiedenis en cultuur, nauw aansluit bij de aanpassingstheologie van de vroegchristelijke kerk en de scholastiek. Warneck spreekt over de betekenis van de geschiedenis en de cultuur voor het evangelie en heeft het over de pedagogische betekenis van geschiedenis en cultuur, maar wijst een tweede openbaringsweg in de geschiedenis af. Hij beweegt zich nadrukkelijk niet in de richting van een accommodatieleer, waarbij de tweede weg van de algemene openbaring of waardering van geschiedenis en cultuur verheven wordt tot het niveau van de bijzondere openbaring in Christus. De ontwikkelingen in de 'scholen' van Warneck en Schmidlin lopen tot de jaren zestig van de vorige eeuw (integratie van IMC in de WCC en Vaticanum II) nog nauwelijks uit elkaar. Men bekritiseert elkaar op vriendelijke wijze en uit wederzijds heimelijke bewondering.[91]

Concluderend stelt Rzepkowski dat, hoewel Schmidlin zijn katholieke zendingsbegrip heeft ontwikkeld in een voortdurend gesprek met Warnecks *Evangelische Missionslehre,* zijn *Katholische Missionslehre* een eigen concept voor de katholieke missiologie biedt (Rzepkowski 1997:76-77). Johannes Dürr wijst er op dat Warnecks levenswerk in de tijd van de negentiende-eeuwse cultuurstrijd valt, waardoor zijn discussies met de katholieke schrijvers een politieke en kerkpolitieke spits kregen. Warneck nam scherp positie tegen de agressieve activiteiten van de rooms-katholieke missie, getuige zijn vele artikelen over de methoden en activiteiten van de missie (Warneck 1885; 1888a; 1889a; 1900b). In deze confrontatie tussen de evangelische zending en de katholieke missie richtte hij zich op de vragen van de zending en raakte hij niet rechtstreeks betrokken in de politiek van het ultramontanisme (Dürr 1947:17-18).

2.6.3 Warneck en de islamzending en de islamtheologie

Andreas Feldtkeller heeft tijdens het symposium te Halle bericht over Gustav Warnecks betekenis voor de protestantse zending in de islamitische wereld van het Midden-Oosten (Feldtkeller 1997:87). Warneck heeft interesse getoond voor de zendingsorganisaties die in de moslimwereld actief waren. Hij heeft, volgens zijn *Abriß einer Geschichte der protestantischen Mission,* kennis genomen van de beperkte successen van de islamzending

[91] Warnecks tweedelige studie *Protestantische Beleuchtung der römischen Angriffe auf die evangelische Heidenmission: Ein Beitrag zur Charakteristik ultramontaner Geschichtsschreibung* (2 Bde., Gütersloh 1884-1885) is opgedragen aan de theologische faculteit van Halle als dank voor het aan hem verleende eredoctoraat. In 1888 publiceerde Warneck *Der gegenwärtige Romanismus im Lichte seiner Heidenmission*, Bd. 2: *Das römische Christentum*. Julius Richter verklaart dat Warneck zich in dit werk voornamelijk richt op de discussie met de katholieke missiologen (Richter 1911^2:70-83). Dit is een vermoeden op grond van een indruk. De publicaties van Warneck zijn overwegend thetisch van aard, zelden voert hij een direct gesprek met anderen.

in het Midden-Oosten (Warneck 1913:364vv).[92] Warneck houdt in zijn afwegingen inzake de bevordering van de zending onder moslims rekening met twee argumenten. Enerzijds gaat hij onvoorwaardelijk uit van de opdracht tot zending onder de volgelingen van Mohammed. Anderzijds stelt hij aan het eind van de negentiende eeuw vast dat de successen van de islamzending gering zijn en beperkte betekenis hebben. Hij bespeurt echter ook signalen die wijzen op veranderingen op politiek en godsdienstig gebied, en nieuwe mogelijkheden bieden voor de zending onder moslims. Warneck oordeelt dat de tegenwerking van de christelijke zending onder de islam voornamelijk van politieke aard is. Hij geeft toe dat evangelische zendelingen door hun optreden onrust en weerstand hebben opgeroepen. Hij verwacht dat verandering van het politieke klimaat in moslimlanden er toe leiden zal dat bekeerlingen van de islam naar het christendom niet meer ter dood veroordeeld zullen worden. Het advies van Warneck aan de christelijke zending is in die omstandigheden aansluiting te zoeken bij de inheemse christenen in de islamitische wereld en zich voorshands geheel te richten op de versterking van de inheemse christelijke kerken. Warneck deelt de overtuiging van de zendelingen Rufus Anderson (1796-1880) en Henry Venn (1796-1873) dat het doel van de zending is: de planting van een zelfstandige inheemse kerk die een uitstraling heeft naar haar omgeving. Hij kan zich vinden in het beleid van de American Board (ABCFM) en de CMS, die zich toeleggen op de versterking van de christelijke kerken in de moslimlanden (Rzepkowski 1997:97-98). Het voorwaardelijke nee van Warneck tegen de islamzending is afhankelijk van de tijd en de ruimte die door de politiek van de islamitische landen nog aan de christelijke zending wordt gegeven.

Feldtkeller schrijft dat Warnecks nee tegen de islamzending ook verband houdt met zijn visie op de periodisering van de zendingsgeschiedenis. De criteria van Warneck voor zijn driedelige indeling van de zendingsgeschiedenis worden niet alleen bepaald door etnografische of culturele factoren, ook godsdiensthistorische argumenten spelen daarbij een rol. Hij maakt onderscheid tussen wereldgodsdiensten en stamreligies of 'Religionen der unkultivierten Völker', waarbij een uitzondering wordt gemaakt voor Japan. De grote Aziatische wereldgodsdiensten die samen met de islam 'Schriftreligionen' worden genoemd, zijn nog nauwelijks benaderd door de christelijke zending (Feldtkeller 1997:98-100).

De door Warneck verhoopte 'Türöffnung' voor de christelijke zending naar de gebieden waar de islam overheersend present is, bleef tot op heden uit. Richter heeft beter dan Warneck ingeschat dat de ontoegankelijkheid van de islam voor de christelijke zending eerder een sociale en religieuze kwestie is dan een politiek probleem (Richter 1927:124v; vgl. Feldtkeller 1997:104). Tegen de latere optimistische verwachtingen van de wereldzendingsconferentie van Edinburgh 1910 betreffende de ontoegankelijkheid van de grote wereldgodsdiensten als object voor de westerse christelijke zending in, heeft Warneck terecht gemaand tot voorzichtigheid en aangedrongen op terughoudendheid. Feldtkeller bespeurt bij Warneck en zijn directe volgelingen nog de visie dat de andere godsdiensten objecten van de zending zijn. Er zijn volgens hem nog geen aanwijzingen dat Warneck oog heeft gehad voor een missionaire ontmoeting vanuit de respectvolle benadering van de andere geloofsovertuigingen, waarbij een dialogische benadering niet tegengesteld hoeft te zijn aan de zendingsbenadering (Feldtkeller 1997:-

[92] Warnecks zoon Johannes heeft in de tiende druk een bewerking en uitbreiding gegeven van de *Abriß einer Geschichte der protestantischen Mission*. Het overzicht van de islamzending in het Midden- en het Verre Oosten is in de tiende druk bijgewerkt door Julius Richter (Warneck 1913).

104-105). Warneck heeft in elk geval duidelijk gemaakt dat er in de ontmoeting tussen vertegenwoordigers van de christelijke zending met moslims veel wijsheid, respect en voorzichtigheid nodig is, omdat agressieve methoden grote ongelukken kunnen veroorzaken. Hij hoopte en verwachtte dat er na politieke veranderingen wellicht ook ruimte zou komen voor zending onder de moslims. Dat Warneck nooit een systematische theologische beoordeling van de islam als godsdienst heeft gegeven, moet een groot manco worden genoemd.

2.6.4 Warneck en een eeuw missiologie en godsdiensttheologie

Dieter Becker (1950-), hoogleraar missiologie en godsdienstwetenschappen aan de Augustana-Hochschule (AHS) van de Evangelisch-Lutherische Kirche in Neuendettelsau, Beieren, maakt tijdens het symposium de balans op van honderd jaar theologische wetenschap met als vakgebied de godsdiensten, de zending en de oecumene. Hij signaleert dat in de zendingswetenschap lange tijd de nadruk is gelegd op de geschiedenis van de zending (Becker 1997:190-191). Sinds het optreden van Warneck is het object van de missiologie sterk veranderd. De aandacht voor de zending is verschoven naar de godsdiensten en de oecumene. Er ontstond meer belangstelling voor de contextuele theologie en de inculturatie als deelgebieden van de missiologie. Hoewel Warneck sinds zijn optreden als hoogleraar in de zendingswetenschap heeft laten zien dat de missionaire theologie een 'Riesenbau' is, die een breed fundament vereist, waarop ook de geschiedenis, de antropologie, de etnologie, enz. ontwikkeld kunnen worden. De missiologie heeft een centrale positie, want alle menswetenschappen zijn op een of andere wijze met de missiologie verbonden. Door het verankeren van de zendingswetenschap in kerkelijke wetenschap van de praktijk ('Missionskunde'), heeft Warneck volgens Becker de ontwikkelingen in en vooral de verbreding van deze tak van wetenschap niet bepaald bevorderd. Volgens Becker heeft het onderzoeksgebied van de zendingswetenschap zich, na de integratie van de IMC in de WCC als afdeling CWME in 1961, verbreed naar de godsdiensten en de oecumene, en de interculturele theologie. Hij wijst hierbij op de invloed van J.C. Hoekendijk (Becker 1997:195). Gezien Warnecks duidelijke principiële uitgangspunten voor de zendingswetenschappen is het de vraag in hoeverre hij dergelijke ontwikkelingen op prijs zou hebben gesteld. In de latere godsdienst- en zendingswetenschappen is er geen ruimte meer voor de 'Eigenständigkeit' van de missiologie als theologische wetenschap. Warneck zou thans zeker geen genoegen genomen hebben met de beperking van de positie van de 'Missionswissenschaft' als onderdeel van de praktische theologie. Meer dan honderd jaar na de instelling van Warnecks leerstoel voor de missiologie moet vastgesteld worden dat de ontwikkeling op het gebied van de missionaire theologie het manco laat zien, dat zijn wetenschappelijk denken niet verder uitgebouwd is. De oorzaak hiervan moet gezocht worden in de gewijzigde uitgangspunten en de aandacht voor andere theologische onderwerpen. Het is volgens Becker te betreuren dat het pionierswerk van Warneck op missiologisch gebied nu al meer dan veertig jaar nauwelijks verder is ontwikkeld.

Terecht is Warneck op het symposium in Halle in 1996 aangewezen als de grondlegger van de wetenschappelijke bestudering van de zending. De missiologie heeft in de optiek van Warneck echter niet alleen een rol als dienares van de zending, ze heeft ook een missie in de richting van de theologie: de 'Mission der Theologie'. Warnecks zendingswetenschappelijke denken is van grote betekenis geweest voor de zending in Duitsland, maar ook voor de protestantse kerken in het westen. Via Schmidlin is de

invloed van Warneck ook waar te nemen in de katholieke missiewetenschap (vgl. Mulders 1950:passim en Mulders 1962:164).

2.7 Samenvatting en evaluatie van Warnecks missiologie en godsdienstheologie

In dit gedeelte wordt een samenvatting en evaluatie gegeven van de ontwikkelingsgeschiedenis van Warnecks godsdienstheologische denken. We beginnen met een uiteenzetting van de kern van Warnecks godsdienstheologie (§ 2.7.1). Vervolgens wordt de discussie van Warneck met twee belangrijke vertegenwoordigers van de godsdienshistorische school geëvalueerd in § 2.7.2. Het is de methodische keus geweest de betekenis van Warnecks godsdienstheologie synchronisch te onderzoeken. Hierbij komen drie onderwerpen aan de orde: de absoluutheid van het christendom, de relatie tussen openbaring, godsdienstgeschiedenis en christelijke zending, en de evaluatie van de discussie van Warneck met Troeltsch en Bousset. In de slotparagraaf (§ 2.7.3) wordt de receptie van Warnecks denken besproken na zijn gedachtewisseling met de godsdiensthistorische school. Zijdelings bespreken wij hier enige invloeden van Warneck op latere missiologen.

2.7.1 Kern van Warnecks missiologie en godsdienstheologie: Van oergodsdienst naar hoogste godsdienst

Warneck heeft in zijn *Missionslehre* een poging gedaan op wetenschappelijk verantwoorde wijze een totale visie op de zending te geven (*EM* I:vi-vii). In zijn brede Bijbelse fundering van de zending heeft hij veel elementen aangebracht waarmee een beoordeling van de niet-christelijke godsdiensten kan worden gegeven. Zijn theologie van de godsdiensten vanuit Bijbels standpunt heeft hij echter niet geheel ontwikkeld. Door Karl Graul werd hij overtuigd van het belang van de wetenschappelijke vorming van de zendelingen. Met een grote mate van zelfstandigheid heeft hij zijn *Missionslehre* opgezet en uitgewerkt. Zijn missiologie is het resultaat van zelfstandig denken en onafhankelijk onderzoek. Opvallend is dat hij zowel in zijn hoofdwerk als in zijn *AMZ*-artikelen zelden verwijst naar andere theologen. De weinige keren dat hij verwijst naar anderen betreffen meestal referenties aan deskundigen op niet-missiologisch gebied.

Warneck geeft in zijn zendingsleer een omvattende visie op het ontstaan van de religieuze verscheidenheid. Zijn uitgangspunt is dat godsdienst een universeel verschijnsel is en dat er maar één God en één godsdienst is. De andere religies staan op een of andere wijze in relatie tot de 'oer'-godsdienst, die van God komt en op openbaring berust. De andere godsdiensten zijn in zekere zin pathologische verschijningsvormen van de 'normale' godsdienst en zijn ontstaan door emancipatie. Dit heeft tot gevolg dat in het concept van Warneck de heiden als niet-Israëliet eerder een dwalend dan een onreligieus mens te noemen is. De resten van openbaring die deze mens nog bezit, duidt hij verkeerd. De veelsoortigheid op religieus gebied is te verklaren door de formele onderscheiding naar bronnen, stichters, verbreiding en systematisering ervan. Toepassing van inhoudelijke onderscheidingscriteria levert een veel groter aantal soorten religie op.

De taak van de godsdienstwetenschap is volgens Warneck te beschrijven hoe de mens zelf zijn godsdienst heeft ontwikkeld. Dit vraagt absolute onbevangenheid. Ook de christelijke religie ontkomt niet aan een beschrijving. Zij zal beschreven moeten worden naar oorsprong en ontwikkeling, met de bronnen, het Oude en Nieuwe Testament, als

uitgangspunt. Volgens Warneck blijkt daaruit dat de dienst van God samenvalt met het concept van 'oer'-godsdienst en dat de daarvan afgeleide geëmancipeerde en pathologische vormen van religie hun oorsprong vinden bij de schepping van de mens. De verscheidenheid aan religieuze vormen en waarden is alleen te verklaren uit dit historische verschijnsel.

Warneck meent dat de religieuze kennis van de 'oer'-mens monotheïstisch van aard is. Deze oorspronkelijke Godskennis is echter sinds de zondeval verder ontwikkeld, niet alleen in een proces van voortgaande openbaring, maar ook door voortgaande verduistering en verwording van het religieuze leven. Er blijft een zekere kennis van God aanwezig in het oorspronkelijke karakter van de religies. Hoewel sinds de scheiding tussen de volken zoals beschreven in Genesis 11 ook het veelgodendom ontstaan is, blijkt de mens niet geheel verstoken te zijn van een godsbeeld. In het doorzien van de scheppingswerken van God probeert men zich een beeld van het goddelijke te vormen, maar natuurlijke godsdienst kan zich niet ontworstelen aan de zinnelijke godsvoorstelling. Het gevolg is dat de goddelijke eigenschappen aan het geschapene worden toegedicht. In het licht van J. Blauws studie over de betekenis van de pre-Abrahamitische openbaring heeft dit zeker zin (Blauw 1950: 20).[93]

Warnecks visie op de betekenis van de algemene openbaring hangt samen met zijn acceptatie van de kerngedachten van de Religionsgeschichtliche Schule. Bij Warneck treffen we een mengeling aan van consequent denken vanuit de openbaring en volledige acceptatie van de gegevens van de godsdienstwetenschappen van zijn tijd. De godsdienst in zijn oorspronkelijke vorm is te onderscheiden van variaties die op een bepaalde manier daaruit ontstaan zijn. De volken staan sinds de openbaring aan Abraham niet meer in het spectrum van Gods bekendmakingen, al zijn ze zeker niet buiten zijn aandacht gebleven. Gods openbaring aan Abraham en zijn nakomelingen gaat niet *tegen* de volken (*gojim*), maar *om* hen, zegt Warneck.

Warnecks Bijbelse visie op de religies steunt op de openbaring van God, die voor hem het ijkpunt is van alle religie en religieuze gewoonten. Religies kunnen nooit aan het brein van mensen ontsproten zijn. Op grond van de bekende teksten uit Handelingen 14 en 17 en Romeinen 1 komt hij tot de overtuiging dat alle niet-christelijke religie een verbasterde vorm is van de 'oer'-religie die gegrond is op Gods openbaring. Het vertroebelende mechanisme dat volgens Warneck steeds werkzaam is in de verwerking van de openbaring is het voornaamste motief voor het ontstaan van de godsdiensten buiten de godsdienst van Israël en het christendom. Op grond van de Bijbelse gegevens gaat Warneck uit van een somber en negatief mensbeeld. Niet dat Warneck daarin blijft steken, want hij erkent ook de vernieuwende kracht van Gods openbaring in Christus. De in zonde gevallen mens kan echter – ondanks de voortdurende betuiging van God in de natuur – nooit meer op eigen kracht zuivere godskennis bereiken. Zelfs in de beoefening van de religie kan hij ook niet meer voldoen aan de oorspronkelijke norm van God. In deze uitzichtloze situatie heeft God ingegrepen toen Hij zich bekendmaakte aan Abraham en verder in de geschiedenis van zijn volk, totdat Gods bekendmaking in de openbaring van Christus tenslotte definitief werd vervuld. In deze openbaringsreligie is de waarheid in haar volstrekte volheid te zien.

---

[93] In zijn studie *Gottes Werk in dieser Welt*, spreekt J. Blauw over 'die Universale Botschaft des Alten Testaments', waarvoor de basis is gelegd in Gods openbaring in Genesis 1-11 (Blauw 1961:47v.).

Dankzij de godsdienstwetenschap is volgens Warneck vastgesteld dat de gehele volkerenwereld, ondanks het feit van de erkenning van het bestaan van God, toch zonder uitzondering valse goden dient. Dankzij de goddelijke openbaring bleef Israël trouw aan het monotheïsme. De openbaring onderscheidde Israëls godsdienst in absolute zin van de godsdiensten van de andere volken. Nadat de openbaring van God in Israël een feit was, moest het heil in Christus aan alle volken bekend gemaakt worden. Het doel van de openbaring van God in Christus is immers dat het heil gemeengoed van de hele mensheid wordt. Voor Warneck is dit de belangrijkste motivatie voor de zending, dat het heil uiteindelijk terechtkomt bij de aanhangers van de niet-christelijke religies.

Warneck verzet zich openlijk tegen de evolutionistische opvatting van religie, waarbij al het religieuze herleid wordt tot vrije ontwikkeling van het religieuze gevoel van de mens. In de evolutionistische godsdienstleer wordt een van buiten de mens komende openbaring als onmogelijk afgedaan. In het bijzonder verzet hij zich tegen de aanspraak die de evolutionistische godsdienstwetenschap maakt op gelijkberechtiging in religieuze zaken. Als de openbaring van God wordt ontkend, dan is een principieel onderscheid tussen het christendom en de niet-christelijke religies onmogelijk. Warneck ontkent niet dat er op religieus gebied ontwikkelingen zijn; het christendom is daarvan niet uitgesloten. In zekere zin is de openbarings*geschiedenis* een wijze van ontwikkeling, die de godsdienst laat groeien in de menselijke omgeving. Warneck is ervan overtuigd dat dit ontwikkelingsproces niet het gevolg is van 'Gewährenlassen', maar eerder het gevolg van een actieve invloed van God door de openbaring in Christus op de mensheid. Alle godsdienst gaat terug op openbaring, maar de verschillen zijn ontstaan door deviaties van de 'oer-religie'. Hij is ervan overtuigd dat de niet-geopenbaarde religies overwonnen en weer op de oorspronkelijke bron gericht kunnen worden. Dit zal gebeuren langs de weg van de confrontatie met de inhoudelijke diepte van de christelijke godsdienst die op openbaring berust. Dat het diepste verschilpunt tussen de christelijke en de niet-christelijke religies de openbaring is, blijkt uit het verschil in gerichtheid. Het christendom is naar zijn diepste wezen gericht op Gods verlossing van de zonde, het deelhebben aan zijn heil en herstel van de gemeenschap met God. De niet-christelijke religies zijn gericht op zelfverlossing. De zonde wordt door Warneck gezien als verbreking van de relatie met God, die uitsluitend hersteld kan worden door Christus. De zendingsprediking in de ontmoeting met de religies is gericht op het herstel van de verbroken verhouding met God.

Warneck is ervan overtuigd dat het christendom vanwege het openbaringsaspect niet slechts een religie is naast vele andere. Het maakt er aanspraak op de *absolute* religie te zijn. Die term ontleende hij aan Hegel. In het christendom is de volmaakte, alsook de voltooide openbaring van God te vinden: het is de religie van de volle waarheid en het volledige heil. In zijn visie op de verhouding van het christendom met de andere godsdiensten blijkt Warneck tijdgebonden. Al vermijdt hij de termen, hij ontkomt niet aan een onderscheid in hoger of lager, absoluut en betrekkelijk, waar en onwaar. Maar met de claim van het christendom als de *absolute* godsdienst gaat hij verder dan de vertegenwoordigers van de godsdiensthistorische school, die wel van absolute godsdienst spraken, maar altijd in relatieve zin.

De consequentie van deze visie op het christendom als absolute godsdienst wil Warneck onder ogen zien. Als het christendom de enige ware dienst van God is, als Jezus de enige Redder van de wereld is, dan moet de christelijke religie ook de algemene godsdienst van de mensheid worden. Vandaar dat zending bij Warneck altijd wereldzending is. Het christendom is universeel, in die zin, dat het bestemd is voor alle mensen. Warneck gebruikt de term 'universeel' in de betekenis van kerygmatische universaliteit,

omdat het heil aan iedereen moet worden verkondigd. Het christendom mag nooit tot 'aristocratische gedachten' komen, of beweren dat christenen 'hoger' of voornamer zouden zijn dan anderen. Het christendom moet zich juist neerbuigen tot de allerlaagsten en de geringsten en in de zending de houding van een dienaar aannemen. De ongelijkheid tussen het christendom en de andere godsdiensten betreft de verhouding tussen de geschapen mens en God de Schepper, niet de relatie tussen mensen onderling.

2.7.2 Evaluatie van Warnecks gesprek met de Religionsgeschichtliche Schule

De studie van Wrogemann geeft een systematisch overzicht van de betekenis en beoordeling van religie in de protestantse missiologie. Hij geeft een korte beschrijving van het denken van Warneck in relatie met Troeltsch, maar biedt geen analyse van Warnecks godsdiensttheologische concept (Wrogemann 1997). Balz is, voor zover bekend, de enige die de discussie van Warneck met vertegenwoordigers van de godsdiensthistorische school expliciet heeft beschreven. Zijn beschrijving en analyse van het gesprek is stipt en raakt de kern. Echter, tot een evaluatie van de godsdiensttheologische positie van Warneck en de godsdiensthistorici komt hij niet (Balz 1996; 1997).

Het zendingsdoel kan in het concept van Troeltsch omschreven worden als een 'Emporwachsen aller in das Heil', waarbij iedere godsdienst ruimte gelaten wordt voor een eigen ontwikkeling. Balz heeft terecht gewezen op de betekenis die Troeltsch geeft aan de notie van 'Gewährenlassen' (Balz 1996:171). De uitdrukking 'opbloeien in het heil' verraadt verwantschap met Lessings visie op de goddelijke verkiezing en de menselijke beslissingsverantwoordelijkheid. In het christendom is volgens Troeltsch de 'höchste irdische religiöse Kraft' te vinden. Hij erkent dat God als 'der Absolute' in het christendom werkzaam is. Het doel van de zending is volgens Troeltsch het herstel van de religieuze eenheid van de totale mensheid en omdat het christendom de enige godsdienst is die de mensheid kan redden, heeft het christendom op grond van Christus' gebod de taak met zijn liefde de mensheid te redden (Troeltsch 1907:131). De discussie tussen hem en Warneck ging uiteindelijk niet over verschillen van mening over de zin en de betekenis van de 'oude zending' of de beperkingen van de 'nieuwe zending'. De diepere verschillen komen naar voren in de uiteenlopende beoordeling van de factor 'cultuur' in het christendom, voor Troeltsch speciaal 'de westerse cultuur' die gevormd is door het christendom. Het is de vraag of Troeltsch recht gedaan heeft aan Warneck door hem te verwijten in zijn zendingsactiviteit slechts gericht te zijn op het redden van enkelingen, en niet op de 'verheffing' van een volk. Dat verklaart ook het verschil in de methode van christianisatie. Het meest ingrijpende punt van verschil tussen beiden blijkt uit de invloed en betekenis van de goddelijke openbaring in godsdienst en de godsdiensten.

Het is aantoonbaar dat Warneck het doel van de zending ziet als middel tot verhoging van een volk en zijn cultuur. Warneck spreekt van een absolute tegenstelling tussen de godsdiensten van de wereld en het christendom, dat op de openbaring van God berust. Troeltsch relativeert dit onderscheid. Hij gebruikt voor de niet-christelijke godsdiensten de term 'provisorische Religionen' om de beperktheid en de onvolkomenheid ervan aan te geven. Verder valt in de godsdiensthistorische visie van Troeltsch op dat hij een belangrijke rol ziet weggelegd voor de niet-christelijke godsdiensten om bij te dragen tot de verdere ontwikkeling en vervolmaking van het christendom. Het uiteindelijke doel is de vorming van een gemeenschappelijke mensheid die een 'Kulturmenschheit' is. De beide geleerden verschillen fundamenteel van mening over het doel en het niveau van de religieuze ontwikkeling. Dat het gesprek tussen Warneck en Troeltsch geen gelijkwaar-

dige confrontatie is geworden, valt te verklaren uit de verschillende niveaus waarop beiden dachten en spraken. Terwijl Warneck dacht vanuit de zeer praktische zendingssituatie, argumenteerde Troeltsch op filosofisch en godsdienstwetenschappelijk niveau.

Warneck verzet zich niet alleen tegen deze versmalling van de zendingstaak tot een cultureel-historische activiteit in geestelijk en geografisch opzicht, maar ook tegen de tendensen de zendingstaak als onderdeel te beschouwen van het grote plan van God met deze wereld, waarin alle volken en religies zijn opgenomen. Troeltsch beschouwt de taak van de christelijke zending ten opzichte van de religies van de wereld vanuit het ontwikkelingsniveau dat de religies in hun eigen geschiedenis bereikt hebben, en dat af te meten is aan de standaard van het Europese christendom. Warneck neemt zijn uitgangspunt niet in de historische ontwikkeling van het christendom, maar in de openbaring van God. Hij begint daarbij bewust bij het begin van de christelijke kerk in de eerste eeuw, de opdracht van Jezus en het werk van de apostelen. In zijn reactie op Troeltsch stelt hij dat de zendings*opdracht* altijd door de kerk is verstaan als de blijvende opdracht van Christus om alle mensen het evangelie te verkondigen. Alle mensen zijn namelijk schuldig voor God en kunnen alleen door geloof gered worden. De christelijke godsdienst onderscheidt zich volgens Warneck vanwege zijn goddelijke oorsprong naar zijn aard (als openbaringsgodsdienst) van alle andere godsdiensten.

De discussie tussen Warneck en Bousset spitste zich toe op de kwestie of het christendom aan invloeden en veranderingen van buitenaf onderworpen is geweest. Voor Warneck betekent de wederzijdse beïnvloeding van de religies het reële gevaar van syncretisme, waarbij de wezenlijke kenmerken van het christendom kunnen verwateren of zelfs geheel verdwijnen. Warneck stelt dat Boussets open houding naar alle religies noodzakelijkerwijze moet uitlopen op een ambivalente houding ten opzichte van het christendom. Enerzijds beschouwt hij het christendom als een relatieve grootheid. De Religionsgeschichtliche Schule kan immers slechts tot op bepaalde hoogte vaststellen dat het christendom de hoogste religie is, anderzijds gaat Bousset uit van de persoonlijke overtuiging dat het christendom de absolute religie is.

De ontwikkelingsgeschiedenis van de religies van de wereld beoordeelt Bousset vanuit de gedachte dat God overal actief is. Wie ingrijpt in die goddelijke werkzaamheid, verzet zich uiteindelijk tegen het bestuur van God. Warneck heeft dit aspect in het denken van Bousset niet aangeroerd, omdat hij zelf ook dacht vanuit een ontwikkelingsdenken van lager naar hoger. Deze tweeslachtigheid is ingegeven door de vooronderstellingen van de Religionsgeschichtliche Schule, waarvan Bousset zonder meer uitgaat, zonder zich voldoende rekenschap te geven van zijn niet-wetenschappelijk bewijsbare uitgangspunten. Als voorbeeld is te noemen de vooronderstelling dat de christelijke religie superieur zou zijn, of 'hoger' dan elke willekeurige andere religie. Het relativerende standpunt van Bousset leidt volgens Warneck tot de conclusie dat invloeden vanuit de andere godsdiensten op het christendom moeten worden toegestaan en zelfs noodzakelijk zijn voor de ontwikkeling van het christendom. Bousset erkent dat het uiteindelijk een relativering is van de waarheid van het christendom, namelijk dat hij de diepste beslissing over waar of niet-waar, hoog of laag, gelegen ziet in het religieuze leven en de menselijke vroomheid. In de discussie tussen Bousset en Warneck is het niet helder geworden dat Boussets notie van historische ontwikkeling in de religie door Warneck te gemakkelijk voor syncretisme is aangezien.

2.7.2.1 De absoluutheid van het christendom

Dat Troeltsch spreekt over de *absoluutheid* van het christendom heeft te maken met zijn idee dat de christelijke religie boven andere godsdiensten uitstijgt. Hij signaleert onderscheid in hogere en lagere godsdiensten alleen tussen de niet-christelijke godsdiensten. Dit verschil in hoogte van ontwikkeling heeft alles te maken met het culturele niveau en de historische ontwikkelingsfase van een godsdienst. De 'geschichtliche Entwicklung der Religion' loopt naar evolutionistisch concept uit op het christendom als de 'vollendete Idee der Religion'. Het christendom is voor Troeltsch de 'hoogst mogelijke religie' (Klapwijk 1970:142). Het absolute van het christendom komt volgens Troeltsch vooral tot uitdrukking in de christelijke openbarings- en verlossingsleer. Hij erkent dat geen andere religie op dat gebied zich kan meten met het christendom. Op dit punt naderen Troeltsch en Warneck elkaar zeer dicht, hoezeer ze ook verschillen in visie op de historische ontwikkeling van het christendom en de waarde en de rol van de openbaring in het christendom en de andere godsdiensten.

Warneck maakt zorgvuldig onderscheid tussen christianisatie en europeanisering, zonder een diepgaande uiteenzetting te geven over evangelie en cultuur, of kerk en beschaving. Warneck is niet van mening dat het christendom in zijn (Europese) verschijningsvorm het niveau van volmaaktheid heeft bereikt. Hij ging er zonder meer van uit dat het Europese christendom door zijn culturele ontwikkeling 'hoger' was dan het christendom van elders. Dit niveau kon alleen bereikt worden door de superioriteit van de westerse cultuur boven de andere culturen. Warneck is zich nauwelijks bewust geweest van deze culturele vooringenomenheid. Dit heeft vergaande gevolgen gehad voor zijn visie op de zending. Zending als bekendmaking van de boodschap van het heil kon daardoor te gemakkelijk vermengd worden met de propaganda van een hoger geachte cultuur. Tussen de vertegenwoordigers van de godsdiensthistorische school en Warneck bestaat een opvallende overeenkomst in visie op de superioriteit van de westerse cultuur. Over de taken en de doelen van de zending echter zijn de verschillen tussen beiden diepgaand en onoverbrugbaar.

Boussets uitgangspunt dat het christendom de hoogste en voornaamste godsdienst is, heeft niet direct tot gevolg dat hij het christendom verabsoluteert, maar wel dat hij de hoogste waarden van het christendom superieur acht en ze ook wil propageren in een zendingssituatie. Het verwijt van de 'orthodoxen' dat de 'Religionsgeschichtler' nauwelijks meer gemotiveerd kunnen zijn voor de zending is gedeeltelijk terecht. In het denken van Bousset kan de waarheidsvraag niet de drijvende kracht zijn van een religie, want als waarheid ook aanwezig is in de andere religies, is de oproep tot bekering niet goed te verantwoorden (vgl. Verheule 1973:388-389). Warneck heeft aangevoeld dat het relativistische standpunt moet leiden tot de radicale verdwijning van de zendingsmotieven. Bousset (en ook Gunkel) wezen er op dat de vorming van iedere religie – en dus ook de christelijke – een kristallisatieproces is. Er worden vreemde elementen opgenomen en geïntegreerd. Bousset acht dit noodzakelijk voor de eigen 'genuine Weiterentwicklung' van het christendom. Dit sluit aan bij Troeltsch, die meende dat door de 'Anknüpfung' van religieuze elementen uit de andere religies het hoogst haalbare niveau van het christendom bereikt zal worden. Bousset meent dat het christendom als de hoogste en voltooide religie mag gelden, maar niet in die zin dat het niet verder te vervolmaken zou zijn (vgl. Verheule 1973: 388-389).

De gesprekspartners verschillen vooral in visie op wat nog ontbreekt aan het christendom. Troeltsch beweert dat het (Europese) christendom India nodig heeft om werkelijk christelijk te kunnen zijn. Hij ziet de verwezenlijking van de ontwikkeling van het

christendom door een proces van 'aanknopen' en 'de gelegenheid geven zich te bewijzen', terwijl Warneck heel strijdbaar door middel van de zending wil ingrijpen in de andere godsdiensten, met zo min mogelijk kansen op vermenging. De niet-christelijke godsdiensten moeten overwonnen worden door het christendom. Warneck wijst op de inconsequente houding bij Troeltsch en de godsdiensthistorici, dat zij wel een taak zien voor de Europese of westerse zending, maar die beperken tot de 'lagere' volken. Van de 'hogere cultuurvolken' wil Troeltsch culturele en religieuze elementen gebruiken om ze te integreren in het Europese christendom. Warneck vraagt zich af waarin het christendom kan leren van de niet-christelijke godsdiensten, omdat er aan het unieke van het christendom als bezitter van de openbaring geen waarheid toegevoegd kan worden, maar slechts nieuwe vormen.

2.7.2.2 Openbaring, godsdienstgeschiedenis en christelijke zending

Bousset heeft de bedoeling gehad de taak van de zending in de nieuwe tijd opnieuw te formuleren, zodat de kerk weer aansprekend kan zijn voor de hoogstontwikkelden in de westerse cultuur. Door zijn verhandeling heeft hij bereikt dat Warneck zich gedwongen zag zijn uitgangspunten en visie helder uiteen te zetten. Het kan niet ontkend worden dat Warneck met zijn 'relatieve' verabsolutering van het christendom de positie en het werk van de zending onder de andere godsdiensten wilde rechtvaardigen en versterken. De verschillen spitsten zich toe op de vraag of en in hoeverre openbaring van God aanwezig is in de niet-christelijke religies. Daarmee samen hangt de vraag of het christendom door de andere godsdiensten gunstig beïnvloed kan en moet worden, of in zichzelf reeds compleet is en geen aanvullingen van buitenaf nodig heeft. Warneck ontwikkelt zijn visie op de zending vanuit zijn principiële uitgangspunt, de Schriftopenbaring, maar kon niet duidelijk aangeven wat de rol van de ontwikkelingsgeschiedenis van de godsdienst is.

Bousset beoordeelt de ontwikkelingsgeschiedenis van de religies van de wereld vanuit de gedachte dat God overal actief is. Wie ingrijpt in die goddelijke werkzaamheid, verzet zich uiteindelijk tegen het bestuur van God. Het systeem van verloedering en verdorvenheid dat Warneck signaleert in de religies heeft volgens Bousset geen invloed op Gods activiteit in de religies. In de hele discussie met Warneck werkt het verwarrend dat Bousset geen onderscheid maakt tussen de algemene (goddelijke) openbaring en de bijzondere openbaring van God in Oude en Nieuwe Testament. Bovendien spreekt hij vaag over de geestelijke krachten die werkzaam zijn in de religieuze mens, alsof die in alle religies overal op gelijke wijze werkzaam zouden zijn. Alle religies moeten dan op een of andere wijze van God komen. Hier blijft een principieel punt van verschil bestaan met Warneck, die slechts godsdienst die gebaseerd is op de specifieke openbaring, als waar accepteert.

Bousset verdedigt zich door te wijzen op de ongelijkheid van de algemene openbaring en de speciale openbaring van God in Christus, die *toto genere* anders zou zijn. Waar Warneck de voortgaande openbaring van God in de religies ontkent, houdt Bousset terdege rekening met de mogelijkheid dat er een andersoortige openbaring in de religies werkzaam is. De discussie spitste zich toe op de vraag of en in hoeverre God werkzaam is in volken en in het religieuze leven van alle mensen. Bousset kijkt heel optimistisch aan tegen de niet-christelijke religies door te stellen dat de vorming van een religie bijna niet zou kunnen mislukken, omdat de goddelijke openbaring in iedere religie tot haar recht komt. Hij ontkent niet dat in iedere religie immanente factoren werkzaam zijn. Dat de vorming van een religie ook te maken heeft met causaliteit, is onmiskenbaar. Bousset meent echter wel dat veel religieuze ontwikkelingen niet ver-

klaarbaar zijn. Hierbij komt een fundamenteel verschil in visie op het christendom en de andere godsdiensten naar voren. Dit verschil in visie is gedurende de discussie blijven bestaan, zonder dat er sprake is geweest van enige toenadering. Uitgaande van dit verschil wijst Warneck Bousset op de gevolgen van zijn standpunt. Hij verwijt de aanhangers van de godsdiensthistorische school dat ze hierdoor openstaan voor syncretisme, vanwege de mogelijkheid en de wenselijkheid van wederzijdse beïnvloeding binnen alle religies.

Bousset legt sterke nadruk op de totale benadering van de menselijke religie. Hij erkent dat er vernietigende krachten aanwezig zijn in de menselijke natuur, maar tegelijk neemt hij aan dat er in alle religies verlossing is. Hij is niet in staat aan te geven wat het menselijke element in de religie is en wat het goddelijke. Warneck wijst er steeds op dat zijns inziens de christelijke religie inhoudelijk totaal gevormd is door het goddelijke element en daarom in absolute zin tegengesteld is aan de niet-christelijke religies. Het christendom onderscheidt zich niet alleen in niveau, maar ook naar zijn aard van de andere religies.

In de discussie over de vraag naar de mogelijkheid en de wenselijkheid om zending te drijven ging het al spoedig om de tegenstelling tussen 'oude' en 'nieuwe' zending. De vraag was of het in de zending ging om bekering en redding, óf om ontwikkeling en verheffing tot iets hogers. Het is een variatie op een thema dat ook in de discussie tussen Troeltsch en Warneck naar voren kwam. Bousset wijst er op dat ook de vertegenwoordigers van de 'oude zending' niet simpelweg alle vertegenwoordigers van de niet-christelijke godsdiensten beschouwden als een *massa perditionis*. De traditionele zending weet volgens hem de bestaande waarheidselementen in de religies nog wel op de juiste wijze te gebruiken en in te passen, tot wat Troeltsch noemde de 'oprichting en verheffing' van het religieuze en culturele leven van een volk.

2.7.2.3 Warneck na de discussie met Troeltsch en Bousset

Thans moet de vraag gesteld worden of en in hoeverre Warneck door de discussie met de aanhangers van de godsdiensthistorische school van standpunt is veranderd. Toen Warneck reflecteerde op Troeltsch en Bousset was zijn *Missionslehre* als thetisch opgezet handboek voor de missiologie al verschenen. Na zijn artikelen in *AMZ* over de zendingsmotieven met de twee vertegenwoordigers van de Religionsgeschichtliche Schule verschenen er van zijn hand geen artikelen meer die een verandering van inzicht of verbreding van visie laten zien. In de discussie met de godsdiensthistorici heeft Warneck de kernmotieven van de zending aan de orde gesteld, zoals hij die al eerder in zijn *Missionslehre* had uiteengezet. Hij wees op de effecten van de aversie van de representanten van de godsdiensthistorische school tegen de 'altgläubige Mission', die gekenmerkt zou zijn door 'de kerkelijke ellende, de dogmatische verkettering en de alleenzaligmakende orthodoxe denkwijze'. Warneck wil dat de traditionele zending uiteindelijk beoordeeld wordt op haar resultaten, de zegeningen en effecten die ze heeft gebracht. Vooral Troeltsch heeft moeten toegeven dat de 'oude zending' daarom positief beoordeeld moet worden. Het moet Warneck voldoening geschonken hebben dat hij met zijn discussie in elk geval heeft bereikt dat de 'oude zending' serieus werd genomen en positief beoordeeld. De 'oude zending' moet zichzelf ondertussen wel steeds onderzoeken op haar theoretische overwegingen en motieven.

Warneck verzet zich tegen het feit dat Troeltsch openlijk en Bousset indirect pleit voor de toewijzing van de 'laag ontwikkelde' en de 'cultuurarme' volken aan de 'oude zending' en de 'hogere' cultuurvolken aan de 'nieuwe zending', die een goede 'weten-

schappelijke geest' zou bezitten om daar vruchtbaar te kunnen werken. Warneck vreest dat dit een classificatie van eerste- en tweederangs zending zal opleveren. Bovendien accepteert hij deze tweedeling in het christendom niet en betwijfelt of de 'wetenschappelijke geest' of de 'moderne wereldbeschouwing' de wereld voor Christus kan veroveren. De 'cultuurarme' volken zijn wel degelijk op te voeden. Dat blijkt uit de getuigenissen van de eigentijdse zendelingen.

Warneck heeft de kern van het relativisme van de Religionsgeschichtliche Schule blootgelegd. Zijn *Missionslehre* heeft bijgedragen aan de ontwikkeling van een godsdienstheologie die gebaseerd is op de Schriftopenbaring als het wezenlijke vormingspunt van godsdienst, zoals bedoeld door God. Hij typeert de andere godsdiensten als verwrongen afleidingen van de oorspronkelijke godsdienst, die door God gewild en bekendgemaakt is. Hoewel Warneck zich niet volledig heeft kunnen ontworstelen aan de toenmalige evolutionistische visie op de ontwikkeling van de religies, heeft hij belangrijke perspectieven geopend voor de positionering van de goddelijke openbaring als het beoordelingscriterium van alle menselijke religie. Onder invloed van de aanhangers van de godsdiensthistorische school heeft Warneck verklaard dat een geïnteresseerde houding naar de andere godsdiensten beslist noodzakelijk is. Hij verschilt van mening met de godsdiensthistorici in de beoordeling van de resultaten van het historische onderzoek. Volgens Warneck bevestigen deze onderzoeken de mening dat andere volken geen kennis bezitten van de Schriftopenbaring, die noodzakelijk is voor het verkrijgen van het heil. Dit onderstreept voor de christelijke kerk de noodzaak en de plicht tot wereldzending. De vertegenwoordigers van de godsdiensthistorische school pleiten voor vrije godsdienstige beïnvloeding en wederzijdse uitwisseling van religieuze elementen, terwijl Warneck de taak van de zending belangrijker vindt. Deze is kort te omschrijven als de oproep tot terugkeer naar de 'oer-godsdienst', en tegelijk de bekendmaking van de unieke naam, waardoor mensen gered moeten worden. Hij acht op grond van een persoonlijke inschatting van de al aanwezige waarde van de godsdienst en niet op grond van het universele bevel van Christus, het gevaar aanwezig dat onder invloed van de visie van de 'Religionsgeschichtler' een willekeurige keuze gemaakt zal worden om ergens wel of niet zending te drijven.

Door deze discussie met de godsdiensthistorici heeft Warneck geleerd sterker te benadrukken dat de zending berust op bevel van Jezus om de openbaring van God en de historische persoon van Jezus bekend te maken. En niet op een denkende geest, die al dan niet besluit een positieve invloed op anderen uit te oefenen, zonder hem wezenlijk te willen veranderen of te verbeteren. Het moet hem duidelijk zijn geworden, dat achter de begrippen van de godsdiensthistorici een andere gedachte zit. Warneck is fundamentele verschillen op het spoor, namelijk een andere visie op de rol en de betekenis van de openbaring in de religies, zonder zelf het punt van de correlatie tussen goddelijk openbaringsinitiatief en menselijk antwoord helder in beeld te krijgen.

Of Warneck in de discussie met de vertegenwoordigers van de godsdiensthistorische school ook beter inzicht gekregen heeft in de verhouding tussen het christendom en de andere godsdiensten is niet duidelijk. In elk geval heeft Warneck geleerd dat een sterk gerelativeerde opvatting over 'der Universalismus des Christentums' nog geen garantie biedt tegen syncretistische opvattingen. Hij moet er na zijn gesprek met Troeltsch en Bousset wel meer dan ooit van overtuigd zijn geworden dat een relativistische opvatting van religie leidt tot een sterke reductie van het zendingswerk vanuit de christelijke kerk.

De rode draad in Warnecks werken is de missionaire gedachte dat het grote doel van God bereikt moet worden door verkondiging van het heil in Christus. Het geheim moet bekendgemaakt worden, zodat het onder alle volken tot een christelijke gemeenschap

komt. En daarom moet aan alle mensen het evangelie verkondigd worden. Warneck verwijst naar het doel van de zending, dat verwoord is in de slagzin van de Internationale Zendingsraad (IMC) vanaf 1910: 'de evangelisatie van de wereld in deze generatie'. Hij begreep ook wel dat dit geen drammerig program kon zijn om de hele wereld te kerstenen. Hij legt deze slagzin uit als omschrijving van het uiteindelijke zendingsdoel, dat het christendom 'universeel' moet worden.

De vraag kan gesteld worden of de beide denkers van de godsdiensthistorische school en Warneck elkaar goed begrepen hebben en in de discussie tot de kern van het verschil zijn doorgedrongen. Met welwillendheid en wederzijds respect heeft men de standpunten zo duidelijk mogelijk uiteengezet. Het ging Troeltsch en Bousset erom eerlijk te zijn over de motieven en de taak van de zending in hun tijd. Warneck nam zijn uitgangspunt in de zendingsopdracht die gebaseerd is op de openbaring. Troeltsch heeft de taak van de zending gereduceerd tot de bijdrage die het Europese christendom kan leveren aan de historische ontwikkeling van de andere godsdiensten. Gaandeweg kwamen de onderlinge verschillen aan het licht. Wederzijds hebben de beide opponenten elkaar met respect behandeld. Tot verzoening van de standpunten heeft de discussie niet geleid. Daarvoor lagen de uitgangspunten te ver uiteen.

Warneck vroeg aan de godsdiensthistorici, wat nu werkelijk hun diepste zendingsmotieven waren. In verband daarmee vroeg hij door over wat men bedoelt met 'das neuzeitliche Humanitätschristentum', met het 'Irgendwie-Glaube an Jesus', met 'die religiöse Ideenwelt Europas und Amerikas', met het 'von mythischen Elementen befreite, auf historischer Bildung beruhende und philosophisch gefärbte Christentum.' Er kwam slechts een vaag en onbevredigend antwoord. En dat moet voor Warneck een diepe teleurstelling zijn geweest.

2.7.3 Evaluatie van de receptie van Warnecks missiologie en godsdienstheologie na de discussie met de Religionsgeschichtliche Schule

Hoewel de invloed van Warneck op de missiologie nog altijd zeer groot te noemen is, kan gesteld worden dat er buiten de wereld van de traditionele zending nauwelijks aandacht aan hem is geschonken. We hebben geconstateerd dat de katholieken J. Schmidlin en A. Mulders, maar ook de protestanten M. Schlunk, J. Richter en anderen, in hoge mate schatplichtig zijn aan Warneck. Algemeen wordt erkend dat zijn *Evangelische Missionslehre* vernieuwend en grondleggend is geweest voor de protestantse en katholieke zendingswetenschappen. In het Nederlandse taalgebied zijn de F.E. Daubanton, J.H. Bavinck en vooral J. Verkuyl diepgaand beïnvloed door de missiologie van Warneck. Zij zijn hem echter niet gevolgd in zijn godsdienstheologische concept. De messcherpe analyse van J.C. Hoekendijks studie over 'kerk en volk in de Duitse zendingswetenschap' is er debet aan dat Warneck in het midden van de vorige eeuw achterhaald raakte (Hoekendijk 19 48).

Onder de latere pluralisten is er wel volop aandacht voor Troeltsch en de godsdiensthistorische school. De Engelse theoloog John Hick sluit duidelijk aan bij de latere Troeltsch. Merkwaardig is dat Hick de hele discussie tussen Troeltsch en Warneck zelfs niet noemt.[94] Hick gaat er in zijn theocentrisme van uit dat het nu pas mogelijk is

[94] Vergelijk de studie van Paul F. Knitter (Knitter 1985:23-36). Knitter beschrijft in een case-study over Troeltsch de wortels van het 'Historical Relativism' dat de ene godsdienst niet beter is dan de andere. Hij verwijst wel naar de latere theologen als Karl Rahner, de jezuïet Bernard Lonergan

geworden de uniciteit van het christendom te ontdoen van zijn 'mythe' als zou Christus, het christelijke evangelie of het christendom 'absolute, unique, final, normative, of ultimate' zijn in de zin van beslissend superieur ten opzichte van alle andere religies (Hick 1987:16). Troeltsch zou volgens Hick ook gefixeerd zijn op het gezichtspunt dat het christendom wel universeel is, maar niet 'absoluut' of 'uniek'. Tot in recente tijden toe was dit volgens Hick 'a virtual universal Christian assumption'. Als impliciet dogma had de gedachte van 'absoluutheid' of 'uniciteit' van het christendom de status van een geloofsbelijdenis. Volgens Hick is Troeltsch' eigen intellectuele ontwikkelingsgang er het bewijs van hoezeer dit 'dogma' onder serieuze kritiek kwam te liggen. Het feit dat Hick, en evenzo Paul Knitter, expliciet verwijzen naar en teruggrijpen op Troeltsch, onderstreept de actualiteit van Troeltsch' visie (Knitter 1985:23-36).

Het werk van Troeltsch en Bousset als vertegenwoordigers van de godsdiensthistorische school vindt zijn voortzetting in onderzoeken door de faculteiten voor de godsdienstwetenschappen ('departments of religious studies') waar uitgegaan wordt van de relativiteit van de religies. Het roept de vraag op hoe het mogelijk is dat Troeltsch' gedachten na ruim driekwart eeuw weer volop in de belangstelling staan zonder reflectie op het concept van Warneck, of verwerking van de discussie tussen hem en de godsdiensthistorici. Het is tot een wezenlijke discussie gekomen over de diepste waarden van het christendom en de andere godsdiensten tussen Warneck en de vertegenwoordigers van de godsdiensthistorische school. Van beide zijden is getracht op een open en eerlijke wijze met elkaar in gesprek te komen. Op wezenlijke punten heeft dit geleid tot een verheldering van positie. Echter, op het punt van de taxatie van de rol van de openbaring in het ontstaan en de ontwikkeling van godsdienst is men niet doorgedrongen tot de kern van de zaak. Beider uitgangspunten en vooronderstellingen zijn onvoldoende aan het licht gekomen.

Dürr en Kasdorf beiden gaven een congeniale studie van Warnecks missiologie, maar besteedden nauwelijks aandacht aan zijn godsdiensttheologisch concept (Dürr 1947; Kasdorf 1990; 1997). Schärer heeft een kritisch onderzoek naar Warnecks zendingsfundering gedaan, maar gaat niet in op de godsdiensttheologische aspecten van zijn denken (Schärer 1944). Hoekendijks kritische analyse van Warnecks zendingsmethode raakt wel de kern van Warnecks missiologie, maar gaat evenmin in op zijn godsdiensttheologisch concept (Hoekendijk 1948). De katholieke missioloog Schmidlin heeft in zijn *Katholische Missionslehre im Grundriss* in hoge mate aansluiting gezocht bij Warnecks *Missionslehre*, ook wat betreft zijn niet volledig uitgewerkt godsdiensttheologische concept (Schmidlin 1923, vgl Schmidlin 1925:174v). Zo ook Mulders (Mulders 1950; 1962).

Tijdens het Warneck-symposium te Halle (zie § 2.6) is aandacht gegeven aan de betekenis van Warneck voor de ontwikkeling van de missiologie in de twintigste eeuw. Slechts zijdelings is zijn godsdiensttheologische concept ter sprake gekomen. In de symposiumbundel is gemeld dat Warnecks invloed zich via Schmidlin heeft uitgestrekt naar de (continentale) rooms-katholieke missiologie. Continuïteit met Warneck is er ook in het denken van Johannes Warneck, Julius Richter en Walter Freytag (Richter 1911; 1911[2], 1911[3], 1920, 1927; Freytag 1961). Richter ontwikkelt in zijn *Evangelische Missionskunde* een onafhankelijke missiologie, die voor de zendingsfundering sterk herinnert aan Warneck, maar sluit zich niet expliciet bij hem aan. Freytag sluit zich aan bij

(Knitter 1985:.25, 31) en de vernieuwde inzichten van Vaticanum II [1962-1965] (Knitter 1985:34), maar niet naar contemporaine denkers met wie Troeltsch in gesprek is geweest.

Warnecks zendingsfundering, maar volgt hem niet in zijn visie op christendom en cultuur. Gerhard Rosenkranz laat in zijn *Der christliche Glaube angesichts der Weltreligionen* en *Die christliche Mission: Geschichte und Theologie* zien verder te willen gaan dan Warneck (Rosenkranz 1967 en 1977). Dat is een bewijs dat de invloed en betekenis van Warneck niet beperkt is gebleven tot de piëtistische zendingskringen in Duitsland. Verkuyl citeert Warneck zeer frequent en eert hem als de grondlegger van de moderne missiologie. In zijn kritiek op Warneck heeft Verkuyl het onderzoek van Hoekendijk volledig verwerkt (Verkuyl 1975). Dat Warneck buiten het Duitse taalgebied weinig bekendheid geniet, moet ook verklaard worden uit het feit dat hij bijna alleen via secundaire literatuur in het Engels te bestuderen valt. Naast de vertaling van de *Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen* zijn slechts enkele kleinere geschriften van Warneck in het Engels uitgegeven (Warneck 1877; 1879b en 1913). In de kringen van de Church Growth-beweging refereert men vaak aan Warnecks visie op evangelie en cultuur (Griffioen 1992). Kasdorf heeft zich ingezet de erfenis van Warneck bekend te maken in de Angelsaksische wereld (Kasdorf 1990).

Voor de huidige godsdiensttheologische discussie zijn de aspecten die in het korte gesprek tussen Warneck en de 'Religionsgeschichtler' aan de orde zijn gesteld, van groot belang. Warneck heeft met zijn missiologisch concept de relevantie van de zending voor het christendom aangetoond. Troeltsch en Bousset markeerden een theoretische tegenstelling tussen de 'nieuwe' en de 'oude' zending, waarvan Warneck de pleitbezorger was. De tijd van de oude zending zou definitief voorbij zijn. Dergelijke geluiden zijn ook waar te nemen in de huidige discussies tussen 'exclusivisten' en 'pluralisten'. Het is te betreuren dat de wezenlijke punten van verschil in de discussies tussen 'oude' en 'nieuwe' zending niet voldoende verduidelijkt zijn en dat de diepste motieven in beide posities niet naar voren gekomen zijn.

In de huidige godsdiensttheologische discussie is de bijdrage van Warneck van groot belang. In Warnecks gesprek met Troeltsch en Bousset is naar voren gekomen dat godsdiensthistorisch onderzoek niet gedaan kan worden vanuit een waardevrij en relativerend standpunt. Warnecks eigen uitgangspunt is dat de religies van de volken beoordeeld dienen te worden vanuit het criterium van Gods unieke openbaring en dat de geldigheid van de universele zendingsopdracht niet in het historisch christendom ligt, maar in Gods openbaring. Dat aan het eind van de twintigste eeuw in de discussies over de verhouding van het christendom en de andere godsdiensten nauwelijks teruggegrepen wordt op Warneck is mede te verklaren door het gegeven dat hij theologisch van een ander kaliber, in de zin van minder origineel, minder bekend en minder cultureel betrokken bleek te zijn dan Troeltsch. Al zijn er in deze tijd weinig missiologen die gebruik maken van zijn denken voor het ontwikkelen van hun eigen godsdiensttheologische positie, toch moet geconcludeerd worden dat Warneck de basis heeft gelegd voor een ontmoeting van zending en missionaire theologie met de godsdienstwetenschap die de diepte ingaat. Na de discussie tussen de godsdiensthistorici en Warneck is het niet meer mogelijk de ontwikkelingslijnen van Troeltsch en Bousset door te trekken via Hocking naar de hedendaagse pluralisten zonder aandacht te schenken aan Warnecks kritiek op de godsdiensthistorici. Hocking verwijst niet rechtstreeks naar Troeltsch, zoals Hick en Knitter doen. Ook Kraemer en Newbigin verwijzen niet naar Warneck, al heeft Newbigin wel verwijzingen naar Troeltsch en andere godsdiensthistorici. Zowel Kraemer als Newbigin danken hun grote aandacht voor het wetenschappelijk onderzoek van de godsdiensten aan het werk van de godsdiensthistorici. Beiden hebben geen affiniteit met Warnecks visie op het christendom en de westerse cultuur, maar wel met de openbaring als beoordelingscriterium voor godsdienst.

3 DE GODSDIENSTTHEOLOGIE VAN HENDRIK KRAEMER – KRAEMER IN GESPREK MET 'RE-THINKING MISSIONS' (WILLIAM E. HOCKING EN ANDEREN)

3.1 INLEIDING

In dit hoofdstuk wordt een beschrijving, analyse en beoordeling gegeven van de godsdienstheologie van Hendrik Kraemer. De nadruk zal liggen op de ontwikkeling van zijn denken gedurende zijn leven, de 'Ideengeschichte' van Kraemer. Van de drie denkers die het object zijn van deze studie komt Kraemer de eer toe, meer dan Warneck en Newbigin, materiaal te bieden dat het ontwerp geeft van een volledige godsdienstheologie. Hoewel de betekenis van Kraemer voor de Bijbelvertaling in de talen van Indonesië moeilijk is in te schatten en zijn wetenschappelijke arbeid op het gebied van de geschiedenis van de godsdiensten en de vergelijkende godsdienstwetenschappen niet gemakkelijk onderschat kan worden, ligt zijn invloed volgens L.A. Hoedemaker in de eerste plaats op het terrein van de zending, waar hij een pionier was met visie (Hoedemaker in: Anderson 1994:508). Als we het geheel van zijn publicaties overzien, zijn de thema's die op het terrein van de godsdienstheologie liggen het breedst ontwikkeld en het diepst uitgewerkt. Kraemer heeft zichzelf nooit gezien als godsdienstheoloog. Zoals hij zelf ook herhaaldelijk heeft gezegd, voelde hij zich in de eerste plaats zendingsman. Zending was naar eigen zeggen zijn allesoverheersende passie (Kraemer 1970:179). Zijn invloed op de zending bleef tot aan de IMC-conferentie van Jeruzalem in 1928 min of meer beperkt tot de Nederlandse kerken en de wereld van de zending in Nederlands-Indië. Als er bij Kraemer tot die tijd gesproken kan worden van een afgerond godsdienstheologisch concept, dan is het een visie die in dienst gesteld is van de zending, in zekere zin een 'toegepaste' godsdienstheologie.

Na de internationale zendingsconferentie van Jeruzalem in 1928 kreeg Kraemer in zendingskringen wereldwijde bekendheid (Kraemer 1928a; Jerusalem 1928). Daar heeft Kraemer blijk gegeven op internationaal niveau mee te kunnen en te willen denken over de verhouding van het christendom tot de andere godsdiensten. Hij had veel moeite met de wijze waarop werd omgegaan met de geestelijke waarden in de niet-christelijke religies. Hij meende dat waarden alleen maar kunnen functioneren binnen een godsdienstig verband en niet als een gedeeltelijke, 'aanvullende waarheid' die bespreekbaar is (Wind 1984:72-74; Jerusalem 1928 I:421; Van Lin 1974:147, 162; Van 't Hof 1972:72). Het *Ad-Interim Committee* van de IMC besloot in 1936 aan Kraemer de opdracht te geven bronnenmateriaal te schrijven voor de eerstvolgende internationale zendingsconferentie over het getuigenis van de kerk. De studie van Kraemer moest een beschrijving geven van de 'fundamental position of the Christian Church as a witness-bearing body in the modern world, relating this to the conflicting views of the attitude to be taken by Christians towards other faiths, and dealing in detail with the evangelistic approach to the great non-Christian faiths' (Kraemer 1938:v). Kraemer ging aan het werk en schreef een studie over de verhouding tussen de Bijbelse boodschap en de wereldreligies die voor de

rest van de eeuw de discussies binnen de godsdienstheologie voor een belangrijk deel zou beheersen: *The Christian Message in a Non-Christian World*. Dit *opus magnum* van Kraemer heeft naast veel instemming ook felle tegenspraak ontmoet, maar door de verschijning van deze 'klassieker' was zijn naam in één keer op de kaart van de zending gezet. Daar was vriend en vijand het over eens (Wind 1984:129; Kraemer 1958:188-198).

De IMC-conferentie van Tambaram in 1938 is mede door de nieuwe wegen die Kraemer in de discussies over het kernprobleem van de missiologie gewezen heeft een kristallisatiepunt geworden in de ontwikkeling van de godsdienstheologie. Kraemer heeft daarmee een fundamentele bijdrage geleverd aan de ontwikkelingen in het denken over de verhoudingen tussen het Christendom en de andere godsdiensten. Men was het in Jeruzalem in 1928 niet over eens geworden hoe het christelijk geloof als concept diende te functioneren tegenover de niet-christelijke religies. Het uitgangspunt voor de zending was duidelijk: 'Our message is Christ. He is the revelation of what God is and of what man through Him may become.' Deze woorden sprak William Temple in Jeruzalem in 1928 (Potter 1990:14, vgl. Kraemer 1838c:480, 486). In de tien jaren na de IMC-conferentie in Jeruzalem werd echter allengs duidelijker dat er verschillen bestonden in de wijze waarop christenen het christelijk geloof verstaan (Wind 1984:118).

Om de betekenis van Kraemer voor deze zendingsconferentie te kunnen peilen is het noodzakelijk een beschrijving te geven van de voorgeschiedenis van Tambaram en de rol die Kraemer bij de voorbereiding voor de conferentie heeft vervuld; een analyse van de discussies die in Tambaram zijn gevoerd, plus de latere evaluaties en analyses van Kraemers concept. In latere tijden is Kraemer soms wel geïdentificeerd met Tambaram. Het is daarom van belang na te gaan in hoeverre Kraemers opvattingen overgenomen zijn in de conclusies, de *Findings* van de conferentie. Het is in verband daarmee ook niet onbelangrijk de discussies tijdens en na Tambaram nauwkeurig te analyseren. Vooral ook vanwege de vraag hoe groot de bijdrage van Kraemer is geweest voor de ontwikkeling van de godsdienstheologie in de jaren vijftig van de vorige eeuw en erna. Daarbij komen uiteraard ook de conferentie van Tambaram in 1988 en andere studiebijeenkomsten ter sprake, waarop men vijftig jaar later weer reflecteerde op de godsdienstheologische vragen in verband met de ontmoeting tussen de christelijke en de andere godsdiensten en de betekenis van Kraemer daarin.

Na een korte beschrijving van het leven en werk van Kraemer (§ 3.2) zal een beschrijving en een analyse gegeven worden van zijn missiologie (§ 3.3), waarbij expliciet aandacht wordt gegeven aan het door hem gesmede begrip *Bijbels realisme*. Zijn godsdienstheologie komt aan de orde in § 3.4, dat het hoofddeel is van dit hoofdstuk. Het begint met een typering van zijn openbaringsconcept in zijn godsdienstheologie. De betekenis en functie van de aanknopingspunten komt aan de orde in de analyse van de Kraemers verhouding tot Barth en Brunner. Vervolgens wordt het thema christendom en de niet-christelijke godsdiensten besproken in § 3.4.2. Daarin wordt het thema van de *continuïteit* en *discontinuïteit* besproken, gevolgd door een bespreking en analyse van de plaats die de openbaring inneemt in Kraemers godsdienstheologie. Dit onderdeel wordt afgesloten met een analyse van Kraemers concept van waarheidclaim(s) en de betekenis van de persoon van de zendeling als aanknopingspunt. Belangrijk object van ons onderzoek is hoe Kraemers godsdienstheologisch concept in zijn tijd ontvangen is en hoe hij gereageerd heeft op de *Laymen's Inquiry* en andere publicaties van William E. Hocking (§ 3.5). De thema's die samenhangen met de indirecte discussies tussen Kraemer en Hocking komen in de subparagrafen 3.5.3 – 3.5.6 aan de orde. Rond en na de IMC-conferentie van Tambaram 1938 zijn velen met Kraemer in gesprek gegaan. Deze

discussies worden beschreven en geanalyseerd in § 3.5.7. Aan het eind van zijn leven is Kraemer weer het gesprek aangegaan met diverse opponenten. De relevante gegevens uit deze discussie zijn verwerkt in § 3.5 en 3.6. Naar aanleiding van de herdenking van Tambaram 1938, ruim twintig jaar na zijn dood, zijn vele theologen intensief met Kraemer in gesprek gegaan (§ 3.6). Ten slotte vatten we in § 3.7 Kraemers concept samen en wordt evaluerend onderzocht wat zijn plaats en betekenis is geweest voor de godsdiensttheologie in de tweede helft van de twintigste eeuw, waarbij we tevens zoeken naar zijn betekenis voor de ontwikkeling van de contemporaine godsdiensttheologie in het algemeen.

3.2 LEVEN EN WERK VAN HENDRIK KRAEMER (1888-1965)

3.2.1 Levensloop

3.2.1.1 Jeugd en opleiding

Hendrik Kraemer werd 17 mei 1888 geboren aan de Noordermarkt in Amsterdam als zoon van geïmmigreerde Duitse ouders. Zijn vader heette Wenzel Johann Kraemer (1856-1897) en was van beroep kleermaker. Zijn moeder heette Hendrika Arendina Kraemer-ten Cate (1854-1900) en kwam uit Winterswijk (Spindler 1988:2). Kort na zijn geboorte brak in Amsterdam het beruchte Palingoproer uit. Er is toen zelfs een kogel door zijn wieg gevlogen, zonder hem te raken (Kraemer 1970:177). In 1891 verhuisde het gezin Kraemer naar Deventer. Hendriks vader overleed toen hij negen jaar en zijn moeder toen hij twaalf jaar oud was.[95] Na het overlijden van zijn vader verhuisde zijn moeder naar Winterswijk om een jaar later (1898) weer terug te keren naar Amsterdam. In Deventer en Winterswijk behoorde het gezin Kraemer tot de Nederlandse Hervormde Kerk (Spindler 1988:2). De bijna dertienjarige Hendrik kwam na het overlijden van zijn moeder in het grote Hervormde Diaconieweeshuis van Amsterdam terecht (Van Leeuwen 1959:7), waar bepaald rigide methoden werden toegepast om de wezen te drillen (Hoedemaker 1994:508). Op de lagere school was hij een 'droevig slechte leerling' die de 'wonderlijke combinatie was van een woelig en vechtlustig jongmens, een peinzer en een dagdromer'. Op die openbare school zei hij tegen zichzelf: 'Ik wil in mijn leven òf christen worden òf socialist'. Hij werd het naar zijn eigen getuigenis allebei (Kraemer 1970:177).

In een zeer anarchistisch en socialistisch milieu is hij op veertien- of vijftienjarige leeftijd tot geloof in Jezus Christus gekomen door het lezen van de Bijbel, ondanks de 'stomvervelende godsdienstoefeningen' en de 'nog stomvervelender veelvuldige gebeden' (Kraemer 1970:177-178). Hij is altijd een hartstochtelijke lezer van de Bijbel gebleven en hij beschouwde de Schrift als het belangrijkste boek in zijn leven. Op zestienjarige leeftijd besloot hij zendeling te worden (Jansen Schoonhoven 1970:8; Van Leeuwen 1959:9).

---

[95] Van Leeuwen vermeldt dat Hendrik zes jaar oud was toen zijn vader overleed (Van Leeuwen 1959:7). Spindler corrigeert dit: Hendrik was negen jaar oud toen Wenzel Johann Kraemer op 9 mei 1897 te Deventer stierf (Spindler 1988:2).

Van 1905 tot 1910 volgde hij de opleiding tot zendeling aan de pas opgerichte Nederlandse Zendingsschool in Rotterdam. De zesjarige opleiding bestond uit drie jaar algemene vorming en drie jaar zendingsopleiding in engere zin. Kraemer studeerde zo vlot, dat hij na vier jaar het examen met succes aflegde. Hij zou als zendelingleraar door de Utrechtse Zendingsvereniging (UZV) uitgezonden worden naar Nieuw-Guinea. Maar tijdens zijn studie op de zendingsschool was zijn taalkundige vaardigheid al opgevallen. Zendingsdirector J.W. Gunning haalde hem over in dienst van het Nederlands Bijbelgenootschap te komen om opgeleid te worden als wetenschappelijk taal- en volkenkundige.[96] Kraemer begon na het afleggen van het staatsexamen in 1911 in Leiden als taalgeleerde-in-opleiding aan de studie van de Indische taal- en letterkunde (Van Leeuwen 1959:10). Tijdens zijn studententijd wierp hij zich met hart en ziel op het werk van de Nederlandse Christen Studentenvereniging (NCSV). Al spoedig werd hij voorzitter van het hoofdbestuur. Na een bezoek van John Mott zette Kraemer zich er volledig voor in om van de NCSV een missionaire studentenbeweging te maken. Kraemer streefde ernaar de 'orthodoxe rechtlijnigheid een dynamische openheid' te geven en aan de andere kant niet te vervallen in relativisme of 'bodemloos subjectivisme' (Van Leeuwen 1959:12-13). In het kader van zijn functie als voorzitter van de NCSV heeft Kraemer ook zijn eerste buitenlandse contacten gelegd, zelfs in de moeilijke periode van de Eerste Wereldoorlog.

De studententijd in Leiden werd op 28 januari 1921 afgesloten met een promotie (*cum laude*) bij de befaamde islamoloog Snouck Hurgronje (1857-1936) op het proefschrift *Een Javaanse primbon uit de zestiende eeuw* (Kraemer 1921a). Het onderwerp ging over de Sumatraanse en Javaanse islamitische mystiek uit de zestiende eeuw. Kraemer moest zich inwerken in het gecompliceerde denksysteem van de Javaanse mystiek en tegelijk zich ook de Arabische bronnen eigen maken (Hock 1986:165).[97] In de voorrede van zijn proefschrift, dat volgens zijn eigen zeggen over een 'vreselijk wereldvreemd onderwerp' ging, schreef hij het devies *Laborare et servire necesse est, vivere non necesse est,* werken en dienen is nodig, leven is niet nodig.[98] Kort na zijn promotie bleek al hoezeer deze spreuk als zijn persoonlijke levensdevies waarheid werd in zijn leven: het werd een leven van werken, dienen en reizen (Kraemer 1970:178).

In 1919 trouwde Kraemer met de Amsterdamse studente Hyke van Gameren, die hij in zijn studententijd had leren kennen. Uit het huwelijk werden twee dochters en twee

---

[96] Jan Willem Gunning (1862-1923) was predikant van de Nederlandse Hervormde Kerk te Eerbeek (1886-1896), directeur van de Ned. Zendingsschool te Rotterdam (1886-1913) en secretaris van het Nederlands Zendeling Genootschap (1897-1923) (Jongeneel in: Anderson 1998:271; Randwijck 1981:47-62).

[97] Kraemer hield zich toen al met Al-Ghazali bezig. Toen hij eenmaal hoogleraar was heeft hij A.Th. van Leeuwen (1918-1993) gestimuleerd op Al-Ghazali te promoveren (1947). Van Leeuwen was docent aan de opleiding *Balé Wyoto* (of *Bale Wijata*) te Malang, Java (Indonesië) tot 1950. Van 1960-1971 was hij directeur van het instituut Kerk en Wereld te Driebergen en van 1971-1985 hoogleraar aan de Katholieke Universiteit van Nijmegen. Zijn *Christianity in World History* (1964) maakte hem beroemd, vooral in Azië en Amerika. Dit werk verraadt zeker de invloed van Kraemer (Jeroense in: Anderson 1998:392; Jeroense 1994:passim).

[98] Kraemer heeft dit levensdevies genomen als variatie op wat geschreven staat op de Amsterdamse Schreierstoren: *Navigare necesse est, vivere non necesse est,* varen is nodig, leven is niet nodig. Ook boven het leven van NBG-taalgeleerde Adriani plaatste Kraemer dit devies, met een kleine wijziging die hij ook op zichzelf toepaste: *Amare et servire necesse est, vivere non necesse est,* liefhebben en dienen is nodig, leven is niet nodig (Kraemer 1930b:47).

zonen geboren (resp. Anne Hyke, Wim, Paul en Jetje). Zoon Wim stierf in 1931 toen hij zeven jaar oud was en werd begraven in Malang op Java (Van Leeuwen 1959:46).

Vanaf 1914 heeft Kraemer na een verwaarloosde zware griep altijd te lijden gehad van slapeloosheid, die hem soms in depressies dreef. Zijn leven lang, hoewel hij nooit werkelijk ziek was, beschouwde hij zichzelf als een 'krakende wagen', die desondanks vele perioden van ongekende werkkracht kende (Kraemer 1970:178).

3.2.1.2 In dienst van het Nederlands Bijbelgenootschap in Nederlands-Indië

Na afronding van zijn studie in Leiden werd Kraemer benoemd tot afgevaardigde van het Nederlands Bijbelgenootschap om uitgezonden te worden als adviseur voor het Bijbelvertaalwerk in Nederlands-Indië. De voorbereiding op het werk in Indië als een overwegend islamitisch land bestond voornamelijk uit bestudering van de islam. In Parijs kon hij gedurende drie maanden zijn kennis van het Arabisch en de islam verbreden en verdiepen. Hij kreeg van het Bijbelgenootschap de gelegenheid op doorreis naar Indië vier maanden door te brengen in Caïro om het oosterse leven van het islamitische Egypte van nabij te leren kennen en tevens kennis te maken met de beroemde Azhar-universiteit (Van Leeuwen 1959:16-20).

Op Java heeft Kraemer zich grondig verdiept in de vele stromingen van het Javaanse geestesleven. In zijn woonplaats Djokja (Yogyakarta) op Midden-Java leerde hij ook de islam en het Indonesisch nationalisme kennen, dat in de zogenaamde 'Vorstenlanden' een ongekende opleving doormaakte. Door zijn open en eerlijke houding verwierf hij spoedig het vertrouwen van de leiders van de godsdienstige en nationalistische bewegingen. De Oosterse wereld benaderde iedere vertegenwoordiger van het koloniale westen met argwaan en wantrouwen. Kraemer heeft er het zijne aan gedaan dit wantrouwen weg te nemen door identificatie van zending en koloniale overheersing te voorkomen.

De zendingsgenootschappen wilden de islam vóór zijn in de kerstening van de buitengewesten, waar de geïsoleerde stamreligies opengebroken werden. Kraemer meende echter dat er nog lang niet genoeg inzicht verkregen was in de betekenis van de islam om de ontmoeting met deze godsdienst tot een waardevolle gebeurtenis te maken voor de zending. Voor de opleiding van gemeentevoorgangers schreef hij een bruikbaar leerboek over de islam, *Agama Islam*.[99] Daarin gaf Kraemer zijn visie: de zending moet tegenover de islam in welke vorm van benadering dan ook gevoeligheden enerzijds niet kwetsen en geen verdediging uitlokken, anderzijds de waarheid geen geweld aandoen (Van Leeuwen 1959:32).

Als afgevaardigde van het Bijbelgenootschap was Kraemer verantwoordelijk voor de herziening van de Maleise Bijbelvertaling uit de zeventiende eeuw. Om zicht te krijgen op de aard van de bezwaren welke er bestonden tegen nieuwe Bijbelvertalingen maakte Kraemer een studiereis naar Ambon (Molukken). Tijdens deze reis bezocht Kraemer ook Celebes (Sulawesi) en de Minahassa. In zijn rapport aan het Bijbelgenootschap schreef hij ook over het probleem van de zelfstandigwording van de (Indische) Kerk in de buitengewesten. Hij doorzag dat de Indische kerk en de zendingskerken zowel geestelijk als materieel nog lang niet geschikt waren voor zelfstandigheid. Door de adviezen in zijn reisrapporten heeft Kraemer blijvend zijn naam verbonden aan de zelfstandigwording van de Indonesische kerken. De Engelse bewerking van deze rapporten

[99] Zie verder in § 3.2.2.2.

zijn gedeeltelijk verschenen in 1958 in de bundel: *From Missionfield to Independent Church* (Jansen Schoonhoven in: Kraemer 1970:9).

In de tijd van het eerste verlof van 1928 viel ook de eerste Wereldzendingsconferentie te Jeruzalem. Op deze 'wapenschouw der zending' (Van Leeuwen 1959:47) onderscheidde Kraemer zich door zijn bijdrage aan de discussies over aspecten van de wereldzending. Het voornaamste probleem waarover men het niet eens kon worden was de verhouding tussen het christendom en de niet-christelijke godsdiensten.[100] De contouren van de diepe tegenstelling tussen William E. Hocking en Kraemer, die in Tambaram 1938 openlijk zou blijken, werden hier reeds zichtbaar (Wind 1984:72; Van 't Hof 1972:72). Men heeft in Jeruzalem aangevoeld dat er geen synthese ontstaan was tussen de verschillende visies. Het is dan ook niet verwonderlijk dat Kraemer in 1936 van het bestuur van de IZR de opdracht kreeg een studie te schrijven over de fundamentele positie van de christelijke kerk in relatie tot de niet-christelijke godsdiensten (Wind 1984:129). De terugreis naar Indië na het eerste verlof voerde Kraemer naar Brits-Indië (India, Pakistan en Bangladesh) om in opdracht van de YMCA onderzoek te doen naar de moslimwereld. Drie maanden lang maakte Kraemer grondig kennis met de islam en het hindoeïsme. Hij was sterk geïnteresseerd in de ontwikkeling van het nationalisme dat onder leiding van Mahatma Gandhi en Pandit Nehru tot ontwikkeling was gekomen. Een verslag van deze reis verscheen onder andere in het tijdschrift *The Muslim World* (Kraemer 1931b; Van Leeuwen 1959:50-53).

Na de conferentie van de Internationale Zendingsraad in Jeruzalem 1928 schreven Kraemer en B.M. Schuurman samenvattend over het opkomende relativisme:

> Het evangelie echter wil niet *een* waarheid zijn, evenmin de *uitsluitende* waarheid, maar eenvoudigweg *de* waarheid, de noodzakelijke, heilbrengende, goddelijke waarheid. De diepe, vreugdevolle overtuiging daarvan is de hartader van het evangelie en de levensbron van de zending. Evenals elk levensprobleem is ook het religieuze wereldprobleem daarom de kwestie van het krachtig en vol uitleven van een paradox: de paradox n.l. van de volledige en blijde erkenning van het godmenselijke in elke godsdienst en de hartelijke belijdenis van de gans enige en onovertrefbare openbaring God in Jezus Christus, de Heer. Of om het nog anders uit te drukken: ook de hoogtemomenten in het godsdienstig leven der mensheid moeten door Jezus Christus tot wedergeboorte en bekering komen (Kraemer 1928a:64-65).

Hoewel het christendom in Jeruzalem 1928 niet op één lijn is geplaatst met andere godsdiensten, zag men 'godmenselijke' aspecten in elke godsdienst. Andere godsdiensten kúnnen hun hoogtepunten hebben. Het unieke van de openbaring van God wordt wel geponeerd als het punt van onderscheid met de andere godsdiensten.

Toen de Kraemers in 1926 naar Malang op Oost-Java verhuisden kon Kraemer de oude NCSV-vriendschap met Barend M. Schuurman benutten in de verwerkelijking van hun beider visie op de kerkelijke opleiding.[101] Ze stichtten in Malang een opleidings-

---

[100] N. Macnicol leverde voor de IMC-conferentie van Jeruzalem 1928 een voorstudie over *Christendom and Hinduism* waarin hij de waarden in het hindoeïsme vergeleek met die van het christelijk geloof. De twee China-kenners J. Leighton Stuart en D. William Lyon onderzochten de waarden van het confucianisme op gelijke wijze. W.H. Gairdner stelde in zijn voorstudie dat wat betreft het Godsbeeld de islam door het christendom verrijkt kan worden. Men erkende over het algemeen wel 'waarden' in de andere godsdiensten, er bleken echter diepe verschillen van mening over de betekenis daarvan te bestaan (Wind 1994:62-67).

[101] Barend Martinus Schuurman (1889-1945) studeerde theologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam en promoveerde in 1933 bij E. Brunner in Zürich (Zwitserland). Hij werd in 1922

school voor Javaanse predikanten, *Bale Wijata* (Hal der Lering). In afhankelijkheid van de Bijbelse openbaring en met vergaande openheid naar de Javaanse wereld wilden zij bewerkstelligen dat leerlingen en leermeesters in een werkelijk christelijke levensgemeenschap konden leven en groeien in kennis en geloof (Van Leeuwen 1959:42-43).

Op aandrang van de *Ephorus* Johannes Warneck (zoon van Gustav Warneck), de leider van de Batakzending, maakte Kraemer ook een studiereis naar het grote zendingsterrein van de *Rheinische Mission* (en het veel kleinere van het Java-Comité) dat een kolossale christelijke enclave was te midden van de grote moslimgebieden Noord- en Zuid-Sumatra. Kraemer kon van dichtbij de zelfstandigheidsbeweging binnen de Batakse kerk peilen en tegelijk de zending er op wijzen zich niet afzijdig te houden van het grote vraagstuk van de zelfstandigheidsdrang (Van Leeuwen 1959:54-57; Kraemer 1958:43-72; zie ook § 3.2.2.3).

Terug op Java vestigde Kraemer zich in Solo (Surakarta). Van daaruit maakte hij verschillende studiereizen door Oost-Java om de kerken daar te stimuleren tot grotere zelfstandigheid. Tegen de zelfstandigwording bestonden bij de zending grote bezwaren en – hoewel van heel andere aard – ook bij de gemeenteleden zelf. Kraemer adviseerde de zending nadrukkelijk de gemeenten te oefenen in het zelfstandig functioneren (Van Leeuwen 1959:58-63; Kraemer 1958:73-95). Eveneens maakte Kraemer een studiereis naar West-Java (Kraemer 1958:96-158). Ook was hij tijdens zijn tweede periode in Indië als supervisor intensief betrokken bij het maken van de nieuwe Maleise Bijbelvertaling (Swellengrebel 1978: 97-102).

De World Student Christian Federation (WSCF) hield in 1933 een regionale conferentie in Tjiterap (of Citeureup) in West-Java, die van grote betekenis werd voor de bewustwording van de Javaanse christenen (Kraemer 1933a; Gilhuis 1955:116). Kraemer heeft christenen altijd gestimuleerd niet in het isolement te blijven, maar de ontmoeting te zoeken met andere christenen die leefden in andere omstandigheden en culturen. Toen de WSCF onder leiding van W.A. Visser 't Hooft als secretaris-generaal steeds meer betrokken raakte bij de missionaire aspecten van het student-zijn, was zijn belangstelling voor de Student Christian Movement (SCM) bekend en werd zijn naam genoemd.[102] In 1935 mocht Kraemer als spreker optreden op een WSCF-conferentie die was georganiseerd in samenwerking met de IMC. Hij hield een lezing over *Imperialism and Self-Expression (*Kraemer 1936b). Daarin pleitte hij voor openheid naar het westerse christendom en ruimte voor de nationale beweging van zelfverwerkelijking in het oosten, juist ook met het oog op de belangen van de zending. De rede van Kraemer maakte grote indruk op John R. Mott als leider van de IMC (Hallencreutz 1966:250).[103]

---

uitgezonden door de zending van de Gereformeerde Kerken in Nederland en werkte als zendeling te Kediri, Java (Nederlands-Indië). Later werd hij docent aan de theologische opleidingsschool Bale Wijata te Malang, Java (1927-1945) voor de predikantenopleiding van de Oost-Javaanse Kerk. Hij overleed tijdens de Tweede Wereldoorlog in een Japanse gavangenis. Kraemer had een bijzondere band met deze 'gereformeerde' vriend (Jongeneel in: Anderson 1998:605; Kraemer 1970:179-180).

[102] Willem Adolf Visser 't Hooft (1900-1985) studeerde theologie in Leiden en was sinds 1924 leider van de WSCF. Vanaf 1937 was hij aanwezig op alle internationele oecumenische conferenties van de IMC en WCC. In 1948 werd hij algemeen secretaris van de WCC. Tot aan zijn pensionering bepleitte hij onvermoeibaar de noodzaak van eenheid van de christenen in de wereld en herhaalde dat zending christelijke plicht was voor de kerk, niet meer als monoloog, maar als dialoog (Wolfdietrich von Kloeden in: *BBKL*, Band XII, 1997, Sp. 1512-1514; Visser 't Hooft 1960).

[103] John Raleigh Mott (1865-1955) werd geboren in de staat New York in een vroom methodistisch gezin, maar verloor zijn geloof. Na kennismaking met de SVM ondertekende hij de verklaring: 'It is my purpose, if God permit, to become a foreign missionary'. Op de campus van Cornell University

Met name ook door de fysieke en spirituele kennismaking met de andere godsdiensten tijdens zijn vele studiereizen en ontmoetingen met vertegenwoordigers van de wereldgodsdiensten werd Kraemer in de praktijk gevormd in de thema's van de godsdienstheologie. Zijn kennis is echter niet alleen opgebouwd in de praktijk van het leven of door ervaring vermeerderd, maar ook door intensieve studie van de bronnen en de bestudering van meningen en verschijnselen over de onderlinge verhouding van de godsdiensten. Hij heeft nadrukkelijk blijk gegeven verdiepte kennis en bredere inzichten te kunnen combineren met een grote eruditie, evenwichtig invoelingsvermogen en diep doordenken van de fundamentele zendingsvragen.

Kraemer was tijdens zijn tweede periode in Indië (1929-1936) meer en meer betrokken geraakt bij de ontwikkeling van de 'indigenous churches'. Als men bedenkt dat hij al in Jeruzalem 1928 van zich had laten horen en in de tussenliggende tijd steeds betrokken was geweest in het debat over de verhouding van het evangelie te midden van de niet-christelijke religies, is het niet zo verwonderlijk dat de keus op Kraemer viel om het belangrijkste voorbereidende boek te schrijven voor de te organiseren IMC-conferentie in Tambaram 1938. Op de conferentie van Jeruzalem reflecteerde men intensief over dat onderwerp.

De verslechtering van de economische situatie in de wereld maakte de zorgen van de zendingen acuut. Door de omstandigheden daartoe uitgedaagd, gingen steeds meer nationale kerken over tot het nemen van eigen missionaire initiatieven. Dat was ook het voornaamste onderwerp van gesprek op de vergadering van het Comité van de IMC in Herrnhut, Duitsland in juli 1932. Volgens William Paton (1886-1943) lag de betekenis van deze conferentie in de theocentrische oriëntatie van de zending. Er was veel aandacht voor de missionaire taak van de kerk (Paton 1934:488-497).[104] Deze fixatie op de kerk wijst op een hernieuwde aandacht voor de taak van de zending. Deze constatering moet Kraemer goed gedaan hebben.

Het Ad Interim Comité van de IMC kwam in juli 1934 bijeen in Salisbury (Engeland). Daar werd gesproken over de toekomst van de wereldzendingsconferentie en de vragen rond 'evangelism'. Het centrale thema was als volgt omschreven: 'the upbuilding of the younger Christian communities as living members of the universal historic Christian fellowship' (Wind 1984:129). Daarmee was op strategische wijze de relatie tussen de jonge kerken met hun eigen omgeving en de samenwerking tussen de gevestigde en de jonge kerken in de wereldkerk verwoord. De uitbreiding van de kerk door de zending kreeg ook een specifieke nadruk op de missionaire activiteiten van de gevestigde en de jonge kerken beide (Hallencreutz 1966:255). In Salisbury heeft K. Scott Latourette het denken van alle betrokkenen aanzienlijk beïnvloed door de termen 'on-

---

bouwde hij aan de uitbreiding van de YMCA (1888-1915). Later werd hij president van de YMCA (1915-1931). Mott richtte met Robert E. Speer in 1893 de FMCNA op en was een van de organisatoren van de wereldzendingsconferentie in Edinburgh 1910. In 1921 vatte hij met J.H. Oldham het plan op tot oprichting van de IMC. Van 1928-1946 was Mott voorzitter van de IMC. In dienst van de YMCA en de IMC maakte Mott talloze reizen naar alle delen van de wereld. Mott kan terecht gezien worden als de geestelijke vader van de WCC. In 1946 kreeg Mott de Nobelprijs voor de Vrede (Norman E. Thomas in: Anderson 1998:476-477).

[104] William Paton (1886-1943) werd geboren in Brixton in een presbyteriaans milieu. Na studie in Oxford en Cambridge werd hij na contacten met J.R. Mott en W. Temple betrokken in het studentenwerk. In 1910 werd hij predikant in de presbyteriaanse kerk. Hij fungeerde als secretaris bij de SCM en werd in 1927 secretaris van de IMC. Hij speelde als secretaris een voorname rol in de WCC naast W.A. Visser 't Hooft. Zijn belangrijkste publicatie is: *Jesus Christ and the World's Religions* (1916) (E. M. Jackson in: Anderson 1994:581vv).

going Christian community' en 'on-going Church' te smeden (Hallencreutz 1966:255). Op de vergadering van het 'Executive Committee of the IMC' in Northfield, USA 1935 maakten onder meer W. Paton en Wilson Cash gebruik van dit gedachtegoed om de taak en de richting van de Wereldzendingsconferentie voor te bereiden.[105] Ondertussen werden van alle kanten verzoeken gehoord om 'the problem of evangelism' tot het thema van de te houden wereldzendingsconferentie te maken. Kraemer had contacten met personen binnen de IMC daterend van eind jaren twintig (Jeruzalem-conferentie 1928) en hij had, zoals gezegd, in Jeruzalem een actieve rol gespeeld. Daarbij werd zijn eigen belangstelling voor het vraagstuk van de verhouding tussen christendom en de andere godsdiensten beïnvloed door de discussies op de IMC-conferentie van Jeruzalem (Hallencreutz 1966:18).

In Jeruzalem had Kraemer al gezegd dat de zendelingen en de kerken wel losse dogma's hadden, maar geen uitgesproken allesomvattende visie op het leven. Die uitspraak van Kraemer is kennelijk goed ontvangen, gezien het feit dat hij de uitnodiging kreeg om studiemateriaal te publiceren ter voorbereiding op de internationale conferentie van Tambaram. In alle zendings- en kerkelijke kringen had men begrepen dat men zich vanwege de diepingrijpende veranderingen opnieuw moest oriënteren op de missionaire strategie. De situatie in de wereld van de zending was ingrijpend gewijzigd door de wereldwijde economische depressie. Dat had zijn weerslag op de verhouding tussen zendingen en kerken.

De opdracht om ter voorbereiding van de volgende grote zendingsconferentie van 1938 een studie te schrijven over de verhouding tussen het evangelie en de niet-christelijke godsdiensten, ontving Kraemer van het Interim Committee van de IMC tijdens zijn verlof in 1936.[106] De opdracht luidde een studieboek te schrijven over de fundamentele benadering van de niet-christelijke godsdiensten in de wereld door de christelijke kerk met als thema 'The Witness of the Church to its Faith'. Kraemer kwam daarvoor tijdelijk in dienst van de IMC en kreeg een jaar voor het schrijven van deze voorbereidende studie. Hoewel het onderwerp hem niet onbekend was, had hij zich nog nooit zo diepgaand met het thema beziggehouden. Al tijdens zijn zendingsopleiding schreef hij met name in *Eltheto* over de zending, de verhouding tussen het christendom en de niet-christelijke godsdiensten, en de missionaire benadering van de niet-christelijke religies (Kraemer 1915:154). Van hem was bekend dat hij erkende dat de niet-christelijke religies niet geheel buiten God om bestaan, maar dat het christendom een geheel eigen karakter heeft. Hij berichtte W. Paton dat hij zijn bronnenstudie in het najaar 1937 af kon hebben (Van Lin 1974:275). In het voorjaar van 1937 kreeg Kraemer van de IMC de gelegenheid om twee maanden naar Amerika te gaan ten einde grondig kennis te maken met opvattingen die daar leefden over de verhouding van het christendom met de andere godsdiensten. Voordat hij naar de VS ging, kreeg hij op de conferentie van Life and

[105] Het voorlopige hoofdthema van Salisbury werd in Northfield verdeeld in vijf subthema's: '1. The faith by which the Church lives; 2. The Witness of the Church to its Faith; 3. The Inner Life and Strength of the Church; 4. The Church's Relation to its Environment; 5. Cooperation and Unity.' Als locatie om te vergaderen werd Hongkong afgewezen, omdat het westers koloniaal gebied was. Twee jaar later, in 1936 kwam Hangchow (Nanking) in China in beeld, als die plaats voor de Japanners geen bezwaar zou zijn.

[106] Tijdens zijn verlof in 1936 publiceerde Kraemer een viertal belangrijke brochures over de vragen van de zending: *Kerk en zending*; *Waarom zending juist nu?*; *De ontmoeting van het Christendom en de wereldgodsdiensten* en *De huidige stand van het Christendom in Nederlands-Indië* (Jansen Schoonhoven 1972:10).

Work in Oxford 1937 over Church, Community and State de gelegenheid veel Engelse theologen persoonlijk te spreken. De standpunten van de Duitse theologen waren hem niet vreemd en hij moet zeer goed op de hoogte zijn geweest van de opvattingen die wereldwijd leefden over de verhouding van het christendom en de andere godsdiensten. Op Woudschoten bij Zeist schreef Kraemer vanuit verzamelde aantekeningen in zeven weken het lijvige boek *The Christian Message in a Non-Christian World* (Van Leeuwen 1959:93-102; Jansen Schoonhoven 1972:9).[107]

Het comité van de IMC benoemde in Old Jordans (London, Engeland) in 1936 ook een commissie ter voorbereiding en planning van de te houden internationale zendingsconferentie. Onder de leden van die commissie waren K.S. Latourette, Martin Schlunk, Bisschop Azariah van Dornakal en Knut B. Westman. J. Merle Davis begon al spoedig met zijn researchwerk over de sociaaleconomische vragen van de zending en de kerken. Joseph Parker ging aan het werk om statistisch materiaal te verzamelen. Men had aandacht gekregen voor 'evangelism'. Spoedig bleek dat het niet mogelijk was om de conferentie in Hangchow (Nanking) te houden, omdat de Japanners China waren binnengevallen. Eind 1937 besloten enkele leden van het Interim Comité en leidinggevende personen uit kerken en zendingen in New York in te gaan op de uitnodiging van de 'National Christian Council of India' om de conferentie te verplaatsen naar Tambaram (bij Madras) in India. Eveneens werd de conferentie uigesteld van september naar december 1938 (Van Lin 1974:275).

Toen de studie van Kraemer uiteindelijk verscheen vond men het een grondig, maar moeilijk boek. Het werk heeft een tamelijk specialistisch theologisch jargon, maar het was dan ook niet voor een groot publiek geschreven. Vanuit de IMC achtte men het nodig om een korte samenvatting voor de afgevaardigden samen te stellen (Van Lin 1974:277). William Ebor, de aartsbisschop van York, schreef in het voorwoord van Kraemers boek dat het een product was van kennis, ervaring en visie. Ebor schatte in dat het de komende jaren grote invloed zou hebben:

> It is likely to remain for many years to come the classical treatment of its theme – perhaps the central theme for Christian thought in this age of multiform bewilderment. It will bring new confidence to many who are perplexed, and supply the principles of missionary policy for our generation (Ebor in Kraemer 1938c:ix).

In de maanden na de eerste verschijning in april 1938 bleek Kraemers studie veel indruk te maken. Mede door de vele afwijzende reacties vanuit de Angelsaksische wereld heeft Kraemers studie niet in brede kringen eenheid gebracht op het gebied van de godsdienstheologie. Later werden de negatieve beoordelingen uit het westen versterkt door Aziatische christenen. Men vond dat Kraemer te veel nadruk legde op de menselijke aspecten van de niet-christelijke godsdiensten en te weinig op de aanwezigheid van God daarin.

Eind 1938 vertrok Kraemer per boot naar Colombo om zich in Tambaram bij Madras (India) bij de 471 conferentiegangers te voegen. Tijdens de conferentie werd wel duidelijk dat het vraagstuk van de verhouding van de christelijke boodschap tot de niet-christelijke godsdiensten door het boek van Kraemer op scherp was gesteld. De discussies in Tambaram over dit kernprobleem van de zending, de verhouding van het christendom en de andere godsdiensten zijn door deze studie op een ander niveau gebracht.

---

[107] Er verschenen vertalingen in het Duits, Frans en Zweeds. In Amerika is het vele malen herdrukt (Van Leeuwen 1959:102).

Na de zendingsconferentie maakte Kraemer nog een studiereis door Zuid-India en Ceylon (Sri Lanka) en ten slotte reisde hij over Java, Celebes (Sulawesi) en Bali voordat hij terugkeerde naar Nederland om in Leiden zijn leerstoel te gaan bezetten. De indrukken van Tambaram en de tournee door Nederlands-Indië legt hij bij terugkomst in Nederland neer in een reisverslag *Van Godsdiensten en Menschen: Reisindrukken van een Tambaram-ganger* (Kraemer 1940d).

3.2.1.3 Hoogleraar godsdienstwetenschap te Leiden

Nog tijdens zijn verlof van 1936 werd Kraemer aangezocht de opvolger van Brede Kristensen te worden op de leerstoel van de godsdienstgeschiedenis aan de theologische faculteit te Leiden.[108] Hoewel Kraemer nooit een hoogleraarschap had geambieerd en zelfs een leerstoel voor de Javaanse letteren aan de Rechtshogeschool te Batavia (Jakarta) had afgeslagen omdat hij zich voor alles zendingsman wist, nam hij de benoeming aan, zij het pas na aandrang uit zendingskringen (Van Leeuwen 1959:117). De theologische faculteit van de Utrechtse Universiteit verleende Kraemer op 24 juni 1936 op grond van zijn verdienste op theologisch gebied het doctoraat *honoris causa*. Hij ontving de benoeming tot hoogleraar in Leiden juist op het moment dat hij de studieopdracht van de IZR voor Tambaram had gekregen (Van Leeuwen 1959:117). De benoeming van de 'zendingsman' Kraemer op de leerstoel van Brede Kristensen, die een groot godsdiensthistoricus was, moet een zeer onverwachte keuze genoemd worden. De voordracht was gedaan door Kristensen zelf, die geboeid was door de verschijnselen van vooral de antieke religies. Hij heeft nooit iets van zendingsdrift laten merken, laat staan dat hij door de studie van de levende godsdiensten een dienst wilde bewijzen aan het zendingswerk van de kerken. Van Leeuwen verklaart het uit Kristensens verlangen naar oorspronkelijkheid en zijn afkeer van schoolvorming, dat hij een uitgesproken tegenvoeter als opvolger wenste (Van Leeuwen 1959:116-117).

Kraemers inaugurele rede had de titel *De wortelen van het syncretisme* en werd op 3 december 1937 uitgesproken. Kraemer kon zijn werk aan de universiteit pas in de loop van 1939 beginnen, na de conferentie van Tambaram en de studiereis erna. In zijn brochure *Gedachten over de vernieuwing der theologische studie* ontvouwt hij zijn visie op de sinds de Hoger Onderwijswet van 1876 bestaande instelling van de theologische faculteit als godsdienstwetenschappelijke instelling. Hij zet zich daarin af tegen het positivistisch wetenschapsideaal en meent dat de theologie relevant is voor alle wetenschappen (Roscam Abbing 1982:211; Kraemer 1959e:15). Bij het openingswoord voor het academisch jaar 1947-1948 verklaarde Kraemer duidelijk op welke wijze de theoloog dienaar van de kerk dient te zijn. De theoloog dient duidelijk te maken wat de verkondiging van de kerk is. Van hem wordt bij de politieke en culturele kentering der tijden gevraagd dat hij de kerk wereldwijd bewust maakt van haar profetische, apostolaire en priesterlijke taak (Kraemer 1970:31).

Dat Kraemer aan de theologische faculteit op de leerstoel voor de godsdienstgeschiedenis benoemd werd, heeft hem zelf wel het meest verbaasd, omdat hij nooit

[108] William Brede Kristensen (1867-1953) was een Noorse godsdienstwetenschapper. Van 1901-1937 was hij hoogleraar in de geschiedenis en de fenomenologie van de religie in Leiden. Zijn colleges uit de jaren dertig over de heiligheid van het menselijke kosmologische, antropologische en cultische bewustzijn zijn na zijn dood vertaald en uitgegeven met voorwoord van Kraemer onder de titel *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion* (Kristensen 1960).

officieel in het vakgebied van de theologie gestudeerd had. Hij leerde uiterst gemakkelijk zijn talen en heeft als autodidact grote theologische kennis verworven. Tijdens zijn opleiding in Leiden was zijn studierichting oriëntalistiek, toen indologie genoemd. Hij beschouwde zichzelf echter ook als een 'hartstochtelijk theoloog', die de kunst verstond het zuiver-wetenschappelijke met het theologisch-fundamentele te verenigen (Kraemer 1970:183). Kraemer achtte zich gelukkig dat hij geen vaktheoloog was. Hoewel hij liefde had voor de theologie als discipline, bewaarde hij grote distantie. In Bossey zei hij:

> Je moet begrijpen, ik heb een eeuwige verloving aangegaan met de theologie, maar don't propose ever to marry it (Kraemer 1970:183).

Toen de Duitse bezetter op 26 november 1940 de Leidse universiteit sloot, had Kraemer inmiddels een nieuwe taak in de kerken gekregen. Hij werd voorzitter van de door de Synode van de NHK ingestelde Commissie voor Kerkelijk Overleg. Onvermoeibaar trok hij het land door om voor de werkgroep Gemeenteopbouw de kerken op te roepen tot activiteiten en te stimuleren tot vernieuwing van het kerkelijk leven. Geen wonder dat Kraemer door de bezetter van juli 1942 tot maart 1943 met vele vooraanstaande landgenoten geïnterneerd werd in het gijzelaarskamp St. Michielsgestel. Men dacht met deze maatregel de haarden van het verzet te isoleren. In het kamp ontstond een levendige uitwisseling van meningen en gedachten over de naoorlogse kansen en mogelijkheden voor de kerken.[109]

In zijn afscheidswoord, gehouden 16 mei 1958 aan de vooravond van zijn zeventigste verjaardag, wilde Kraemer liever niet spreken over zijn wetenschappelijke productie. Hij hield niet van het abstractatheoretische denken. Zijn publicaties hebben altijd een duidelijke verbinding met de praktijk. De bibliografie uit de jaren dat Kraemer hoogleraar was, vertoont nauwelijks wetenschappelijke publicaties, maar de lijst met redevoeringen en artikelen, boekbesprekingen en essays, beslaat een groot aantal pagina's.[110] Hij heeft veel geschreven over zijn visie op de taak, de betekenis en de grenzen van de godsdienstwetenschap, maar heeft het vermeden 'collegekoelie' te worden (Van Leeuwen 1959:114). Toch zijn het voornamelijk omstandigheden buiten hem om geweest die hem er van weerhouden hebben slechts te leven in zijn studeerkamer en de collegezaal. Door zijn buitenlandse reizen, door zijn taken voor de kerken in het land in het kader van de gemeenteopbouw, door de sluiting van de universiteit tijdens de oorlogsjaren en soms door zijn ziekte heeft Kraemer per saldo bijzonder weinig tijd aan zijn hoogleraarschap kunnen besteden.

Kraemer heeft slechts één promovendus gehad, Arend Th. van Leeuwen, die bij hem promoveerde op een proefschrift over de moslimmysticus al-Ghazali.[111] Het moet

---

[109] In het kamp is ook het driemanschap Kraemer, Gravemeijer en Banning ontstaan. Koeno Henricus Eskelhoff Gravemeijer (1883-1970) was sinds april 1940 secretaris van de synode van de NHK. Willem Banning (1888-1971) was theoloog en socioloog te Leiden. Na de Tweede Wereldoorlog trok het drietal het land door om overal de gemeenten van de NHK op te roepen hun roeping waar te maken.

[110] In de archieven bevinden zich drie dozen met aantekeningen en notities voor colleges en voordrachten. Uit de dictaatcahiers en schriften komt een beeld naar voren van de onderwerpen die Kraemer op de colleges behandelde (Dirkzwager 1988:80-81). Het is overigens moeilijk na te gaan hoeveel colleges Kraemer ooit gegeven heeft.

[111] Arend Theodoor van Leeuwen (1918-1993) heeft vanaf het begin college gelopen bij Kraemer. Het was Kraemer die Van Leeuwen aanspoorde in dienst van de zending te treden. Van Leeuwen heeft zijn proefschrift nagenoeg zelfstandig geschreven in oorlogstijd en promoveerde bij Kraemer vlak

Kraemer een gevoel van voldoening hebben gegeven, dat hij hiermee zijn carrière aan de Universiteit kon afsluiten. Dat hij met genoegen naar het oecumenische opleidingsinstituut van de Wereldraad van Kerken in Bossey bij Genève vertrok, vindt vooral zijn reden in het feit dat hij zich altijd meer thuis gevoeld heeft in het internationale gezelschap van de kerken dan in de wat afgezonderde wereld van de universiteit.

Over de wetenschappelijke stellingname van Kraemer is moeilijk iets te zeggen. Toen hij in 1937 benoemd werd tot hoogleraar godsdienstwetenschap in de theologische faculteit te Leiden, heeft hij geen principiële bezwaren gemaakt tegen deze vakgroep en de daarin vigerende methodologie. In feite maakte hij de godsdienstwetenschap dienstbaar aan de theologie.[112] Wetenschappelijk maakte hij gebruik van de fenomenologische methode. In de theologie en de missiologie stelde hij de vraag naar de waarheid voorop. De verhouding tussen deze wetenschappelijke disciplines is gecompliceerd en wordt uiteindelijk bepaald door de uitgangspunten die men kiest.

Kraemer heeft gezien dat in Hockings *Laymen's Inquiry* op basis van godsdienstwetenschappelijke resultaten de inbreng van de theologische uitgangspunten geminimaliseerd werd. Tegenover zijn toekomstige studenten sprak hij bij zijn inauguratie over de taak van de theologie: 'Waarachtige theologie is getuigen van de werkelijkheid Gods, de werkelijkheid van den mensch, de werkelijkheid der wereld, en hoe deze drie werkelijkheden op elkaar betrokken zijn' (Kraemer 1937c:27). Over de wijze waarop de 'waarachtige theologie' haar taak vindt als 'cardinale levensdaad', zegt hij:

> ….de resolute overgave aan Christus en Zijn Zaak in deze wereld, ... en daardoor de drang .... om in vrijheid des geestes en open waarheidszin het godsdienstig leven der menschheid en Gods handelen daarmede te doordenken en trachten te verstaan (Kraemer 1937c:28).

Daarmee is duidelijk gemaakt dat de godsdienstwetenschap voor Kraemer niet alleen onderdeel moet zijn van de theologie, maar ook dat de theologie zelf op haar beurt weer dienstbaar moet zijn aan de missiologie en uiteindelijk aan de zending.

Lang na zijn hoogleraarschap in Leiden, in 1960 schreef Kraemer, als hommage aan Brede Kristensen een *Introduction* voor de vertaling van een van diens belangrijkste publicaties, *The Meaning of Religion*, waarin hij hem beschrijft als een toegewijd, enthousiast, creatief en grensverleggend godsdiensthistoricus, die alle interesse in de negentiende-eeuwse evolutionistische verklaring van religie verloren had (Kraemer 1960i). Hij typeert Kristensen als persoon en wetenschapper. Hoewel hij waardering heeft voor Kristensens werk als fenomenoloog van de godsdienst, verhult hij niet dat er tussen hen principiële verschillen in uitgangspunten zijn. Het meest opmerkelijke verschil tussen beide geleerden blijkt uit Kraemers verdediging van het ultieme recht van een theologische benadering van de godsdiensten. Hij herleidt het verschil tussen hem en Kristensen over het waarheidsvraagstuk tot een andere taxatie van de wetenschappelijke ervaring.

---

voor deze naar Genève vertrok (Jeroense 1994:10-11). Volgens Jeroense bestond tussen Kraemer en Van Leeuwen een echte *guru-murid*-verhouding (Jeroense 1994:19).

[112] Door de Hoger Onderwijswet van 1876 was de theologische faculteit tot faculteit van de godsdienstwetenschap verklaard. De veranderingen op theologisch en godsdienstwetenschappelijk gebied hebben dat wel bevorderd, maar stonden er in zekere zin ook los van.

> Kristensen accepted without question the absolutely basic character of experience in formulating the problem of Truth. For me, on the other hand, experience, as a chief element in the problem of Truth, is truly relevant, but not basic (Kraemer 1960i:xxiv).

Dit wil niet zeggen dat Kraemer minder aandacht voor de toepassing van de fenomenologische methode zou hebben dan Kristensen. Hij heeft de waarde van de zorgvuldige en wetenschappelijk gewetensvolle bestudering van de religieuze verschijnselen nadrukkelijk onderstreept. Hoe eerlijk en objectief de wetenschapper ook wil zijn, hij kan nooit vrij zijn van subjectivisme. De vergelijkende godsdienstwetenschap heeft volgens Kraemer zeer grote waarde. Door de opkomst van de kritische beoefening van de studie der godsdienstgeschiedenis, met toepassing van steeds verfijnder methoden, kan dieper inzicht in de religie en de religieuze verschijnselen worden verkregen (Kraemer 1970:128; Kraemer 1959h:241). Het doel van de vergelijkende godsdienstwetenschap gaat verder dan bevrediging van de nieuwsgierigheid. Zij leert de culturele en geestelijke veranderingen te duiden en kan dienstbaar zijn bij de opvoedende functies bij de begeleiding van de diepgaande veranderingen in de politieke sfeer en het levenspatroon van de maatschappij. De opzettelijke bestudering, vergelijking en verificatie van de verkregen wetenschappelijk gegevens met de bedoeling deze van binnenuit en eerlijk te verstaan, en niet te veroordelen of af te wijzen, is de grootste winst van deze jonge wetenschap. Het is ook een noodzakelijke ontwikkeling, omdat de verschillende culturen en religies steeds nauwer met elkaar in contact komen. De betekenis van deze wetenschap is de dienst aan de 'verkeersregeling' tussen godsdiensten en culturen (Kraemer 1970:131).

In het openingswoord voor het academische jaar 1947-1948 in Leiden hield Kraemer een warm pleidooi voor grote betrokkenheid van de theoloog bij de maatschappelijke, politieke en culturele kenteringen van de tijd waarin men leeft, onder de titel 'De theoloog in de wereld van nu' (Kraemer 1970:26-32). We krijgen daarin inzicht hoe Kraemer omging met de praktische vragen van 'de verhouding van de kerk tot de wereld en van de tot alle volken uitgaande apostolische verplichting en van de om Christus en om de wereld geboden eenheid der kerk' (Kraemer 1970:31-32). Het ging Kraemer om het doordenken van de praktische vragen naar de diepte en de wijdte van het evangelie voor de universele kerk.

Kraemers belangrijkste bijdrage aan de vernieuwing van de theologie en godsdienstwetenschap is zijn nadruk op het verplichtende karakter van de theologie voor de wereld van nu. Toen Kraemer zijn hoogleraarschap aanvaardde was hij niet onduidelijk over de dienende taak waarvoor zijn studenten werden opgeleid, namelijk een gezamenlijke *militia Christi* te vormen (Van Leeuwen 1959:119). Tien jaar later sprak hij over de taak van de theoloog een verstaanbaar getuige te zijn (Kraemer 1970:29). Dit bewijst dat alle activiteiten van Kraemer een missionaire dimensie hebben.

3.2.1.4 In dienst van de Wereldraad van Kerken te Bossey (Zwitserland)

Eind 1946 beleefde Kraemer een maandenlange fysieke uitputting en een psychische inzinking. Najaar 1947 wachtte hem een nieuwe taak in de oecumenische beweging (Jansen Schoonhoven 1972:10-11). Hem werd gevraagd de leiding op zich te nemen van het nieuwe Oecumenisch Instituut op Château de Bossey (bij Genève) om leiding te geven aan de bezinning op 'de roeping van de kerk in de wereld en de vernieuwing van de kerk met het oog op haar roeping' (Jansen Schoonhoven 1972:11). Deze internationale functie oefende Kraemer uit tot zijn pensionering in 1956.

Kraemers functie op het Oecumenisch Instituut van de WCC is te vergelijken met die van gemeenteopbouwer in de Nederlandse Hervormde Kerk vanaf 1940. In beide functies kon hij zich inzetten voor de geestelijke vernieuwing van de kerken en de toerusting van leiders. Bij zijn activiteiten als directeur van het Oecumenisch Instituut van de Wereldraad van Kerken was alleen de context verschillend, niet nationaal, maar internationaal.[113] Op het snijvlak van kerk, zending en oecumene vond hij hier de ruimte voor geestelijk denken en op internationaal niveau kon hij zich bezig houden met bezinning op de taak van de wereldkerk in oecumenische verbanden. Op Bossey ontmoette hij christenen met verschillende achtergronden uit alle landen en continenten. Zij kwamen daar voor korte of langere cursussen en conferenties over zeer uiteenlopende onderwerpen. Kraemer bevond zich hier als een spin in het web van de wereldwijde kerk. Hier kon hij nadenken en discussiëren over de roeping van de kerk in de wereld en mensen stimuleren in hun eigen context te werken aan de vernieuwing van hun eigen kerk in verband met die roeping (Jansen Schoonhoven 1970:11). Van Leeuwen vermeldt hoe Kraemer persoonlijk betrokken was bij bezoekers en gasten. Alle activiteiten op het instituut waren geconcentreerd rond de twee elementen 'worship' en Bijbelstudie. Bij de geestelijke vorming en de verdieping van de 'Bijbelse theologie' van de gasten en bezoekers werkte hij nauw samen met zijn voornaamste stafmedewerkster, Suzanne de Diétrich (Van Leeuwen 1959:160-166).

Vanwege de verbinding van het Oecumenisch Instituut met het hoofdkwartier van de Wereldraad van Kerken in Genève werd Kraemer ook vaak betrokken bij buitenlandse reizen om de doelstellingen en visie van het Oecumenisch Instituut in de kerken bekend te maken. Vele malen reisde hij naar Berlijn, met name met het oog op de contacten met de christenen in Oost-Europa. Toen in 1952 binnen het Oecumenisch Instituut van Bossey de *Graduate School of Ecumenical Studies* werd geopend, konden allerlei vraagstukken op het gebied van apostolaat en oecumene, van politiek en zending op academische wijze worden benaderd tegen een internationale achtergrond. Deze semi-universitaire instelling viel onder de gemeenschappelijke verantwoordelijkheid van de Wereldraad en de Theologische Faculteit van Genève.

Het belangrijkste resultaat van Kraemers godsdienstheologische werk in Genève is de uitgewerkte uitgave van een serie colleges aan de Universiteit van Genève over het verschijnsel religie in haar verhouding tot het christelijk geloof onder de titel *Religion and the Christian Faith.*[114] Hierin neemt hij nadrukkelijk stelling tegen de relativerende tendensen van de vergelijkende godsdienstwetenschap. Vanuit de theologische doordenking van de Bijbelse openbaring geeft hij nog eenmaal duidelijk aan dat hij principieel niet van visie is veranderd ten opzichte van *The Christian Message*. Het boek, dat qua niveau niet onderdoet voor *The Christian Message,* is in feite een toelichting op en een uitwerking van zijn hoofdwerk. Hij gaat in debat met zijn vroegere tegenstanders in Tambaram en biedt een hernieuwde uitwerking van zijn concept van het 'Bijbels

[113] Bij het dorpje Céligny aan de spoorlijn tussen Genève en Lausanne ligt het achttiende-eeuwse kasteel dat door de WCC aangekocht kon worden dankzij een belangrijke gift van John D. Rockefeller. Na ingrijpende aanpassingen was het een geschikt conferentieoord voor een internationaal publiek.

[114] De eerste uitgave verscheen in het Frans in 1956 in Neuchâtel, Zwitserland, onder de titel *La foi chrétienne et les religions non chrétiennes.* De Engelse vertaling van het boek verscheen in hetzelfde jaar. De Nederlandse vertaling van Rob Limburg verscheen in 1958 onder de titel *Godsdienst, godsdiensten en het christelijk geloof* (Kraemer 1958b). De Duitse vertaling volgde in 1959: *Religion und Christlicher Glaube* (Göttingen).

realisme'. In dit polemische werk komen wel verhelderende gedachten naar voren en uitwerkingen van vroeger ingenomen standpunten, maar nauwelijks nieuwe inzichten. Visser 't Hooft zegt in zijn 'Herdenking' van Kraemer: 'het is al te zeer een afrekening met andere standpunten en lijkt daardoor te veel op een terrein, bezaaid met omgehakte bomen' (Visser 't Hooft 1966:408). Jongeneel toont echter aan dat er in dit latere werk van Kraemer wel degelijk sprake is van een voortgaande ontwikkeling. Dit blijkt uit de aanpassingen van zijn missionaire vocabulair, de nieuwe onderwerpen in de discussie, en de verschuiving in de missionaire strategie (Jongeneel 2002:36-40). [115]

Het thema 'communicatie van het christelijk geloof' is op verschillende conferenties te Bossey aan de orde geweest. Dit resulteerde later onder andere in de uitgave van het boekje *The Communication of the Christian Faith* in 1957.[116] Hierin bewandelt Kraemer de onverwachte paden van de communicatieleer. Hij heeft er ook een zekere bekendheid mee verworven. Het laat tevens zien hoe breed hij op geestelijk-wetenschappelijk gebied georiënteerd was.

Kraemer werkte tot de zomer van 1955 op Bossey. Na een gasthoogleraarschap van anderhalf jaar aan *Union Theological Seminary* in New York vestigde Kraemer zich met zijn vrouw te Driebergen. In 1960 verscheen zijn laatste grotere studie: *World Cultures and World Religions: the Coming Dialogue*, waarvan in 1963 een Nederlandse vertaling uitkwam (Kraemer 1963a; vgl. 1962f). Hierin wil Kraemer de westerse kerk een degelijke basis verschaffen voor de (komende) dialoog als een nieuwe wijze van benadering en ontmoeting tussen oost en west door kennis te verschaffen van de historische achtergrond. Deze voorbereiding op de nieuwe manier van communicatie van het evangelie door middel van de ontmoeting van vertegenwoordigers van het christendom met andere godsdiensten acht hij noodzakelijk vanwege de veranderingen die zich voltrokken hebben in de verhoudingen tussen de oosterse en westerse kerk (en cultuur).

3.2.1.5 Werkzaamheden voor de kerken in Nederland

Tijdens zijn werktijd van acht jaar op het Oecumenisch Instituut te Bossey heeft Kraemer veel gedachten verzameld voor zijn later ontwikkelde 'theologie van het gemeentelid' (Kraemer 1960:9).[117] De rijping van zijn gedachten over de 'lekentheologie' heeft een lange periode in beslag genomen. Vanaf het begin van zijn hoogleraarschap in 1937 voelde hij zich betrokken bij de ontwikkelingen in de 'vaderlandse' kerk, op alle niveaus, van synode tot gemeenteleden. De inzet van Kraemer voor het 'kerkherstel' van

---

[115] In zijn derde grote studie, over godsdiensten en culturen (Kraemer 1963a), typeert Kraemer de 'naturalistische godsdiensten' overigens niet meer met de term 'transempirische verwerkelijking', maar met 'zelfverwerkelijking'. Bovendien heeft Kraemer aansluiting gezocht bij de denkers van zijn tijd en in verband met de veranderingen op missionair gebied zijn vocabulair en strategie aangepast. De latere Kraemer meent dat de missionaire activiteit van de kerk door de dienst van de zending niet meer op traditionele wijze uitgevoerd moet worden. Boeddhistische en islamitische missionaire activiteiten dwingen de kerken de nieuwe vragen onder ogen te zien en nieuwe methoden van missionaire ontmoeting toe te passen, waarin ruimte is voor gesprek en dialoog (Jongeneel 2002:42-44).

[116] Het boek bevat de vijf lezingen ('Laidlaw Lectures') die Kraemer in 1955 hield aan Knox College in Toronto, Canada. De Nederlandse vertaling van Mw. H.C. Dirkse-Besters verscheen in hetzelfde jaar onder de titel *Communicatie: een tijdvraag* (Kraemer 1957b).

[117] In 1958 verscheen in uitgebreide vorm de serie lezingen die Kraemer gehouden heeft in Cambridge en Edinburgh over het onderwerp *A Theology of Laity.* De Nederlandse vertaling van Mw. C.A. Elink-Schuurman verscheen in 1960 onder de titel: *Het vergeten ambt in de kerk: plaats en roeping van het gewone gemeentelid (*'s-Gravenhage 1960). Het boek is ook in diverse andere talen vertaald.

de Nederlandse Hervormde Kerk in Nederland is terug te voeren op de pogingen die in de jaren voor de Tweede Wereldoorlog binnen die kerk ondernomen zijn om het logge en onmachtige kerkgenootschap te reorganiseren. Vanaf 1940 werd Kraemer zelf betrokken bij de vernieuwing van het kerkelijk leven van de NHK. Als geen ander heeft hij begrepen dat de starheid en vruchteloosheid veroorzaakt werd door de ingewikkelde bureaucratische organisatie, waarbij hoogleraren en predikanten de dienst uitmaakten en de gewone gemeenteleden (de 'leken') geen rol van betekenis speelden. In mei 1940 schreef hij een artikel in *Woord en Wereld* over de reorganisatie van de kerk onder de titel 'Kerkreorganisatie'.[118] Hiermee mengde hij zich voor het eerst openlijk in de 'strijd voor kerkherstel'. Daarin betoogt hij dat de vernieuwing van de kerk alleen kans van slagen heeft als de leden van de gemeente als christelijke levensgemeenschap leven en handelen. Daarmee is de leiding van de kerk nog niet versoepeld en actief geworden. De stagnatie in het kerkelijk leven kan volgens hem alleen worden weggenomen als de leden van de gemeente, de 'leken', direct bij het kerkelijk leven betrokken worden.

Al spoedig daarna werd Kraemer met synodesecretaris K.H.E Gravemeijer en anderen benoemd in de Commissie voor Kerkelijk Overleg, die tot taak kreeg de gemeenten te mobiliseren en te activeren; en dat vooral door de structuren van het genootschap grondig te reorganiseren. Kraemer werd binnen deze commissie voorzitter van de werkgroep Kerk en Gemeenteopbouw.[119] Uit de evaluatie van de situatie van de kerk blijkt dat Kraemer 'de nood der kerk' groot acht. De remedie die hij in zijn lezing 'De nood der kerk' voorstelt is een 'geestelijke activering en mobilisering der kerkeraden' (Kraemer 1947a:108; Westland 1988:11). Het proces van gemeenteopbouw dient volgens Kraemer gericht te zijn op drie aspecten: de 'richtingen' in de kerk moeten niet in 'blokken' werken, maar gericht zijn op het uitoefenen van de gezamenlijke roeping in de wereld; het bestuursapparaat dient vernieuwd en gereorganiseerd te worden; en lauwheid en onbewogenheid moeten plaatsmaken voor nieuw elan en inzet (Westland 1988:13-14).

De term 'gemeenteopbouw' is door Kraemer zelf bedacht. Hij wilde de werkgroep een strategisch plan laten ontwikkelen om de impasse in de gemeenten te doorbreken. Doordat vanuit het Kerkelijk Overleg ook leiding gegeven werd aan het kerkelijk verzet tegen de ideologie van het nationaalsocialisme kwam de Commissie voor Kerkelijk Overleg al spoedig in aanvaring met de totalitaire instellingen van het nationaalsocialisme. De activiteiten van de commissie werden na 13 juli 1942 geheel stilgelegd. Tijdens de interneringsperiode in St. Michielsgestel werd door het driemanschap Kraemer, Gravemeijer en Banning diep nagedacht over de innerlijke vernieuwing van de NHK en de toekomst van kerkelijk Nederland in de periode na de oorlog. De gijzelaars discussieerden over de vraag hoe de naoorlogse kerk een waarachtige gemeenschap en een toevluchtsoord voor verdrukten zou kunnen zijn. Men was ervan overtuigd dat de reorganisatie moest beginnen vanuit de algemene synode als grondwetgevende vergadering. Velen waren ervan overtuigd dat de activering van de gemeenten van onderop moest komen door activering van plaatselijke kerken en de kerkenraden. Kraemer had bij de installatie van de Commissie voor Kerkelijk Overleg betoogd dat de kerk een

[118] Het artikel verscheen in *Woord en Wereld,* 2/1 (1940), later opgenomen in: Kraemer 1947:23-39.

[119] Op 27 augustus 1940 sprak Kraemer op de eerste vergadering van de 'Commissie voor Kerkelijk Overleg' een rede uit, die werd geplaatst in het *Weekblad van de Nederlandsche Hervormde Kerk,* 24/29 (5 september 1940) p. 122-125. In verkorte vorm opgenomen in: Kraemer 1947a:70-81.

'goddelijke stichting met goddelijke opdracht voor zichzelf en voor de wereld' is (Kraemer 1947:72).

Enkele maanden na de oorlog werd Kraemer benoemd in de nieuwe commissie voor de herziening van de kerkorde, die bestond uit veertien personen. Vanwege al te veel buitenlandse reizen moest Kraemer echter spoedig voor deze commissie bedanken. Mede dankzij zijn inspanning is de zendingstaak van de kerk omschreven in artikel VIII, lid 3 van de Kerkorde van de NHK 1951:[120]

> De Kerk richt zich in het werk der zending, in gehoorzaamheid aan het bevel van Christus, onder uitoefening van de dienst der barmhartigheid in de geestelijke en lichamelijke noden, met het Evangelie des Koninkrijks tot de volkeren in de niet-gekerstende wereld; zij vervult de dienst der barmhartigheid in de geestelijke en lichamelijke noden van deze volkeren; zij brengt hen, die zijn gekomen tot geloof en de Heilige Doop hebben ontvangen, bij de bediening van Woord en sacramenten tezamen in gemeenten; zij dient deze gemeenten bij de inrichting en opbouw van een eigen kerkelijk leven; zij arbeidt bij dit alles ook aan de kerstening der samenleving.

De verantwoordelijkheid voor de zending werd in deze nieuwe kerkorde geheel bij de gemeenten en haar kerkenraden gelegd, met medewerking van de classicale commissies en onder leiding van de door de synode benoemde Raad voor de Zending. Uit zijn activiteiten voor de Gemeenteopbouw in de naoorlogse kerk bleek dat het apostolaat van de kerk volgens Kraemer niet naar binnen, maar naar buiten gericht moest zijn, op de wereld. De kerk is vanwege haar oorsprong en bestemming verplicht bij te dragen aan de verwerkelijking van de broederschap die belijdt dat Christus haar Heer is. Daarom laat zij zich in met de noden en de rampen van de wereld (Rasker 1974:328).

Kraemers leven na zijn pensionering is allerminst te typeren als een leven 'in ruste'. Hij maakte nog vele buitenlandse reizen naar Singapore, Hongkong, Marokko, Japan, Beiroet en verschillende delen van Europa. Tijdens deze reizen hield hij lezingen, gaf colleges en ontmoette mensen. Hij functioneerde steeds als adviseur van het directorium van het instituut Kerk en Wereld (Jansen Schoonhoven 1970:12).

In zijn laatste levensjaren vatte Kraemer het plan op een serie te schrijven over de grote godsdiensten. Elk deel zou een historisch, een fenomenologisch, een theologisch en een missiologisch deel moeten bevatten. Hij heeft echter alleen de eerste twee delen van het boek over de islam kunnen schrijven, die nooit uitgegeven zijn (Kraemer 1970:12, 183). Hij verklaarde bij gelegenheid van zijn zeventigste verjaardag dat zijn leven door het lied van Hieronymus van Alphen gedragen werd en dat zijn toehoorders daardoor gedragen worden: ''k Heb Jezus lief, Hij is mijn licht en kracht'. Hij erkent op zijn plaats gezet te zijn en het een voorrecht en genade te vinden om in de dienst van Jezus Christus te mogen werken (Kraemer 1970:183-184). Zijn toch al zwakke gezondheid ging de laatste jaren van zijn leven sterk achteruit. Hij stierf in alle rust, toch nog erg onverwachts, op 11 november 1965 te Driebergen.

---

[120] In 1941 schreef Kraemer onder de titel 'De plaats van de zendeling' een 'prae-advies' voor de Commissie 'Ambten en Bedieningen', een voorloper van de Commissie voor de Kerkorde. Hierin wijst hij op allerlei aspecten van de missionaire of apostolische roeping van de kerk en de positie van de zendeling daarin (Kraemer 1947:206-222). De invloed van Kraemer op het kerkordeartikel over de zending is duidelijk waarneembaar (*Kerkorde der NHK*, 's-Gravenhage: Boekencentrum 1956). In de editie van 2001 is artikel VIII, lid 3 niet gewijzigd.

3.2.2 Levenswerk

In deze paragrafen zal een thematisch overzicht gegeven worden van Kraemers levenswerk. Het gaat hierbij om zijn werk als taalgeleerde, als islamoloog, als zendingsstrateeg en als dienstverlener van de zending. Hij was opgeleid als indoloog, maar werd als taalkundige aangesteld als adviseur van het NBG. Hij is tijdens zijn eerste uitzending naar Nederlands-Indië in de eerste plaats als taalgeleerde actief geweest. Tijdens zijn twee perioden van uitzending naar Nederlands-Indië toonde hij in toenemende mate belangstelling voor de niet-christelijke godsdiensten, met name de islam. Tegelijkertijd kreeg Kraemer door zijn deskundige adviezen als zendingsstrateeg steeds meer gezag en invloed onder de zendingsmensen. In de periode na Tambaram en zijn benoeming als hoogleraar in Leiden liet hij zich kennen als dienstverlener voor de kerken. De tijd van zijn werk als directeur van het Oecumenisch Instituut te Bossey is ook te typeren als dienstverlening aan de kerken, maar dan meer internationaal georiënteerd.

3.2.2.1 Kraemer als taalgeleerde

In zijn eerste rede voor de Algemene Vergadering van het Nederlands Bijbelgenootschap in 1928 te Amsterdam typeerde Kraemer zijn werk als 'afgevaardigde van het NBG' in Nederlands-Indië als 'padvinden'.[121] De hoorder kreeg niet de indruk van een 'onzeker zoeken' en een 'vertrouwen in het vinden', zoals hij suggereerde, maar van een pionierende taalgeleerde die zich deskundigheid op zijn vakgebied had verworven (Kraemer 1928c:5). Vanuit zijn vestigingsplaats Djokja (nu: Yogyakarta) op Midden-Java ten Zuiden, oriënteerde Kraemer zich op de taal en de cultuur van Midden-Java. Daarin had hij spoedig zijn weg gevonden. Omdat men hem al te zeer als zendingsman zag, probeerde hij het wantrouwen van de elite te overwinnen door zowel het oude als het moderne Javaans te leren. Zowel door de praktische als via de theoretische studie van de taal, de literatuur en de levensuitingen kwam hij in diep persoonlijk contact met de mensen van Java. Hij maakte zo ook kennis met de gematigd-orthodoxe, islamitische Muhammadiyah-beweging en haar activiteiten.

Kraemer signaleerde onder de christelijke bevolking van Java de behoefte om tot een revisie van de Javaanse Bijbelvertaling te komen. Hij pleitte voor een grondige herziening van die vertaling, maar omdat de zendelingen en het Brits en Buitenlands Bijbelgenootschap (BFBS) daar niet van overtuigd waren, besloot men tot een revisie van het hoogstnodige. Kraemer stelde daartegenover dat Bijbelvertalingen getuigenis moeten afleggen van 'grote kennis der taal en een eerbiedwaardige toewijding en volharding'. 'Vertalen is scheppend werk, want het is herscheppen, een boek in een geheel nieuwe taal in overeenstemming met den geest en de allures dier taal doen spreken' (Kraemer 1928c:25). Hij is er van overtuigd dat dit een nieuwe oriëntatie vereist op het gebied van Bijbelvertaling. Een taal leren, zegt Kraemer met Allier, 'c'est pénétrer une mentalité et s'y adapter' (Kraemer 1928c) 26).

Kraemer heeft ook de functie bekleed van voorzitter van de Lectuur-Commissie, die als instelling van de Nederlandsch-Indische Zendingsbond tot taak had evangelisatielectuur te produceren voor moslims. Hoewel de Lectuur-Commissie naar zijn mening te

[121] Swellengrebel meent dat Kraemers bijzondere positie als 'afgevaardigde' beter aangeduid kan worden als 'afgevaardigde-ter-beschikking', ter beschikking namelijk van de Java-zending en van de Javanen die zij wilde bereiken (Swellengrebel 1978:82).

weinig publicaties had gegeven, erkende hij de beperkte waarde en invloed van het geschreven woord onder het volk. Hij meende dat de inheemse gave van het vertellen te weinig werd gestimuleerd (Kraemer 1928c:26). In deze Lectuur-Commissie heeft hij veel invloed gehad op de literatuurvoorziening in de streektalen.[122] Hij beklaagde zich echter over de geringe middelen die de Lectuur-Commissie had om goede lectuur voor de christenen uit te geven en constateerde dat ook de colportage veel te wensen overliet (Kraemer 1936e:10). Met tevredenheid vermeldt hij zijn vertaling en uitgave van Bunyans *Christenreis* in het Javaans (Kraemer 1936e:11). De Lectuur-Commissie heeft steeds vanuit een internationale context gewerkt aan de ontwikkeling van lectuur als onderdeel van de zendingsstrategische visie (Randwijck 1981:463). Voor een zendeling moet zijn boekenvoorraad met colporteurs even vanzelfsprekend zijn als zijn scholen met onderwijzers (Kraemer 1925a:249).

Als 'afgevaardigde van het NBG' zag Kraemer zijn werkzaamheden vooral op het gebied van de Bijbelvertaling en de productie van literatuur in de inheemse talen. Van Adriani had hij geleerd dat 'een Bijbelvertaling de Zending niet moet voorafgaan, maar moet begeleiden en volgen' (Kraemer 1926b:233). Evenals de eis dat er een 'innige' eenheid moet zijn tussen zendeling en geleerde.[123] Sinds 1931 bemoeide Kraemer zich als supervisor met de herziening van de Maleise Bijbelvertaling, die door Bode met zijn helpers werd voorbereid.[124] Hij voelde daarin als zwakte dat het Maleis als *lingua franca* wel door iedereen op zijn eigen wijze werd beheerst, maar dat er geen standaard voor die taal bestond, omdat elk gebied zijn eigen taalvariaties kende. Hoewel er ook door Kraemer krachtig gestreefd werd naar een algemene Maleise vertaling, besefte hij dat de vertaling van Bijbelgedeelten in lokale variëteiten niet tegengehouden mocht worden. Vooral op de Molukken merkte Kraemer hoe gezaghebbend de Bijbelvertaling van Leijdekker was. De populariteit van deze vertaling grensde volgens Kraemer aan verering

[122] Al spoedig na zijn aankomst in Indië werd Kraemer voorzitter van de Lectuur-Commissie. Deze commissie werd in 1906 opgericht tijdens de 12e conferentie van de NIZB (Nederlandsch-Indische Zendingsbond, een bond van zendingsarbeiders in Nederlands-Indië) als een commissie voor 'tractaatverspreiding op Java'. Na de komst van de Amerikaanse islamzendeling S. Zwemer in 1922 kwam het tot meer eenheid in de lectuurverspreiding en ook tot een grotere lectuurproductie. Kraemer vond de kritiek van Zwemer op de geringe aandacht van de zendingsorganisaties voor lectuurontwikkeling en de verspreiding ervan, gezien de ontwikkelingsfase in Nederlands-Indië, niet terecht. Er was wel degelijk voldoende aandacht voor het belang van het literatuurwerk. Maar vanwege gebrek aan geld, aan schrijvers met tijd en de beperkte behoeften aan lectuur, werd er minder gepubliceerd dan wenselijk werd geacht (Randwijck 1981:462v; Kraemer 1924c).

[123] Kraemer was een groot bewonderaar van Nicolaus Adriani (1865-1926) die hij in zijn studententijd persoonlijk had leren kennen. Hij vond hem op het gebied van de Indische letteren 'zonder tegenspraak de grootste en fijnzinnigste linguïst'. Samen met zendeling A.C. Kruyt heeft Adriani de stoot gegeven tot een nieuwe zendingsmethode die gebaseerd is op etnologische en psychologische studie van het volk. Adriani was voor Kraemer het grote voorbeeld van optimale samenwerking tussen zendeling en (taal)geleerde (Kraemer 1926b).

[124] Werner August Bode (1890-1942) was opgeleid voor de zendingsdienst van de Rheinische Mission. Sinds 1930 was hij in dienst van het Nederlands Bijbelgenootschap en werkte hij in Sukabumi (West Java) aan de vertaling van de Maleise Bijbel. In verband met het uitbreken van de Tweede Wereldoorlog ging hij over in dienst van de Indische Kerk. Als Duitser werd hij in mei 1940 geïnterneerd. Bij de ramp op 19 januari 1942 met het schip dat geïnterneerden van Sumatra naar Brits-Indië transporteerde, is hij omgekomen (Bosch 1954:69). Hij heeft alleen het Nieuwe Testament vertaald, samen met A.W. Keiluhu. Deze vertaling verscheen in 1938 samen met de sinds 1899 verschenen herziene vertaling van het Oude Testament van H.C. Klinkert. De NT-vertaling van Bode, waaraan Kraemer als supervisor gewerkt heeft, is steeds in de kerken van Nederlands-Indië/Indonesië gebruikt tot in 1971 de nieuwe vertaling van het Indonesische Bijbelgenootschap (LAI) gereed kwam (Swellengrebel 1974:196; Swellengrebel 1978:108-115).

(Kraemer 1936e:7). Ook hij ervoer als Europeaan de moeite een taalkundig en stilistisch bevredigende vertaling te leveren in een vreemde taal (Kraemer 1936e:4-5).

Kraemers arbeid voor Bijbelvertaling en traktaatvoorziening is gedaan vanuit zendingsperspectief. De taalgeleerde Kraemer hield zich als zendingsman intensief bezig met taal, cultuur en godsdienst van de bevolking met als motief een werkelijk levend en doorleefd christendom in de harten van de Indonesiërs te zien opbloeien (Kraemer 1926b:233). Uit alles wat hij schreef en wat hij ondernam, blijkt dat hij zich liet motiveren door de zending. Zijn werk voor Bijbelvertaling en lectuurvoorziening is daaraan dienstbaar geweest.

3.2.2.2 Kraemer als islamoloog

Vanaf zijn studententijd heeft Kraemer zich al beziggehouden met de islam, speciaal vanuit zijn visie op de roeping van de kerk. Zijn proefschrift ging over een historisch onderwerp uit de islam en aan het eind van zijn leven werkte hij nog aan een boek *Islam in a Christian Perspective,* dat onvoltooid bleef. Gedurende zijn leven verschenen van zijn hand vele artikelen en boekbesprekingen over studies van de islam in tijdschriften en bundels. Heel nadrukkelijk stelde hij zijn kennis van de islam en zijn inzicht in het godsdienstige leven van de moslims in dienst van het zendingswerk en de ontmoeting tussen christendom en islam (Kraemer 1928c:8-11; 1960d:251; 1962a).

De eerste echte ontmoeting met de islam vond plaats tijdens zijn eerste reis naar Nederlands-Indië, toen Kraemer voor vier maanden in Caïro verbleef en grondig kennis maakte met de islam en de islamitische wereld. Sinds 1882 stond Egypte onder Engels protectoraat. De toenemende politieke onlusten werden door de Britten met machtsmiddelen onderdrukt. Kraemer en zijn vrouw ontmoetten in november 1921 in Caïro het zuivere islamitische leven van de stad die na Mekka als een van de centra van moslimgeleerdheid gold. Kraemer zocht zijn onderkomen niet in de Europese wijk, maar in een klein hotel vlak bij de beroemde Al-Azhar universiteit (gesticht in 988). In de buurt van de universiteit probeerde Kraemer zoveel mogelijk contacten aan te knopen met moslim- en andere geleerden om diepere kennis te verkrijgen van wat er leeft in de hoofden en harten van de Arabische moslims. Kraemer kreeg les van sjeik Mahmud Mahmud, die verbonden was aan de Dar ul-ulam-universiteit en die nieuwere methoden gebruikte om de eeuwenoude levens- en wereldbeschouwing van de islam toe te passen in een veranderende situatie (Kraemer 1923e).

De onderbreking van de reis naar Nederlands-Indië voor bestudering van de islam in een van de belangrijkste religieuze centra van de Arabische wereld betekende voor Kraemer niet alleen een goede introductie in zijn toekomstige werkgebied in het Verre Oosten, maar vormde ook een eerste aanzet tot de theologische verwerking van deze religie, die door de overgrote meerderheid van de bevolking van Nederlands-Indië (Indonesië) werd aangehangen. Kraemer heeft alle praktische en theoretische kennis over de islam die hij in Caïro en in Nederlands-Indië heeft verworven, verwerkt en samengevat in zijn grote studie over de christelijke boodschap in de niet-christelijke wereld onder de noemer ‘een niet-christelijk systeem van leven en denken’ (Kraemer 1938:142v).

Kraemer verbreedde op Java zijn kennis van de islam door naast de bestudering van hun geschriften ook persoonlijke contacten te leggen met moslims. Hij bezocht het

eerste Al-Islam Congres te Ceribon in 1923 (Kraemer 1923a). De contacten met eenvoudige en met hoogontwikkelde moslims gebruikte hij om de ongedwongen ontmoeting tussen de islam en het christendom tot stand te brengen.[125] Hij stelde duidelijk dat het christendom de islam slechts mocht benaderen 'in een geest van boete, ootmoed en begrijpende liefde' (Kraemer 1928a:66).

Voor de praktische vorming van de leiders van de christelijke gemeenten in moslimgebieden schreef Kraemer speciaal een introductie in de godsdienst van de islam, *Agama Islam.*[126] Hij beschrijft hierin de islam in zijn historische ontwikkeling vanaf de profeet Mohammed tot aan het ontstaan van de islam als godsdienst. Vervolgens wordt in het tweede deel de Koran als de grondslag van de islam beschreven. Kraemer behandelt ook de instellingen van de islam (*ilmu fiqh*), het geloof van de moslims (*ilmu agama*) en de mystiek (*tasawuf*). Het geheel wordt afgesloten met een overzicht van de islam in Indonesië (Kraemer 1928).[127]

In 1938 publiceerde Kraemer een beknopte studie over de islam onder de titel *De Islam als godsdienstig en als zendingsprobleem.* Daarin wijst hij als het raadselachtige in de islam aan dat deze als godsdienst 'ondiep en arm van inhoud' is, maar alle godsdiensten ter wereld 'overtreft door de kracht waarmee hij beslag legt op zijn belijders' (Kraemer 1938c:5). De vergelijkende godsdienstwetenschap zal volgens Kraemer moeten toegeven dat de islam niet alleen ondieper, maar ook minder oorspronkelijk is dan enige andere godsdienst. Echter, geen godsdienst weet 'spontaner, voller besef van superioriteit bij zijn belijders te wekken dan de Islam' (Kraemer 1938c:7). Het raadselachtige schuilt volgens hem ook in de islam als zendingsobject. Nergens zijn de resultaten van de zending teleurstellender geweest dan in de ontmoeting van het christendom met de islam. Als godsdienst en als zendingsobject is de islam 'een raadsel'.

> Er is geen godsdienst waaraan de Zending zich resultaatlozer heeft afgebeuld en de vingeren tot bloedens toe heeft stukgekrabt dan aan den Islam (Kraemer 1938c:7).

De kern van de islam ziet Kraemer in de joods-christelijk geïnspireerde afkomst van de theocratie, met de pretentie van een Godsstaat. Godsdienstig gesproken acht Kraemer de islam een 'raadsel', omdat goddelijke openbaring en *sjari'a* (de wet die afgeleid is van de Koran) totaal vereenzelvigd worden (Kraemer 1938c:13; vgl. Hock 1986:168). Een ander geheim van de islam ziet hij in de *umma* (geloofsgemeenschap van de islam) als politiekgodsdienstig geleide organisatie die beheerst wordt door een exclusief gevoel van superioriteit en uitverkorenheid. Het behoren tot de *umma* is een door God beschikt

---

[125] Volgens J. Verkuyl heeft deze benadering (de zogenaamde round table-kringen) vooral navolging gevonden bij de geleerden en islamkenners Ph. van Akkeren en W.A. Bijlefeld (Verkuyl 1975:70).

[126] Het eerste deel verscheen in het Maleis in 1928 in Bandoeng, het tweede deel verscheen vijf jaar later. Deze introductie in de islam verscheen later na de koloniale tijd als twee delen in een band bij de Christelijke Uitgeverij Badan Penerbit Greja dan Zending (de latere BPK – Badan Penerbit Kristen) in Jakarta. In 1952 verscheen de derde geheel herziene druk, verzorgd door C.A.O. van Nieuwenhuyze. Begin jaren zeventig van de vorige eeuw werd de Indonesische vertaling door het Departement van Godsdienst verboden. Volgens B.J. Boland werd het boek verboden 'without any formal reason', maar hij denkt dat de oorzaak in het auteurschap van Kraemer moet worden gezocht. Wendelin Waver acht het verbod van het boek terecht, omdat het niet oprecht zou zijn. Kraemer belooft kritisch-analytisch te werk te gaan, maar legt steeds expliciet het christelijke standpunt uit (Gegevens van Boland en Waver geciteerd via Hoekema 1994:258, n233).

[127] Kraemer heeft mogelijk ten behoeve van instructie en voorlichting van zendelingen en Nederlands sprekende kerkelijke leiders in 1923-1925 lezingen gehouden over de islam: *De Koran; Mohammed; De Overlevering; Het Chalifaat* (getypt).

lot en is een privilege (Kraemer 1938c:15v). De stugge weerstand die de christelijke zending ondervindt van de zijde van de aanhangers van de islam heeft volgens Kraemer alles te maken met het onbuigbare superioriteitsbesef van de theocratische islam, namelijk de mening dat het christendom een overwonnen godsdienstig stadium is, en de in 'de Koran beredeneerde en later subtiel uitgewerkte afwijzing van een reeks hoofdmomenten van de Christelijke leer, n.l. de drie-eenheid, het Zoonschap van Christus, diens kruisiging en lijden, de verzoening en de waarde van de Bijbel' (Kraemer 1938f:29v). In een poging 'het raadsel van de Islam' op te lossen, schrijft Kraemer in zijn voorbereidende studie voor de zendingsconferentie van Tambaram dat

> Islam in its constituent elements and apprehensions must be called a superficial religion. The grand simplicity of its conception of God cannot efface this fact and retrieve its patent superficiality in regard to the most essential problems of religious life. Islam might be called a religion that has almost no questions and no answers. In a certain respect its greatness lies there, because this question-less and answer-less condition is a consistent exemplification of its deepest spirit, expressed in its name: Islam, that is, absolute surrender to God, the Almighty Lord (Kraemer 1938c:216-217).

Islam is de godsdienst van de openbaring, in de meest nadrukkelijke betekenis van het woord. De *Quran* is de verzameling van Gods woorden die bekend gemaakt zijn aan Mohammed, en is daarom het onveranderlijke woord van God.

> Islam has rightly sensed and still senses that this book is the sole foundation for its claim to be the independent, to be *the* universal, God given and ultimate religion (Kraemer 1938c:217).

Van dit heilige boek meent de islam dat het 'unassailable infallibility' bezit, welke tegelijk de grootste zorg is van de islam en stimuleert tot 'an enormous amount of stubborn, ingenious theological thinking' (Kraemer 1938c:217). Volgens Kraemer is de openbaringsleer van de islam 'externalized' en 'fossilized', en totaal verschillend van de openbaring in het Bijbels realisme. In de islam heeft een hoeveelheid onveranderlijke goddelijke woorden de plaats ingenomen van Gods daden. De grondslag van de islam is niet dat het Woord vlees is geworden, maar dat het Woord boek is geworden (Kraemer 1938c:217-218).

In *De Islam als godsdienstig en als zendingsprobleem* beschrijft Kraemer hoe in het verleden de ontmoeting tussen deze twee openbaringsgodsdiensten is verlopen (Kraemer 1938c). Hij geeft aan hoe in deze moderne tijd de noodzakelijke ontmoeting tussen het christendom en de islam kan plaatsvinden. Hij schat in dat de komende ontmoeting alleen succesvol kan zijn zonder het 'uitsluitende overwicht van Europa en haar beslissingskracht' (Kraemer 1938c:48). Hij voorspelt dat het overwicht van het koloniale Europa een 'teneinde neigende periode' is. De ontmoeting met de islam is een dwingende eis voor het christelijke Westen. De werkelijke ontmoeting is 'een natuurlijke en vanzelfsprekende taak van de Christenheid, nu en in de toekomst' (Kraemer 1938c:48). Kraemers concept laat enerzijds zien dat hij de islam als politiek-maatschappelijk systeem uiterst serieus neemt en de ontwikkelingen scherp heeft waargenomen, anderzijds wekt hij de indruk de religieuze kracht en diepte van de islam niet evenwichtig en voldoende beoordeeld te hebben. Vertegenwoordigers van de 'dialoog-generatie' en latere islamologen wijzen hem daardoor radicaal af.

De islam als godsdienstig en als zendingsprobleem heeft Kraemers aandacht gehouden. Aan het eind van zijn leven onderstreept hij nog eens met feiten en ontwikkelingen in de islamitische landen dat de 'wederopleving' van de islam bezig is zich te realiseren.

Hij beschrijft helder dat men zich in de islamitische wereld in ethische en maatschappelijke zaken royaal aan de geestelijke richtlijnen houdt. Daarnaast signaleert hij dat de waarden door geestelijke corrosie voortdurend leiden tot maatschappelijke veranderingen en politieke aanpassingen (Kraemer 1963:250, 253v). Ofschoon men zich strikt houdt aan het geloof in de Koran als Gods laatste openbaring, blijft men creatief in het zoeken van de juiste interpretatie van de Koran met betrekking tot de ideeën over de mens, de intermenselijke verhoudingen, de maatschappij en de staat in deze tijd. Het blijkt volgens Kraemer onverklaarbaar hoe vanuit deze instelling een religieuze wederopleving waar te nemen is (Kraemer 1963:260v).

Kraemer is meer dan eens aangevallen op zijn negatieve beoordeling van de levende en groeiende islam als wereldgodsdienst. Zijn beoordeling zou getuigen van een weinig serieuze taxatie van de religieuze diepte van de islam. Immers de islam is volgens hem een godsdienst in een proces van superverhitting. Omdat het openbaringsconcept van de islam in zijn uiterste consequentie oververhit is.

> Islam is theocentric, but in a super-heated state. Allah in Islam becomes white-hot Majesty, white-hot Omnipotence, white-hot Uniqueness. His personality evaporates and vanishes in the burning heat of His aspects (Kraemer 1938c:221).

Terecht stelt Hock dat de consequentie van deze opvatting is dat er geen gemeenschap mogelijk is tussen Schepper en schepsel (Hock 1986:170). Tegenover de absolute God aan wie alles onderworpen is komt de mens zo op de achtergrond te staan, dat in de islamitische theologie geen ruimte meer voor hem bestaat. Dit godsbeeld verklaart wel waarom de islam een grote macht en aantrekkingskracht heeft op zijn aanhangers. Overigens moet opgemerkt worden dat de levenspraktijk van de moslims laat zien dat er wel degelijk een relatie is tussen de gelovige en de almachtige majesteit van Allah. Latere onderzoekers hebben dan ook op dit punt vrij forse kritiek geleverd op Kraemers beoordeling van de islam. Het is de vraag of men hem goed begrepen heeft en altijd recht heeft gedaan. Men moet milder over hem oordelen als men het tijdstip, waarop hij dit heeft geschreven, in aanmerking neemt. Hij heeft de islam beoordeeld vanuit de goddelijke openbaring en niet vanuit de Koranopenbaring zelf. In de tijd voor de Tweede Wereldoorlog ging men vrij algemeen uit van de mening dat het (christelijke) westen geen of nauwelijks aandacht hoefde te besteden aan de islam. Kraemer zelf wijst bijvoorbeeld op A. Schweitzer, die in zijn boekje *Das Christentum und die Weltreligionen* de islam verwijt gebrek aan originaliteit te hebben en deze godsdienst afdoet als niet ter zake doend (Kraemer 1938c:7).

In zijn laatste grote studie *Godsdiensten en culturen: de komende dialoog* van 1963 analyseert Kraemer nogmaals de westerse invasie in de moslimwereld en geeft hij een analyse van de wereldgodsdiensten. Hij wijst op de gemeenschappelijke oosters-hellenistische cultuur waarin de beide godsdiensten zijn ontstaan en tot ontwikkeling zijn gekomen (Kraemer 1960:24). Tegenwoordig voelt het westen zich op fundamentele manier verwant aan de Griekse erfenis, terwijl de islam als religieuze en culturele levensvorm zich meer bij het oosten thuis voelt. Dit wordt volgens hem veroorzaakt door de eigen specifieke verwerking van de gemeenschappelijke erfenis. De islam schiep geen eigen cultuur, maar ontwikkelde middels een absorptieproces een eigen godsdienstig sociaal-cultureel systeem. De ontwikkeling stagneerde na de dertiende eeuw (Hock 1986:177). In de negentiende eeuw schiep de westerse expansie een situatie waarin de islam onder curatele werd gesteld. Gelijktijdig veroorzaakte de koloniale overheersing ook een culturele en godsdienstige impuls.

Er is volgens Kraemer in de islamitische landen niet alleen een religieus getinte opleving van het nationalisme te constateren, de islam blijkt te beginnen aan een grootse wederopleving. Hij roept het 'christelijke' westen op nooit te vergeten dat de islam 'een der grote feiten is in de wereldhistorie', die als wereldrijk en religieuscultureel systeem ontstaan is 'in *contact* met en *antagonisme* tot het "christelijke" Westen' (Kraemer 1963:91). Tevens wijst Kraemer weer op de 'diepgewortelde overtuiging van de superioriteit van de Islam' (Kraemer 1963:94), die religieus gemotiveerd is en terug te voeren is op de goddelijke bemoeienis met deze wereld. Hij beschrijft ook het theologische probleem van de islam in de aanpassing aan de tijd: hoe overgeschakeld moet worden van een fundamentalistisch-legalistisch naar een dynamisch openbaringsbegrip (Kraemer 1963:95-96). Kraemer concludeert dat men in de diverse islamitische gebieden en landen wel oog heeft voor de vraagstelling naar de mogelijkheid of de wenselijkheid van veranderingen, maar dat men binnen het 'Huis van de Islam' er nog aan moet beginnen (Kraemer 1963:110).

Het blijkt dat Kraemer de islam als historisch en religieus verschijnsel volstrekt serieus neemt. Hoewel Steenbrink erkent dat de latere uitspraken van Kraemer over de islam minder negatief zijn, poneert hij dat de dialoog tussen islam en christendom door Kraemer niet is bevorderd, maar eerder verhinderd is: 'De man die door zijn studie en opmerkingsgave bij uitstek geschikt leek om een ontmoeting met de islam voor te bereiden en aan te vangen, werd uiteindelijk niet alleen voor zichzelf, maar ook voor de generatie na hem een hinderpaal voor deze ontmoeting' (Steenbrink 1991:109). Zijn eindoordeel over het zo 'zwart-wit gestelde raadsel van de islam' is, dat vanwege zijn strak doorgevoerde dogmatische stellingname Kraemer niet in staat is geweest het geheim van de islam op te lossen (Steenbrink 1991:110). Over de bijdrage van Kraemer aan de voorbereiding van de ontmoeting met de islam is Steenbrink negatief, omdat hij 'het akelig symbool geworden is van missionaire arrogantie en onverdraagzaamheid in de ogen van veel theologen in de eerste en speciaal in de Derde Wereld' (Steenbrink 1991:110; Spindler 1988:4).[128] Het is de vraag of Steenbrink hierbij wel voldoende in aanmerking neemt hoezeer Kraemer een mens van zijn tijd was en toch veelszins zijn tijdgenoten ver vooruit was in het doorvoelen van wat de moslims werkelijk bewoog. Ook latere critici van Kraemer, zoals John Pobee, vinden dat de tijd van Kraemer nu definitief voorbij is (Spindler 1988:4). Wij constateren dat uitgegaan wordt van een andere visie of een ander paradigma, zonder dat men overigens een poging doet te analyseren hoe de uitgangspunten van toen en nu verschillen.

Slomp is van oordeel dat Kraemer geprezen moet worden om zijn grote kennis van de andere godsdiensten, ook van de islam, maar dat hij fouten heeft gemaakt in zijn

---

[128] Te denken is aan de negatieve beoordeling die Stanley Samartha heeft gegeven van Kraemers 'christelijke interpretatie van de niet-christelijke religies'. Kraemer joeg, aldus Samartha, in *The Christian Message in a non-Christian World* een expliciet 'evangelisatorisch' doel na, namelijk het uitwerken van een 'alomvattende christelijke zendingstheologie in een revolutionair tijdperk'. Samartha erkent dat Kraemer een serieus onderzoeker van religies was, maar dat het integere contact dat Kraemer had met mensen van andere geloofsovertuigingen nooit een doel in zichzelf was. Volgens Samartha betekent dit dat in die ontmoeting de religieuze antwoorden samen besproken moeten worden in het licht van de gemeenschappelijke vragen van het menselijk bestaan. Hij stelt dat met het overlijden van Kraemer een tijdperk is afgesloten. Een tijdperk dat volgens hem gekenmerkt is door 'een agressief gevoel van zekerheid, een onbegrensd enthousiasme, een zekerheid van richting en een zelfbewuste hoop op de komende oogst'. 'Maar de tijden zijn veranderd', stelt Samartha. De vraag naar de autoriteit in de religie moet opnieuw onder ogen gezien worden (Samartha, 1986:62-68). Zie verder § 3.6.1.1.

beoordeling ervan. Dit wordt mede veroorzaakt door het a priori oordeel op basis van de Bijbel. Aan de andere kant heeft Kraemer volgens Slomp terecht de opleving van de andere godsdiensten herkend en er op gewezen dat deze vernieuwingsbewegingen serieus moesten worden genomen. Al wil dat niet zeggen dat hij de basis van hun geloof ook opnieuw heeft doordacht (Slomp 1992:103).[129]

Opvallend is dat Armand Garon, die een diepgaande studie over Kraemer en de islam heeft geschreven (Garon 1979), zeer mild is over Kraemers visie op de islam. Eigenlijk vanuit de gedachte dat Mohammed als de stichter van een godsdienst nooit de gelegenheid heeft gehad een juiste indruk te krijgen van waar het in het evangelie nu werkelijk om gaat. Dat stelt de wens van Kraemer om een werkelijke dialoog tussen deze godsdiensten te beginnen in een ander daglicht. Of, wat Kraemer in zijn onvoltooide laatste geschrift noteerde, dat de islam 'zou terugkeren tot zijn oorspronkelijke staat, namelijk de belijdenis en het getuigenis te zijn van een zuiver religieus lichaam' (Garon 1988:220; Kraemer 1965:271).[130]

In § 3.4, die handelt over de godsdienstheologie van Kraemer, zal de visie van Kraemer op de islam en de ontwikkeling die zich bij hem voltrokken heeft, nader onderzocht en besproken worden. De visie van Kraemer op de islam wordt daarna nog besproken in § 3.6. bij de evaluatie van de vijftigjarige herdenking van Tambaram 1938. In die paragraaf zal nader ingegaan worden op de relevantie van de op Kraemer geleverde kritiek.

3.2.2.3 Kraemer als zendingsstrateeg

Als taalgeleerde stelde hij twee maal zes jaren in Indië als 'afgevaardigde voor het Nederlands Bijbelgenootschap' zijn kennis en vaardigheden in dienst van de Bijbelvertaling en de lectuurvoorziening. Zijn grootste betekenis ligt echter niet op het gebied van de linguïstiek, maar in zijn praktische en zendingsstrategische adviezen aan de zendelingen en de kerken. Zijn kennis van de toestand op de zendingsvelden verkreeg hij door studie, gesprekken en bezoeken. De rapporten die hij schreef over de lange studiereizen naar Ambon (de Molukken) en de Sangi- en Talaudeilanden, door de Minahassa, door de Bataklanden op Sumatra, langs de veelal kleine christelijke gemeenten op Oost-Java, zijn inspanning voor de kerken van West-Java en voor de zending op Bali, laten zien dat Kraemer zich dienend opstelde. Zijn houding tegenover de zending was oriënterend, fundamenteel en kritisch. Als geen ander heeft hij gepleit voor de spoedige zelfstandigwording van de inheemse kerken. Hij wist de zending en de (jonge) kerken te overtuigen van het belang van een gedegen kerkelijke opleiding. Zijn adviezen voor de zendingsorganisaties en de christelijke gemeenten in Nederlands-Indië laten zien dat Kraemer een groot zendingspedagoog en zendingsstrateeg geweest is met diep inzicht en vooruitziende blik. Hij hield niet op te wijzen op het beslissende belang van goede training en vorming van de nationale kerkelijke leiders. Hij wees de kerk van Oost-Java de weg naar de onafhankelijkheid van de buitenlandse gevers en toonde aan waar de 'blindheid van de zending' in West-Java zat (Kraemer 1958a:8; Van den End 1991:540-555). Volgens Visser 't Hooft heeft hij altijd gestreden op de twee fronten: tegen de verwatering van

[129] Zie verder over Slomps beoordeling van Kraemer, § 3.6.2.4.
[130] Zie verder Garons mening over Kraemer in zijn studie over Kraemer en de zending onder de islam in § 3.6.2.3.

het zendingsmotief en tegen het gebrek aan respect voor de oorspronkelijke cultuur en godsdienst (Visser 't Hooft 1966[1]).

De strategische aandacht van Kraemer voor de ontwikkeling van de Indische Kerk is van grote betekenis geweest.[131] Vooral na zijn bezoeken in de regio's had Kraemer niet nagelaten de zendingsleiders, de schoolbeheerders en het kerkbestuur te wijzen op de noodzaak van een grotere eigen verantwoordelijkheid en bevoegdheid van de kerken in de 'inlandse ressorten' (Randwijck 1981:202). De Indische Kerk werd door Kraemer zwaar bekritiseerd vanwege de verlammende structuur onder overheidstoezicht en hij toonde aan hoe zwak de positie van de zending was. Hij achtte de administratieve scheiding van moeilijk te overschatten betekenis voor de Indische Kerk. Daardoor kregen de kerken de mogelijkheid 'een bewust-strevende geestelijke gemeenschap' te worden (Kraemer 1936e:26). Kraemer had trouwens meegewerkt aan de vorming van een nieuwe organisatie van de Indische Kerk (Kraemer 1932c). Hij zag dan ook een grote zendingstaak weggelegd voor deze kerk (Kraemer1937a:76v).

Hij adviseerde tot vernieuwing van de kerkelijke structuren en beklemtoonde dat het van levensbelang was dat de gemeenten op de zendingsvelden tot zelfstandigheid zouden worden opgevoed. De leiding van de jonge kerken mocht niet langer in handen van de Europeanen blijven. Kraemer ontdekte dat ook het zelfbewustzijn van de nationale kerkleiders niet groot was. Niet alleen gaf hij de stoot tot het opzetten van studiekampen voor de vorming van jonge, zelfbewuste christenen, ook droeg hij er toe bij dat in Malang een opleidingsschool werd geopend voor de opleiding van kerkelijk kader. In 1934 werd vooral op initiatief van Kraemer in Buitenzorg in 1934 een instelling voor theologisch hoger onderwijs geopend (Oosterzee 1988:9-10; zie § 3.2.2.3).

Als uitgezondene door het Bijbelgenootschap werd Kraemer op Midden-Java door de zendelingen van de Gereformeerde Kerken als een buitenstaander met argwaan bekeken. Men had bij het NBG als één van de aanvankelijke doelstellingen voor Kraemers werk bepaald dat de zendelingen in levend contact gebracht moesten worden met de 'inlandsche wereld' (Kraemer 1928c:14). Hij deed dat door maandelijks een revue van

---

[131] De 'Protestantse Kerk in Nederlands-Indië' was door Koning Willem I bij koninklijk besluit in 1816 gevormd uit wat er overgebleven was aan resten van de gereformeerde kerken uit de tijd van de 'Oost-Indische Compagnie' (VOC). De 'Indische Kerk' was 'een gouvernements-apparaat voor de behartiging van de geestelijke belangen der protestanten' en de predikanten waren 'ambtenaren der regering' (Brouwer 1951:64). De kerk in de VOC-gebieden stond vanaf het begin van de compagnie in verband met de classes van Amsterdam en Middelburg, die 'deputaten ad res indicas' benoemden. Deze classes zonden 'leraren' uit voor de verkondiging van het Woord in de gemeenten op Ambon in de Molukken en elders. De verzorging van de Indische Kerk bleef nominaal in handen van de classes en kerken waar de 'kameren der Compagnie' gevestigd waren, maar de compagnie deed bijna alles. In 1624 en later in 1642 stelde de Indische regering in Batavia buiten de vaderlandse kerk om een kerkorde vast, waarbij voor elke handeling de goedkeuring van de regering nodig was. Bij het te gronde gaan van de VOC gingen alle bezittingen, rechten en plichten van de VOC, inclusief de zorg voor de Indische Kerk, in 1800 over op de Nederlandse staat. In 1817 werd de Indische Kerk staatskerk waarin de regering de macht uitoefende. Het 'Bestuur van de Protestantse Kerk in Nederlands-Indië' hield toezicht op de kerken. Het kerkbestuur stond onder toezicht van de Gouverneur-Generaal. Door een brede kerkelijke vergadering werd in 1933 besloten tot losmaking van de staat. In 1935 kreeg de administratieve scheiding tussen kerk en staat haar beslag, nadat de adminstratieve scheiding al in 1916 was voorbereid. Tevens werd besloten tot verzelfstandiging van de kerken in de Minahassa, de Molukken en Timor (Boetzelaer 1947:382v). De zending werd behartigd door een aantal vanuit Nederland geleide zendingsgenootschappen. De Indische Kerk wilde wel de verantwoordelijkheid aanvaarden voor het zendingswerk, maar de feitelijke overdacht van de taken van de zendingsgenootschappen heeft nooit plaatsgevonden (Boetzelaar 1947:passim; Bosch 1954:211-224; Müller-Krüger 1968:118-133; Locher 1948).

de 'Inlandsche bladen' te schrijven.[132] Dit leverde hem gaandeweg meer waardering op van de zijde van de Javanen, maar kritiek van de zich superieur wanende westerlingen. De goede verstandhouding met de zendelingen ontstond pas in de persoonlijke verhouding. Op conferenties met zendelingen behandelde Kraemer vaak onderwerpen uit de islam (Kraemer 1928c:16). Hij overtuigde de zendingsmensen ervan dat voor de zending onder de moslims niet alleen een rotsvast geloof nodig is, maar ook algehele toewijding en evenzeer een doordachte strategie (Kraemer 1928c:17). Men zag de islam 'als een bastaardzoon, die men uit valse schaamte en vrees niet met gulle kracht binnen de familiekring durft nodigen' (Kraemer 1928c:18). Zijn inspanning om de wezenlijke dingen van de islam onder de (westerse) zendelingen bekend te maken, hebben uiteindelijk zeker een positieve uitwerking gehad.

De zendingsman en taalgeleerde Kraemer diende het werk van de zending ook door lange studiereizen te maken naar zendingsterreinen in en buiten Nederlands-Indië. Hij noemde heel speels zulke studiereizen 'plaatsvervangend studeren'. Het was een poging om 'door eerlijke en gefundeerde kennis van de situatie van een bepaald werkmilieu' de zendelingen of andere werkers op het terrein van kerk of zending evenwichtige en zinvolle adviezen te kunnen geven (Kraemer1926e:12v). Wat betreft Oost-Java constateerde hij dat er veel zendingswerk werd gedaan in de desa's, maar het resultaat viel tegen. Men bereikte slechts de 'onderkant' van de samenleving en niet de invloedrijke personen in de gemeenschappen. Kraemer adviseerde meer vanuit de steden te werken, omdat de steden een natuurlijk uitstralingspunt vormden voor de gehele streek, waarvan zij het natuurlijke middelpunt waren (Kraemer 1929c:18). Evenzo merkte hij dat in kringen van de zending de termen Javaans christendom en nationale kerk eerder als een program werden gebruikt dan als een methode van werken (Kraemer 1928c:19). In 1924 stelde Kraemer voor een Javaanse zendingsraad op te richten als middel om verdiepend, stimulerend en verrijkend samen als zendingsgroepen te werken naar het doel van één Javaanse kerk. Het duurde drie jaar voordat men de eerste daadwerkelijke stappen zette om tot oprichting van een dergelijke raad te komen (Kraemer 1928c:20). Door tegenwerking van de gereformeerden is deze raad nooit opgericht. Kraemer was van mening dat alleen een verenigde protestantse zending tegen de fascinerende eenheid van de islam een invloedrijke factor van betekenis kon zijn. Hij wees op de noodzaak van het leven uit 'de universele gedachte van het Koninkrijk Gods', zodat de Javaanse christenen bezield zouden leven, en niet langer voorwerpen zouden zijn van de uitbreidingslust van de Europese kerken en denominaties (Kraemer 1925b:108-109).

Kerkelijke opleiding

Wat geldt van Kraemer als taalgeleerde, kan ook gezegd worden van hem als missioloog en zendingsstrateeg. Hij was als uitgezonden 'afgevaardigde van het Bijbelgenootschap' zeer betrokken bij alle activiteiten van de zending en dacht zeer diep na over de praktische problemen waarmee de zending te maken kreeg. Nooit zou hij zichzelf als missioloog beschouwen, eerder als praktisch adviseur van de zending en raadgever voor

[132] Kraemer verzorgde tussen 1923 en 1927 in *De Opwekker* een rubriek waarin hij een overzicht gaf van allerlei onderwerpen uit in Indië verschijnende kranten en tijdschriften. Hij gaf samenvattingen en voorzag ze van commentaar ten behoeve van de zendingsmensen. De titels varieerden van 'Kantteekeningen uit de Inlandsche Pers', 'Aanteekeningen uit de Pers', 'Persoverzicht', 'Kantteekeningen op de Inlandsche Pers' tot 'Kantteekening op de Inheemsche Pers' (Kraemer 1923-1927).

zendelingen (Kraemer 1936:14). Een van zijn strategische adviezen betrof de organisatie van de kerkelijke opleiding en de vorming van de kerkelijke leiders.

De afwezigheid van inheems kerkelijk leiderschap hing voor Kraemer ook samen met de te lang voortgezette onmondigheid van de gemeenten die waren ontstaan door zendingswerk. Daardoor konden de inheemse kerken niet tot autonomie komen. In de Minahassische kerk heeft Kraemer het voor elkaar gekregen dat men ging nadenken over de eigen kerkorganisatie. Het Kerkbestuur van de Indische Kerk stemde daarmee in (Kraemer 1928c:23). Tijdens zijn studiereizen naar de andere zendingsgebieden liep Kraemer steeds weer aan tegen het probleem dat te weinig verantwoordelijkheid gegeven werd aan de inheemse leiders van de gemeenten. Hij erkende dat de strategische positie van de kerken in de Bataklanden (Noord-Sumatra), op Java, in de Minahassa (Noord-Celebes) en op de Molukken van grote betekenis was. Met John Mott was hij het eens dat er zo weinig inheemse leidende figuren in de nationale kerken te vinden waren (Kraemer 1928c:21).

Kraemer ontkent het belang van goed opgeleide zendelingen niet, maar vindt een goede opleiding van inheemse voorgangers nog belangrijker. Een voorganger op Java moet 'een vroom man zijn, een wijs man, een krachtig man, een zelfstandig man, een man van innerlijke geestesbeschaving, een herder en een apostel' (Kraemer 1928c:29). Hij heeft gezien dat inheemse jeugd die Europees onderwijs volgt meer prestige geniet dan de voorganger die dat onderwijs niet heeft genoten. Hij pleit daarom voor verdieping van de geestelijke vorming en ontwikkeling van de voorgangers, zonder innerlijke verwijdering van het volk waaronder men moet werken (Kraemer 1928c:29-30).

Een andere belangrijke strategische visie van Kraemer was zijn inzet voor de regionale ontwikkeling van het theologische onderwijs. Daartoe heeft hij een sterke bijdrage geleverd aan de ontwikkeling van de Opleidingsschool te Malang (Oost-Java) *Bale Wijata* voor de vorming en opleiding van nationale voorgangers. Het doel was Javanen te vormen die de weg kenden naar het hart van hun volk, om 'in hun eigen taal en gedachtegangen het evangelie te leren zeggen en doordenken, niet in een vreemde' (Kraemer 1928c:30). Op gelijke wijze stond Kraemer in 1934 aan de wieg van de Hogere Theologische School te Buitenzorg (Bogor), vanaf 1936 in Batavia (Jakarta). Hij werd ook de eerste voorzitter van het bestuur en hield als zodanig de rede ter gelegenheid van de officiële opening. De Hogere Theologische School moest een instrument worden voor de verdere zelfstandigwording van de nationale christenheid door middel van de vorming van godsdienstige voorgangers (Kraemer 1934b:449; 1936c:28). Kraemer zette zich in voor een theologische school die breed gedragen zou worden door alle zendingsinstanties en de Indische Kerk (Kraemer 1936c:29). Daarin liet hij zich kennen als een zendingsstrateeg met een groot oecumenisch besef. Bovendien verbond hij die oecumenische gedachte met het streven een eenheid te bereiken die boven nationaal christendom uitsteeg. Achter deze gedachte zit de overtuiging dat het christendom supranationaal moet denken en voelen om te kunnen overleven (Kraemer 1925b:109).

Kerkelijke zelfstandigheid

Relatief veel tijd besteedde Kraemer aan de zelfstandigwording van de kerken op Oost-Java. Deze kerken hebben een lange en bewogen geschiedenis achter zich van zoeken naar de juiste vorm van lokaal gegroeid ('indigenous') christendom. Evenals in de worsteling van de oudchristelijke kerk in de eerste eeuwen, is in de Javaanse kerken te zien dat 'haar krachten en tevens haar verovering van het evangelie groeiden door conflicten met het geestelijke milieu, waaruit zij voortkwam en waarin zij leefde' (Kraemer 1925b:111). Hij adviseerde aan de gemeenten in Oost-Java het kerkelijk leven meer te

integreren in het dagelijks leven van de desabewoners (Kraemer 1958a:93). Daar hoorde ook bij het streven naar de vorming van een eigen inheems leiderschap. Voor de zendelingen zag Kraemer een nieuwe taak: ze moesten niet meer als de onbetwiste leiders fungeren, maar meer als leraren tot volwassenheid ('guru kadiwasan') die de overgang naar de nieuwe structuren konden inzetten en begeleiden (Kraemer 1958a:92). In de voorgestelde en nieuwe kerkorde van de Oost-Javaanse kerken had Kraemer veel invloed. Hij zag voor de inheemse kerk een zelfstandige rol in de zendingsarbeid (Kraemer 1932c:255). Kraemer heeft vanaf het moment dat de Oost-Javaanse kerk betrokken werd bij het zendingswerk op Bali, contacten onderhouden met de uitgezonden evangelisten (Hoekema 1994:88).

Na de reis door West-Java van begin mei tot eind oktober 1933 (met enige onderbrekingen) was Kraemer genoodzaakt de 'vitale problemen der Zending en van het Inheemsche leven te doorvorschen en te doordenken'. Dit bracht hem tot wat hij noemde, een 're-thinking' van de 'missions' om de krachten en de mogelijkheden ervan op te sporen en uit te buiten (Kraemer 1933b:1-2). De zending is volgens Kraemer nog nauwelijks tot de 'ziel' van de Soendanese bevolking van West Java doorgedrongen. De kleine gemeenten bestaan voornamelijk uit vreemdelingen die van buiten komen, de Soendanese bevolking is nauwelijks bereikt. Weinig zendelingen hebben zich verdiept in de cultuur van de Soendanese bevolking, al spreken sommigen de talen goed. Zelfstandigwording van de kleine gemeenten is moeilijk omdat de verhouding chef-ondergeschikte het nemen van iedere verantwoordelijkheid door de gewone gemeenteleden onmogelijk maakt (zendeling, guru en/of 'pandita' t.o.v. de gemeenteleden). De gemeenten worden door de wantrouwige islamitische bevolking geïsoleerd. Veel activiteiten zijn er op schoolgebied en de medische zorg. Ook tegenover het laatste bestaat veel wantrouwen. Dit ziet Kraemer als de voornaamste redenen van de moeilijkheid en de ogenschijnlijke onvruchtbaarheid van dit zendingsveld (Kraemer 1926e:18).

Deze reis van Kraemer in 1933 had als doel een onderzoek in te stellen naar de geestelijke gesteldheid van de niet-christelijke bevolking in met name de Preanger. In de steden trof Kraemer een uiterst gemengde bevolking aan, waaronder veel Chinezen. Op het platteland vertoonde de bevolking een veel homogener beeld. Na grondige verkenning van de situatie adviseerde Kraemer tot de zelfstandigwording van de kleine Soendanese kerk op West-Java. Dit kreeg in 1934 zijn beslag (Kraemer 1926e:18).

Met Johannes Warneck, de toenmalige *Ephorus* van de Batakzending van Noord-Sumatra, heeft Kraemer intensief van gedachten gewisseld over de zelfstandigheid van de Batakse kerk, die ontstaan was uit het werk van de Rheinische Mission (zie ook § 2.2.3.6).[133] Tijdens zijn studiereis in 1930 naar de Bataklanden signaleerde Kraemer dat de inheemse predikanten eerder 'the tools of the missionary' waren dan leiders met een eigen verantwoordelijkheid, die de ruimte kregen om zich onafhankelijk te ontwikkelen als kerkelijke leiders. Hij adviseerde daarom niet alleen de leiders van de gemeenten beter toe te rusten, maar ook dat de zendelingen hun verantwoordelijkheid moesten overdragen aan de Batakse predikanten ('pandita's'), alsof zij 'jongere broers' waren. Dat zou de werkelijke zelfstandigwording van de Batakkerk alleen maar ten goede komen (Kraemer 1958a:70-71). Gezien de geografische ligging van de Bataklanden achtte hij

[133] De Rheinische Missions Gesellschaft in Barmen begon in 1859 met haar werk in Batakland. In 1930 kon met de constituering van de eerste synode de *Huria Kristen Batak Protestan (HKBP)* als zelfstandige kerk functioneren (Müller-Krüger 1968:263v).

de Batakse christenheid voorbeschikt een gewichtige rol te spelen in de toekomstige ontmoeting van het Indische christendom met de Indische islam (Kraemer 1926e:14).

De kwestie zending op Bali

Zeer beslissend was de invloed van Kraemer in de politiek gevoelige discussie rond de toelating van de zending tot het eiland Bali. Hij kreeg daar mee te maken tijdens zijn tweede periode op Java. De pogingen van de zending in de tweede helft van de negentiende eeuw de Balinese bevolking te bereiken met het evangelie waren jammerlijk mislukt. Na de moord op zendeling J. de Vroom van de UZV in 1881 werd Bali gesloten voor de zending (Kraemer 1933b:27). Wel werd door de CAMA-zending na 1929 door middel van een Chinese evangelist gewerkt onder Chinezen op Bali. De doop van een groep Balinezen in 1931 werd het begin van een lange en heftige discussie over de vraag of de zending niet geweerd moest worden van dit eiland met zijn bijzondere godsdienst en merkwaardig maatschappelijk leven (Kraemer 1926e:20v). Toen de rooms-katholieke missie in 1923 plannen maakte om zich op Bali te vestigen en men van protestantse zijde verzocht een Hollands-Inlandse school te mogen openen, brak een geïrriteerde discussie los in de Indische pers en de Volksraad. Men meende dat de unieke Balinese cultuur aangetast zou worden als de zending toegang kreeg tot het eiland (Kraemer 1933b:31v).

De betekenis van Kraemer als zendingsstrateeg blijkt uit zijn deskundige bemoeienis met de netelige problematiek van Bali en de zending. Het eiland met zijn unieke hindoe-Balinese cultuur was voor het Bestuur een schatkamer van Oud-Javaanse literatuur en hindoe-Javaanse traditie, die zoveel mogelijk onaangetast moest blijven. De sympathieke bevolking van het eiland was de oogappel van kunstzinnige Europeanen. Voor overgevoelige mensen was het een idylle van ongerepte cultuur en maatschappelijke harmonie en voor de aanzwellende stroom van toeristen waren er geen kleuriger riten en mooiere feesten te bewonderen dan die van de Balinezen. Het culturele erfgoed moest koste wat het kost uit de klauwen van de zending gehouden worden, omdat men verwachtte dat het anders gedaan zou zijn met het bijzondere van het eiland.

Kraemer heeft na zijn studiereis de bezinning op het vraagstuk in een nuchtere sfeer gebracht door de argumenten die berusten op een verering van Bali te relativeren en tevens de tegenstanders van de zending tot nuchterheid te dwingen. In het omgewerkte reisrapport uit 1933, *De strijd om Bali en de Zending: Een studie en een appèl,* argumenteert Kraemer dat het niet redelijk is allerlei westerse invloeden toe te staan en tegelijk de deur voor de zending in het slot te gooien. Hij probeert de machthebbers en de publieke opinie ervan te overtuigen dat de regering niet als beschermster van de Balinese cultuur kan optreden door alle invloeden toe te laten en alleen het christendom te verbieden. Bovendien komt men door het zendingsverbod in strijd met het beginsel van vrijheid van godsdienst (Kraemer 1933b:131v). Hij acht de conserverende invloed van het Europese gouvernement op de Balinese cultuur hoogst onnatuurlijk, omdat geestelijke vernieuwing slechts uit initiatief van de bevolking zelf kan voortkomen (Kraemer 1933b:57v). Hij toont aan dat in de loop van de eeuwen het bijzondere eiland al ettelijke invloeden heeft ondergaan, die zichtbaar hun sporen hebben achtergelaten, zonder het unieke religieuze karakter van het hindoeïsme van Bali te hebben aangetast. Kenmerkend acht Kraemer in de Balinese godsdienst het syncretisme, als vermenging van hindoese elementen met de oudere Balinese volksgodsdienst, en de verdraagzaamheid.

De unieke verbinding en vermenging van volksgodsdienst, hindoese cultuur en boeddhistisch tantrisme op Bali verklaart Kraemer uit een proces van 'amalgamation' (vgl. Kraemer 1938c:204).[134] Men doet op Bali geen keus, maar men ondergaat de invloed. Men erkent dat in alle vormen goddelijke waarheid schuilt en in bespiegelingen concludeert men dat alle godsdiensten gelijk zijn. Hoewel op Bali de verdraagzaamheid op godsdienstig gebied groot is, blijkt men vooral op het sociale vlak door en door onverdraagzaam te zijn. Klassieke voorbeelden van de sociale onverdraagzaamheid van de hindoe-Balinese cultuur zijn de onaantastbaarheid van het kastenwezen en het op wettische wijze onderhouden van de ongeschreven wet van de 'adat' (Kraemer 1933b:-63-102). De urgentie van de zending op Bali wordt aangetoond door de spontane gebeurtenissen die in 1928 plaatsvonden in de desa Mengwi. Een deel van de bevolking verzette zich toen tegen de godsdienstige instellingen van de desa en werd als rustverstoorders door de desaleiders de toegang tot de 'pura' (Balinese tempel) en het kerkhof ontzegd. Daarnaast stond het verzoek van een aantal Balinezen aan de Chinese voorganger om christen te mogen worden, waaruit bij Balinezen de behoefte bleek tot geestelijke verandering over te gaan (Kraemer 1936e:22). Bali is volgens Kraemer geen 'onaantastbaar heiligdom', dat onder de invloed van de zending geschonden zal worden (Kraemer 1933b:129; 95v). Alleen de bevolking zelf maakt een keus welke invloeden men toe zal laten en welke niet.

Kraemer heeft het in zijn studie over deze kwestie niet alleen over de rechtmatigheid van de zending op Bali, maar wil ook van urgentie spreken. Niet dat deze godsdienstige gemeenschap die gevarieerd, levend en sterk is, rijp zou zijn voor het christendom, al zijn er volgens Kraemer wel tekenen die op een 'zeer waarschijnlijke verzwakking' wijzen (Kraemer 1933b:124). Dit laatste brengt hij in relatie met de verborgen onrust over de eigen geestelijke toekomst, die hij gesignaleerd heeft. Hij vindt het een veelzeggend symptoom dat de Chinese voorganger die alleen toelating had gekregen tot zijn volksgenoten, in korte tijd een aantal Balinezen ontmoette die christen wilde worden. Dat verklaart Kraemer als de door God aan de orde gestelde kwestie van de zending (Kraemer 1933b:125v). Nu er volgens hem een klein christelijk gemeenteleven aan het ontstaan is, mag deze gemeenschap ook niet verstoken blijven van geestelijke verzorging. De rechtmatigheid van de zending op Bali baseert Kraemer vervolgens op de van alles en iedereen onafhankelijke, universele verplichting van de kerk in de naam van Christus het evangelie te verkondigen.

Toen de Volksraad in 1933 bepaalde dat de zending niet op Bali toegelaten mocht worden, besloot de Oost-Javaanse Kerk zelf het zendingswerk te behartigen. Kraemer werd gevraagd adviseur van de Oost-Javaanse zendelingen te worden (Van Leeuwen 1959:65-72; Kraemer 1958:159-186; Kraemer 1933). Om de kleine kerk van Oost-Java bij te staan in haar werk op Bali richtte Kraemer een Balifonds op. Men besloot op Bali zending te gaan drijven door middel van inheemse werkers. Dit had de volkomen instemming van het bestuur. De regering kon noch wilde Balinezen beletten christen te worden, wanneer dezen zelf verzochten gedoopt te mogen worden. Als ze zelf aangegeven hebben te willen veranderen in godsdienstig of sociaal opzicht, dan moet dat gerespecteerd worden.

---

[134] Deze Engelse term 'amalgamation' is moeilijk te vertalen. Bedoeld is een legering, vermenging of alliage, zoals mogelijk is bij metalen, waarbij uit verschillende materialen een stof met nieuwe vorm en eigenschappen ontstaat. Kraemer gebruikt de term vooral in verband met het verschijnsel van het syncretisme (vgl. Kramer 1938c:204).

Voor de toekomst van de Balinese cultuur, die zo verbonden was met de eigen godsdienstige en sociale waarden, acht Kraemer het van belang te laten weten dat de creatieve vermogens van de Balinezen onlosmakelijk verbonden zijn met de gesloten toestand van hun maatschappij en dat men er rekening mee moet houden dat door de contacten met de buitenwereld in de toekomst een achteruitgang, of in elk geval een verandering van de Balinese cultuur kan optreden (Kraemer 1933b:117v). Hij stelt dat vanwege de nieuwe geestelijk-zedelijke oriëntatie van de Balinezen onder allerlei invloeden, voornamelijk Europese, het godsdienstig besef van de Balinezen, dat borg staat voor de culturele uitingskracht en uitingspracht, verschrompelt. Wanneer door de prediking van het evangelie gewerkt wordt aan de versterking van de geestelijke en zedelijke grondslagen van de bevolking, zal tevens serieus gewerkt moeten worden aan de Balinese uitdrukking van het christendom (Kraemer 1933b:129v; Kraemer 1931e:521, 525, 532).

Het strategisch standpunt dat Kraemer inzake de Balinese kwestie innam, is in zijn eigen tijd door weinig mensen begrepen. Zijn medestanders in de kringen van de zending vertrouwden hem niet altijd en zijn tegenstanders hebben hem er als 'zendingsman' van verdacht de unieke Balinese cultuur te willen opofferen aan het christendom. Als voorbeeld van het laatste worden hier slechts het Volksraadlid Rake Soekawati en de ambtenaar R. Goris genoemd (Goris 1933). [135]

3.2.2.4 Kraemer als dienstverlener aan de kerk

Als gevraagd en ongevraagd adviseur heeft Kraemer zich altijd diepgaand georiënteerd in de problematiek van de relatie tussen de zending en de nationale kerken. Hij heeft zijn diensten aangeboden door over vele typische zendingsvraagstukken te schrijven in brieven en artikelen, en in persoonlijke gesprekken met betrokkenen hierover te discussiëren. Zijn diensten strekten zich uit over het brede kader van de positie van de zending en de nationale kerken in de context van de andere godsdiensten, tot het informeren van het brede publiek over de zaken die zijns inziens van belang waren voor de voortgang van de zending of de opbouw van de gemeenten. Steeds heeft Kraemer veel aandacht geschonken aan de historische ontwikkelingen van de godsdiensten. Hij had oog voor de verschillen in 'worldview' tussen oost en west. Hij werd niet moe te onderstrepen dat het leven van iedereen beslissend beïnvloed wordt door de godsdienstige waarden.

Na zijn benoeming tot hoogleraar in Leiden zette Kraemer zich in voor de gemeenteopbouw. Het dienen van de kerken zat hem in het bloed. De taak van de kerk in zending en gemeenteopbouw verandert in iedere situatie. Hij erkende de verschijnselen van het nationalisme en de secularisatie, en toonde zich bereid er iets tegen te doen. Vandaar zijn diepgaande bezinning op het wezen en de bestemming van de kerk. Kraemer signaleerde scherp waar 'de nood der kerk' lag (Kraemer 1947:103-123). Vóór alles wilde hij dienstbaar zijn om 'de kerk in beweging' te krijgen (Kraemer 1947:92-102). Zoals gezegd zag hij zichzelf als een 'hartstochtelijk theoloog', omdat voor hem 'het fundamentele in de theologie is op alle mogelijke manieren te trachten meer idee te krijgen, glimpen op te vangen van de schatten van wijsheid die in Christus verborgen

[135] De ambtenaar R. Goris typeert het boek van Kraemer over Bali en de zending als 'dat van een onkundige, van een betweter', vanwege de vele onjuistheden, 'halve waarheden, scheve voorstellingen, misleidende suggesties en tendentieus betoog'. Kraemer zou iemand zijn die vervuld is van 'superioriteit van eigen godsdienstig besef', en 'van eigen vorm van religieus leven' (Goris 1933:78).

zijn' (Kraemer 1970:183). Tegelijk was hij dolblij geen vaktheoloog te zijn, maar dienaar van de wereldkerk (vgl. Van Leeuwen 1959). Daardoor kon hij een ambivalente houding tot de theologie blijven innemen (Kraemer 1970:183). Het maakte hem ook minder kwetsbaar voor kritiek die men op hem had.[136]

Het gezag van Kraemer als gevraagd en ongevraagd adviseur in allerlei zendingszaken was groot, maar hij werd ook gevreesd en soms wel gemeden, omdat zijn invloed te groot zou zijn. Met de zendelingen van de gereformeerde zending op Midden-Java bestond er een hartelijke persoonlijke relatie, maar hij werd om zijn zendingsstrategische visie erg argwanend bekeken. In zijn 'Terugblik' geeft Kraemer aan dat zijn verhouding met de gereformeerden altijd 'dialectisch' is geweest, omdat hij 'met de gereformeerde wereld als geheel in een voortdurend spanningsvol antagonisme' verkeerde. Hoewel hij vanuit hun kring 'geplaagd werd met het woord dialectisch', telde hij onder hen velen van zijn beste vrienden (Kraemer 1970:178v). Kraemer op zijn beurt waardeerde het werk van de gereformeerde zending op Midden-Java, maar had er zijn zorgen over of de verbrokkelde zending wel in staat zou zijn een nationale kerk te stichten op de geestelijke fundamenten van 'de aard en de inhoud van de Javaanse geest' (Kraemer 1928c:-19).[137] Kraemer meende dat de gereformeerde zending nog te weinig oog had voor de vorming van een Javaans christendom (Kraemer 1928c:20). Juist met het oog op de bestudering van de taal, de bevolking en de cultuur van Java vestigde Kraemer zich in Djokja (Yogyakarta). Dit wekte een zekere onrust op onder de zendelingen van de Gereformeerde Kerken, zoals blijkt uit de brief van A. Pos aan zijn kerkenraad te Amsterdam (Reenders 2001:727v).[138] De gereformeerden konden niet altijd instemmen met de opvattingen van Kraemer over nationaal christendom, de organisatie van de verschillende zendingen en de Javaanse kerken en het gebruik van wajang (Javaans schimmenspel) voor kerkelijke doeleinden (Reenders 2001:729,731; Kraemer 1925b; 1926c).[139]

---

[136] O. Noordmans leverde in een artikel in het *Weekblad van de Nederlandsche Hervormde Kerk*, 15 juni 1946, later opgenomen in de bundel *Zoeklichten*, Amsterdam 1949, p. 108-115, ernstige kritiek op de theologie van Gemeenteopbouw. Kraemer zou de kerk tot een strijdend leger willen omvormen (Jansen Schoonhoven 1970:15). Zo ook G.P van Itterzon, tegen wie Kraemer zich verweerde in *Hervormd Weekblad 'De Gereformeerde Kerk',* 56/2847-2850 (1944) (Kraemer 1947:185-205).

[137] Onder de Javaans-taligen werkten, ongerekend de secten en groepen, vijf zendingsorganisaties: NGZV, NZG, DZV, Salatiga-Zending en NZV.

[138] Zendeling A. Pos schrijft in zijn rapport aan de kerkenraad van Amsterdam over de beschuldiging in de Inlandse pers van agressief en provocerend optreden van de zending in de richting van de Mohammedijah-beweging in verband met de aanwezigheid van Kraemer in Djokja. Pos suggereert dat Kraemer uit een zekere onvrede vertrok naar Malang. Reenders wijst op de nauwere betrokkenheid van Kraemer bij de opleiding van Javaanse voorgangers aan de theologische opleidingsschool *Bale Wijata* in Malang als de voornaamste reden voor vertrek (Reenders 2001:727-729).

[139] Kraemer meende dat men door de wajang 'de primitief-theosofische neiging van de Javaanse geest' kon leren kennen. De wajang is 'een document der Javaansche wereldbeschouwing in den vorm van beelden en suggesties' (Kraemer 1926c:390). Hij stelde dat men in zendingskringen nauwelijks op de hoogte was van wajang als een uiting van de Javaanse cultuur, omdat men niet voldoende kennis genomen had van de Javaanse levens- en wereldbeschouwing. Hij pleitte ervoor de christen-Javanen vrij te laten de wajang (weer) in te voeren in de zending, omdat het volgens hem een geschikt middel is om het hart van de Javanen te bereiken. Als voorbeeld noemt Kraemer zendeling C.L. Coolen die de ideeën, de symbolische inhoud en de terminologie van de wajang als uitgangspunt nam om het innerlijk van de Javaan voor het christendom te openen. Kraemer acht het mogelijk met gebruikmaking van deze uiting van Javaanse cultuur het inplanten van het christendom mogelijk te maken. 'Alleen het brengen van het christendom als blijde boodschap en als wereldbeschouwing in nauw contact met de werkelijkheid van het eigen Javaansche geestesleven, kan de fundamenten helpen leggen van een christendom dat een sterke allesomvattende overtuiging wordt en niet een fragmentarische assimilatie' (Kraemer 1926c:391). De gereformeerde missionair-predikanten gingen uit van de tegenstelling tussen

3.2.3 Kraemer en zijn tijdgenoten

Door zijn activiteiten als taalgeleerde, missioloog, godsdienstwetenschappen en 'self-made' theoloog heeft Kraemer niet alleen veel vrienden, maar ook veel vijanden gemaakt. Hierboven zijn al enige personen in het bijzonder genoemd, die veel invloed op hem hebben uitgeoefend of met wie hij diepe en vertrouwelijke contacten heeft onderhouden. Aan het begin van zijn carrière moet de taalgeleerde N. Adriani (zie noot 123) genoemd worden en de oecumenicus John Mott (zie noot 103). Tijdens het verlof van 1928 schreef Kraemer een *Schets van leven en arbeid* van zijn vroegere vriend en vertrouwenspersoon Adriani die in 1926 is overleden (Kraemer 1930b). Hieruit blijkt hoezeer hij hem bewonderde en waarom hij een leerling en volgeling van Adriani genoemd wil worden (Kraemer 1919; Kraemer 1926b; Kraemer 1930b). Het is vooral Adriani geweest die hem inspireerde zijn taalkundige gaven in dienst van de zending te stellen.

Op 16 mei 1958 werd Kraemer ter gelegenheid van zijn zeventigste verjaardag (17 mei) onthaald op het Zendingshuis in Oegstgeest. Voor zijn 'beste vrienden' hield hij toen een feestrede waarin hij een 'Terugblik' gaf op zijn leven (Kraemer 1970:174-184). Daarin schetste hij in het kort zijn ervaringen op de levensterreinen die zijn interesse hadden:

1. de mensen aan wie hij veel te danken had: W.G. Harrenstein, gereformeerd zendingspredikant en later preses van de zendingsdeputaten van de Gereformeerde Kerken, en H.C. Rutgers, secretaris van de Nederlandse Christen Studentenvereniging en later secretaris van het Nederlands Bijbelgenootschap;
2. de zending, die voor hem de 'de hoogste zakelijkheid vertegenwoordigt'. Onvergetelijke herinneringen bewaarde hij aan de vriendschap met B.M. Schuurman van de opleidingsschool *Bale Wiyata* in Oost-Java (overleden 1945), die hij had leren kennen in zijn NCSV-tijd. Met de 'eenvoudige desapredikant' Tartib Eprajim van Oost-Java onderhield hij een hechte vriendschap (Nortier 1939:135-136);
3. de kerk als het 'universele lichaam', die hij bestookte met de scherpste kritiek, maar waarvoor hij zich in het kader van de gemeenteopbouw ook zonder reserves beschikbaar stelde;
4. de cultuur van het westen en het oosten die hij zijn leven lang had ingedronken om vruchtbaar te kunnen zijn voor de zending. Het oosten behield voor hem altijd een fascinerende aantrekkingskracht;
5. de wetenschap, die boeide omdat hij altijd een lust tot leren had en de kans kreeg zijn buitengewone aanleg voor het leren van talen aan te wenden in de oriëntalistiek. De oriëntalistiek en de talenkennis hebben zijn loopbaan bepaald. Over het wetenschappelijk gehalte van zijn producties was hij zeer bescheiden, omdat volgens zijn inschatting een deel zuiver wetenschappelijk was en een deel te zeer pragmatisch;
6. de theologie heeft Kraemer met 'hartstocht' beoefend, 'welbewust vreselijk eigengereid en eigenzinnig', 'met liefde en distantie'. Hij was bereid veel van

---

de Javaanse cultuur en het christendom en pendelden daarbij heen en weer tussen enerzijds de totale afwijzing van de wajang, omdat hij heidens-religieus van karakter zou zijn, en anderzijds de acceptatie van de gechristianiseerde wajang. Kraemer meende dat de wajang, als uitingsvorm van een 'levensvisie', niet genegeerd en ook niet verchristelijkt kon worden, maar dat hij als middel geschikt was voor de communicatie van de christelijke waarden (Reenders 2001:676v.; Hoekema 1994:133).

theologen te leren, maar nooit zich 'aan ze te verkopen, in geen enkel opzicht' (Kraemer 1970:178-183).

In de aanloop naar Tambaram bleek hoezeer Kraemer gevormd en beïnvloed is geweest door Barth en Brunner. Hij heeft vaak uitgesproken hoe zeer hij gebruik heeft gemaakt van hun gedachtegoed. Ten opzichte van hen beiden heeft hij nadrukkelijk zijn zelfstandigheid bewaard. Hij was zelfverzekerd genoeg om op saillante punten eigen wegen te gaan.

Het is opvallend dat Kraemer in zijn publicaties nauwelijks melding maakt van personen die veel invloed gehad hebben op zijn denken. Alleen in zijn één na laatste grotere studie, die handelt over de godsdienstheologie, *Godsdienst, godsdiensten en het Christelijk geloof,* gaat Kraemer in gesprek met vroegere en latere opponenten. Daar noemt hij ook in het bijzonder Brunner als degene aan wie hij schatplichtig is (Kraemer 1958b). Deze studie is overigens in grote delen uitgesproken polemisch van aard. Hij heeft zijn opponenten niet gespaard en ze uitgedaagd tot een openbaar gesprek.

In de oecumenische beweging, in de kring van de zendingen, eigenlijk onder alle mensen, maakte Kraemer gemakkelijk contacten. Stephen Neill verklaart dat er geen levend mens is die groter invloed op het denken betreffende de zending heeft uitgeoefend dan hij. Als directeur van het Oecumenisch Instituut in Genève heeft hij zeer grote betekenis gehad op het theologische denken van veel leiders van de jonge generatie (Neill 1962:113). Onder diegenen hem schatplichtig zijn, moeten voornamelijk Visser 't Hooft en Newbigin genoemd worden (zie Hoofdstuk 4). Van de jongere tijdgenoten die grote en blijvende invloed hebben ondergaan van Kraemer, is vooral Johannes Verkuyl te noemen (Verkuyl 1966:3-5; Verkuyl 1975:460v; 476v.). Verkuyl zelf verklaart in de godsdienstheologische lijn van Kraemer te staan (Verkuyl 1975:13, 66-79, 460; Verkuyl 1984). In eigentijdse missiologische handboeken wordt Kraemer in het bijzonder vermeld als de voornaamste vertegenwoordiger van de 'exclusivist approach' (Terry 1998:426v; vgl. Kärkkäinen 2003:181-186). Maar Kraemer heeft geen school gemaakt.

3.3 De missiologie van Kraemer

In tegenstelling tot Warneck heeft Kraemer geen afgeronde theoretische bezinning op de zending gegeven. In talrijke artikelen biedt Kraemer vooral praktische bezinning op zendingsproblemen. Zijn missiologisch denken heeft allereerst betekenis voor de beleidsvorming van de zending en de nationale kerken en de daadwerkelijke ontmoeting tussen vertegenwoordigers van de godsdiensten. Zijn systematische doordenking van de voornaamste zendingsvraagstukken heeft wel bijgedragen aan de ontwikkeling van de missiologie. Hij heeft het vak missiologie echter nooit gedoceerd. Als zendingsman in hart en nieren heeft hij zich als autodidact intensief beziggehouden met kernvraagstukken van de missiologie. Zijn bedoeling was dat velen in de praktijk van de zending en de kerken een goede visie zouden kunnen ontwikkelen. Zijn bijdragen zijn informerend, enthousiasmerend en vooral inspirerend, en bieden voornamelijk bouwstenen voor de ontwikkeling van een missiologie en een missionaire ethiek. Tevens zijn aanzetten te vinden voor de missionaire ecclesiologie.

Kraemer heeft waargenomen dat de zendingstaak in de wereld nog niet voltooid is. In zijn hoofdwerk deelt hij mee dat 'all the evidence … drives to the conclusion that the Christian Church is not at the end of its missionary enterprise in the non-Christian world, but just at the beginning' (Kraemer 1938c:40). Wij krijgen tevens inzicht in de per-

spectieven die een belangrijke rol spelen in zijn missiologisch denken: de christelijke kerken die een wereldwijde gemeenschap vormen en de gemeenschappelijke zendingstaak van de 'oudere' en de 'jongere' kerken. Trefwoorden zijn daarbij: oecumenische gemeenschap, solidariteit, gezamenlijke verantwoordelijkheid, plicht tot vernieuwing van de zendingstoewijding en de zendingsactiviteiten.

> The independence and autonomy of the daughter-churches in the non-Christian world does not mean a gradual withdrawal of the missionary activity of the parent Churches. On the contrary, the fact that the Christian Churches actually has become a world-wide community, the responsibility this involves, and the solidarity in faith and love and hope in which the older and younger Churches have been thereby bound together, point to the obligation of renewed missionary consecration and activity (Kraemer 1938c:40).

Van 'Kraemers missiologie' is slechts onder voorbehoud te spreken, omdat hij geen compleet missiologisch handboek heeft geschreven. De keuze van de thema's die in dit onderdeel aan de orde komen wordt geheel bepaald door het onderwerp van dit hoofdstuk: een schets van Kraemers godsdienstheologie. Het gaat om een behandeling van het Bijbels realisme (§ 3.3.1), de kerkelijke zending versus de genootschappelijke zending (§ 3.3.2) en het syncretisme als missionair probleem en godsdienstheologisch probleem (§ 3.3.3). Ten slotte wordt een schets gegeven van de betekenis en invloed van zijn missiologie (§ 3.3.4).

3.3.1 Bijbels realisme

De praktische vragen van de werkelijkheid van het kerkelijke en zendingsleven hebben Kraemer gestimuleerd tot het nadenken over werkbare oplossingen in de concrete situatie van kerk en zending. Hij blijkt te allen tijde bereid te zijn de werkelijkheid te wegen en te verwerken in zijn overwegingen. In dat verband stelt hij in zijn West-Java Rapport:

> Wij moeten door God geleerde realisten worden en daartoe ons hart, ons verstand, onze ogen en de wetenschap gebruiken (Kraemer 1933b:61).

Wat hij in dit verband bedoelt met 'door God geleerde realisten' is niet geheel duidelijk. Er ligt in elk geval de gedachte in van contact houden met de werkelijkheid en tegelijkertijd heeft het de notie dat iets van buiten onszelf, van God, moet komen, om dieper inzicht te kunnen krijgen. Het uitgangspunt om 'van God geleerd' te zijn, ligt dus binnen de twee elementen die op elkaar betrokken zijn: de werkelijkheid waarmee we te maken hebben en dat wat van God komt, de goddelijke openbaring. We komen dit concept van het 'van God geleerde realisme' in zijn hoofdwerk tegen als het leidend motief in zijn theologisch denken over missiologische onderwerpen en de verhouding van het christendom en de niet-christelijke godsdiensten. In zijn hoofdwerk *The Christian Message in a Non-Christian World* introduceert hij de term 'Biblical realism'.[140] Hij verklaarde later over het ontstaan van het concept dat hij uit liefde voor de Bijbel de term 'Bijbels

[140] Merkwaardigerwijze verscheen van dit hoofdwerk nooit een Nederlandse vertaling, in tegenstelling tot latere werken over godsdienstheologische thema's die hij voornamelijk na zijn pensionering schreef. Samenvattingen in het Nederlands taalgebied zijn gegeven door J.H. Bavinck in zijn *De boodschap van Christus en de niet-christelijke religies (*Bavinck 1940), door A. Wind in *Zending en Oecumene in de 20ste eeuw* (Wind 1984:135-140) en door J.J.E. van Lin in: *Protestantse theologie der godsdiensten, van Edinburgh naar Tambaram* (Lin 1974:300-312).

realisme' heeft gesmeed, omdat de Bijbel de aanleiding is geweest dat hij Christus heeft leren kennen (Kraemer 1970:183). Eerst willen we helder krijgen wat Kraemer bedoeld heeft met deze term, die hij in de voorbereiding naar de conferentie van Tambaram 1938 geïntroduceerd heeft. Vervolgens wordt onderzocht hoe hij invulling gegeven heeft aan deze term tijdens en vlak na Tambaram, en onder welke voorwaarden hij uiteindelijk bereid was de term los te laten.

In *The Christian Message in a Non-Christian World* beschrijft Kraemer eerst de crisis van de zending en de kerken in oost en west nu secularisatie en relativisme opdringen. 'A world in transition', noemt hij deze wereld die in beweging is. Het christendom is sterk verdeeld en de verwarring over de vraag welke strategie de kerken en zendingen moeten kiezen, is groot. Hij constateert dat de motivatie om met hernieuwd enthousiasme de zendingstaak aan te vatten, verdwenen lijkt te zijn. Waar het heen moet met de zending, 'Whither missions?', is de kernvraag daarbij. Wellicht onbewust verwijst deze vraagstelling naar de eerste bijdrage van Warneck in het *AMZ*, '*Dic cur hic?* Unser Programm', waarin hij het doel van het zendingstijdschrift uiteenzet (Warneck 1874). De westerse zending mag volgens Kraemer geen defensieve houding aannemen, maar ook geen heimelijke poging doen tot (geestelijk) kolonialisme. De apostolische roeping om te getuigen van Jezus Christus als de weg, de waarheid en het leven, is volgens hem blijvend. Het hele boek ademt de sfeer dat de werkelijke ontmoeting tussen de christelijke kerken en de grote godsdiensten nog moet komen. Hij wijst er op dat de kerstening van het westen eeuwen heeft geduurd. Zijn voorspelling is dat een dergelijke ontwikkeling in het oosten stormachtiger zal zijn, meer verweven met het opkomend nationalisme en daardoor ook heftiger reacties zal oproepen van onverdraagzaamheid, en aanleiding geven tot harde confrontaties. John Mott verklaarde aan het begin van de IMC-conferentie in Tambaram dat christenen in een noodlottige tijd leven, onmogelijke lasten hebben te dragen, vervolgd worden en lijden (Tambaram 1938 VII:1). Aan het begin van het Tambaram-rapport over de sectie die handelt over 'het geloof waarin de kerk leeft', wordt gesteld dat de christelijke kerk op haar grondvesten schudt, maar dat men meer dan ooit behoefte heeft aan waarheid en een levend geloof (Tambaram 1938 I:186-187). Kraemer wijst er op dat de niet-christelijke religies een sterke opleving doormaken en als nooit te voren overtuigd zijn van hun eigenwaarde. In India (Gandhi), China en Japan is het nationalisme sterk in opkomst. Overal zijn de syncretistische krachten aanwezig.

De zendingsorganisaties waren volgens Kraemer in het verleden te individualistisch ingesteld en hadden daardoor niet altijd voldoende oog voor de sociale en collectieve waarden die leven in het oosten. De massale bekeringen zijn door de zendingsinstanties nooit goed begrepen en zeker niet goed begeleid. Dit geldt ook voor het ontstaan van de nationale kerken en het proces van zelfstandigwording. Het leven van de oosterling is ook nooit gefragmenteerd, zoals bij de westerling. Het oosten kent geen neutrale terreinen van het leven. Bovendien is de oosterse mens van nature behoudend en gezagsgetrouw in zijn godsdienstige overleveringen.

Het voornaamste doel van Kraemers hoofdwerk is duidelijkheid te scheppen in de verwarrende diversiteit van de theologische interpretaties van de niet-christelijke godsdiensten. Dat is Kraemers realisme. Kern daarin is de vraag naar de waardering van de fundamentele godsdienstige elementen en de taxatie van waarheden in de godsdiensten, die recht doet aan de werkelijkheid en in harmonie is met de goddelijke norm. Daarvoor heeft hij zijn Bijbels realisme nodig. Het is zijn bedoeling de zendingsorganisaties een noodzakelijke en fundamentele heroriëntatie te geven op het christendom en de niet-christelijke godsdiensten. Voor oost en west is het nodig terug te keren naar de grond-

slag van het christendom: de goddelijke openbaring in Jezus Christus. Hiermee zijn de basiselementen van Kraemers Bijbels realisme geschetst. In de volgende paragraaf zal de belangrijkste term van zijn missiologisch denken worden beschreven en geanalyseerd.

3.3.1.1 Introductie van het begrip Bijbels realisme

Kraemer ontwikkelde de term 'Bijbels realisme' om het uitgangspunt van zijn godsdienstheologisch concept aan te duiden. De Engelse termen 'realism' en 'realistic' zijn niet onbekend in het theologische en missiologische debat in de dertiger jaren van de vorige eeuw. W. Horton suggereert dat de term in de eerste plaats verstaan moet worden in tegenstelling tot het 'idealisme'. En hij is er stellig van overtuigd dat de term 'realism' geleend is van Paul Tillich in diens essay over *Belief – ful Realism* en van het D.C. Macintosh symposium over 'Religious Realism' (Horton 1966:229-230).[141] Kraemer gebruikt de term 'realisme' in de betekenis van 'concreet realisme' (Kraemer 1938c:83) of van 'empirical reality' (Kraemer 1966:245). De werkelijkheid kan volgens hem slechts begrepen worden vanuit de goddelijke openbaring, omdat God in de totale werkelijkheid het alles doortrekkende centrum is (Kraemer 1938c:41). Daaruit volgt dat hij de term uitsluitend wil verstaan als duo-begrip, waarbij het adjectief 'Bijbels' bepalend is voor zijn 'realisme'. In de filosofie van Van Peursen wordt realisme als volgt omschreven: 'het menselijk bewustzijn is in staat de werkelijkheid zelf, en niet slechts haar afspiegeling of afbeelding in de mens, te vatten' (Van Peursen 1971:31). Omdat Kraemer de Bijbelse boodschap steeds in heilshistorische betekenis verstaat en toepast, is het uitgesloten dat zijn 'realisme' in de eerste plaats in deze filosofische betekenis verstaan moet worden. Met het bijvoeglijk naamwoord 'Bijbels' geeft Kraemer aan dat hij niet te rade wil gaan bij enig menselijk denken, maar geheel en al wil refereren aan de Bijbel zelf als het boek van Gods openbaring. Met 'realisme' bedoelt hij dat het niet om goddelijke realiteiten gaat, maar om de waarneembare werkelijkheid van Gods schepping en de werkelijke verlossingsactie van God in Christus in deze wereld. Het Bijbelse getuigenis stelt Kraemer in staat een theocentrisch standpunt in te nemen ten opzichte van de werkelijkheid, een standpunt dat z.i. kwalitatief veel beter is dan andere visies (Kraemer 1938c: 41, 70). Hij spreekt van de mogelijkheid om de werkelijkheid op te vatten als een wereld die in ontwikkeling en vooruitgang is, en tegelijk in verval en bederf doordat het universele menselijke bewustzijn de meest afschrikwekkende en verworden vuilheid produceert die de geperverteerde menselijke voorstelling en lust kan voortbrengen. Hij zegt:

> This fundamental and horrid disharmony, this dialectical condition of man is called by the Christian revelation, as contained in Biblical realism, sin, guilt, lostness past recovery except by God himself; and no other religion does this in such unmistakable and consistent terms. The universal religious consiousness of man itself nowhere speaks this clear language, because it is confused and blinded by its inherent disharmony. The Christian revelation places itself over against the many efforts to apprehend the totality of existence (Kraemer 1938c:113).

---

[141] In zijn evaluatie van Tambaram, 'Tambaram: Twenty-Five Years After', verwijst W.M. Horton naar zijn eigen publicatie *Realistic Theology* uit 1933, waarin hij een nieuw type natuurlijke theologie ontwikkelt op grond van de christelijke openbaring (Horton 1966:229).

Omdat realisme de resolute confrontatie met alle feiten inhoudt heeft E.C. Dewick terecht gevraagd of het mogelijk is dat een theologisch systeem tegelijk volledig Bijbels en oorspronkelijk realistisch kan zijn (Dewick in Jathanna 1981:515). Dit brengt ons tot de vraag hoe het realisme-begrip in Kraemers 'Bijbels realisme' verstaan moet worden. In het adjectief 'Bijbels' ligt de nadruk op het alles omvattende: de werkelijkheid die wij ontmoeten in de Bijbel is 'radicaal religieus', omdat het Bijbels verstaan van de werkelijkheid volgens Kraemer totaal verschillend is van alle andere pogingen tot verstaan van de totaliteit van het bestaan. Hij geeft steeds aan dat de 'input' van zijn theologiseren opkomt vanuit de realiteit waarin godsdiensten bestaan en beschouwd moeten worden. Gods openbaring biedt het uitgangspunt van waaruit de religieuze werkelijkheid beschouwd en beoordeeld dient te worden. Door de 'reële' middelen van verstand en hart, denken en voelen is waarneming en wetenschap mogelijk.

De realiteit is volgens Kraemer echter eenzijdig, want zij staat niet op zichzelf. De realiteit wordt 'Bijbels' genoemd, omdat zij beïnvloed wordt door iets dat van buiten komt, de openbaring van God. De Bijbel is voor Kraemer primair het boek van Gods openbaring. Het beroep op de Bijbelse openbaring geldt voor hem als het einde van alle tegenspraak. Hij wil Gods openbaring radicaal serieus nemen, als de ultieme waarheid. De spanning die deze twee componenten van het Bijbels realisme in zijn werkconcept opleveren, heeft Kraemer onderkend. Het lijkt er op dat hij het zo gelaten heeft en geprobeerd heeft al schrijvend de knelpunten op te lossen.

In *The Christian Message in a Non-Christian World* wijst Kraemer op de noodzaak van openheid naar de werkelijkheid door een realisme dat een 'wezenlijke christelijke deugd' is, naar het voorbeeld van het goddelijk realisme (Kraemer 1938c:40). Het evangelie zelf is een voorbeeld van het goddelijk realisme dat ons de weg wijst:

> Its divine realism is that it takes man and God radically and seriously: man in his high origin and destiny as well as in his utter corruption and frustration; God in His radical rejection and condemnation of man, and in His never-weakening faith in and saving grace for man. Here we can learn the right and saving kind of realism that looks realities honestly in the face and exposes them to the light of the divine judgment. We learn from the Gospel that God is not to be treated as an appendix – usually a rather disconnected one – to our human reasonings and analyses, but as the all-pervading centre in total reality (Kraemer 1938c:41).

Vanwege deze werkelijkheid wordt, volgens Kraemer, in het evangelie verklaard dat God in het middelpunt ervan staat. Of beter gezegd: God staat in het middelpunt van de werkelijkheid en vormt als zodanig de realiteit van waaruit elke reflectie over kerk en zending moet beginnen. Het christelijk geloof en de christelijke ethiek zijn als zodanig uiteindelijk daarop terug te voeren. Pas als duidelijk is wát het christelijke is, kan iets bepalends gezegd worden over de christelijke zending en haar verhouding tot de niet-christelijke godsdiensten. Het geloof van de christelijke kerk stelt voorop dat de Bijbel God overal in het middelpunt plaatst, als Schepper in volstrekte zin, en dat God de eeuwige initiatiefnemer is, omdat Hij God is. Dat is wat anders dan dat Hij de 'Ultimate Cause', of 'Ultimate Ground of Existence' is. De Bijbel is een radicaal theocentrisch boek in die zin dat God *God* is, de Absoluut Soevereine, en de enige rechtvaardige Heer, met alle consequenties die daaraan verbonden zijn (Kraemer 1938c:63).

Kraemer stelt dat de Bijbel geen religieuze of ethische filosofie biedt, zelfs geen goddelijke of christocentrische. Het religieuze realisme van de Bijbel geeft geen 'worldview' in de betekenis van 'look onto the world' of 'world outlook', te vergelijken met 'ideologie', maar confronteert volgens Kraemer de mens met de werkelijkheid van God.

Het is noodzakelijk voor de christelijke kerk te geloven dat de Bijbel geen theologie presenteert, maar het getuigenis is van profeten en apostelen. De essentiële boodschap en inhoud van de Bijbel is altijd 'the Living, eternally-active God, the indubitable Reality, from whom, by whom and to whom all things are' (Kraemer 1938c:65). In die zin is de Bijbel volgens Kraemer relevant in de discussies met de andere 'worldviews' en de grote godsdiensten, in het bijzonder de mystieke, wanneer het probleem van de goddelijke transcendentie en de menselijke immanentie in relatie tot de wereld opdoemt. Het Bijbels realisme staat haaks op het heidense religieuze naturalisme, dat vaag blijft over de vraag of 'God' en 'wereld' uiteindelijk een universele levensstroom zijn, of van elkaar te onderscheiden zijn. God is de schepper van de wereld en de mens, Hij is de Heer van de geschiedenis. En, zegt Kraemer, deze

> transcendence is not the derived transcendence of a divine essence (mark this unbiblical word) that is essentially part of the entire world process, but is absolute, primary transcendence, founded on the fact of God's Godhead. God works in history and in man, speaks tot him and in him, saves an regenerates him, communes with him to a life of fellowship with Him. This essential religious immanence is radically different from the concept of immanence as current in religious philosophy with its ontological colouring. It is the immanence of personal fellowship with and active participation of the Father, but the Father who is in *Heaven* (Kraemer 1938c:67).

Volgens Kraemer wordt door dit 'Bijbels realisme' meer licht geworpen op de werkelijkheid van het christelijk geloof dan door een onvermijdelijke abstracte discussie over de relatie tussen immanentie en transcendentie in God, zoals die gewoonlijk gevoerd wordt.

De relatie tot de schepping en de vraag of de wereld eeuwig is, of de kwestie van de schepping uit het niets, is bepaald door deze goddelijke werkelijkheid, die geopenbaard is. Kraemer stelt dat het Bijbels realisme vanwege zijn theocentrische karakter ons hierin verder kan brengen. Het is de 'toelichting' en 'verklaring' van buitenaf op de werkelijkheid. Daardoor kan alles direct in relatie worden gebracht met de levende God en de heilige, soevereine wil van God. Het 'Bijbels realisme', zegt Kraemer, dat vrijelijk getuigenis aflegt van de goddelijke daden, beslissingen en bedoelingen, legt alle metafysische problemen geheel en al terzijde. Het laat het feit staan dat God *God* is en dat zijn wil de grond is van alles wat is (Kraemer 1938c:68). In zoverre functioneert Kraemers Bijbels realisme als wereldbeschouwing die van buiten onze werkelijkheid komt. De openbaring, die bepalend is voor het Bijbels realisme, vormt de werkelijkheid die uit God komt en op God gericht moet zijn, door er op in te werken.

De Bijbel is volgens Kraemer religieus en niet metafysisch of filosofisch geïnteresseerd. Hij kent geen theorie over openbaring, maar de openbaring is de vooronderstelling waarop het profetisch woord en het apostolisch getuigenis is gebaseerd. Omdat openbaring niet een exclusief christelijk, maar een universeel religieus concept is, moet Kraemer iets meer zeggen over het eigen karakter van de goddelijke openbaring. Openbaring als een formeel concept, stelt Kraemer, is geen exclusief christelijke idee of Bijbelse vooronderstelling, maar een universeel godsdienstig concept, dat voorkomt in alle religies die mysteries kennen die bekendgemaakt moeten worden. Soms komt het begrip voor in de losse en oneigenlijke betekenis van 'lumineus idee', een plotseling intuïtief inzicht of kennis van zogenaamde occulte zaken. Openbaring in de juiste betekenis is, volgens Kraemer, naar haar aard ontoegankelijk en blijft dat, zelfs wanneer zij geopenbaard is (Kraemer 1938c:69). Kraemer zegt hiermee, onder verwijzing naar 1 Korintiërs 2,9-10, dat de goddelijke openbaring twee aspecten heeft, het geopenbaarde dat voor de

mens is en kenbaar kan blijven, én het verborgene dat van God is en van Hem blijft. In het Bijbels realisme gaat de openbaring van God uit en blijft zij als zelfbekendmaking van God een gave van Hem.

Het ligt in de aard van de goddelijke openbaring dat geloof het exclusieve orgaan is, dat de openbaring kan vatten. Geloof is correlatief, en inherent gerelateerd aan openbaring, niet in de betekenis van causaal, maar wederkerig, niet in essentiële zin, maar structureel, functioneel en kwalitatief. Om dezelfde reden kan geloof gedefinieerd worden als een goddelijke gave én een menselijke handeling of reactie. Kraemer verwijst hiervoor naar Matteüs 16,16-17 (Kraemer 1938c:69). De correlatie tussen openbaring en geloof is niet parallel, want het goddelijke en het menselijke aspect zijn kwalitatief andersoortig.

Gods openbaring in Christus is volgens het Bijbels realisme niet alleen de openbaring aangaande God, maar ook aangaande de mens. Aan de mens wordt geopenbaard dat zijn diepste streven is god te zijn. Kraemer ziet dit ook bevestigd in filosofieën en godsdiensten, dat 'God or the Eternal Mind' in de mens tot zelfbewustzijn komt, wanneer 'het' wordt opgenomen in het innerlijk van zijn bestaan. De openbaring van God in de gekruisigde Christus is tegelijkertijd de goddelijke daad van redding en van veroordeling. De mens in zijn natuurlijk bestaan ontkent zonder uitzondering de goddelijke genade die manifest geworden is in Christus, tenzij hem het geheim van Gods wijsheid bekend gemaakt is (Kraemer 1938c:70v).

In een korte schets laat Kraemer vanuit dit bepaalde 'geopenbaarde realisme' de essentiële en fundamentele hoofdpunten van het christelijk geloof zien, die naar voren komen in het radicale religieuze realisme van de Bijbel zelf. Het geloof als antwoord op de openbaring vraagt erom systematisch doordacht te worden, waardoor nieuwe richting en consistentie aan het christelijke denken, voelen en streven kan worden gegeven. Van de christelijke theologie wordt een open reflectie en radicale oriëntatie verwacht op het concrete realisme van de Bijbel, zo stelt Kraemer, wil zij niet meedrijven op de golven van de conflicterende en krachtige wereldbeschouwingen of de grote massieve geloofssystemen van de niet-christelijke religies. Een helder en krachtig concept van het christelijk geloof is daarbij volgens hem van levensbelang (Kraemer 1938c:82v). Het door de Bijbelse openbaring gevormde realisme geeft een 'kijk' op de werkelijkheid die in staat is alles te doordenken en te beoordelen.

Vanuit dit uitgangspunt spreekt Kraemer van 'the religion of Biblical realism', die onvergelijkbaar is met welke andere soort van godsdienst ook en ontbloot is van alle speculatieve, metafysische en filosofische manieren van denken. Het blijkt hier dat 'Bijbels realisme' nagenoeg synoniem is met 'evangelie' (Kraemer 1938c:41; 1958b:-121; 207v; 231v). Dit realisme van de Bijbelse openbaring geeft een radicale en absolute betekenis aan alles. Het is het oriëntatiepunt dat aan de christgelovige een wereldbeschouwing geeft, een alles omvattend concept van waarden en zin, van structuur en richting. Daardoor is gegarandeerd dat bij alle variaties in benadering, vormen van geloofsexpressie en religieuze ervaring, de mens als ontvanger van de goddelijke openbaring een eenduidig oriëntatiepunt heeft waarmee hij zich kan richten op de werkelijkheid. Er kan vanwege deze Bijbelse oriëntatie een hoge mate van eenheid ontstaan in de christelijke godsdienst en in het leven (Kraemer 1938c:83v).

Door de oriëntatie op het Bijbels realisme is het christelijk geloof in staat richting te geven aan het praktische leven. De christelijke ethiek, die de richting van het leven bepaalt, ontvangt door de goddelijke openbaring de energie waardoor zij zich kan richten op de bron en de oorsprong. Het Bijbels realisme, als oriëntatiepunt voor al het godsdienstige denken, is op deze manier heel nauw verbonden met het godsdienstig han-

delen. De christelijke ethiek is volgens Kraemer daarom ook heel consequent, en totaal onvergelijkbaar met al de andere ethieken van de wereld, die volgens hem fundamenteel antropocentrisch zijn. Objectief gesproken zijn, met uitzonderling van de christelijke, alle ethieken van de wereld vormen van eudemonisme, gericht op het zoeken naar het hoogste goed in het leven, of op het verkrijgen van het opperste geluk. In het Bijbels realisme heeft de ethiek noch een primitief motief, noch een ultiem einde in een *summum bonum* of het geluk van de mens. De christelijke ethiek is radicaal religieus en theocentrisch of christocentrisch en heeft daarom het humane geluk als gevolg, nimmer als direct doel (Kraemer 1938c:87). Omdat het koninkrijk van God transcendent, suprahistorisch is, en bezig is te komen, zal de christelijke levensorde nooit volledig verwerkelijkt kunnen worden in enige sociale, economische, politieke of culturele orde. De sociale en andere levenssferen kunnen alleen door de christelijke invloeden en standaards worden veranderd in de gewenste richting van het nieuwe koninkrijk (Kraemer 1938c:93).

3.3.1.2 Uitwerking van het concept 'Bijbels realisme'

In deze paragraaf willen wij analyseren hoe Kraemer zijn concept van Bijbels realisme verder heeft toegepast in zijn godsdienstheologisch denken. Wij volgen de lotgevallen van zijn theologisch oriëntatiepunt en willen nagaan hoe hij er mee is omgegaan, nadat hij kritiek op de term had gekregen. In Tambaram werd al spoedig duidelijk wat hij er wel en niet mee bedoelde. Hij stelde in Tambaram:

> I coined for this conception the term 'biblical realism' in order to express the idea that the Bible, the human and in many ways historically conditioned document of God's acts of revelation, consistently testifies to divine acts and plans in regard to the salvation of mankind and the world, and not to religious experience or ideas (Kraemer 1939a:2).

Centraal en fundamenteel in de Bijbel is de registratie en het getuigenis van Gods scheppende en verlossende omgang met de wereld. Kraemer geeft toe dat religieuze ervaringen en ideeën nooit afwezig zijn in de Bijbel, maar dat ze daar op geen enkele wijze centraal aanwezig zijn. Punt van Kraemer is dat Gods openbaringsdaad, die op menselijke wijze en onder bepaalde historische omstandigheden als plan voor redding van de mensheid en de wereld is bekend gemaakt, totaal verschillend is van godsdienstige ervaring of menselijke concepten.

Het heeft Kraemer zeer getroffen dat de term 'Bijbels realisme' bekritiseerd is als vaag en onnodig. Hij meldt echter dat hij dankbaar gebruik zal maken van het aanbod van een betere term, mits wordt vastgehouden aan de idee dat de Bijbel verstaan moet worden als het verslag van Gods plan en handelen in relatie tot de mensheid. Dus een betere term,

> provided it conveys more clearly and more adequately the idea that the Bible and its contents can only be understood when it is taken as the record of God's thoughts and acts in regard to mankind, and not as a tale about the pilgrimage of the human soul towards God, however moving a tale of that pilgrimage might be told by one who surveys the religious history of mankind (Kraemer 1939a:2).

Gods scheppende verlossingsdaden zijn centraal en fundamenteel in de Bijbel uiteengezet. Het realisme van de Bijbel beschrijft geen godsdienstige ervaringen van de mens. De niet-christelijke religies kunnen geen kennis van God bezitten. *Theologia naturalis* of

uitingen van godsdienstigheid kunnen ook niet beschouwd worden als voorbereiding op de openbaring in Christus en kunnen evenmin tot vervulling gebracht worden in Christus. Met de handhaving van de term 'Bijbels realisme' wil Kraemer vasthouden aan het kernpunt van zijn denken, dat tussen Gods openbaring en alle godsdienstigheid van de mens slechts discontinuïteit bestaat. Verlossing van de mens is alleen mogelijk op initiatief van God. Slechts door geloof en bekering als reactie op Gods initiatief kan de kloof worden overbrugd. Kraemer vindt het een misvatting en acht het misleidend de godsdienstige pelgrimage van de mensheid een voorbereiding te noemen tot de gemeenschap met God, of een inleiding op de weg naar de volmaaktheid in Christus. De goddelijke openbaring als bron tot het heil van God en tegelijk als bekendmaking van de weg van Gods heil, is soortelijk verschillend van elke menselijke religieuze ervaring.

Kraemer wilde met zijn concept alleen benadrukken dat de christelijke openbaring slechts de ene weg van de waarheid bevat. Christus kan slechts in een bepaald opzicht de vervulling zijn van een zeker diep en volhardend menselijk verlangen, dat overal in de geschiedenis van de mensheid manifest is. De geschriften van de islam, het hindoeïsme, enz. kunnen nooit op één lijn geplaatst worden met Gods openbaring in de Bijbel: er is geen continuïteit. Hij zegt dat men nauwkeurig onderscheid moet maken tussen Gods openbaring, en wat in de geschiedenis van het christendom tot stand is gebracht. Nooit mag dit onderscheid worden verabsoluteerd ten koste van het Bijbels realisme, want het historische christendom is uitdrukking van menselijke religiositeit, die op één lijn staat met de niet-christelijke godsdiensten (Kraemer 1939a:12; Vlijm 1956:31-35).[142] Omdat Kraemer niet volledig rekenschap geeft van zijn openbaringsleer, en het zelfs niet duidelijk is of, en in hoeverre Barths concept van de Schrift als het getuigenis van Gods openbaring een rol speelt, is het nauwelijks mogelijk inzicht te krijgen in zijn theologisch-historische positie. Er is in elk geval dit van te zeggen, dat hij in zijn openbaringsleer als een a priori presenteert dat de Bijbel het gezagvolle Woord van God is. Vooral in *The Christian Message in a Non-Christian World* blijkt dat deze openbaringsleer praktisch samenvalt met zijn Schriftleer (zie verder § 3.4.1 en 3.4.2).

De fundamentele discontinuïteit van de spirituele realiteit van de openbaring in Christus met het geheel van de menselijke godsdienstigheid sluit de mogelijkheid en rechtmatigheid uit van een *theologia naturalis* als basis voor een mogelijke relatie tussen mens en God. Natuurlijke theologie leidt tot een onvolmaakt en onontwikkeld openbaringsconcept. Dat Kraemer de *theologia natualis,* als basis voor de aanwezigheid van christelijke gedachten in de niet-christelijke godsdiensten, afwijst impliceert volgens hem dat God niet werkzaam kan zijn in religieuze voorstellingen van mensen buiten de sfeer van de christelijke openbaring. Kraemer zegt dat het duiden van de wereld van de godsdienst en de godsdiensten als een παιδαγωγός, een schoolmeester tot Christus leidt – hoe onvolmaakt en wreed het ook mag klinken – tot een verwrongen voorstelling van de religies en een verkeerde opvatting van het wezen en het doel van de christelijke openbaring. De wereld van de goddelijke werkelijkheid zoals geopenbaard in Christus is essentieel anders dan de atmosfeer van de godsdiensten, zoals te kennen is uit de geschiedenis van de mensheid (Kraemer 1939a:5).

---

[142] Vlijm ziet Kraemer op één lijn met Barth. Immers, Kraemer wijst de opvatting van Clemens van Alexandrië af die overeenkomt met de 'findings' van Tambaram: er is een zekere mate van 'continuïteit' in de religies (en filosofieën) en de openbaring. Men concludeerde: 'we see glimpses of God's light in the world of religions, showing that His yearning after His erring children has not been without response.' (Tambaram 1938 I:201-202).

In zijn presentatie voor de conferentie van Tambaram 1938 over ‘continuïteit’ en ‘discontinuïteit’ verklaarde Kraemer bereid te zijn de term ‘Bijbels realisme’ op te geven, als men hem een betere aan de hand kon doen (Kraemer 1939a:1-3). De term als zodanig komt na 1939 niet meer terug in zijn werk. Inhoudelijk komt het concept nog uitvoerig aan de orde in zijn latere grote godsdienstheologische publicatie *Religion and the Christian Faith* (1956b en 1958b). In deze studie wordt het belangrijkste grondbegrip van zijn denken nader uitgewerkt en polemiseert hij met een aantal vakgenoten over aspecten van zijn concept. Jathanna erkent dat gebleken is dat de term een bruikbaar middel is geweest om Kraemers theologische bezorgdheid uit te drukken en een betekenisvolle term geweest is in het licht van zijn totale denken (Jathanna 1981:520).

Samenvattend willen wij het volgende opmerken over hoe Kraemers Bijbels realisme verstaan dient te worden.

1. Het adjectief 'Bijbels' in de term Bijbels realisme is voor Kraemer bepalend voor de manier waarop hij de werkelijkheid beschouwt en verstaat. De Bijbelse openbaring functioneert in zijn denken als de bril waarmee iedereen de totale waarneembare werkelijkheid behoort te zien en te beoordelen.
2. 'Bijbels realisme' is niet in de eerste plaats een filosofische, maar een theologische term, waarmee hij wil aangeven dat de totale waarneembare werkelijkheid, ook de religieuze verschijnselen, waargenomen en beoordeeld kan worden als onlosmakelijk verbonden met de werkelijkheid van God die geopenbaard is.
3. Kraemer verstaat aanvankelijk het Bijbels realisme ook in ontologische zin, als normatieve beschrijving van de diepere werkelijkheid van het radicale godsdienstige realisme van de Bijbel. Het voluntarische aspect van de Bijbelse openbaring krijgt al spoedig in zijn denken de overhand. Het komt aan op het doen van de wil van God (vgl. Jongeneel 1988:95).
4. In Kraemers geschriften van na 1938 komt de term Bijbels realisme niet meer voor, de zaak blijft behouden. Het ligt voor de hand te denken dat hij de term na Tambaram vanwege felle kritiek heeft vermeden. Hij gebruikt na 1945 de termen 'the Revelation' of 'the Gospel' als alternatief ter beoordeling van alle menselijke religie in het algemeen en voor het christelijk geloof en leven in het bijzonder.

3.3.1.3 Kritiek op het Bijbels realisme

William Paton schrijft in zijn ‘Introduction’ op de documentenpublicatie van Tambaram over Kraemers bijdrage een treffende typering over diens bedoeling met zijn voorstudie en zijn toelichting tijdens de conferentie (Tambaram 1938 I:viii-x). Hij meent dat het belang van Kraemers boek nauwelijks te overtreffen is:

> It is hardly possible to exaggerate the importance of the service rendered by Dr. Kraemer to the missionary movement by the publication of his book, and the present volume, containing as it does much criticism of his position, is in reality a tribute to him (Tambaram 1938 I:viii).

Wat Kraemer ter voorbereiding op de conferentie heeft geproduceerd, is volgens hem een

> searching critique of the entire missionary approach to the non-Christian religions and the world in which they are set, based upon certain clear-cut theological positions (Tambaram 1938 I:ix).

Kraemers presentatie over 'continuïteit en discontinuïteit' tijdens deze zendingsconferentie is volgens Paton bedoeld om de werkelijke zaken aan de orde te stellen: 'not a reply to criticism so much as a reiteration of his main contentions, for he is above all anxious that the real issues should be faced' (Tambaram 1939 I:ix). Juist omdat hij helderheid schiep in de verwarde situatie van de tijd na Jeruzalem 1928 had Kraemer wel kritiek verwacht, wetend dat zijn concept recht tegen de mening van veel missiologen in ging. Haitjema beschouwt het Bijbels realisme van Kraemer, zoals uiteengezet in met name *The Christian Message in a Non-Christian World* en *Continuity or Discontinuity,* als de grote stuwkracht in het optreden van Kraemer in kerk en zending. Hij ziet bij Kraemer vooral de lijnen en de beweging door Barth in gang gezet wat betreft de theologie en door Kierkegaard wat betreft de existentiële wijze van filosoferen.

Uit Haitjema's reactie op Kraemer blijkt dat hij bezwaar heeft tegen het toepassen van het Bijbels realisme in de gemeenteopbouw. Volgens Kraemer gaat Haitjema uit van een valse tegenstelling tussen Bijbels realisme en academische theologie (Kraemer 1947a:136, 141). Het materiaal dat Kraemer in de brochure *De Nood der Kerk* (Kraemer 1941e; ook in: Kraemer 1947a:103-123) heeft aangedragen, bewijst dat het concept van het Bijbels realisme als theologisch principe niet alleen in de kringen van de zending bruikbaar is, maar ook als uitgangspunt en wezenlijk concept voor de gemeenteopbouw kan dienen. In dat verband merkt Kraemer op dat de term 'Bijbels realisme' omstreeks 1942 overal werd gebruikt. Hij erkent zelf de term zelden meer te gebruiken, maar acht de zaak die ermee bedoeld wordt van uitnemende waarde, omdat zij 'de bezielende motor' is van zijn optreden (Kraemer 1947a:132).

Dat er kritiek op Kraemers boek zou komen, stond van te voren wel vast. De voornaamste punten in de eerste gepubliceerde kritieken richtten zich voornamelijk op het Bijbels realisme. Dat ook zijn tegenstanders bewondering hadden voor de grootsheid van Kraemers concept, zal niemand verbazen. De 471 afgevaardigden uit negenenzestig landen, die gedurende achttien dagen in de nieuwe gebouwen van het Madras Christian College vergaderden, hebben ons geen verslag van de discussies nagelaten. Op grond van de inschatting van W.M. Horton heeft de meerderheid van de afgevaardigden van Tambaram na bestudering van zijn boek en de discussies die er op volgden, Kraemers invloed ondergaan en zijn velen van Hockings positie opgeschoven in de richting van Kraemer (Anderson 1960:147, noot 3). Overigens stond volgens de inschatting van Henry P. Van Dusen niet meer dan een derde, maar waarschijnlijker nauwelijks een vijfde deel van de 471 afgevaardigden volledig achter Kraemer. Van de rest moet vastgesteld worden dat zij, ondanks Kraemers theologische stellingname, dichter bij de positie van de conferentie van Jeruzalem 1928 stond. Voor Van Dusen bestond het voornaamste belang van de conferentie in Tambaram in de theologische nadruk die gelegd is op de centraliteit van de kerk en de terugkeer naar de Bijbel (Anderson 1960:163).[143]

J.H. Bavinck erkent in zijn bespreking van Kraemers hoofdwerk de waarde van de term 'Bijbels realisme' tegenover de oosterse speculatieve sfeer en andere gangbare theorieën en wijsgerige speculaties. In die zin heeft Kraemer volgens hem een grootse visie neergezet, waarmee de zending vooruit kan. Hij heeft als voornaamste punt van

[143] Van de IMC-conferentie van Tambaram 1938 is geen verslag bekend. Van de vijf afgevaardigen uit Duitsland (samen met zeven andere aanwezigen) is een uitvoerige impressie bekend, die speciaal geschreven is voor het Duitse taalgebied (Schlunk 1939). Zij is veel uitgebreider, maar vergelijkbaar met Kraemers verslag (Kraemer 1940d:9-55).

kritiek dat Kraemer te ver gegaan is met zijn concept van Bijbels realisme. Hij vraagt zich af of de Bijbel niet meer wijsgerig geïnteresseerd is dan Kraemer wil doen geloven. Voorts vindt hij dat het theologische denken over de openbaring van God, zoals neergelegd in dogma's en reflecties, meer waarde heeft dan Kraemer stelt (Bavinck 1940:96). Kraemer geeft weliswaar zelf toe dat Gods openbaring de mens uitdaagt zich in de 'totaliteit van zijn bestaan' bezig te houden met de werkelijkheid van God en van daaruit beslissingen te nemen, terwijl de Bijbel toch niet bedoelt een wereldbeschouwing te bieden aan de mens. Maar volgens Bavinck is juist vanuit de totaliteit van zijn bestaan de mens in staat, met bijvoorbeeld zijn rede, de openbaring te onderzoeken en de samenhang in de openbaring te ontdekken (Bavinck 1940:97v).

Kraemer maakt onderscheid tussen het Bijbelsrealistische immanentiebegrip en de immanentiegedachte van de religies, die meer ontologisch van aard zou zijn. Bavinck meent dat de Bijbel wel degelijk spreekt over immanentie in de persoonlijke omgang, maar ook over het inwonen (en leven) van de Geest van Christus in de mens. Dit blijkt uit het Aratus-citaat in Handelingen 17,28 (Bavinck 1940:98). Hij is bang dat het Bijbels realisme de gehele theologie kan doen verschrompelen tot een kwestie van exegese. Het verstaan van de openbaring is volgens Bavinck geen zaak van verstandelijk kunnen geloven. Het Bijbels realisme stelt de Schrift als een getuigenis betreffende Gods *daden* centraal, terwijl God daarin, volgens Bavinck, juist de innerlijke *samenhangen* van de werkelijkheid wil doen zien. Kraemer omschrijft Gods openbaring als een 'getuigenis omtrent Gods daden en plannen met betrekking tot de redding der wereld', maar laat volgens Bavinck op de achtergrond dat deze plannen als een machtig en majesteitelijk bouwwerk rusten in de waarheid van Gods wezen. Openbaring is altijd zelfopenbaring van God. Bavinck meent ook dat in Kraemers Bijbels realisme de dogmatische bezinning van de kerk op de geopenbaarde waarheid minder aandacht krijgt dan zij verdient (Bavinck 1940:99-100). Tevens vindt hij dat Kraemer in zijn onderscheid van 'ontologische' en 'voluntaristische' godsopvatting de tegenstelling niet zuiver heeft gesteld. Door middel van enkele voorbeelden toont Bavinck aan dat de sterk voluntaristische uitspraken over Gods wil in de Schrift altijd ontologisch gemotiveerd zijn. Kraemer maakt volgens hem onvoldoende principieel onderscheid tussen de Bijbelse ontologie en de ontologieën van de naturalistische religies. In de ontologieën van de naturalistische religies worden de grenzen tussen God en wereld, tussen God en mens niet geëerbiedigd. Dit moet in deze religies onvermijdelijk leiden tot een speculatieve opvatting over de wil van God, die on-Bijbels is (Bavinck 1940:105-106).

De realiteit van Kraemers concept van het Bijbels realisme is in zekere zin bepaald door het openbaringsbegrip dat hij van Barth heeft geleend (Barth 1939:505vv). Het valt niet te ontkennen dat Bavinck als een van de weinigen diep doorgedrongen is in Kraemers concept van het Bijbels realisme. Bavinck richt zich in zijn kritiek voornamelijk op de uitwerking van het begrip bij Kraemer en niet zozeer op de kern van wat hij er mee heeft bedoeld. Hij erkent de waarde van het begrip als aanduiding van de fundamentele betekenis van de openbaring van God in Jezus Christus ten aanzien van de waarheidsvraag en als beoordelingspunt in de relatie tussen religie, religies en christendom.

Enige decennia na Tambaram heeft Alan Race een analyse gegeven van Kraemers denken. Hij meent dat Kraemer door zijn 'Bijbels realisme' de mogelijkheid heeft gegeven de fundamentele waarden van de christelijke neo-orthodoxie, die in zijn tijd sterk opgekomen waren, toe te passen op andere gebieden. Volgens Race volgt Kraemer Barth in het beklemtonen van de absolute overheersing van Gods openbaring in Jezus Christus, maar maakt hij enige aanpassingen op het terrein van de Bijbelinterpretatie. Daardoor komt volgens Race de dialectische aard van de openbaring in verband met de

betekenis van Gods soevereiniteit en het verlossingswerk van Christus nadrukkelijker uit.

> The 'realism' did not refer to a stance on infallibility, but indicated the Bible's profound grasp of the essential religious realities, namely, the ultimate sovereignty of God and the sinfulness of man (Race 1983:22).

Kraemers bestudering van niet-christelijke geloofssystemen bracht hem ertoe deze als alomvattende systemen te beschouwen, die alle uitgaan van de totaliteit van het bestaan. Elk geloofssysteem is een poging de existentiële voorwaarden van het menselijke bestaan te begrijpen en te verklaren. Kraemer ging er van uit dat elke religie bestaat uit verschillende patronen die de diepste kern bepalen. Hierdoor was Kraemer volgens Race in staat een beeld te krijgen van het totale bestaan van religies, zowel van het christendom, als van de niet-christelijke religies. Het gevolg hiervan was dat de relatie tussen religie en openbaring bij Kraemer minder geprononceerd is dan bij Barth.

3.3.2 Kerkelijke zending versus genootschappelijke zending

In zijn *The Christian Message in a Non-Christian World* spreekt Kraemer over het getuigenis van de kerk, 'wat ervan te verwachten is'. Hij omschrijft de fundamentele positie en taak van de christelijke kerk

> as witness-bearing body in the modern world, relating this to different conflicting views of the attitude to be taken by Christians towards other faiths, and dealing in detail with the evangelistic approach to the great non-Christian faiths (Kraemer 1938c:v).

Het is niet verwonderlijk dat Kraemer in Tambaram de taak van de kerk aan de orde heeft gesteld.[144] Tijdens zijn jaren in Nederlands-Indië en op zijn reizen langs een aantal zendingsgebieden had hij de sterke en de zwakke kanten van de zendingsorganisaties van nabij leren kennen. De verschillen in structuur en organisatie tussen kerkelijke en genootschappelijke zending waren hem duidelijk geworden. Hij heeft ook veel pogingen gedaan de zending een kerkelijk karakter te geven. Sedert William Carey werd in de negentiende eeuw de zending bij voorkeur gedreven vanuit de genootschappen, die organisatorisch geheel los stonden van de gevestigde kerken. De genootschappelijke zending was overheersend tot ver in de twintigste eeuw. In deze door de genootschappen overheerste 'zendingseeuw' heeft de zending van de Gereformeerde Kerken in Nederland die van huis uit kerkelijk georganiseerd was, maar als 'vereniging' was begonnen, na 1892 een bescheiden aanzet gegeven tot het ontwikkelen van een kerkelijk georganiseerd zendingswerk door middel van deputaatschappen.[145]

---

[144] Ten onrechte stelt I.P.C. van 't Hof dat het zendingsbegrip van Kraemer, evenals dat van Karl Barth, geheel beheerst wordt door de ecclesiologie. Ook zou het zendingsbegrip samengevat kunnen worden met het apostolaat. Van 't Hof maakt onvoldoende onderscheid tussen Kraemers zendingsmotieven en zijn zendingsmiddelen (Hof 1946:81-85).

[145] De gereformeerde zending was sinds de zestiende eeuw kerkelijk-regionaal georganiseerd (Joosse 1992:27v, 52v). Na de scheiding van kerk en staat in het begin van de negentiende eeuw en de aparte structuur die de Protestantse Kerk, 'Indische Kerk', in Nederlands-Indië kreeg na de Britse bezetting, was het na 1816, mede vanwege de nieuwe bestuursstructuur van de Nederlandse Hervormde Kerk, 'de Vaderlandsche Kerk', niet meer voor de hand liggend dat de zending kerkelijk georganiseerd zou worden. Bovendien was volgens de geest van de tijd de genootschappelijke zending de meest geëigende structuur voor de organisatie van het zendingswerk. Binnen de kring van de Afgescheidenen was uit onvrede met onorthodoxe leringen binnen de NZG in 1859 de NGZV opgericht (Van den End

De bijdrage aan de wereldzending vanuit hervormde kring was vanaf het eind van de achttiende eeuw en de negentiende eeuw vrijwel uitsluitend genootschappelijk georganiseerd. Kraemer heeft de zwakke kanten van de genootschappelijke zending van nabij waargenomen. Hij heeft een wezenlijke bijdrage geleverd aan de reorganisatie van de Hervormde zending, zoals blijkt uit zijn aandeel in de reorganisatiecommissie voor de kerkorde. Toen Kraemer na zijn tweede termijn in Indië betrokken raakte bij de gemeenteopbouw in Nederland, heeft hij meteen verklaard dat de zending in de breedste zin van het woord het 'apostolische wezenskenmerk der kerk' is (Kraemer 1936c:18). Hij begreep dat de kracht en de energie voor elk zendingswerk slechts uit een kerk kan voortkomen die voor het zendingswerk is gemotiveerd. Een kerk die het als haar wezenskenmerk ziet dat 'ze een apostolaat heeft in en tegenover de wereld' (Kraemer 1936c:9). Met andere woorden: de bestaansreden van de kerk is 'dat zij er is *om* de nood en *in* de nood van de wereld (Kraemer 1936c:17). De genootschappelijke zending is volgens Kraemer weliswaar een vrucht van de kerk en een gave aan de christenheid, maar ook de voortzetting van 'een openbaar geworden mankement van de kerk' (Kraemer 1936c:21).

Het is de roeping van de kerk zich op dit punt steeds weer te vernieuwen. Die roeping omschreef Kraemer als 'het kersteningswerk van de kerk', dat alleen maar succesvol kon zijn als de kerk in staat is 'in de eerste plaats zichzelf te herkerstenen' (Kraemer 1945c:36). Het hoopvolle en kansrijke van de kerk zag hij hierin dat zij 'door de wereldsituatie gedwongen wordt zich rekenschap te geven van haar zijn en haar zin, van haar opdracht en haar taak in de wereld en op verschillende levensterreinen, de maatschappij, de staat, de cultuur' (Kraemer 1945c:35).

Door middel van deze visieontwikkeling probeerde Kraemer de leiding van de zendingsgenootschappen te bereiken en ze te winnen voor een noodzakelijke reorganisatie van hun werk. Dit gebeurde tijdens een aantal conferenties op het kasteel Hemmen, waar 'honderd mannen' door Kraemer bijeengeroepen waren om de samenwerking in de zending te bespreken.[146] Voor de vernieuwing van de zending en de reorganisatie was niet alleen een flexibeler zendingsapparaat nodig ter versoepeling van de werkwijze, maar ook was het nodig een eenheid in zendingsvisie te ontwikkelen (Van Leeuwen 1959:125v). Er bestond al sinds 1905 een samenwerkingsverband in de Samenwerkende Zendingscorporaties (SZC). De hele reorganisatie van de zendingsorganisaties in Nederland verliep moeizaam. Kraemer heeft zijn best gedaan de eenheid in de zendingsorganisatie te bereiken en tevens de motivatie voor de zending te bevorderen. Het ging hem bij de reorganisatie van de zending der SZC om meer dan de ver-

---

1987:3v; Reenders 2001:4v). De uitgetredenen uit de Hervormde Kerk (Afgescheidenen sinds 1834 en de Dolerenden in 1886), die zich in 1892 verenigden tot de Gereformeerde Kerken in Nederland, stelden deputaatschappen voor de zending in en organiseerden daarmee hun zendingswerk weer op kerkelijke wijze. De NHK zou pas met de invoering van de nieuwe Kerkorde (1951) kerkelijke zending krijgen.

[146] Deze bijeenkomst is de geschiedenis ingegaan als 'de conferentie van de honderdmannen', die in Hemmen bijeen kwam van 5-7 oktober 1936 om de zorgwekkende toestand van de zending te bespreken en een nieuw kerkelijk elan voor de zending te bewerken. Het blijkt dat het er ongeveer zeventig deelnemers geweest zijn, waarvan het merendeel predikanten. Vanaf het begin hebben de gereformeerden zich afzijdig gehouden. De Gereformeerde Bond in de NHK nam ook een afwijzende houding aan. Kort na de conferentie begon het tijdschrift *Rondom ons zendingsveld* te verschijnen. Tot 1942 verschenen er 21 nummers. De conferentie had ook de classicale besturen van de NHK gevraagd een buitengewone vergadering aan de zending te wijden. Zesentwintig van de 44 classes gaven hieraan gehoor (Randwijck 1981:778-780 en 789).

nieuwing van de corporaties, het ging hem om de Hervormde Kerk en haar roeping in de breedste zin van het woord, om haar taak en plaats in de wereld. Hij wilde dat de kerk zich bewust werd van de vanzelfsprekendheid van haar apostolische taak. De zending zou zich door haar optreden en voorlichting duidelijker kunnen tonen aan christelijk Nederland. De kerkelijke zending zou ook verrijkend kunnen zijn voor de ontwikkeling van het kerkelijk leven. Per saldo is de SZC in 1951 opgegaan in de verkerkelijkte Raad voor de Zending van de Hervormde Kerk (Randwijck 1981:772-802). Kraemer heeft een belangrijke rol gespeeld in de reorganisatie van de leiding van het zendingsbureau in Oegstgeest en het financiële curatorium van de SZC.

Na de Tweede Wereldoorlog drong Kraemer aan op 'herkerstening' van de kerk in kerkelijke samenwerking, zodat op grote schaal interkerkelijk geëvangeliseerd kon worden. De stijl die Kraemer vond passen bij het apostolisch karakter van de kerk, is dat de interkerkelijke eenheid zal worden beleefd en tot uiting gebracht in interkerkelijke bekeringsactiviteit, zodat 'het programma van alle kerken, in gezamenlijke werkzaamheid, zal zijn: het evangelie, Christus voor heel het volk' (Kraemer 1945c:113-114). Men is dan volgens Kraemer ook verplicht verder te gaan op de weg van 'principieel-verantwoorde kerkelijke en christelijke eenheid' (Kraemer 1945c:157).

3.3.2.1 Denken in het belang van de zending

Kraemer is er zich altijd van bewust geweest dat hij in dienst stond van de kerken, die uitvoering moesten geven aan hun missionaire roeping in het midden van de wereld. Er is geen publicatie van Kraemer te bedenken, waarin de zendingsroeping van de kerk niet ter sprake komt. Als geen ander heeft Kraemer gezien dat zending een wezensfunctie is van de kerk. Hierin stemt Kraemer overeen met A.A. van Ruler, J.C. Hoekendijk, E. Jansen Schoonhoven, en anderen (Bosch 1979:178). Kraemer erkent dat alle activiteiten van de kerk, op het sociale vlak, op het gebied van het onderwijs en de medische zorg, slechts het juiste missionaire perspectief krijgen als ze gericht zijn op het getuigenis als verkondiging of evangelisering (Kraemer 1938c:433).

Tijdens zijn jaren in Indië dacht Kraemer met de zendelingen mee over alle aspecten van het zendingswerk in de wereld. Na zijn repatriëring verlegde hij zijn aandacht naar de taak van de kerk als uitvoerder van haar wereldwijde opdracht. De opdracht van de kerk vereist een 'apostolische houding', want 'een van de wezenlijkste kenmerken der christelijke kerk is, dat ze een apostolaat heeft in en tegenover de wereld' (Kraemer 1936d:9).

Voor Kraemer is de zending een kwestie van leven en dood voor de christelijke kerk (Kraemer 1936g:46). Hij keert zich heel sterk tegen de interne en externe kritiek op de zending, alsof zij een opdringen van eigen mening zou zijn. Kraemer ontkent niet dat er secundaire motieven te noemen zijn in de ontmoeting van west en oost. In het begin van de negentiende eeuw is die ontmoeting in toenemende mate een factor van betekenis geworden. Zending staat namelijk niet op zichzelf, maar vertoont ook algemeen menselijke verschijnselen en gaat gepaard met een vermenging van complexe krachten. Het westen dringt met al zijn goede en kwade kanten het oosten binnen en veroorzaakt een geestelijke aardbeving van ongekende omvang. In het oosten eigent men zich actief totaal nieuwe elementen toe, waarvoor men volgens Kraemer gewoonlijk de termen 'renaissance', 'emancipatie' of 'revolutie' van het oosten gebruikt (Kraemer 1936g:50-56). Het westen bracht 'de edelste vruchten van het westerse denken en de westerse kunst' in het oosten, evenals democratische idealen, economische vernieuwing, onderwijs en medische verzorging, maar evengoed zijn 'geraffineerdheid in zijn boosheid',

zijn 'nietsontziende overwicht en uitbuiting' (Kraemer 1936g:58). Al zou men het willen, het is volgens Kraemer onmogelijk de grenzen te sluiten voor deze wereldwijde wederzijdse beïnvloeding. Het meest wonderbaarlijke zou zijn, als men alle invloeden zou toelaten, maar het christendom zou uitsluiten. Dit zou 'in het raam van de beschreven constellatie, *zuivere willekeur*' zijn (Kraemer 1936g:61). Hetzelfde 'secundaire' motief dat Kraemer aanvoerde om het eiland Bali open te krijgen voor de zending, komt in algemene bewoordingen terug. Naast de ontmoeting met de 'belijders van de wereldgodsdiensten' staat het christendom ten aanzien van de stamgodsdiensten voor de taak het isolement te verbreken.[147] Tevens dient het de verantwoordelijkheid voor het herstel op zich te nemen. Voor een deel is dit 'plaatsvervangend werk voor het gehele Westen' (Kraemer 1936g:69).

3.3.2.2 Denken over zendingsvraagstukken als missionaire ethiek

In 1936 schreef Kraemer een studie speciaal met het oog op de bekering van de Nederlandse christenheid. In dit pamfletachtige werkje vinden we een dwarsdoorsnede van de zendingsmotieven die we in alle werken van Kraemer aantreffen. Hij schreef dit in de vorm van een bewogen oproep, die naar binnen en naar buiten is gericht: *Waarom zending juist nú: een studie over het goed recht en de noodzaak der zending, juist in den tegenwoordigen tijd* (1936g). In deze brochure wijst hij op de misverstanden over de zending, die niets anders zou zijn dan 'ergerlijke zieltjeswinnerij', 'voortspruitend uit bekrompenheid en uit de naïeve, maar diepgewortelde waan eigen mening en eigen inzicht het enig ware te vinden' (Kraemer 1936g:10). Tevens legt hij de vinger bij de zendingstaak van de kerk, die nooit af is. Er is naar de inschatting van Kraemer een afnemende interesse voor het werk van de zending. Soms gaat de kritiek op de zending nog dieper en vraagt men of het wel terecht is, grote offers te brengen voor 'christianiseringsarbeid in de niet-christelijke wereld' (Kraemer 1936g:14). Kraemer reageert op dergelijke verwijten in eerste instantie door af te rekenen met de weerstanden tegen de zending vanuit de eigen 'christelijke' kringen, als zou zij ongeoorloofde krachtverspilling zijn, als zou zij persoonlijk werk van hobbyisten zijn, of als zou de zending zoveel persoonlijke voldoening schenken aan de 'zendingsvrienden' (Kraemer 1936g:13-14). Omdat het zendingsdoel van de 'discipelen van de Heer' buiten de sfeer van elk idealisme ligt, kan het voor de belijders van het evangelie nooit worden bereikt voor het einde van de geschiedenis. De volmaaktheid, die naar de maatstaf van het evangelie wordt gevraagd, zal nooit bereikt worden door menselijke inspanning, maar is wel het doel. Kraemer verhult niet dat de zending vaak is misverstaan, zodat over het hoofd gezien wordt dat er ook niet-romantische en niet-heroïsche zendingsarbeid bestaat (Kraemer 1936g:22-29). Zending is de belichaming van het discipelschap en het zijn van apostel van Jezus Christus, zegt Kraemer (Kraemer 1936g:36). Zending is 'getuigeniswil' hebben en is als zodanig een wezenlijke en kenmerkende trek van de christelijke kerk en de christen. De verant-

[147] Kraemer stelt in zijn brochure dat de wereldgodsdiensten gedragen worden door 'een universeel waarheidsbesef', terwijl de stamgodsdiensten (door hem vaak 'naturalistische religies van de zelfverwerkelijking' en soms 'primitieve godsdiensten' genoemd) beperkt zijn door een waarheidsbesef dat bepaald is door bloed en bodem. Binnen alle godsdiensten van het oosten woedt 'een grote storm van vernieling, verwarring en verbijstering' met al het lijden en moeite dat dit met zich meebrengt (Kraemer 1936g:70). Kraemer heeft zich niet geheel kunnen losmaken van de evolutionistische beoordeling van de (stam)godsdiensten.

woordelijkheid voor 'het getuigenis aangaande Jezus Christus is een gegeven kenmerk van de christelijke kerk' (Kraemer 1936g:36-37).

In 1938 had Kraemer er op gewezen dat in die ontmoeting tussen godsdiensten en culturen, 'the disposition and the attitude of the missionary' het belangrijkste middel van de zending is. De persoon van de zendeling is het belangrijkste aanknopingspunt ('point of contact') in de ontmoeting tussen de aanhangers van de verschillende godsdiensten (1938c:140). Kraemer eiste als een van de eersten van de zendelingen dat zij een 'genuine and continuous interest' hadden in mensen zoals zij (Kraemer 1938c:140). Hij brengt dus nadrukkelijk de ethische aspecten van het werk van de zendeling ter sprake, in het bijzonder in verband met de zendeling als het eigenlijke aanknopingspunt in de benadering (vgl. Jongeneel 1991:112, 284). Meer dan tien jaar eerder had Joseph Schmidlin al geschreven over de 'missionarische Ethik'.[148] Het onderwerp 'de ethiek van de zendeling' werd dus niet als een nieuw onderwerp aan de orde gesteld, maar Kraemer plaatste de persoon van de zendeling wel in een bijzondere positie door hem het aanknopingspunt te laten zijn in de missionaire ontmoeting.

In zijn studie voor Tambaram waarschuwde Kraemer al voor gevoelens van superioriteit bij de zendelingen uit het westen.

> A missionary or a Christian who harbours the tiniest spark of spiritual arrogance and boasts of 'his' superiority by being a Christian and 'having' the truth, grieves the Spirit of Christ and obscures the message, because the foundation of the Christian life is to 'boast in the Lord' and to rejoice gratefully and humbly in *His* mercy (Kraemer 1938c:110-111).

Dit citaat bewijst dat Kraemer opteert voor een fundamenteel missionaire ethiek, die een directe relatie heeft met zijn missionaire ecclesiologie en met het christelijke leven dat altijd moet worden vernieuwd. De christelijke kerk moet, zoals blijkt uit het gebed dat Jezus ons leerde, steeds weer vernieuwd worden, omdat Gods wil ook op aarde gedaan moet worden (Kraemer 1938c:104).

3.3.3 Syncretisme als missionair en godsdienstheologisch probleem

Het verschijnsel van de opzettelijke en onopzettelijke communicatie tussen de godsdiensten heeft Kraemer van nabij waargenomen. De problematische kant van de wederzijdse religieuze beïnvloeding heeft hij besproken vanuit het vraagstuk van het syncretisme als godsdiensthistorisch en als missionair probleem. Zijn inaugurele rede aan de universiteit van Leiden handelde over het onderwerp *De wortelen van het syncretisme* (Kraemer 1937c). Na jarenlange daadwerkelijke ontmoetingen met de vertegenwoordigers van de levende wereldgodsdiensten ging hij in deze studie op zoek naar de principes van de 'ideeënmigraties van de cultuurhistorische geografie' (Kraemer 1937c:-4). De doorlopende gedachte in Kraemers denken is dat syncretisme, als versmelting van wijsgerige en religieuze meningen en ideeën van verschillende herkomst, er op gericht is de tegenstrijdigheden op te heffen en een synthese te bereiken. Het syncretisme komt echter niet voort uit een vorm van 'elementaire amalgameringsmania' op religieus ge-

[148] Jongeneel gebruikt in casu de term 'missionaire ethiek' niet in de betekenis die Kraemer er aan geeft, maar brengt de thematiek onder bij de 'missionaire poimeniek' (Jongeneel 1991:284). In zijn *Missiologie* heeft Jongeneel een uitgebreid hoofdstuk 'missionaire ethiek', waarin hij veel ethische aspecten van de missiologie en ethische problematiek van de zending behandelt (Jongeneel 1991:111-155).

bied en evenmin is het op de noemer van de tolerantie van de godsdiensten te brengen. Hij is ook niet bereid syncretisme onder de eis van verdraagzaamheid of bereidheid tot identificatie met andere godsdiensten toe te staan (Kraemer 1937c:8-9). Syncretisme of pragmatisme noemt Kraemer populair uitgedrukt 'de constitutionele gemakkelijkheid om in godsdienstig opzicht van alle wallen te eten' als een 'aangeboren godsdienstig relativisme', dat stimuleert tot een geweldige godsdienstige productiviteit (Kraemer 1937c:15-16). Het is duidelijk dat de 'naturalistische religies der zelfverwerkelijking', meer dan de 'profetische religies der openbaring', betrokken zijn op de 'naturalistisch-monistische' en de 'concreet-synthetische' manier van denken, die cyclisch is en typerend voor de 'fundamenteele naturalistische apperceptie' van de cultuurwerelden van India en Oost-Azië. Kraemer concludeert dat de ware wortels van het syncretisme het inherente relativisme van het naturalisme en het totalitaire monisme zijn. De 'natuurlijke tolerantie', die kenmerkend is voor de Indiase en Oost-Aziatische culturen en in het oude Rome, in Alexandrië en Antiochië, is ook op Java en in Afrika volop aanwezig (Kraemer 1937c:19-23).

Later noemt Kraemer syncretisme 'een soort van kristallisatiepunt' voor tal van problemen, waaronder de keuze tussen 'adaptatie' of 'assimilatie'' (Kraemer 1958b:-323). In zijn studie voor Tambaram schrijft Kraemer over het verschijnsel van assimilatie dat voorkomt in de godsdiensten van de oudheid en in alle 'great naturalist non-Christian religions' (Kraemer 1938c:200). Hij schrijft over het syncretisme als 'the *illegitimate* mingling of different religious elements' en meent dat in de christelijke sfeer syncretisme altijd ongeoorloofd is (Kraemer 1938c:203). Religieus relativisme en pragmatisme schijnen altijd te horen bij de aard van de natuurlijke godsdiensten.

> This amalgamation, the universal attitude, the typical tolerance, the aversion to doctrinal borderlines, the relativist and, ultimately, very subjectivist (despite all seeming indications to the contrary) conception of religion, are all the natural products of the naturalistic monism in these religions (Kraemer 1938c:204).

Het gevaar is dat hoe sterker er gepleit wordt voor tolerantie, des te meer ontvankelijk men wordt voor deze 'amalgamatie' als proces van innerlijke samensmelting van religies. Kraemer gebruikt de term 'amalgamatie' uit de wereld van de chemie, waar ze de samensmelting van mercurium (Hg) met andere metalen aanduidt voor het proces van religieuze samensmelting. De term is niet onbekend in de muziek, de politiek en het zakenleven. In 1954 schreef hij een verhandeling over het syncretisme als een religieus en missionair probleem (Kraemer 1954). Naar eigen zeggen besteedde hij sinds zijn optreden als directeur van het Oecumenisch Instituut te Bossey veel aandacht aan dit fenomeen. Hij noemt syncretisme een wereldwijd zendingsprobleem, dat in de tijd van toenemende wederzijdse contacten tussen de grote religies ook een universeel theologisch probleem is geworden. Het gaat hem erom de juiste weg te vinden tussen de uitersten van totale afwijzing en volledige acceptatie: enerzijds het door D.T. Niles (1909-1970) gewraakte gevaar van gettovorming door een extreem intolerante houding ten opzichte van invloeden uit andere godsdiensten, en anderzijds de grenzeloze tolerantie van amalgamatie, zoals die bij de 'naturalistische religies' voorkomt. Kraemer signaleert in de ontmoeting van het christelijk geloof met de andere religieuze systemen het sluipende gevaar van syncretisme (Kraemer 1961a:181-182). Tolerantie van religieuze vermenging is algemeen geaccepteerd door de 'naturalistic-monistic religions' in het oosten. De oosterling is, volgens Kraemer, echter buitengewoon intolerant ten aanzien van het sociale aspect van zijn religie. De tolerantie op het terrein van de religieuze waarheid verklaart hij in termen van elementair religieus relativisme, pragmatisme en

subjectivisme, die tot het wezen van de naturalistische godsdiensten behoren (Kraemer 1938c:207). Werkelijke tolerantie kan alleen ontstaan, wanneer men accepteert dat waarheid alleen gehoorzaamd kan worden in perfecte vrijheid. De meest dynamieke vorm van werkelijke tolerantie is, volgens Kraemer, slechts te vinden in de apostolische houding van gehoorzaamheid. De vreugdevolle getuige van de waarheid is niet de bezitter van de waarheid die God geopenbaard heeft, en zal de ander verzoeken deze waarheid te aanvaarden en te gehoorzamen (Kraemer 1938c:208).

Na zijn emeritering komt Kraemer nog eenmaal uitvoerig terug op het syncretisme als zendingsprobleem. Hij wil elke houding van achterdocht vermijden, die achter alles syncretisme zoekt, al dan niet onder de noemer van accommodatie, assimilatie of adaptatie. In de werkelijke opzettelijke ontmoeting van het christendom met andere geestelijke werelden komt voor de zending het probleem van het syncretisme altijd aan de orde. Terwille van haar eigen identiteit kan de zending geen synthese van godsdienstige appercepties en ideeën op haar agenda zetten. Bekering als loslating van het oorspronkelijke gedachtegoed en als omarming van het nieuwe geestelijke leven, is fundamenteel het tegendeel van syncretisme (Kraemer 1958b:325v). Kraemer erkent dat de zendeling in de praktijk niet een planter, maar een *over*planter van minstens een deel van zijn eigen vorm en type van christendom is. De ontstane christelijke gemeente zal, wil zij een levende kerk zijn, zich moeten oriënteren op haar eigen context en op organische wijze zich daaraan aanpassen. Een 'zekere vorm van vergroeiing, van symbiose zonder verlies van eigen identiteit' zal daarbij plaatsvinden (Kraemer 1958b:326). Om de juiste houding te vinden in het probleem van het syncretisme is de spanning tussen adaptatie enerzijds, en godsdienstige onverdraagzaamheid en vervolging anderzijds, onvermijdelijk. Volgens Kraemer is diep inzicht nodig

> in de scheppende kern (wat de Duitsers *Lebensmitte* noemen) van andere godsdiensten en culturen, en tegelijkertijd een realistische en juiste kijk op de manier, waarop deze vreemde culturen en godsdiensten vergroeid zijn met het hart, de ziel en de spontane houding tegenover leven en wereld van die volken, die daardoor zijn gevormd (Kraemer 1958b:327).

Kraemer schermt het syncretisme nadrukkelijk af van alle vormen van 'absorptie' in religies, waarbij oorspronkelijke elementen uit andere godsdiensten worden opgenomen in gevestigde godsdiensten zonder de oorspronkelijke identiteit van de ontvangende religie aan te tasten, te veranderen, of de originele oriëntering te wijzigen (Kraemer 1958b:-332-334). Het 'primitief syncretisme', als spontane versmelting of amalgamering, zoals het bij bepaalde riten en godsdienstige bewegingen voorkomt en dat geen aanspraak maakt op absolute verdraagzaamheid, wijst hij af (Kraemer 1958b:334-336). noemde. De vermenging van godsdienstige elementen gebeurt in het 'naturalistisch monisme' met opzet en vormt zelfs de grondslag van deze godsdiensten. In een soort *philosophia perennis* probeert de mens daarin zijn plaats te vinden in de totaliteit van de orde van natuur en kosmos (Kraemer 1958b:336).

Het syncretisme wordt volgens Kraemer een reëel probleem, wanneer de zending als representant van een profetische godsdienst in aanraking komt met een 'naturalistisch-kosmische of naturalistisch-monistische godsdienst' en elementen ervan in zich opneemt ten koste van haar eigen identiteit (Kraemer 1958b:337). Juist in de missionaire ontmoeting van de eigen godsdienst in een andere godsdienstige omgeving komt het syncretisme als probleem in volle omvang naar voren. De kerken in Azië dienen zich rekenschap te geven van het syncretisme, omdat vermenging daar de vanzelfsprekende manier is in de omgang met godsdienstige verschijnselen (Kraemer 1958b:342).

Kraemer erkent dat de christelijke gemeente die opgebouwd wordt in de cultuurwereld waarin zij leeft, niet om de noodzaak van adaptatie als de enige legitieme vorm van syncretisme heen kan. Deze aanpassing, of soms absorptie genoemd, is niet alleen onvermijdelijk, maar ook noodzakelijk (Trouwborst 2002:24). In haar bestaan en wijze van leven moet zij een werkelijk in Christus herboren gemeenschap zijn, die uit genade leeft, en niet naar wereldlijke, maar door Christus geïnspireerde opvattingen. In de tweede plaats ziet Kraemer de levende kennis van en omgang met de Bijbel als het brandpunt van alle geestelijke opvoeding en onderricht. En in de derde plaats is het voor een degelijke opbouw van de gemeente nodig dat krachtige kernen worden gevormd, die eenvoudige kennis bezitten van de hoofdzaken van het christelijk geloof en de redenen kennen waarom deze kennis in de wereld gepredikt moet worden (Kraemer 1958b:342-344).

In de dialoog met de andere godsdiensten acht Kraemer het van groot belang dat grote ernst gemaakt wordt met het wezen van het syncretisme. Wat wel en wat niet uit andere bronnen overgenomen en in de eigen godsdienst opgenomen kan worden, moet duidelijk zijn. De invloeden van buitenaf mogen geenszins de kern van het gemeente van Christus zijn aantasten. Kraemer maakt nergens expliciet duidelijk welke godsdienstige elementen geadapteerd kunnen worden. Als godsdienstheoloog heeft hij door zijn publicaties over het syncretisme slechts de lijnen uitgezet waarbinnen de leiders van de kerken en zendingen in eigen verantwoordelijkheid hun beslissingen kunnen en moeten nemen.

3.3.4 De betekenis en invloed van Kraemers missiologie

Het is niet mogelijk een typering te geven van de betekenis en invloed van Kraemer voor de missiologie zonder systematisch aandacht te besteden aan alle aspecten van zijn leven en werk in dienst van de kerk en de zending. Hoe alle activiteiten van Kraemer gericht waren op de zending en de dienst van de kerk in de wereld, bleek in de paragraaf over Kraemer als zendingsstrateeg (§ 3.2.2.3). In al zijn publicaties liggen de accenten op het doordenken van de zendingsvraagstukken die zich aandienden. In zijn praktische werk gaf hij blijk diep nagedacht te hebben over de problemen van de zending en de missionaire gemeente. De term ‘missiologie’ komt bovendien slechts sporadisch voor in zijn publicaties (Kraemer 1938c:44). Ook de aanverwante begrippen, als ‘zendingstheologie’ en ‘zendingstheorie’ (Schleiermacher), treft men niet bij hem aan (Jongeneel 1986:21-26). Kraemer heeft het vak missiologie niet gedoceerd, maar het wel een warm hart toegedragen. Als lekentheoloog, profeet en practicus leverde hij wezenlijke bouwstenen voor de ontwikkeling van een eigentijdse missiologie. De missiologische thema’s die hij aan de orde stelt, behandelt hij systematisch en wetenschappelijk. In *The Christian Message in a Non-Christian World* heeft hij veel aandacht geschonken aan de aspecten van de missionaire ethiek. Dit geldt evenzo voor zijn praktische adviezen voor zendelingen en zendingsorganisaties. Door zijn uitgesproken mening heeft hij naast bijval ook scherpe afwijzing gekregen.

3.3.4.1 Acceptatie en verwerping van Kraemers visie

Halverwege de jaren twintig van de vorige eeuw typeerde de gereformeerde zendeling A. Pos de invloed van Kraemer als zeer groot. Op Oost-Java volgde men graag zijn inzichten, maar gereformeerde zendelingen op Midden-Java bewaarden een zekere afstand. De Gereformeerde Kerken in Nederland vertrouwden hem niet volledig. In de kringen van de gereformeerde zending had men veel waardering voor zijn kennis van de zending en zijn persoverzichten in *De Opwekker*. De gereformeerden volgden volgens Pos in belangrijke zendingskwesties liever hun eigen inzichten, zoals bij de bepaling van hun houding tegenover de inlandse cultuur en de islam. De persoonlijke verhoudingen tussen Kraemer en de gereformeerden waren altijd 'van de meest vriendschappelijke aard' (Reenders 2001:730). Enige decennia later blijken de reserves vanuit de gereformeerde wereld ten opzichte van Kraemers visie op de zending nagenoeg geheel verdwenen te zijn. De gereformeerde missioloog Verkuyl typeert Kraemer als 'een missionair staatsman en strateeg, een bouwer van de reële oecumene, een ziener en een dader des woord', 'een gezondene in dienst van de Heer in de grensgebieden van kerk en wereld' (Verkuyl 1975:78). Echter, sinds de jaren tachtig van de vorige eeuw is de houding ten opzichte van Kraemer opnieuw aanzienlijk gewijzigd. In navolging van D.C. Mulder beschouwden vele gereformeerden Kraemers inzichten min of meer als achterhaald (Mulder 1985[2]; Mulder 1988). In dit verband is de grote omslag in het denken van A.G. Honig te noemen (Honig 1969 en Honig 1998).

Als deskundigen op het gebied van taal en cultuur worden Kraemer en Adriani door Verstraelen genoemd als 'de verlichte en charismatische toonzetters van het zendingswerk als geheel' (Verstraelen 1988:414). Daarbij moeten we volgens Verstraelen vooral denken aan de doordachte adviezen die Kraemer heeft gegeven aan de werkers op het zendingsveld. Het is Kraemer geweest die de zendingskerken op Oost- en West-Java over het dode punt heeft geholpen en ze in de richting van de zelfstandigwording heeft gestuurd. De inheemse leiders moesten uit de schaduw van de (westerse) zendelingen worden gehaald en op zelfstandige wijze leiding gaan geven aan de kerken.

3.3.4.2 Zending en dialoog

De verhouding van het christendom tot andere religies en culturen is voor Kraemer een blijvend punt van aandacht geweest. Hij heeft de zendingswerkers de ogen geopend voor de innerlijke zwakheid, maar ook voor de sterke bewustwording en agressiviteit van de islam, juist omdat hij inzag dat de zendingsmethoden van de islam van de zending waren afgekeken (Kraemer 1937a:15). Voor Kraemer is duidelijk dat de zending in deze 'niet-christelijke wereld' zeer wezenlijk meewerkt 'aan het lot en de innerlijke gesteldheid van de Westerse cultuur in Europa' (Kraemer 1936g:78). In een van zijn laatste boeken, *Godsdiensten en culturen: de komende dialoog* (1963a), heeft Kraemer het wereldomvattende historische proces van de ontmoeting van west en oost, noord en zuid, geanalyseerd als een proces van wederzijdse beïnvloeding en uitstraling, van in elkaar doordringen en botsen. Hoe eenzijdig, hoe dominerend de westerse cultuur en christendom in de laatste honderdvijftig jaar ook aanwezig zijn geweest in de oosterse symbiose van cultuur en religie, Kraemer is ervan overtuigd dat het oosten in staat is de westerse cultuur te begrijpen, ook de geest waaruit zij geboren is. In welke mate de westerse cultuur in haar essentiële betekenis is ontvangen en verwerkt door de grote oosterse volken, die leven 'onder de gehate schaduw van westerse politieke en economische overheersing', is een andere vraag (Kraemer 1963a:19; vgl. 1959e).

Kraemer beschrijft de randvoorwaarden waaraan de komende dialoog moet voldoen. In de periode na de Tweede Wereldoorlog zijn mede door de veranderingen op de politieke kaart de verhoudingen tussen west en oost zo beslissend gewijzigd, dat de betekenis van de zending opnieuw geschetst moet worden. In de veranderingen op politiek gebied tekenen zich de contouren af van een wereldcivilisatie (Kraemer 1963a:3-7). De nieuwe verhoudingen in de religieuze wereld vereisen een andere benaderingsstrategie, niet meer de eenzijdige afkondiging, maar de ontmoeting of dialoog. Algemeen leeft de overtuiging dat grote religies en culturen vreedzaam dienen samen te leven. Dit kan op basis van een universeel humanisme, of van de erkenning van de wezenlijke eenheid van de godsdiensten. De voorwaarden waaraan volgens Kraemer deze dialogische ontmoeting moet voldoen, is enerzijds de erkenning dat de situatie voor alle religies en culturen gemeenschappelijk is, anderzijds dat de gemeenschappelijke situatie voor ieder een verschillende betekenis heeft (Kraemer 1963a:307). Die dialoog zoals Kraemer die zich voorstelt zal niet het karakter mogen hebben van 'een tegenbeweging tegen de wereldzending van het christendom' (1963a:334). Hij handhaaft de 'exclusieve aanspraak op de religieuze waarheid' van het christendom, waardoor het slechts op zijn eigen condities kan worden verstaan (Kraemer 1963a:323). In de ontmoeting met de andere godsdiensten en culturen zal die 'exclusiviteit' van het christendom zeker met zorg moeten worden geïnterpreteerd en verduidelijkt. Bovendien moet de dialoog volgens Kraemer niet gevoerd worden door enkele zogenaamde experts, maar door de vertegenwoordigers van de basis, de predikanten en de pastores (Kraemer 1963a:325).

De 'komende dialoog', die Kraemer had voorbereid, is in de laatste decennia van de twintigste eeuw onder andere condities daadwerkelijk uitgevoerd door vertegenwoordigers van de wereldgodsdiensten. Deze dialoog kon mede aangegaan worden vanwege de fundamentele lijnen die hij begin jaren zestig van de vorige eeuw heeft uitgezet voor het voeren van dialoog als methode van ontmoeting tussen wereldgodsdiensten en wereldculturen op grond van een open instelling en wederzijdse acceptatie, en op voet van wezenlijke ongelijkheid.

3.3.4.3 Waardering van Kraemers missiologie

Terecht stelt Jongeneel dat Kraemer in zijn krachtige pleidooi voor het kerkelijke karakter van de zending 'in excellente mate' bijgedragen heeft tot het ontstaan en de vormgeving van een eigentijdse missionaire ecclesiologie (Jongeneel 1991:83). Dat geldt zeker voor wie denken vanuit hetzelfde verstaansmodel als Kraemer, of eensgeestes met hem zijn. Voor hen heeft Kraemer blijvende betekenis en is zijn invloed nauwelijks te onderschatten. Wie hem beoordeelt vanuit een ander model kan Kraemer slechts historische betekenis toekennen. Spindler wijst op misverstanden die een goed begrip van Kraemers denken en handelen in de weg staan (Spindler 1988:4-6). Hij heeft 'essentiële dingen' gezien, en 'zelfs voorbij Kraemer kan niemand meer doen alsof deze dingen niet gezien zijn geweest' (Spindler 1988[1]:275).

Hoewel *The Christian Message in a Non-Christian World* niet in de eerste plaats een missiologisch geschrift is, heeft Kraemer hierin een onovertroffen overzicht geboden van de positie van de christelijke kerken voor het forum van de niet-christelijke volken en religies. Hij heeft daarin een diep verankerde fundering geboden voor de zending van de kerk. Een generatie zendingsmensen die na de IMC van Jeruzalem 1928 volgens hem neigden naar een vrijzinnig en tweeslachtig standpunt in de godsdienstheologie, heeft een duidelijk beoordelingscriterium voor de godsdienstige ontmoeting ontvangen. De jonge kerken heeft hij aangemoedigd de verantwoordelijkheid van de kerkelijke volwas-

senheid volledig te aanvaarden. Indirect bekritiseerde hij daarmee op niet mis te verstane wijze het zendingsbeleid van de kerken en zendingsgenootschappen. Zijn profetische spreken over de inspanning voor de professionele scholing van de leiders van de zelfstandige kerken is door de oude (zendende) kerken niet dadelijk begrepen. Pas toen door de ontwikkelingen in de wereldgeschiedenis na de Tweede Wereldoorlog de jonge kerken gedwongen werden het zelfstandige leiderschap over te nemen, erkende men de juistheid van Kraemers visie.

3.4 De godsdienstttheologie van Kraemer

In deze paragraaf wordt nader ingegaan op het belangrijkste onderwerp van dit hoofdstuk, de godsdienstttheologie van Kraemer. Eerst wordt bekeken hoe Kraemer zich in godsdienstttheologisch opzicht heeft ontwikkeld tot aan het schrijven van zijn studie voor de IMC in Tambaram 1938. Daarbij wordt ook nadrukkelijk aandacht gevraagd voor de context van de jaren ervóór, waarin de studie van Hocking als voorzitter van de 'Laymen's Foreign Missions Inquiry' grote ophef heeft gemaakt. Kraemers bijdrage aan de voorbereiding van de IMC-conferentie in Tambaram wordt vooral bekeken tegen de achtergrond van het rapport *Re-Thinking Missions.* Er volgt een overzicht en analyse van de indirecte discussies tussen Kraemer en Hocking.

De beschrijving en analyse van Kraemers hoofdwerk *The Christian Message in a Non-Christian World* is gericht op de vraag in welke mate hij zijn godsdienstttheologie ontwikkeld heeft als zelfstandig denker. Omdat hij zijn leven lang steeds met mensen in gesprek was, is het nodig te onderzoeken wie hem beïnvloed hebben, welke invloed zijn denken op anderen heeft gehad en wat zijn betekenis is geweest voor de ontwikkeling van het godsdienstttheologisch denken. Het is onvermijdelijk daarbij ook aandacht te geven aan de discussies die in Tambaram en daarna zijn gevoerd. De belangstelling voor het onderwerp van de verhouding van het christelijk geloof met de niet-christelijke godsdiensten is sinds de internationale conferentie van Tambaram aanzienlijk toegenomen. Kraemer heeft een grote bijdrage geleverd aan deze discussie. Nevendoel van deze studie is vast te stellen waarom zijn invloed en betekenis na zijn dood sterk is afgenomen.

Tijdens de conferentie van Tambaram zijn Kraemer en vele conferentiegangers met elkaar in gesprek geweest en kwam als kernpunt van verschil van mening naar voren wat de rol en de betekenis van de openbaring is in de niet-christelijke godsdiensten. Kraemer zelf heeft in de jaren na Tambaram het gesprek over de reikwijdte van de openbaring voortgezet in veel van zijn publicaties. Dit gegeven noopt ons te onderzoeken of er bij Kraemer sprake is van een ontwikkeling in zijn godsdienstttheologisch denken en wat de betekenis van de openbaring daarin is geweest.

Precies vijftig jaar na Tambaram 1938 werd een uitgebreide terugblik gehouden – op dezelfde locatie – waarin door diverse deelnemers op evaluerende wijze is gereflecteerd op het gedachtegoed van Kraemer. In hetzelfde jaar, het herdenkingsjaar van zijn geboorte in 1988 werd in Oegstgeest op het Hendrik Kraemer Instituut een kleinere conferentie gehouden over Kraemers betekenis voor de ontwikkeling van de godsdienstttheologie. Mede op grond van het materiaal dat zijn discussiepartners hebben aangedragen, is een beeld te schetsen van zijn godsdienstttheologie en de ontwikkelingen die zich in de godsdienstttheologie hebben voltrokken.

In § 3.4.1 volgt een beschrijving van Kraemers visie op religies en de christelijke godsdienst als openbaringsgodsdienst. Wij zetten uiteen op welke grond Kraemer tot zijn tweedeling is gekomen van openbaringsgodsdiensten en 'andere godsdiensten'.

Speciaal gaat het hier om de verhouding tussen de andere godsdiensten en de christelijke religie als openbaringsgodsdienst. In de eerste subparagraaf komt aan de orde wat de verhouding is van godsdiensten van de zelfverwerkelijking met de openbaringsgodsdiensten (§ 3.4.1.1). In de tweede subparagraaf analyseren we de discussie tussen Barth en Brunner over de mogelijke continuïteit tussen de christelijke godsdienst en de niet-christelijke religies. Het gaat hierin over de aanknopingspunten (§ 3.4.1.2). Vervolgens gaan we dieper in op het centrale onderwerp in Kraemers publicaties. We schetsen zijn beeld van de verhouding tussen het christendom en de niet-christelijke godsdiensten (§ 3.4.2). In de §§ 3.4.2.1 tot 3.4.2.6 komt de functie en betekenis van de openbaring in het denken van Kraemer aan de orde. Deze subparagrafen behandelen het eigen karakter van de openbaring, de openbaring in de godsdienstheologische discussie, Kraemers visie op de relatie tussen algemene en bijzondere openbaring, de continuïteit en discontinuïteit tussen godsdiensten en christelijk geloof, en het effect van de openbaring. In § 3.4.2.7 wordt onderzocht hoe de persoon van de zendeling als aanknopingspunt functioneert in Kraemers missiologie. De verhouding tussen universalisme en particularisme in zijn denken komt aan de orde in § 3.4.3. In § 3.4.4 wordt het punt van de continuïteit en discontinuïteit tussen de godsdiensten concluderend besproken en in § 3.4.5 wordt een beschrijving en analyse van Kraemers waarheidsconcept geboden. In § 3.4.6 bieden we een samenvatting van Kraemers godsdienstheologisch concept.

3.4.1 De andere religies en de christelijke religie als openbaringsgodsdienst

In dit onderdeel gaat het erom een beeld te krijgen van Kraemers gedachten over de verhouding tussen de niet-christelijke religies en de christelijke godsdienst. Nagegaan wordt hoe Kraemers openbaringsconcept daarin functioneert als beoordelingscriterium. Daarbij is het nodig dat eerst onderzoek wordt gedaan naar een aantal aspecten van Kraemers openbaringsconcept. Vervolgens wordt een beschrijving gegeven van zijn visie op de aanwezigheid van openbaring in de andere godsdiensten.

Kraemer heeft het veld van levende religies van de mensheid ingedeeld in ‘profetische religies van openbaring’ en ‘naturalistische religies van transempirische verwerkelijking’, zoals we al zagen.[149] De termen van de tweede categorie wisselen. Soms noemt hij ze ‘naturalistisch-kosmische’ of ‘naturalistisch-monistische godsdiensten’ (Kraemer 1958b:337), of ‘godsdiensten van de zelfverwerkelijking’. Onder de eerste categorie rangschikt Kraemer het christendom, het judaïsme en, tot op zekere hoogte, ook de islam. Dat wil niet zeggen dat de naturalistische religies totaal verstoken zijn van openbaring. De ‘primitieve’ religies steunen op een of ander heilig boek of heilige teksten, of mythen die gezien moeten worden als oeropenbaring, waarin bekendgemaakt wordt hoe de god of de goden, vooroudergeesten of cultuurhelden het universum gecreëerd en gesmeed hebben (Kraemer 1938c:142v).

Kraemer beschouwt de drie profetische openbaringsgodsdiensten, die hun oorsprong en oriëntatiepunt geheel in de openbaring hebben, onder het gezichtspunt van het Bijbels realisme. Voor het christendom meent Kraemer dat het openbaringscriterium vooral geldt, omdat het een voluit profetische religie is, en volledig theocentrisch. De God die alles beheerst en het alles bepalende middelpunt is, is de persoonlijke, levende God die

[149] De alternatieve term ‘trans-emperical realization’ verstaat Kraemer als ‘man conceives all his efforts of meditation, religious practices, concentration, asceticism, etc. as means towards realizing and grasping the identity of his real self with divine reality’ (Kraemer 1938c:143, noot 1).

schept, spreekt, troost, handelt en redt. Hij is boven natuur, tijd en geschiedenis verheven. 'Openbaring' definieert Kraemer in Bijbelsrealistische betekenis als de objectieve daad van God, waarin Hij zijn wil, gedachten en daden aan de mens en de wereld bekendmaakt. Deze openbaring claimt absolute en unieke geldigheid. De religieuze ervaring van de mens is volledig afhankelijk van Gods initiatief (Kraemer 1938c:143v).

Kraemer omschrijft het begrip openbaring ergens als

> an act of God, an act of divine grace for forlorn man and a forlorn world by which He condescends to reveal His Will and His Heart, and which, just because it is revelation, remains hidden except to the eye of *faith,* and even then remains an incomprehensible miracle (Kraemer 1938c:118).

Elders noemt Kraemer in het Bijbels realisme openbaring een

> objective act of God, in which *His* will and *His* mind in regard to the condition of man and the world and their need become revealed and claim absolute and unique validity (Kraemer 1938c:143).

De religieuze ervaring is het menselijke correlaat van dit goddelijke initiatief. Weerstand of verzet tegen het goddelijk openbaringsinitiatief blijft altijd in de positie van het menselijke correlaat en staat nooit op zichzelf (Kraemer 1938c:144). De openbaring is, als volledige actie van God, niet algemeen, maar speciaal gericht.[150] Deze goddelijke openbaring is bestemd voor alle mensen (Kraemer 1938c:119-120).[151]

Van Barth heeft Kraemer geleerd dat de aard van de Bijbelse godsdienstige waarheid als geheel exclusief is. De geopenbaarde waarheid over de mens als beeld van God is *sui generis* en is daarom op geen enkele wijze te relativeren en te relateren. Kraemer valt hem bij in zijn genadeloze strijd tegen het opdringende en alom aanwezige relativisme. Barth heeft de openbaring weer als goddelijke actie erkend, als bekendmaking van een geheim. En tegelijk heeft Barth een beperking aangebracht door te stellen dat wat bekend *is,* in wat genoemd is de openbaring van God in de natuur, de geschiedenis en het verstand, een tegenstrijdigheid in termen genoemd moet worden, want wat op straat ligt, hoeft niet meer bekend gemaakt te worden. Openbaring is naar haar aard de actieve bekendmaking, op initiatief van God, van iets dat verborgen is. Openbaring is *eo ipso* een daad van goddelijke neerbuiging. Barth heeft bovendien de relevante vraag gesteld: wie de bezitter is van deze openbaring. Wie hier mee te maken krijgt, wijst dankbaar en nederig naar Christus, omdat het God heeft behaagd zichzelf volledig en beslissend in Christus te openbaren. De enige gepaste menselijke reactie op de openbaring is: bekeer je, geloof en aanbid (Kraemer 1938c:118-119). De weerstand tegen de kernpunten van Kraemers concept rust enerzijds op zijn discontinuïteitsleer, en anderzijds op wat men zijn negatieve visie op de mens noemde.

---

[150] Het 'model van openbaring' dat Kraemer hanteert kan ergens geplaatst worden tussen het 'securistische' openbaringsbegrip, dat in de negentiende eeuw werd ontwikkeld als reactie op de Verlichting, en het traditionele openbaringsbegrip. Het gaat in dit geval om de mededeling van waarheden, die onafhankelijk van de mens worden meegedeeld (Houtepen 1997:373-374, die verwijst naar Dulles 1983).

[151] Kraemer spreekt over het probleem van synergisme versus monergisme in verband met de redding van de mens. Werkt de menselijke geest met God samen of is zijn redding het object van een eenzijdig handelen van God. In verband daarmee is het de vraag of er zoiets als een universeel religieus bewustzijn bestaat (*sensus divinitatis,* Calvijn). Voor Kraemer is de aanname van een dergelijk bewustzijn een werkhypothese die geen stand houdt. Kraemer sluit zich op dit punt aan bij Emil Brunner met zijn bijzondere concept van natuurlijke theologie (Kraemer 1938c:121). Zie verder § 3.4.2.

Het gegeven dat in de openbaring de tegenstelling tussen de transcendentie van God en de immanentie van de mens opgeheven wordt, maakt het noodzakelijk helder te krijgen wat Kraemers openbaringsconcept inhoudt vanuit zijn Bijbels realisme. Openbaring is geen exclusief christelijk idee en ook geen Bijbelse vooronderstelling, maar een universeel religieus concept. De diepere gedachte erachter is dat wat goddelijk geheim is, op een of andere manier gekend kan worden door openbaring. Openbaring is volgens Kraemer dan ook in strikte zin naar haar aard ontoegankelijk en dat blijft zij, zelfs wanneer zij geopenbaard is, stelt Kraemer (Kraemer 1938c:69). Met deze paradoxale gedachte bedoelt hij dat Gods openbaring alleen toegankelijk is als Hij op soevereine wijze iets onthult, en dat God altijd op soevereine wijze de openbaring beheert. Alleen wat geopenbaard is, wordt kenbaar, wat niet bekend gemaakt wordt, blijft van de mens uit ontoegankelijk.

Volgens het Bijbels realisme noemt Kraemer Gods openbaring in Christus dan ook niet alleen openbaring van God, maar ook openbaring van de mens (Kraemer 1938c:70). De kern van de openbaring van God is de gekruisigde Christus, waarin tegelijkertijd de goddelijke actie van redding en veroordeling te vinden is. In het kruis maakt God zijn liefdevolle hart bekend en in hetzelfde kruis toont de mens zijn blindheid voor Gods openbaring (Kraemer 1938c:71).[152] De geschiedenis van de christelijke kerk laat zien dat de openbaring van Christus op vele manieren is misverstaan. Niet zelden door concepten uit de niet-christelijke sfeer. In het evangelie betekent openbaring altijd iets wonderlijks, iets dat onvergelijkbaar is en geheimzinnig blijft, ondanks het feit dat het is verteld.[153]

Dit christelijke getuigenis noemt Kraemer als het aspect van het Bijbels realisme dat correlatief met openbaring is verbonden (Kraemer 1938c:72). Het christelijk geloof als 'antwoord', als reactie van de mens op Gods openbaring, kan daarom tegelijkertijd gedefinieerd worden als een gift van God en als een menselijke daad. Omdat dat geloof totaal afhankelijk is van de goddelijke openbaring.[154] In die zin is geloof een product van de levende God. God heeft het geheim van zijn wil (Ef 1,9) bekend gemaakt, zodat zijn hele schepping onder één hoofd, namelijk Christus, kan worden gebracht (Kraemer 1938c:73). Dit concept noemt Kraemer dan ook de kern van het Bijbels realisme (Kraemer 1938c:71).[155] Openbaring, getuigenis en geloof zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. In de correlatieve relatie tussen openbaring, getuigenis en geloof leidt dit realisme bij Kraemer tot een cirkelredenering: het Bijbels realisme zegt dat openbaring rust op getuigenis en geloof tot effect heeft. Het geloof gaat terug op openbaring die geloofd wordt, etc. Geloof is de antropologische counterpart van de goddelijke openbaring. Uiteindelijk is in deze correlatieve relatie van ongelijksoortige partijen het bovennatuurlijke nauwelijks meer van het natuurlijke te scheiden. Voor Kraemer staat

---

[152] Kraemer wijst er op dat de wijsheid van God een geheim is. Als die wijsheid van God niet gekend wordt, wijst men de Heer af. Vgl. 1 Korintiërs 2,8.

[153] Vgl. Hebreeën 1,1.

[154] Kraemer noemt in dit verband enkele sleutelteksten:1 Korintiërs 2,9-10; Matteüs 16,16-17. De correlatie tussen openbaring van God en geloof van de mens is in Kraemers Bijbels-realistische concept niet simpel zoiets als actie – reactie, of woord – antwoord. Vlees en bloed kunnen niets openbaren, zegt Kraemer. Alleen God zelf kan zich openbaren en is in staat de mens te openbaren (Kraemer 1938c:69-70).

[155] Naast geloof is er een ander begrip dat correlatief verbonden is met openbaring: getuigenis. Dat maakt dat het christelijk geloof bij uitstek een getuigende godsdienst is. In het kort gezegd: getuigen van de wonderlijke dingen die God gedaan heeft. Kraemer wijst op Handelingen 2,11, en ook op Handelingen 1,8. Het is duidelijk dat in Kraemers concept getuigenis, geloof en openbaring onontwarbaar, want correlatief, met elkaar zijn verbonden (Kraemer 1938c:72).

het a priori vast dat God als de gever van kennis van zichzelf het primaat van de openbaring heeft. Kraemers schets van het christelijk geloof, waarin de essentiële en fundamentele aspecten van het christelijk geloof verschijnen in het 'radicale religieuze realisme van de Bijbel', is even kort en onvolledig als kernachtig. Ieder theologisch denken dient zich te spiegelen aan en te oriënteren op dit concrete realisme van de Bijbel (Kraemer 1938c:82-83). Onmiskenbaar blijkt uit Kraemers concept dat de openbaring propositioneel is en nooit afhankelijk van de mens. De goddelijke openbaring is de enige weg om God te kennen.

3.4.1.1 Godsdiensten van de zelfverwerkelijking en openbaringsgodsdiensten

Als godsdienstwetenschapper en zendingstheoloog heeft Kraemer onderscheid gemaakt tussen de naturalistische godsdiensten van de zelfverwerkelijking en de profetische openbaringsgodsdiensten. Tot de laatste rekende Kraemer het jodendom, het christendom en tot op zekere hoogte de islam. Met een hoge mate van consequentie heeft Kraemer volgehouden dat er discontinuïteit is tussen het christelijk geloof als het menselijke antwoord op de openbaring van God in Christus en de niet-christelijke godsdiensten. In dit hoofdstuk zal ook nader ingegaan worden op de vraag hoe de verhouding ligt tussen christendom en goddelijke openbaring.

Kraemer heeft in de benadering van het probleem van de tegenstelling tussen het christendom als openbaringsgodsdienst en de 'non-Christian religions' een onverwachte wending aangebracht. Hij poneerde dat, wanneer het christendom als openbaringsgodsdienst wordt beschouwd als een 'totaal religieus systeem', de niet-christelijke godsdiensten radicaal daarvan verschillen en daarmee in antithetische verhouding staan. Aan de andere kant bestaat er in de praktijk grote behoefte aan toenadering tussen deze verschillende religieuze systemen en vallen de oppervlakkige overeenkomsten op. Vanuit de menselijke aspiraties van de aanhangers van de grote religieuze systemen gezien, liggen de grootste kansen op het vlak van de praktische menselijke contacten (Kraemer 1938c:300).

Met Barth heeft Kraemer de discontinuïteit aangewezen tussen natuurlijke godsdiensten als menselijke inspanning en de godsdienst van Gods genade als zijn actie voor redding van mensen. In de discussies van Tambaram heeft hij toegegeven dat er een zekere continuïteit moet bestaan tussen Gods openbaring en de niet-christelijke religies. Echter hij verstaat deze continuïteit niet in de zin dat de zogenoemde hoger ontwikkelde godsdienstige ideeën vanzelf in de richting van Christus wijzen. Duidelijk stelt Kraemer dat alle menselijke aspiraties ten diepste tegen God gericht zijn, omdat ze er naar streven God te bezitten en te beheersen. 'Christ is not the fulfilment of this, but the uncovering of its self-assertive nature', schrijft Kraemer, en daarom zijn bekering en vernieuwing betere termen om de onverwachtheid van Gods openbaring ten opzichte van de menselijke verwachtingen uit te drukken (Kraemer 1928c:138).

Wat blijft is de vraag die bij velen leeft, of er onderscheid gemaakt moet worden tussen wat Kraemer noemt de 'grote religieuze systemen', waarmee hij onmiskenbaar de wereldgodsdiensten hindoeïsme, boeddhisme, judaïsme, christendom en islam bedoelt. In engere zin houdt Kraemer slechts het judaïsme, het christendom en de islam voor openbaringsgodsdiensten. Alle andere godsdiensten worden naturalistische godsdiensten genoemd. Op zijn minst kan hier tegen ingebracht worden dat niet alleen de term 'naturalistische godsdienst' toelichting behoeft, ook het categoriseringsysteem zelf. Vanuit de fenomenologie van de godsdiensten en de vergelijkende godsdienstwetenschappen is de gelijkheid van de godsdiensten aangetoond, omdat een 'naturalistische

godsdienst' niet zonder meer tegenover een openbaringsgodsdienst gezet kan worden. Kraemer is bereid dit toe te stemmen voor zover het de godsdienstige verschijnselen betreft, maar houdt vast aan de discontinuïteit tussen de openbaringsgodsdiensten en de 'naturalistische godsdiensten' vanwege het element van de goddelijke oorsprong. De vraag of en in hoeverre er in de 'naturalistische godsdiensten' openbaringselementen aanwezig zijn, beantwoordt Kraemer op grond van zijn Bijbels realistische uitgangspunt bij voorbaat negatief. Zijn tegenstanders nemen a priori aan dat dit wel het geval is. Het kan niet ontkend worden dat de discussie vanwege het exterritoriale karakter van de openbaring niet op objectieve wijze beslist kan worden, maar ten diepste bepaald wordt op grond van de gekozen axioma's.

Kraemers concept van de radicale antithetische houding ten opzichte van de niet-christelijke godsdiensten, in combinatie met zijn door en door menselijke benadering, is door velen opgemerkt, maar niet altijd in de lijn van zijn bedoelingen verwerkt en beoordeeld. Het duale systeem van discontinuïteit en antithese tegenover toenadering en continuïteit heeft hij op evenwichtige wijze willen neerzetten, maar de spanning ertussen is niet opgelost. Het geeft op zijn minst de indruk van een onoverkomelijke tegenstrijdigheid tussen openbaringsgodsdiensten en 'naturalistische' godsdiensten. Vaak is gesuggereerd dat waar de term discontinuïteit valt, er eenvoudigweg geen ruimte is voor acceptatie en continu persoonlijk contact. Kraemer heeft bij herhaling geprobeerd dit punt van kritiek te ondervangen door in zijn beschrijving van de niet-christelijke godsdiensten te benadrukken dat de mens die op gevarieerde wijze uiting geeft aan zijn religieuze behoeften, zijn aspiraties, zijn theologie, zijn eredienst, zijn kunstvormen, zijn organisatie van het godsdienstige leven, zijn gedifferentieerde wijze van presentatie van zijn godsdienst, als *mens* alle waardering daarvoor moet ontvangen. Het enige voorbehoud dat Kraemer hierbij maakt, is dat godsdienst in zijn totaliteit nooit beoordeeld moet worden in het licht van de protestantse traditie als verschijningsvorm van het historische christendom, maar op basis van het Bijbels realisme. Daarmee is voor Kraemer de cirkel rond en zijn concept tot een sluitend geheel gemaakt. Hij heeft het probleem opnieuw geformuleerd dat ontstaan is door de a-priori opvatting over het openbaringsbegrip van Barth. Daarin bleef hij vasthouden aan de discontinuïteit en antithese in de twee soorten van geloofssystemen en de continuïteit in de persoonlijke relatie en acceptatie (Kraemer 1938c:324-325).

3.4.1.2 De aanknopingspunten

In dit onderdeel gaat het voornamelijk om het onderwerp dat discussiepunt geworden is sinds Barth een nadrukkelijke discontinuïteit heeft gesteld tussen de menselijke religiositeit en de goddelijke openbaring, namelijk de vraag naar de menselijke reactie op de 'algemene openbaring' en de waarde hiervan in het licht van Gods bijzondere openbaring. Hetzelfde punt kwam aan de orde in de discussie tussen Barth en Brunner. Omdat Kraemer in deze discussie een eigen weg heeft gekozen, wordt in dit onderdeel het concept van Kraemer op de aanrakingspunten of de 'punten van contact' nader in kaart gebracht en geanalyseerd.

Bij Kraemer vormt zijn visie op de 'aanknopingspunten' de tegenpool van zijn discontinuïteitsconcept. Als hij spreekt over de 'punten van contact' of 'aanknopingspunten', moeten we denken aan een aspect van zijn antropologie. D.G. Moses en Russell Chandran hebben in Tambaram laten blijken dat Kraemers visie op de discontinuïteit tussen de Godsopenbaring en de religies, gevolgen moest hebben voor zijn mensleer. Zij oefenden kritiek op de door hem gebruikte term 'discontinuïteit', omdat zij signaleerden

dat deze houding moest leiden tot huiver ten opzichte van de religies. Er zou in zijn afstandelijke houding minachting doorklinken voor de geestelijke grootheid van de andere godsdiensten, die persoonlijke consequenties moest hebben voor de acceptatie van de mens. Zij vreesden dat dit zou leiden tot een onverschillige, en zelfs een negatieve houding van het christendom ten opzichte van deze godsdiensten. Uit de publicaties van Tambaram blijkt niet dat de verschillen van mening over de positie van de religieuze mens op grondige wijze zijn uitgepraat.

Kraemer geeft bijna twintig jaar na Tambaram toe dat hij zich in *The Christian Message in a Non-Christian World* te dogmatisch heeft uitgelaten en schijnbaar tegenstrijdige dingen heeft verkondigd, zoals: 'de godsdiensten zijn pogingen van de mens om de totaliteit van zijn bestaan te vatten,' en: 'dat God ontegenzeglijk ook buiten de sfeer van de Bijbelse openbaring in de mens werkt en heeft gewerkt'. Daarbij noemt hij ook de andere punten waarop hij is aangevallen: de kwestie van de 'vervulling', de punten van aanraking en de natuurlijke theologie. Zijn tegenstanders hebben het angstige gevoel gehad dat bij Kraemer de wind te zeer uit Barthiaanse hoek waaide. In zijn *Religion and the Christian Faith* toont Kraemer aan dat hij op enkele belangrijke punten, waaronder zijn mensleer, dichter bij Brunner staat dan bij Barth (Kraemer 1958b:197; vgl. ook Kraemer 1938c:114-130).

Kraemers concept van de aanknopingspunten is geheel gepositioneerd in de mensleer, die weer afhankelijk is van zijn Godsleer en zijn openbaringsleer. De aspecten van zijn 'aanknopingsleer' zijn bijna allemaal in de controverse tussen Barth en Brunner terug te vinden. Barth ontkent niet dat er iets gemeenschappelijks tussen God en mens moet zijn, wat het mogelijk maakt om het woord van God te horen. Tegelijk waarschuwt hij ervoor de menselijke godsdienstige ervaring en inspanning tot voorwaarde voor geloof te maken. Hij heeft met zijn afwijzing van de discontinuïteit tussen 'natuur' en 'genade', en tussen 'genade' en 'verstand' zich verzet tegen het harmonieuze systeem van de natuurlijke en bovennatuurlijke theologie van Thomas van Aquino. Barth ontkent niet dat God werkt en gewerkt heeft in mensen buiten de sfeer van de Bijbelse openbaring om, maar hij weigert er over te discussiëren (Kraemer 1938c:120). Het is op dit punt dat Kraemer, vanuit het Bijbels realisme, constateert dat God 'niet verlaat het werk dat zijn hand begon'. Dat werk kan niet onopgemerkt blijven, maar omdát het werk van God is, kan de mens het niet kwantificeren. Slechts de menselijk reactie op dat werk is objectief waarneembaar (Kraemer 1938c:130v).

Vervolgens bespreekt Kraemer het probleem van synergisme en monergisme, de kwestie of en in hoeverre de mens samenwerkt met God, en of godsdienst zuiver het resultaat is van Gods actie in de mens. In de lijn van Calvijn en Brunner stelt Kraemer dat de perceptie van *sensus divinitatis* in het religieuze realisme van de Bijbel geen punt van discussie is. In die zin schaart Kraemer zich achter Brunners kritiek op Barth. Kraemer stelt in *The Christian Message in a Non-Christian World* dat gesproken kan worden van 'algemene openbaring' en 'natuurlijke theologie', mits beide in relatie worden gebracht met de goddelijke openbaring in Christus. Hij is stellig in zijn uitspraak, dat in de niet-christelijke godsdiensten bewijzen van Gods werk en openbaring te vinden kunnen zijn.

> Whosoever by God's grace has some moderate understanding of the all-inclusive compassion of God and of Christ rejoices over every evidence of divine working and revelation that may be found in the non-Christian world (Kraemer 1938c:122).

Niemand mag de bevoegdheid of het recht claimen de werking van Gods openbaring te beperken. Dat deze speciale openbaring in Christus naar haar aard en betekenis *sui*

generis is, heeft tot gevolg dat zij in tegenstelling staat tot alle menselijke godsdienstige aspiraties en voorstellingen. De natuurlijke theologie heeft de neiging het evangelie te zien als de vervulling, de hoogste ontwikkeling of de kiemkracht van alle menselijke religieuze energie. Op deze wijze wordt het *sui generis* karakter van de openbaring in Jezus Christus ontkend, stelt Kraemer (Kraemer 1938c:122-123). Het is daarom volgens Kraemer ten enen male onjuist de aanduiding 'vervulling' te gebruiken om de relatie van de openbaring in Christus met de niet-christelijke religies te typeren. Christus is niet de vervulling van de aspiraties van de niet-christelijke religies, maar de 'uncovering of its self-assertive nature' en tegelijk de wedergeboorte van een compleet tegenovergestelde conditie, namelijk de gemeenschap met God door de verzoening in Christus. In het Bijbels realisme is 'vervulling' altijd de vervulling van Gods beloften en de vervolmaking van dingen die Hij bezig is uit te voeren. In de menselijke religies komen diepe aspiraties, verlangens en intuïties naar voren, waaruit slechts het verlangen naar God blijkt. Bovendien is 'vervulling' in godsdienstige zin zeker niet het op natuurlijke wijze groeien naar een niveau van perfectie van wat al min of meer aanwezig is (Kraemer 1938c:123-124).

In dit verband zal de houding van de zendeling die geschoold is in het Bijbels realisme, daarom volgens Kraemer altijd van openheid getuigen. In de woorden van Paulus tegenover de inwoners van Lystra (Hnd 14,16-17), ligt volgens Kraemer deze relatie uitgedrukt: in de menselijke religie blijkt de werking van de goddelijke veroordeling, en tegelijkertijd de voortdurende goddelijke zorg voor het leven van de mensheid. God gaat voorbij aan de 'eeuwen van de onwetendheid', Handelingen 17,30, en dat geeft, wat betreft de houding ten opzichte van de niet-christelijke godsdiensten, naar de zendelingen toe een geweldige stimulans om, in een opmerkelijke combinatie van oprechte eerlijkheid en radicale nederigheid, te tonen wie men is en waar men voor staat (Kraemer 1938c:127). Er is geen reden vanuit het Bijbels realisme, of de openbaring in Christus, de ogen te sluiten voor de verloedering en de pervertering van het menselijke religieuze leven. Dit proces manifesteert zich zowel in de niet-christelijke godsdiensten als in het empirische christendom. Daarover mag volgens Kraemer geen week of slap oordeel worden geveld (Kraemer 1938c:128-129).

In verband met de houding van de zendeling ten opzichte van de niet-christelijke religies bespreekt Kraemer de 'points of contact'. Het is de taak van de zendeling uit te zien naar 'aanknopingspunten' in de andere godsdiensten. Hij verwijst naar de wereldwijde fundamentele theologische discussie over de natuurlijke theologie en in verband daarmee over de aanknopingspunten. In zijn toestand van gevallenheid loopt de mens weg van God, terwijl hij tegelijkertijd God zoekt. In het Bijbels realisme blijkt Gods diepe en krachtige zorg om de mens en de wereld. In de incarnatie komt dit tot uiting. Hierin blijkt hoe gepassioneerd God contact met de mens zoekt. Nergens sterker dan in de daad van de openbaring blijkt Gods mogelijkheid van contact. Op dit punt gaat Kraemer in discussie met Barth, in het bijzonder tegen diens vlammende uitspraak dat er helemaal geen punt van contact is, hoewel Barth uiteraard nooit heeft willen ontkennen dat contact of communicatie mogelijk is. De vraag is wat hij dan heeft bedoeld. Alle uitgesproken plichten van de kerk, in verkondiging, godsdienstige opvoeding en vorming, in zending en theologische discussie, moeten in het licht van Barths absolute oordeel absurd zijn, als er geen enkel punt van contact is, zegt Kraemer (Kraemer 1938c:130-133).

Uit de resultaten van de zending blijkt dat het wel degelijk mogelijk is contact te leggen met mensen die God niet kennen, want het is mogelijk met mensen te communiceren over God. Kraemer wijst er op, dat de werkelijke *agens* in het zendings-

bedrijf, die er verantwoordelijk voor is dat ongelovigen tot geloof in Christus komen, de Heilige Geest is. Kraemer meent dat Barth is gekomen tot zijn forse uitspraak vanuit zijn verzet tegen iedere vorm van 'algemene openbaring' en 'natuurlijke theologie'. Gelijktijdig hield hij stellig vast aan de christelijke openbaring als de soevereine daad van God. Dat wil zeggen dat er geen bruggen zijn van enig menselijk religieus bewustzijn naar de werkelijkheid van Christus. Alleen door exclusieve bekendmaking van God aan de mens is contact en communicatie mogelijk. In zoverre kan Kraemer instemmen met Barth. Op het punt van religieuze interesses en het apostolische karakter van het evangelie is het protest van Brunner tegen Barth gerechtvaardigd. Want de mens is in staat te antwoorden op Gods roepstem, zegt Kraemer, en wordt zelfs consequent verantwoordelijk gehouden voor het antwoord dat hij geeft (Kraemer 1938c:132-133).

Kraemer stelt dat het religieuze leven en de morele werkelijkheid van de levende mens als object van de goddelijke werkelijkheid van de levende God, een theologisch probleem is. Hij herkent hier een dialectisch probleem, dat slechts te verklaren is door het beeld van het zaad dat groeit. Goddelijke genade en menselijke ontvankelijkheid zijn de ongelijksoortige componenten, die correlatief verbonden zijn. Het feit van de menselijke mogelijkheid om te reageren doet geen afbreuk aan de exclusieve oorzakelijkheid van Gods genade in het gehele proces (Kraemer 1938c:134).

Kraemer bespreekt de concrete punten van contact, welke te vinden en te gebruiken zijn door de zendeling in de onderscheiden religieuze condities waarin de mens als zendingsobject zich bevindt. Een voor de hand liggend concept voor de zendeling zou kunnen zijn de corresponderende religieuze verschijnselen in het christendom en de niet-christelijke godsdiensten met elkaar te vergelijken. Te noemen zijn de godsidee, de mensvisie, het concept van de verlossing, etc. Van een vergelijking hiervan kan hier volgens hem nooit sprake zijn, want vanuit het Bijbels realisme weet men dat

> religion is the vast and desperate effort of mankind to get somehow an apprehension of the totality of existence, and therefore every religion is an indivisible, and not to be divided, unity of existential apprehension. It is not a series of tenets, dogmas, prescriptions, institutions, practices, that can be taken one by one as independent items of religious life, conception or organization, and that can arbitrarily be compared with, and somehow related to, and grafted upon, the similar item of another religion (Kraemer 1938c:135).

Slechts voor wetenschappelijke analyses zijn delen van dat geheel afzonderlijk te bestuderen, maar voor een adequaat verstaan van het wezen van de totale religie is die activiteit minder dan nutteloos (Kraemer 1938c:135). Enerzijds is een alomvattende benadering nodig, wat Kraemer noemt 'a totalitarian approach'. Anderzijds blijkt dat in het Bijbels realisme alle overeenkomsten en punten van contact in het verlichtende schijnsel van de openbaring in Christus juist ongelijkheden blijken te zijn. Het beslissende aanknopingspunt is voor Kraemer dialectisch van aard. Het 'nee' van de openbaring in Christus tegen het totale godsdienstige leven en ieder punt van contact, wordt in diezelfde openbaring ook een 'ja', omdat zij streeft naar het bekend worden van de 'heerlijkheid van de kinderen van God'. Het voorkomen van de 'hoge-god' Shang-Ti in de Chinese literatuur noemt Kraemer als punt van contact voor de verkondiging van de persoonlijke God van de christelijke openbaring. In de verkondiging van de Naam van God zal duidelijk blijken dat de waarde en de plaats van Shang-Ti in de Chinese godsleer totaal anders is dan die van God in de christelijke godsleer, maar dat de godsnaam toch 'een steriele en intellectuele manier is om een contactpunt te construeren' (Kraemer 1938c:137). Op dezelfde wijze toont Kraemer aan dat het boeddhistische

begrip van vergankelijkheid totaal verschillend is van het christelijke, omdat het laatste gedomineerd wordt door de eeuwigheid. De vergankelijkheid van de mens, tegen de achtergrond van de werkelijkheid die voorbijgaat, wordt in het Bijbels realisme anders voorgesteld, omdat 'de adem van de Eeuwige in hem blaast'. De punten van contact kunnen volgens Kraemer alleen geëxploiteerd worden in antithetische zin. De 'punten van contact' zijn bruikbaar als aanknopingspunten in de communicatie, en tegelijk als middel om de fundamenteel verkeerde richting van het religieuze leven aan te tonen, niet in veroordelende zin, maar op overtuigend positieve manier om in het reine te komen met de dialectische werkelijkheid van de menselijke godsdienst (Kraemer 1938c:138-139). Hij komt tot de conclusie dat het probleem van de aanknopingspunten alleen beschouwd kan worden als een zaak van religieuze sensitiviteit. In zekere zin, zegt Kraemer, moet de zendeling een religieuze artiest zijn. En daarmee raakt hij een pastoraal aspect van het probleem op het gebied van psychologie, pedagogie en kennis van het menselijke hart, dat slechts opgelost kan worden onder de conditie van de Geest van Christus. Het enige punt van contact is daarom volgens Kraemer de positie en de houding van de zendeling.

> The strategic and absolutely dominant point in this whole important problem, when it has to be discussed in general terms, is the missionary worker himself (Kraemer 1938c:140).

Dit is evenzeer de gouden regel als de ijzeren regel voor de zending: onverminderd oorspronkelijke belangstelling te tonen voor de godsdienst, de ideeën, de gevoelens, de instellingen, kortom, alle aspecten van het leven van mensen. Wie dit nalaat, mist volgens Kraemer het punt van contact (Kraemer 1938c:140v). In dit aspect van de benadering vindt Kraemer op een bepaalde manier aansluiting bij Brunner. Daarom zullen thans enige kernpunten uit de discussie tussen Barth en Brunner naar voren gehaald worden, zodat de positie van Kraemer duidelijker wordt.

De discussie tussen Barth en Brunner ging over de vraag naar de mogelijkheid of onmogelijkheid van natuurlijke godskennis. Naar aanleiding van de discussie, welke plaats deze godskennis heeft bij Calvijn, ontspon zich de controverse over de vraag of er buiten Christus om, op grond van natuur en geschiedenis, godskennis wordt gevonden.[156] Beide partijen menen dat noties van God, verkregen uit de natuur of de geschiedenis, bij de mens alleen maar problematisch zijn (Van der Kooi 2002:81). Dat er godskennis is, erkennen beide partijen. De vraag is of deze kennis aanknopingspunt kan zijn voor de verkondiging van het christelijk geloof. Brunner heeft het gesprek met Barth geopend door in zes punten uiteen te zetten waar het hem ten diepste om gaat (Brunner 1934:9-22; Brunner 1935:9-22).[157] Hij stelt dat het oorspronkelijke Godsbeeld, de *imago Dei,* in de mens formeel is aangetast en verstoord. Daarin is hij het met Barth eens. De *justitia originalis* en daarmee de mogelijkheid te doen wat voor God geldt als goed, ook de vrije

[156] Volgens Van der Kooi is de discussie in alle felheid gevoerd tussen G. Gloede als leerling van E. Brunner, en P. Brunner als leerling van Barth (Van der Kooi 2002:81, noot 147). Vgl. W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin,* Göttingen 1957. Zie ook: Gestrich 1977, vooral het stuk 'Zum theologiegeschichtlichen Hintergrund der Kontroverse Brunner-Barth', p. 172-206. Andere overzichten van de discussie zijn te vinden in O'Donovan 1994:87, 90, Wolf Krötke, *Gottes Klarheiten: Eine Neuinterpretation der Lehre von Gottes 'Eigenschaften',* Tübingen 2001, p. 19, en J.A. DiNoia O.P. in: Webster 2000:243-257.

[157] De tweede 'stark erweiterte Auflage' van 1935 is door Brunner voorzien van 'Erläuterungen' (Brunner 1935:45-60).

wil, is geheel verloren. Ook is hij het met Barth eens dat humaniteit en cultuur als resultaat van de menselijke geest niet simpelweg negatief te duiden zijn. Brunner brengt onderscheid aan tussen het formele en het materiële Godsbeeld (*imago Dei formalis* en *imago Dei materialis*). Formeel is dit beeld niet in het minst aangetast; materieel gezien is het geheel verloren gegaan, de mens is door en door zondaar. In de schepping is de Schepper herkenbaar, en als zelfmededeling van God in zijn scheppingwerk wordt in de schepping van de mens Gods beeld openbaar. Daardoor is de mens verantwoordelijk ten opzichte van God en hij is zich daarvan bewust. De mens kent de wil van God, anders zou hij daar niet tegen kunnen zondigen. Dit bewustzijn van de wet Gods is door de zonde onvoldoende gebleken. De mens heeft de Christusopenbaring nodig om de rechte kennis van God te verkrijgen. Alleen de christen heeft de rechte natuurlijke godskennis.

Op grond van de dubbele openbaring maakt Brunner onderscheid tussen twee soorten van genade, namelijk de onderhoudende en de reddende genade. De verbinding tussen deze twee vormen van genade wordt gelegd door Christus. Door de verlossende genade in Christus leert de mens de onderhoudende genade pas echt kennen, waardoor hij erkent dat God goed is tegenover goeden en bozen en het natuurlijke leven in stand houdt. In de kring van de onderhoudende genade fungeren de 'Ordnungen' als de grondbestanddelen voor de ethiek van het sociale leven in de geschiedenis. Het (monogame) huwelijk is als 'Schöpfungsordnung' niet betrokken op de zonde. De staat is echter als 'Erhaltungsordnung' wel beïnvloed door de zonde, al is hij nodig in een 'christliche theologia naturalis'. De instellingen van de onderhouding hebben als doel het leven te behoeden voor de ondergang. Vanuit de Christusopenbaring ervaren de gelovigen deze instellingen als behorend tot het rijk van de schepping.

Belangrijk punt voor Brunner is dat er in de mens een aanknopingspunt is voor de goddelijke genade ter verlossing, in die zin dat hij object is voor het Woord van God en ontvankelijk is voor de Heilige Geest. De *humanitas* is aanknopingspunt vanwege het formele Godsbeeld. Dit mens-zijn van de mens komt uit in zijn aanspreekbaarheid (in de zin van kunnen horen of kunnen verstaan) en verantwoordelijkheid ('Wortmächtigkeit und Verantwortlichkeit'), die door de zonde niet is opgeheven. De aanspreekbaarheid van de mens stelt hem bij afwijzen van de genade ook schuldig tegenover God. Het Woord van God schept niet eerst de 'Wortmächtigkeit', want die heeft de mens nooit verloren. De gave van de aanspreekbaarheid is voorwaarde voor het kunnen horen van het Woord van God.

In de laatste stelling geeft Brunner aan dat in de verlossing door Jezus – het sterven van de oude en de opstanding van de nieuwe mens – de schepselmatigheid van de mens juist tot haar bestemming komt. Dit herstel is de daad van de Geest om het goddelijke zelfbewustzijn te herstellen. De identiteit van de mens, die door God gegeven is, wordt hersteld, niet in een nieuwe schepping, maar in een wederoprichting. Dit veronderstelt dat de menselijke identiteit reeds aanwezig was. De daad van geloof is verricht op grond van het karakter van de verantwoordelijkheid en de beslissingsmogelijkheid van de mens. Daarbij past ook het bevel om te geloven ('Glaubensimperativ'), dat niet strijdig is met de uitspraak van het Nieuwe Testament dat het geloof een geschenk is en een werk van God.

In het laatste hoofdstuk van zijn pamflet tegen Barth maakt Brunner duidelijk waar het hem om gaat (Brunner 1934:36-44; Brunner 1935:36-44). Namelijk om Barths kritiek op Brunner inzake zijn leer van de scheppingsordeningen in zijn *theologia naturalis* als fundering voor zijn maatschappijethiek, voor ambt en beroep, voor de staat, etc. De christelijke maatschappijethiek is gefundeerd in de leer van Jezus Christus, namelijk in zijn liefde die overeenkomstig de goddelijke ordening is. Barth heeft zich volgens

Brunner door zijn 'unerhörter theologischer Nominalismus' geïsoleerd van het creatuurlijke. Het creatuurlijke wordt namelijk volgens Barth slechts door de openbaring in Christus naar het beeld van God gekwalificeerd (Brunner 1934:39). Het voornaamste bezwaar van Brunner is dat Barth zich door deze extreme opstelling volledig isoleert van het geschapene, en dus van het maatschappelijke en culturele leven. Als men zo negatief oordeelt over de mens, zal de kerk in haar verkondiging geen serieuze gesprekpartner meer zijn in het culturele leven. De juiste taxatie van de *theologia naturalis* is voor Brunner daarom beslissend in het gesprek met de niet-gelovigen (Brunner 1934:43-44).

Het antwoord van Barth op de brochure *Natur und Gnade* van Brunner was even kort als duidelijk: *Nein! Antwort an Emil Brunner* (Barth 1934).[158] Hij wist dat de 'Duitse christenen', die zich zonder gêne achter de ideologie van het nationaalsocialisme hadden gesteld, in Brunner een medestander zouden kunnen vinden. Dit was voornamelijk vanwege Brunners *theologia naturalis* en zijn uitgangspunt in de scheppingsordeningen, in huwelijk, gezin, staat en overheid. Barth bekritiseert Brunner betreffende zijn 'Offenbarungsmächtigkeit' van de mens, het 'humanum', het subject-zijn van de mens, zijn verstand en verantwoordelijkheid. Dat het beeld van God in materiële en in formele zin verbroken is, zou door Brunner niet voldoende zijn verdisconteerd. Hoe mensen 'irgendwie' in staat zijn God te kennen, is Barth niet duidelijk, want de mogelijkheid God te leren kennen, is door de zonde zwaar beschadigd. Barths grootste bezwaar is dat Brunner van onderop, vanuit de schepping een brug denkt te kunnen slaan naar God en zijn verlossing, terwijl God in het evangelie een onvoorwaardelijk 'ja' tot de mens doet uitgaan. Brunner heeft volgens Barth door zijn natuurlijke theologie de beslissende openbaring van God in Christus onderschat (Barth 1934:60v).

Hoewel het aannemelijk is te veronderstellen dat Barths opstelling betreffende het continuïteitsvraagstuk ten opzichte van Brunner niet is veranderd, moet vastgesteld worden dat hij meer aandacht heeft gekregen voor een fundamentele continuïteit tussen God en schepsel. Van den Toren stelt dat Barth het schepsel nooit los ziet van zijn bestemming in Christus. Brunner spreekt volgens Barth steeds over de mens als schepsel 'an sich'. Over de werkelijkheid van de schepping als aanknopingspunt voor het evangelie in de niet-gelovige, verschillen de beide theologen fundamenteel van mening (Toren 1995:184). O'Donovan ziet de controverse tussen Barth en Brunner vastlopen in misverstanden vanwege een verwarring van epistemologische en ontologische argumenten. Vanuit ontologisch gezichtspunt moet Barth volgens O'Donovan wel concluderen tot een negatieve opvatting over de schepping en de scheppingsordeningen. Hoewel Brunner dit zwakke punt bij Barth heeft herkend, was hij niet in staat de verhouding van ontologie (scheppingsleer) en soteriologie (het werk van Christus) helder genoeg aan de orde te stellen (O'Donovan 1994:87; Gestrich 1977:172-206). Duidelijk is ge-

[158] Van den Toren wijst er op dat de scherpe toon van Barth in *Nein! Antwort an Emil Brunner* ook nog voorkomt in Barths *KD* II/1:194-200 uit 1940, waarin hij een historisch commentaar geeft op de eerste zinnen uit de *Barmer Thesen* van 1934. Als er sindsdien bij Barth een andere, mildere toon is gekomen in zijn spreken over een fundamentele continuïteit, dan hangt dat volgens Van den Toren samen met het verdwijnen van de problematiek van de 'Duitse christenen'. In de tweede plaats is Barths veranderde houding ten aanzien van het continuïteitsvraagstuk te merken in de uitwerking van zijn scheppingsleer in *KD* III/2. In *KD* III/2 komt namelijk de humaniteit als aanknopingspunt een kort moment zijdelings, maar zeer wezenlijk naar voren. Barth plaatst zijn ontologie (scheppingsleer) onder zijn christologie (*KD* III/2, § 46,1: 'Jesus, der ganze Mensch'). Brunner heeft in zijn bespreking van *KD* III/2 ('Der neue Barth, Bemerkungen zu Karl Barths Lehre vom Menschen', *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* 48 (1951) p. 89-100) de vraag gesteld of Barth met zijn waardering voor de schepping wel reden heeft alle aanknopingspunten af te wijzen. Zie hierover: Toren 1995:183-184.

worden waarom Kraemer wat betreft de aanspreekbaarheid en verantwoordelijkheid van de mens ten opzichte van God meer bij Brunner aansluiting heeft gevonden dan bij Barth.

3.4.2 Het christendom en de niet-christelijke godsdiensten

In dit onderdeel zal onderzocht worden op welke wijze de openbaring van God in Christus functioneert in Kraemers Bijbels realisme, dat hij heeft ontwikkeld als 'fundamental startingpoint and criterion of all Christian and theological thinking' (Kraemer 1938c:66). Hij poogde daarmee alle vragen op het gebied van de godsdienstheologie in een onverwacht en ontdekkend licht te stellen. In de subparagrafen behandelen wij eerst de vraag wat Kraemer precies verstond onder Gods openbaring in Jezus Christus (§ 3.4.2.1). Vervolgens komt in § 3.4.2.2 aan de orde op welke wijze de openbaring ter sprake is gekomen in de godsdienstheologische discussies in Tambaram en daarna. Het vraagstuk van de verhouding van de algemene en de bijzondere openbaring kwam hierboven aan de orde. In § 3.4.2.3 zal dit onderwerp nogmaals aan de orde komen, omdat het onderscheid een wezenlijk bestanddeel vormt van Kraemers denken. De continuïteit en discontinuïteit tussen godsdiensten en christelijk geloof en de vraag wat het effect is van de openbaring, wordt in de §§ 3.4.2.4 en 3.4.2.5 behandeld. Het is noodzakelijk te onderzoeken wat Kraemer bedoelde als hij sprak over de absoluutheid van het christendom, omdat hij met dit begrip de diepste verhouding tussen godsdiensten en christendom wilde aangeven (§ 3.4.2.6). In de slotparagraaf van dit onderdeel (§ 3.4.2.7) wordt nader ingegaan op de positie van de zendeling als aanknopingspunt in de religieuze ontmoeting met de aanhangers van andere godsdiensten. In § 3.4.6 wordt een samenvatting gegeven van Kraemers godsdienstheologische denken.

3.4.2.1 De openbaring van God in Jezus Christus

Het Bijbels realisme steunt op de vooronderstelling van de openbaring, die Kraemer verstaat als een gebeurtenis of ontmoeting waarin God zichzelf bekend maakt naar zijn wezen. Wat principieel toegankelijk wordt gemaakt vanuit God, blijft van de mens uit onbereikbaar. Dat is de bedoeling van zijn paradoxale mededeling over de ontoegankelijkheid van de openbaring, die zelfs na bekendmaking van nature ontoegankelijk blijft (Kraemer 1938c:69). Tevens zegt Kraemer dat de bekendmaking van God in de incarnatie haar hoogtepunt bereikt. God heeft zich uiteindelijk definitief geopenbaard in zijn Zoon, de mens Jezus Christus. De Bijbel leert volgens Kraemer dat het diepste instinctieve verzet van de mens tegen de openbaring van God gericht is tegen de menswording.

> God's revelation in Christ, according to biblical realism, is therefore not only the revelation of God, but also of man. Man is revealed as a being who in his deepest instincts and desires wants to be god. The supreme expression of this fundamental conviction in man is to be found in the idea … that God or the Eternal Mind comes to self-consciousness in man when he retires into the inner recesses of his being (Kraemer 1938c:70-71).

De openbaring van God in Christus, de gekruisigde, is daarom tegelijkertijd een daad van redding en oordeel. De mens wil zelf God zijn. De openbaring is niet gericht op de onthulling van het mysterie van God, of de idolatrie van menselijke voorstellingen, maar is bij uitstek op de bekendmaking van Gods wil en zijn handelen tot herstel van alle dingen. Het verhaal van de wonderlijke dingen die God heeft gedaan, 1 Petrus 2,9, vgl.

Hebreeën 1,1, zal onbegrepen blijven, tenzij het wordt verteld, vgl. Handelingen 2,11 (Kraemer 1938c:30).

D'Costa vraagt Kraemer, die toestemt dat God ook buiten deze openbaring werkt, wat het *sui generis*-karakter is van Gods openbaringsgebeurtenis. Kraemer heeft bij herhaling verzekerd dat redding alleen mogelijk is door expliciete belijdenis in de Christus die door God geopenbaard is, en volledige overgave aan Hem. Dit exclusieve standpunt moet er volgens D'Costa toe leiden dat de openbaring van God in de geschiedenis van Israël,

a. in het geheel geen openbaring was, of
b. een openbaring was die op een of andere manier niet adequaat is geweest voor de redding van mensen (D'Costa 1986:66).

Kraemer moet volgens D'Costa hierdoor wel in conflict komen met zijn eigen positie. Als openbaring buiten Jezus Christus mogelijk is, dan kan men niet tegelijk blijven volhouden dat Jezus het enige feit van de openbaring is. Wie uitgaat van het feit van de christelijke openbaring met normatief gezag, die moet volgens D'Costa de innerlijke tegenstrijdigheid die hierin besloten is toestemmen en erkennen dat de Christusopenbaring niet de enige openbaringsgebeurtenis is. Men komt dan ook in verlegenheid met de reddende openbaring van God in Israëls geschiedenis vóór de komst van Christus (D'Costa 1986:67).[159] Er wordt in de Schrift gesproken van vrome mensen als Abraham en Mozes, die blijkens het getuigenis van Hebreeën 11 het heil hebben verkregen. In verband daarmee vraagt D'Costa wat het lot is van de ontelbare miljoenen van niet-christenen die leefden voor de tijd van Jezus en nooit het evangelie gehoord hebben, 'often through no fault of their own'. D'Costa acht het niet goed voor te stellen dat aan de vele miljoenen de middelen tot verlossing onthouden zijn (D'Costa 1986:68).

D'Costa suggereert dat Kraemer heeft bedoeld, dat de openbaring in Christus de enige openbaring is die de mogelijkheid tot redding aanbiedt, en dat alleen door de geloofsovergave en onderwerping aan God in Christus toegang tot deze redding te verkrijgen is. D'Costa vraagt zich af op welke wijze de mogelijkheid tot afwijzing van het geloof in Christus te rijmen valt met het eerbiedwaardige christelijke axioma van de universele heilswil van God. Het antwoord van exclusivistische theologen, dat wij niet kúnnen weten of degenen die Christus afwijzen gered zijn, en dat wij dit aan de 'wijsheid van Gods genade' moeten overlaten, stemt D'Costa tot zekere hoogte toe. Hij

[159] D'Costa wijst op Kraemers oplossing van het vraagstuk. Zijn antwoord, 'adopted by many exclusivists, points to Israel's rejection of Jesus. The Jews "did not recognize God in Him, and rejected God's self-disclosure in Christ…. In the light of such questions the mystery of iniquity, precisely in the «highest» expressions of the human mind, looms up".' (D'Costa 1986:67; Kraemer 1956b:227; vgl Kraemer 1938:226-228). Kraemer geeft volgens D'Costa, evenals Newbigin, een onbevredigende uitleg van Romeinen 3:21: 'Thans is echter buiten de wet om gerechtigheid Gods openbaar geworden, waarvan de wet en de profeten getuigen…' D'Costa acht de mededeling van Kraemer en Newbigin dat we simpelweg niet kunnen weten of degenen die Christus niet hebben leren kennen, behouden zijn of niet, maar dat we dit aan 'the wise mercy of God' en 'the mysterious workings of God's Spirit' moeten overlaten, zeer onbevredigend (Newbigin 1977bpmi:259-260; Kraemer 1939a:4). De verschijning van Gods gerechtigheid in Jezus Christus, die door het geloof wordt verkregen, wordt niet meer begrensd door de wet van het Joodse volk en beperkt zich niet tot het volk van de wet. Kraemer heeft niet aangegeven hoe het heil van Christus bij de volken is gekomen *voor* de komst van de Messias, in vergelijking met de wijze waarop het *na* zijn komst bij de volken komt, namelijk door de publieke oproep tot bekering en geloof in Christus (D'Costa 1986:67-68).

vindt het echter onbevredigend dat de exclusivisten de geschiedenis van Israël gebruiken als testcase voor het beantwoorden van de vraag naar de reikwijdte van het heil buiten Israël. Kraemer, Newbigin en anderen schijnen volgens D'Costa de interne spanning van de exclusivisten op te lossen zonder de prijs in termen van de theologische implicaties van hun antwoord te willen betalen (D'Costa 1986:68).

D'Costa verwijt de exclusivisten dat zij het historische karakter van Gods daden ter verlossing verwaarlozen. Het werkelijke vraagstuk of andere dan de christelijke religie in principe ook voorzien zijn van de middelen van het heil, komt in hun denken niet aan de orde. Hij noteert dat Kraemers sterke nadruk op het *sui generis* karakter van Gods openbaring in Christus Jezus een diepe en onoverbrugbare kloof veronderstelt tussen Gods genade en de gevallen mensheid. Kraemers christologie is gebaseerd op de exclusivistische vooronderstelling dat Jezus Christus 'the *efficient cause* of salvation' is (D'Costa 1986:69). Dit leidt volgens D'Costa tot de neiging bij Kraemer om alle gebeurtenissen en acties, buiten de centrale gebeurtenis van Christus, ondanks de bewijzen van het tegendeel, als menselijke verworvenheden en fouten of 'ongeloof' af te doen. Het verklaart ook waarom Kraemer zich zo tegen de natuurlijke theologie keert, omdat in zijn denken de natuur of de rede niet tegenover de genade staat, maar tegenover de zonde. Wanneer de openbaring van God buiten Christus wordt geaccepteerd, dan blijft het volgens D'Costa moeilijk de claims en sommige implicaties van de volgende stellingen te handhaven:

1. Het karakter van de openbaring in Christus is *sui generis*;
2. Israëls ontmoeting met God, vóórdat Christus gekomen is, moet een totaal onbevredigend middel tot redding zijn geweest;
3. Een liefhebbende God kan niet aan vele miljoenen niet-christenen, buiten hun eigen schuld, de middelen tot het heil ontzeggen;
4. Er bestaat een absolute kloof tussen natuur en genade, die tot effect heeft dat redding *alleen* mogelijk is door belijdenis van en overgave aan Christus (D'Costa 1986:70).

Hierbij is op te merken dat D'Costa Kraemer vastpint op de uniciteit van de christocentrische openbaring, en niet verdisconteert dat Kraemer de Christusopenbaring nooit isoleert van de totale Godsopenbaring. Het *sui generis*-karakter van de openbaring in Christus betekent voor Kraemer niet anders dan de unieke en *uiteindelijke* openbaring van God. De bedoeling van Kraemer is steeds geweest het bijzondere en unieke karakter van Gods openbaring in Jezus te benadrukken. Hij heeft nooit ontkend dat Gods openbaring aan Israël tijdens die periode in de geschiedenis voor het volk Israël de verlossingsweg bood voor iedere burger van dat volk. Kraemer zelf wees op het afwijzen van Gods openbaring in Jezus door Israël en evenals Newbigin later, op de hamartologische opmerking van Anselmus *nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum* (je hebt nog niet gevoeld hoe groot het gewicht van de zonde is) in verband met het niet kunnen verkrijgen van het heil (Kraemer 1938c:79v; Newbigin 1969fc:42). D'Costa verdisconteert niet dat Kraemer onderscheid maakt tussen Gods openbaring aan Israël vóór de komst van de Messias en de 'finale' openbaring van God in Christus, die op het volk Israël én alle volken is gericht. Dat verklaart het principiële verschil in het lot van de vrome Joden die leefden vóór de Christus en de miljoenen die leefden voor en na Christus die nooit het evangelie hebben gehoord. We stemmen in met de mening van D'Costa, dat Kraemers concept geen overtuigend antwoord kan zijn op de uitdagingen van de pluralisten. De redding van de niet-christenen kan niet simpelweg worden afge-

wezen met een verwijzing naar de 'mysterieuze werken van Gods Geest', of met een *non liquet*.

In de verdere beoordeling van Kraemers concept verwijt D'Costa Kraemer dat hij, vanwege zijn exclusivistische uitgangspunt en zijn 'reductieve hermeneutiek', niet voldoende gevoelig is voor overeenkomsten en punten van contact (D'Costa 1986:63). Het punt dat D'Costa hier denkt te maken tegenover Kraemer kan gemakkelijk gepareerd worden. In Kraemers denken zijn niet de historische ontwikkelingen binnen de godsdiensten maatgevend, maar zijn juist de locale of historische veranderingen of variaties zelf voorwerp van de axiomatische beoordeling van de openbaring van God in Christus. Kraemer en D'Costa verschillen fundamenteel van mening over de aanwezigheid van reddingbrengende openbaring in niet-christelijke godsdiensten.

Dit hangt samen met D'Costa's theologische overwegingen bij Kraemers a-historische en a priori benadering. D'Costa verwijt Kraemer gebrek aan openheid naar de fenomenologische verschijnselen, terwijl Kraemer in zijn christocentrische openbaringsleer het waarheidscriterium vindt voor een evaluatie van ieder religieus verschijnsel. Wat Kraemer als goddelijk beoordelingscriterium in de openbaringsleer situeert, is volgens D'Costa de uitwerking van een bepaalde christologie. Hij sluit aan bij A.G. Hogg, die stelt dat God zich ook buiten de Bijbelse openbaring in Christus om bekendmaakt, hoewel deze openbaringen vaak verwrongen en gemanipuleerd zijn door zondige mensen (Hogg 1939 en 1947). Dit moet leiden tot het aanbrengen van een nuance in het bijzondere karakter van de openbaring in Christus. Men kan dit karakter onaantastbaar achten, maar daarmee is de 'andere' openbaring nog niet te ontkennen, stelt D'Costa (D'Costa 1986:65-66). Hij neemt in elk geval de conclusie van Knitter, over de mogelijkheid van redding buiten de historische openbaring van Christus, volstrekt serieus. Kraemers standpunt leidt volgens hem onvermijdelijk tot de conclusie dat alle gebeurtenissen en acties tot heil buiten deze openbaring, gereduceerd zijn tot nul. Kraemer stemt het Calvijn toe dat de aanwezigheid van het religieuze bewustzijn (*sensus divinitatis*) impliceert dat de kloof tussen God en mens niet zo groot is als gesuggereerd wordt door D'Costa. Als de mens de mogelijkheid heeft positief te reageren op Gods initiatief tot redding door middel van geloof en overgave, dan moeten deze mogelijkheden toch een gift of genade van God genoemd worden. Naar onze mening stelt D'Costa deze vraag terecht. In het concept van Kraemer is hierover geen expliciete aanduiding te vinden, omdat hij zich niet met zoveel woorden over deze kwestie heeft uitgelaten.

Als laatste punt van overweging bespreekt D'Costa Kraemers 'excessively restrictive interpretation of the Christological criterion' waardoor hij volgens hem gehinderd wordt in de acceptatie van waarheid en de erkenning van Gods zelfopenbaring buiten de Christusgebeurtenis om (D'Costa 1986:71). D'Costa is van mening dat de 'rijke variëteit van benadering, uitdrukking en ervaring in het Nieuwe Testament' een ruimere interpretatie van de Bijbelse gegevens noodzakelijk maakt. Hij verwijst naar M.M. Thomas' notie van de 'complementaire waarheden', die gemakkelijk op het exclusieve model van Kraemer kan worden toegepast. Het gevolg is dat de normatieve openbaring in Christus moet worden aangevuld met een ander criterium voor waarheid. Menselijke waarden en de waarheid kunnen volgens Kraemer niet gelijkgesteld worden. D'Costa stemt daar mee in, maar hij meent dat menselijke religieuze acties en waarden toch op zijn minst de liefde van God impliceren. Hij wil voorkomen dat het waarheidscriterium gereduceerd wordt tot de openbaring alleen (D'Costa 1986:72-74).

Concluderend kan gesteld worden dat de kritische opmerkingen van D'Costa de zwakke plekken in Kraemers openbaringsleer hebben aangetoond. Kraemer heeft erkend dat in de niet-christelijke godsdiensten openbaring manifest is, en dat de effecten daar-

van waarneembaar zijn. Hij kan niet aangeven hoe en waar dit zich manifesteert. In zijn concept wordt het effect van deze 'algemene' openbaring in elk geval beperkt door zijn christocentrisch criterium en zijn exclusivistische soteriologie.

3.4.2.2 Openbaring in de godsdienstheologische discussie

In deze paragraaf wordt een analyse gegeven van Kraemers concept van openbaring. In de discussies in Tambaram en daarna heeft hij diverse toelichtingen gegeven op verschillende aspecten van de openbaring. Hij heeft zich niet onttrokken aan de discussie over de rol en betekenis van de mens als de ontvanger van de openbaring. Ook in dit vraagstuk oriënteert hij zich op het radicale realisme van de Bijbel (Kraemer 1938c:85v). Het 'root-problem' is door hem verwoord in de vraag: 'wat denk je van de mens, zijn aard, zijn mogelijkheden en zijn prestaties?' (Kraemer 1938c:102). De niet-christelijke godsdiensten bestaan volgens hem niet zonder meer uit speculatieve ideeën over de eeuwige bestemming van de mens, ze zijn inclusieve systemen en levenstheorieën die geworteld zijn in een religieuze basis. In de tweede plaats moet verdisconteerd worden dat Kraemer de relatie van het christendom ten opzichte van de niet-christelijke religies duidt in termen van de relatie tussen algemene openbaring en natuurlijke theologie. Dit is voor hem een fundamenteel theologisch uitgangspunt, waarbij bedacht moet worden dat het ingebed is in de kern van de christelijke religie en bepalend is voor de relatie van de christelijke kerk tot de wereld en de andere godsdiensten. Kraemer wil deze relatie niet beperken tot het brandende missionaire probleem van de praktische houding tot de niet-christelijke religies. De kerk heeft altijd positie moeten kiezen en een verplichting gehad ten opzichte van de andere levenssferen en hun vooronderstellingen, pretenties, tendensen en waarden (Kraemer 1938c:102-103, 104-105).

In de discussies van Tambaram blijkt dat T.C. Chao zich hierin in zoverre bij Kraemer heeft aangesloten, dat ook hij openbaring het kernbegrip acht van het theologische denken over religie (zie § 3.5.7.2). Zijn begripsbepaling vermeldt dat het altijd om zelfbekendmaking van God gaat en om een initiatief van God. In zijn bijdrage aan de *Tambaram Series* geeft hij een bredere uiteenzetting over wat openbaring is en welke aspecten erbij van belang zijn. Chao wijst op de inconsequentie van Kraemers openbaringsbegrip: openbaring in juiste zin is naar haar aard ontoegankelijk en blijft dat zelfs wanneer zij geopenbaard is. De consequentie van dit standpunt is dat deze wereld dan te maken heeft met een verborgen openbaring en onmogelijk tot geloof in God kan komen. Kraemer wijst er enerzijds op dat openbaring in de goede zin van het woord zelfontsluiting is van God in Jezus Christus, en als zodanig de grond waarop mensen reageren met geloof (Kraemer 1938c:69; Tambaram 1938 I:33-34). Wat betreft de openbaring in relatie tot de schepping meent Chao dat we ervan uit moeten gaan dat Gods schepping van de wereld veronderstelt dat Hij er deel aan heeft. De schepping als werk van God onthult iets over de Maker.[160] Er zijn minstens verscheidene kennisniveaus in de openbaring: in de schepping, in de geschiedenis en in Jezus Christus, het geïncarneerde Woord. De laatste is de unieke en beslissende openbaring, omdat het de weg naar God opent. Het is ook de continue relatie van God met zijn volk als gemeenschap van de gelovigen. Deze relatie staat er borg voor dat de wereld zal veranderen. Kraemer heeft zijn paradoxale en cryptische zin over de geopenbaarde en tegelijk verborgen open-

[160] Chao verwijst in dit verband naar Romeinen 1,20 en Psalm 29,1.

baring niet teruggenomen, maar wel op vele manieren duidelijk gemaakt dat in Christus de openbaring van God echt kenbaar is. Zelfs als men zou aannemen dat hij met zijn paradoxale uitspraak bedoeld heeft te benadrukken dat de openbaring van God is en blijft en dat Hij alleen er soeverein over beschikken kan, blijft de inconsequentie bestaan en wordt het paradoxale ervan niet opgelost.

Een kleine twintig jaar na Tambaram geeft Kraemer in de discussie met Nathan Söderblom (1866-1931) blijk van een verdere gedachtenontwikkeling over de buiten-Bijbelse openbaring. Söderblom heeft in zijn werken de grondgedachte van de leer van de *logos spermatikos* van Justinus Martyr verder uitgewerkt.[161] Daarbij werd nieuw licht geworpen op de verhouding van de andere godsdiensten ten opzichte van het christendom. Immers, de gehele mensheid heeft volgens Justinus deel aan de *logos,* die in het christendom Christus, de Zoon van God wordt genoemd. De godsdienstwetenschap heeft volgens Söderblom aangetoond dat in alle godsdienstvormen het kenmerk van 'alle echte godsdienst' gevonden wordt in de elementen van heiligheid en onvoorwaardelijke verplichting. Hij stelt voorts dat alle echte levende godsdiensten in goddelijke zelfopenbaring wortelen (Kraemer 1958b:177). Kraemer is van oordeel dat bij Söderblom de *logos spermatikos*-gedachte aanwezig is, gehuld in termen van de moderne godsdienstwetenschap. Söderblom oordeelt dat het christendom gradueel en in wezen verschilt van de andere godsdiensten. Het christendom is door een kloof gescheiden van de andere godsdiensten, doordat het *sui generis* is. Het verschil is ontstaan door het onderscheid tussen algemene en bijzondere openbaring. Alle godsdiensten zijn terug te voeren tot de algemene openbaring, het christendom ontving zijn geheel eigen karakter vanwege de bijzondere openbaring. Terecht stelt Kraemer dan ook dat de stelling, dat alle godsdiensten op openbaring berusten, een theologische aangelegenheid is, die dwingt het verschil te aanvaarden tussen algemene en bijzondere openbaring. De beide typen van godsdienst die Söderblom onderscheidt zijn beide uniek te noemen. Hij noemt dit 'Höchstreligion' en 'Unendlichkeitsmystik', Het christendom is als profetische openbaringsgodsdienst de godsdienst van de goddelijke activiteit, namelijk door de bijzondere openbaring de hoogste religie. De oneindigheidsmystiek is de godsdienst van de 'volendete Gottinnigkeit', de algehele intimiteit met God, namelijk door de algemene openbaring. Daarnaast houdt hij vol dat het christendom niet slechts gradueel, maar ook wezenlijk van de andere godsdiensten verschilt. Dit acht Kraemer een onmogelijkheid, want het is tegenstrijdig. Nu eens legt Söderblom de nadruk op de innige verwantschap, dan weer op de *diastasis* of heterogeniteit tussen de beide soorten van godsdienst. Söderblom plaatst het christendom en de Bijbelse openbaring op één lijn met de totaal andere wereld van de oneindigheidsmystiek en verklaart tegelijk het verschil tussen beide uit het *sui generis* karakter van het christendom. Kraemer vindt dan ook dat Söderblom door gradueel en wezenlijk onderscheid te maken tussen het christendom en de andere godsdiensten in strijd komt met de gangbare epistemologie van de wetenschap, omdat hij in wezen geen verschil maakt tussen algemene en bijzondere openbaring en het geheel eigen karakter van het christendom niet voldoende erkent. Spreken over het eigen karakter van het christendom is alleen mogelijk, als men erkent dat iedere godsdienst uniek is. Alle godsdiensten, die Söderblom schaart onder de noemer 'echte godsdienst',

[161] Nathan Söderblom hield in 1931 de Gifford Lectures aan de Universiteit van Edinburgh. Na zijn dood werden deze lezingen postuum uitgegeven onder de titel *The Living God: Basic Forms of Personal Religion* (1933). Een tweede reeks lezingen over zijn theologische en godsdienstfilosofische gedachten heeft hij niet meer kunnen houden, doordat hij overleed.

vallen onder een vergelijkende typologie van waarheidsgehalte. Tegelijkertijd handhaaft hij de normatieve plaats van het evangelie, de verlossing door de ene naam van Jezus Christus.

Volgens Kraemer heeft Söderblom niet aangetoond dat deze normatieve kant onafhankelijk is van alle godsdienst. Kraemer acht de tweeslachtigheid van Söderbloms synthesemodel veroorzaakt door zijn loffelijke streven, onder invloed van de triomfen van de vergelijkende godsdienstwetenschap van zijn dagen, een onpartijdig beeld van de niet-christelijke godsdiensten te schetsen. Hij typeert hem dan ook als de Clemens van de twintigste eeuw![162] De vreedzame verhouding tussen beide soorten van openbaring – voor Clemens de gelijkheid van de waarheid van het christendom en de waarheid van de filosofie, en voor Söderblom de erkenning van de aanwezigheid van waarheid in alle godsdiensten – houdt in dat beiden de goddelijke openbaring niet kunnen aanvaarden als het oriëntatie- en beoordelingspunt voor radicaal-theocentrische beoordeling van waarheid en religie. Söderblom beschouwt de openbaring als een speciaal aspect van de godsdienst, die zich manifesteert als een speciale vorm van godsdienstige ervaring. De vroomheid van de nobelste vertegenwoordigers van een godsdienst wordt zo tot beslissend criterium gemaakt voor de echtheid van de openbaring, meent Kraemer. Clemens en Söderblom stemmen hierin overeen dat zij in de rede of de filosofie een gemeenschappelijke noemer vinden voor de beoordeling van religie en openbaring. Zij hebben uit het oog verloren dat alleen de Bijbelse openbaring de radicaal-theocentrische oriëntering biedt voor kennis en religie. Kraemer concludeert dan ook dat Söderblom niet voldoende onderscheid heeft gemaakt tussen de godsdienstige ervaring van de mens en de openbaring als daad van God. Bij Söderblom als nazaat van de subjectivistische theologie van Schleiermacher heeft de vermenging van godsdienstige ervaring en openbaring als daad van God nog een versterkend effect gehad. Hij overschat de competenties van het godsdienstwetenschappelijk bedrijf en dat voert hem in een positie waarin niet direct uit te maken valt, waar in godsdienst sprake is van openbaring, of welke openbaring algemeen of bijzonder is. De godsdienstwetenschappen kunnen volgens Kraemer de aanspraak op openbaring constateren, maar nimmer het feit van de openbaring (Kraemer 1958b:177-181). Overigens waardeert Kraemer in Söderblom het verlangen antwoord te geven op de vraag waar en hoe God in de godsdiensten spreekt.

Wilhelm Andersen heeft in 1957 een zinvolle bijdrage geleverd aan de discussie met Kraemer over de aard van de Bijbelse openbaring. De Bijbel is – zo vat Andersen de mening van Kraemer samen – het enige bewijs van de zelfopenbaring van de Drie-ene God, die geldig is voor alle mensen en tijden. Daarin blijkt dat God zichzelf aan de mensheid bekendmaakt in Jezus Christus, als de Schepper, de Middelaar en de beslissende Verlosser en dat de Heilige Geest het geloof werkt en de geschiedenis naar haar doel leidt. Hij noteert dat Kraemers concept van openbaring de 'unconditional recognition of God's self-revelation' in Jezus Christus is, zoals die ons in de Bijbel wordt bekend gemaakt. Voorts noteert hij dat de Bijbel het verslag is van 'the peculiar mode of God's self-disclosing activity' (Andersen 1957:363). Daarom is de Bijbel volgens Andersen niet als een objectieve en algemeen geldige filosofische of religieuze basis te beschouwen. Hij stemt het Kraemer toe dat het wetenschappelijk kan zijn te beginnen met premissen en 'axiomatic assumptions', hoewel dat niet altijd mogelijk of noodzakelijk is. In Kraemers concept is de Bijbel een fenomeen van bijzondere soort,

[162] Kraemer doelt op Clemens van Alexandrië (ca. 150-215).

een ‘verzameling’ van ‘woorden’ en ‘daden’ van God in de geschiedenis (Andersen 1957:362-363).

Wat Kraemer volgens Andersen over het hoofd ziet is de aard van de fundamentele verhouding tussen Schrift en traditie. In het rooms-katholieke dogma wordt gesteld dat de kerk de canon niet voortbrengt en daarom ook zijn intrinsieke eenheid nooit kan vaststellen, maar wel dat de Schrift in de kerk canoniek of gezaghebbend is. Wie zegt dat de Schrift canoniek is, accepteert een beslissing van de kerk en erkent daarmee ook de definitieve betekenis van de traditie. Andersen stelt voor in plaats van traditie te spreken van geloofsbeslissing, een confessionele daad. De canon is niet uit de hemel gevallen, maar de elementen ervan zijn in de loop van de geschiedenis bekend gemaakt. De uiteindelijke neerslag, de Schrift als de neerslag van Gods woorden en daden, heeft als zodanig eigen gezag. De Schrift heeft betekenis verkregen door een bewuste daad van geloofsbelijdenis in de traditie van de kerk (Andersen 1957:363). Volgens Andersen legt Kraemer bijzonder veel nadruk op het feit dat in de bijbel het goddelijke spreken en handelen geïdentificeerd wordt met de openbaring van de Drie-ene God (Andersen 1957:364-365). Kraemer houdt staande dat de Heilige Schrift het gezagvolle getuigenis is van God en als zodanig *tegenover* de kerk staat. De Schrift is het enige criterium voor wat de kerk moet geloven en kan zeggen. Dit betekent dat de kerk haar status en gezag aan de Schrift ontleent. De openbaring van God is en blijft voor Kraemer Gods eigen werk: *ubi et quando visum est Deo* (waar en wanneer het God behaagt). God heeft deze openbaring niet overgedragen aan mensen of aan zijn kerk, Hij heeft zichzelf geopenbaard in ‘Woord’ en ‘daad’ aan mensen. God beschouwt mensen als zijn partners, hoewel dezen door hun verzet tegen Hem het *imago Dei* verloren hebben. God blijft tot de mens spreken in de mens Jezus van Nazaret die tegelijk van eeuwigheid de Zoon van God is, totdat Hij in de mens zijn eigen beeld hersteld heeft. God leidt deze wereld naar het totale herstel, de volledige manifestatie van zijn koninkrijk.

3.4.2.3 Algemene en bijzondere openbaring

In deze paragraaf wordt het openbaringsbegrip zoals dat functioneert in de godsdienstheologie van Kraemer aan een nader onderzoek onderworpen. Kraemer sluit zich aan bij het gangbare theologische spraakgebruik van zijn dagen en maakt onderscheid tussen algemene en bijzondere openbaring. Vaststaand gegeven is dat openbaring haar oorsprong vindt in God en dat het effect van de openbaring blijkt uit de menselijke reactie. Kraemer ziet het verschil tussen de algemene en de bijzondere openbaring voornamelijk in de doelgroep: resp. alle mensen en schepselen, of Israël als het volk van God. Het concept van de ‘natuurlijke theologie’ wordt hier besproken omdat Kraemer de natuurlijke theologie gebruikt in de bijzondere betekenis van menselijke reactie op Gods algemene openbaring.

Kraemer gebruikt, in tegenstelling tot Barth, wel het begrip ‘algemene openbaring’, maar hij schermt het af tegen iedere vorm van religieuze ervaring. Anderzijds bevestigt de algemene openbaring de noodzaak van de unieke openbaring in Jezus Christus. Hierin staat Kraemer in de lijn van Calvijns *sensus divinitatis* en Brunners ‘natuurlijke theologie’. De algemene openbaring heeft te maken met Gods continue zelfbekendmaking aan de wereld:

> General revelation can henceforth only mean that God shines revealingly through the works of his creation (nature), through the thirst and quest for truth and beauty, through the conscience and the thirst and quest for goodness, which throbs in every

> man in his condition of forlorn sinfulness, because God is continuously occupying Himself and wrestling with man, in all ages and with all peoples (Kraemer 1938c:125).

Echter, deze algemene openbaring is niet de basis van de informatie, of de religieuze ervaring die leidt tot de volledige openbaring van God in Jezus Christus. Het is de taak van de 'natuurlijke theologie' voortaan

> not to construe preparatory stages and draw unbroken, continuous lines of religious development ending and reaching their summit in Christ, but in the light of the Christian revelation to lay bare the dialectical condition not only of the non-Christian religions but of *all* the human attempts towards apprehension of the totality of existence (Kraemer 1938c:125)

Op basis van de algemene openbaring kan volgens Kraemer de wereld nooit tot kennis van God komen, of de hoogste wijsheid van God leren kennen, er zelfs niet naar streven. Gods toorn openbaart zich over alle religiositeit. Hij erkent dat de mens God zoekt, maar tegelijkertijd in zijn zoeken van Hem wegvlucht. Hij noemt als redenen van deze menselijke religiositeit zijn 'self-assertive self-centeredness of will', die de wortel is van de zonde (Kraemer 1938c:126-127). De gehele schepping verlangt naar het openbaar worden van de 'glorieuze vrijheid van de kinderen van God' (vgl. Rom 8,21). De conditie van de wereld en het religieuze en morele leven van de wereld in al haar verscheidenheid was en is tegenstrijdig en staat in een 'dialectische verhouding' tot God.

> To indicate systematically and concretely where God revealed Himself and wrestled and wrestles with man in the non-Christian religions is not feasible. Every effort to do so is hazardous. Personal concrete experiences, the meeting of spirit *with spirit* and illuminated divination can alone lead on the right track (Kraemer 1938c:127).

Het is een punt waar Kraemer steeds de nadruk op legt: het is niet concreet en inhoudelijk aan te geven waar en op welke wijze God zich openbaart in zijn worsteling met de mens.

In het gedeelte van *Godsdienst, godsdiensten en het Christelijk geloof* (Kraemer 1958b) dat handelt over de twee soorten van Godsopenbaring, heeft Kraemer zijn eigen positie beschreven als overeenstemmend met de mening van de Bijbel. Hij vergelijkt dit 'Bijbels-realistische' standpunt met een ellips die twee brandpunten heeft. Het ene brandpunt is de kennis en aanbidding van de God van Abraham, Isaak en Jacob, de God en Vader van de Heer Jezus Christus. Men dient zich krachtig en ondubbelzinnig vast te houden aan de norm dat in deze geopenbaarde kennis de enige ware godsdienst is gelegen. Elke andere godsdienst, welke waarde of kwaliteit die ook moge hebben, is vanuit dit gezichtspunt van de Bijbelse openbaring bezien, *religio falsa*. Het tweede brandpunt is dat de uitingen van godsdienstig en geestelijk leven die buiten de openbaring van Christus te vinden zijn, zowel negatief als positief, erkend moeten worden als bewijs van Gods ononderbroken bezorgdheid om en bemoeienis met de mens. Kraemer bevestigt op veel plaatsen dat de Bijbel onder alle omstandigheden vasthoudt aan dit feit, omdat het een feit is *a parte Dei.* Alle uitingen van godsdienstig en zedelijk bewustzijn van de mens moeten volgens Kraemer consequent als afgoderij, geestelijke hoererij en uitingen van Gods toorn worden genoemd. Toch heeft Gods zelfopenbaring en de bekendmaking van Christus als 'het licht der mensen' waarneembare en onzichtbare gevolgen. Want God openbaart zich voortdurend in zijn eeuwige kracht en goddelijkheid, zodat de mens Hem kan en ook behoort te kennen (Kraemer 1958b:286-287).

Vervolgens onderzoekt Kraemer de begrippen 'algemene' en 'bijzondere' openbaring'. Openbaring definieert hij met G. van der Leeuw als 'de goddelijke mogelijkheid

om te antwoorden op de eeuwige fundamentele problemen van de mens, die buiten alle wetenschappelijke, alle filosofische, kortom, alle menselijke mogelijkheden ligt' (Kraemer 1958b:286). Dit houdt volgens Kraemer in, dat het enig mogelijke antwoord op de openbaring het geloof is, en niet de *gnosis*, of die nu filosofisch, mythologisch dan wel speculatief wordt geduid (Kraemer 1958b:286).

Bij alle verwarring die in de jaren dertig van de vorige eeuw is ontstaan in de discussies rond het begrip 'algemene openbaring', naar aanleiding van het debat tussen Barth en Brunner, acht Kraemer het een bruikbare term, die de oplossing schijnt te bieden voor de problematiek van de beoordeling van de niet-christelijke godsdiensten. 'Openbaring' (als zaak) is per definitie uitsluitend een daad *a parte Dei,* een zuiver goddelijk initiatief en ingrijpen. Welke gedachten men in de *religio naturalis* heeft over God, of wat de menselijke rede uit de algemene openbaring afleidt (de natuurlijke theologie), is volgens Kraemer volkomen vreemd aan wat in Romeinen 1,16-32 is bedoeld (Kraemer 1958b:288). De gangbare opvatting is volgens Kraemer dat het christendom berust op bijzondere en de niet-christelijke godsdiensten op algemene openbaring, waarbij de laatste vaak geheel of bijna identiek verklaard wordt met 'natuurlijke kennis van God' of *theologia naturalis*. Bijkomende voorstelling is dat de algemene openbaring vaak voorgesteld wordt als een vorm van lagere orde, terwijl zij in de tijd van de Verlichting juist als de hogere werd beschouwd. In het openbaringsconcept van de Verlichting werd de bijzondere openbaring geheel geabsorbeerd en gedegradeerd door de algemene openbaring (Kraemer 1958b:287v).

Volgens Kraemer is het mogelijk de begrippen 'algemene openbaring' en 'natuurlijke godsdienst' in ruimere betekenis te gebruiken, zoals Chr. Dawson in zijn *Religion and Culture* doet, namelijk als:

1. de rationele en filosofische rechtvaardiging van het kosmische en intuïtieve transcendentiebesef (vgl. de *sensus divinitatis* van Calvijn), dat men in alle godsdiensten aantreft;
2. de filosofische of wetenschappelijke bestudering van de godsdienstige waarheid;
3. en als de natuurlijke theologie die de onmisbare verbindingsschakel is tussen theologie en filosofie (Kraemer 1958b:288-289).

Kraemer beperkt vervolgens de term 'algemene openbaring' tot 'rede-openbaring' die in de rationele vorm als 'kennis' voorkomt, als suprarationele of als irrationele waarheid. Hij noemt in dit verband 'religieuze waarheid' datgene wat, al of niet verifieerbaar, als absoluut vaststaande stellingen wordt aangenomen. De openbaring is een objectief gebeuren en behoort tot het handelen van God. Zij valt volgens Kraemer strikt genomen daarom niet onder het domein van de rede. Hij acht het een van de moeilijkste taken van de theologie de primaire en secundaire betekenis van het woord te bepalen: de Bijbel als de getuige van het enige woord van God in plaats van Christus die het Woord zelf is (Kraemer 1958b:289). In oriëntatie op het Bijbelse denken kan bij het beschouwen van de openbaring gemakkelijk een ongeoorloofde dienstbaarheid van de openbaring aan de rede ontstaan. Het is echter juist ook dankzij de rationaliteit dat in de moderne godsdienstwetenschap elke afzonderlijke godsdienst opgevat en geïnterpreteerd wordt als zelfstandige grootheid in plaats van als een fase in een algemeen ontwikkelingsproces. Het verschil tussen algemene en bijzondere openbaring is aan te merken als een onderscheid tussen twee soorten van openbaring. In combinatie met Kraemers onderscheid tussen 'voorbereiding en vervulling' en tussen 'continuïteit en discontinuïteit', is dit te vaak over het hoofd gezien. Te gemakkelijk wordt uitgegaan van 'continuïteit' in de

openbaring waarop verschillende godsdiensten aanspraak maken. Kraemer verwijst naar een uitspraak van één van zijn critici in Tambaram, P. Chenchiah, die beweerde dat godsdiensten onderling grote verschillen vertonen en dat de Veda's, de Koran en het evangelie onderling geen continuïteit vertonen. 'Zij geven zelfs niet eens antwoord op dezelfde vragen' (Kraemer 1958b:290). Kraemer verklaart in navolging van de moderne godsdienstwetenschap elke godsdienst als een zelfstandige grootheid en niet als een fase in een zogenaamd algemeen ontwikkelingsproces. De 'openbaringen' waarop de verschillende godsdiensten aanspraak maken, zijn onderling heterogeen en vormen geen geheel. Hij concludeert dat de begrippen 'algemene openbaring', 'voorbereiding en vervulling', 'continuïteit' niet zonder ernstige bezwaren gehanteerd kunnen worden (Kraemer 1958b:290).

Wat de definiëring van de term 'algemene openbaring' betreft, meent Kraemer dat zowel Althaus als Brunner waardevolle opmerkingen hebben gemaakt en zinvolle onderscheidingen hebben aangebracht, maar dat zij toch niet in staat geweest zijn de oude categorieën en waardeoordelen te vermijden. Het maakt niet uit of het om 'algemene openbaring' gaat, dan wel om de begrippen *logos spermatikos* en *praeparatio evangelica.* De achterliggende gedachte is dat het *Logos*begrip een heel andere connotatie oproept dan het Bijbelse begrip openbaring. De identiteit van de universeel geachte goddelijke *logos* zou de gehele kosmos doordringen. Bovendien krijgen deze begrippen een inherente stoïcijnse betekenis, die leidt tot de stelling dat men godsdiensten beschouwt als resultaten van de *logos spermatikos* of als belichamingen van de *praeparatio evangelica.* Kraemer acht dergelijke gedachten volstrekt in strijd met de bedoeling van de Bijbel en met wat de feiten leren over het ambivalente karakter van de godsdiensten, inclusief het christendom. Generaliserend spreken over alle godsdiensten als vruchten van openbaring leidt volgens Kraemer in ieder geval tot praktisch relativisme, theologische bijziendheid, dan wel tot indifferentisme ten aanzien van de waarheid. Hij constateert het merkwaardige psychologische feit dat in sommige gevallen, waarin men gemakkelijk het begrip 'algemene openbaring' hanteert, of welwillend betoogt dat alle godsdiensten waar zijn, zich zo geprikkeld betoont tegenover het christendom, dat het wel lijkt alsof de algemene openbaring aan de grenzen van het christendom halt houdt (Kraemer 1958b:292-293). Kraemer erkent het heilzame effect van de geduldige, op feiten gerichte bestudering van de godsdiensten. Het dwingt om het ambivalente (goddelijke en demonische) karakter van alle godsdiensten duidelijk te zien en te breken met het indifferentisme waarmee veel onderzoekers oordelen over de godsdiensten. De blinde negatie van de centrale plaats die Christus in het christelijk geloof heeft maakt het onmogelijk zich uit te spreken over wat waarheid en openbaring in de godsdiensten is (Kraemer 1958b:293).

Het is Kraemers nadrukkelijke bedoeling helderheid te scheppen in de gebruikte termen van algemene en bijzondere openbaring. De Bijbelse omschrijving van openbaring is beperkt tot 'Gods actieve zelfmedeling uit directe persoonlijke bekommering om de mens, met als doel een scheppend herstel van het contact tussen God en mens' (Kraemer 1958b:296). Kraemer concludeert hieruit dat, vanuit Bijbels standpunt bezien, alle openbaring dan bijzonder is. Stilzwijgend gaat hij ervan uit dat deze Bijbelse vorm van openbaring altijd *woord*openbaring is. Andere modi van openbaring worden wel in de Bijbel genoemd, bijvoorbeeld in Romeinen 1,18 en 20 en Romeinen 2,14-16, namelijk de openbaring van Gods eeuwige macht en goddelijkheid, alsook die van Gods toorn en van Gods openbaring in het geweten van de mens. Hij omschrijft dit inhoudelijk als voorbeelden van openbaring van God zelf in Jezus Christus, zijn openbaring in de natuur, in het leven en werken van de mens, in de historie en het menselijk bewustzijn.

Het punt is volgens Kraemer niet dat de Bijbel hierover zwijgt, maar dat de Bijbel niet inhoudelijk aangeeft wat hierin wordt geopenbaard. Het schort volgens Kraemer bij velen aan besef voor dialectiek, waardoor Gods 'bijzondere' openbaring in natuur, in geschiedenis en geweten op volslagen onbijbelse en daarom ongeoorloofde wijze wordt geïnterpreteerd. Het onderscheiden van modi van openbaring is een inadequaat hulpmiddel. Als God zich openbaart in de natuur en de geschiedenis, dan berust dat niet op verschillende realiteiten. De eenheid ligt in het gegeven dat God zelf zich openbaart en een nieuwe kijk geeft op de natuur en de geschiedenis (Kraemer 1958b:296-297). Het brandpunt van de openbaring, zoals blijkt uit alle *modi* van Gods openbaring, is het openbaar worden van Gods rechtvaardigheid in Christus.

Kraemer meent dat Althaus en Brunner terecht afstand hebben genomen van de term 'algemene openbaring', hoewel ze met de vervanging van de term door de begrippen 'Uroffenbarung' of 'Grundoffenbarung' het vraagstuk van godsdienst en godsdiensten niet wezenlijk verder hebben gebracht (Kraemer 1958b:297-298). Brunner heeft, aldus Kraemer, een verhelderende nuance aangebracht in zijn concept van 'Uroffenbarung', door als tegenhanger hiervan het begrip 'Urschuld' te introduceren als wezenlijk bestanddeel van het godsbewustzijn. Daarmee heeft hij volgens Kraemer de mogelijkheid geschapen godsdienst te beschouwen als product van menselijke zonde. Hij meent dat het van wezenlijk belang is de oude termen te zuiveren vanuit Bijbelse aspecten en perspectieven (Kraemer 1958b:298). Kraemer heeft vanuit zijn Bijbels realisme een nieuwe dimensie gegeven aan de belangrijke discussie tussen Barth en Brunner in de jaren dertig van de twintigste eeuw. In § 3.4.1.2 van deze studie is een analyse en verwerking gegeven van die controverse waarin Kraemer rond 1938 aanvankelijk de zijde van Barth koos, maar naar later bleek, zich schaarde aan de zijde van Brunner.

3.4.2.4 Continuïteit en discontinuïteit tussen godsdiensten en christelijk geloof

De vraag naar de verhouding tussen openbaring en waarheid is in de periode voor de Tweede Wereldoorlog op zeer levendige wijze aan de orde gesteld door geleerden aan universiteiten die het godsdienstige leven van de volken bestudeerden, en door zendelingen die in aanraking kwamen met andere godsdiensten. In zendingskringen waren er velen die een rol van betekenis gespeeld hebben op het gebied van het wetenschappelijk onderzoek van de andere godsdiensten. Op de wereldzendingsconferentie van Jeruzalem 1928 stond het onderwerp van de verhouding tussen christendom en de godsdiensten op de agenda. De discussie bereikte een hoogtepunt rondom de conferentie van Tambaram in 1938. Centraal punt in de gedachtenwisseling daar was de waarheidsvraag in het christendom en de verschillende godsdiensten en culturen.

J.N. Farquhar (1861-1929) betoogde in zijn studie *The Crown of Hinduism* uit 1913 dat het christendom de vervulling is van al het goede in de andere godsdiensten (Farquhar 1971). Kraemer proeft hier een moderne versie van Justinus Martyr in. Bovendien vindt hij de goedbedoelde peiling van Farquhar te ondiep, onbedoeld zelfgenoegzaam, en in zijn beminnelijke bescheidenheid welwillend superieur (Kraemer 1958b:182). De christen-Indiër P. Chenchiah heeft volgens Kraemer als verdediger van de synthese tussen christendom en hindoeïsme overigens duidelijk stelling genomen tegen de vervullingsgedachte van Farquhar. Hij meent dat het diepste verlangen van de hindoe is, te ontkomen aan de *samsara* (letterlijk 'in cirkels ronddraaien', nl. de cyclus van dood en wedergeboorte zonder begin en zonder eind). Dit verlangen wordt niet bevredigd door Christus, omdat het verlangen van de hindoe totaal anders is dan de vrede en verlossing die Christus geeft. Ook zal de idee van de wedergeboorte de hindoe

niet aanspreken. Twee van de bekendste zendelingen in India, Nicol Macnicol (1870-1952) en Edmund Davison Soper (1876-1961) hebben een eigen variant van het concept van de *logos spermatikos* ontwikkeld, waarin veel nadruk wordt gelegd op het eigene van het christendom. In hun vergelijking van hindoeïsme en christendom missen zij volgens Kraemer echter het criterium dat boven de te vergelijken godsdienstige objecten staat. Als zij spreken van een criterium, dan is dat het empirische christendom en niet de openbaring als transcendent gegeven (Kraemer 1958b:182-183).

Kraemer laat nog een aantal schrijvers de revue passeren. In de eerste plaats Friedrich Heiler (1892-1967), die de andere godsdiensten zozeer als een *praeparatio evangelica* ziet, dat de heilige boeken van India door hem worden opgevat als het 'oude testament' voor de christelijke kerk van India. Kraemer oordeelt dat deze gedachte sinds Tambaram geen ondersteuning meer vindt, omdat deze gedachte theologisch gesproken niet te handhaven is. Hij wijst onder meer op de bijdragen van Johannes Witte (1877-1945) en Gerhard Rosenkranz (1896-1983) die een een heel andere richting wezen dan Heiler (Witte 1936; Rosenkranz 1951). De eerste legt het accent op de Godverlatenheid van de niet-christelijke wereld, terwijl de ander zo sterk de nadruk legt op de exclusiviteit van Christus, dat de scheiding tussen de wereld van het 'Unheil' en het 'Heil' radicaal en absoluut is. Rosenkranz wijst voorts op de onverloste toestand van de mens, het verlangen naar verlossing en de bevrediging ervan, op de verhouding tot de andere wereld en de methoden die de mens heeft uitgevonden om de kloof tussen de wereld van het onheil en die van het heil te overbruggen, en op de uiteenlopende opvattingen over dood en onderwereld. Iedere godsdienst bezit volgens hem een *Metazentrum* die de opvatting van de ware werkelijkheid bepaalt. In het licht van de werkelijkheid van God, zoals geopenbaard in Christus, tracht hij de grootheid én de ellende van de godsdiensten te begrijpen. Christus is volgens Rosenkranz zowel de crisis als de verlvulling van de godsdienst (Kraemer 1958b:184-185).

Een kleine twintig jaar na het schrijven van zijn studie voor Tambaram, *The Christian Message in a Non-Christian World,* komt Kraemer terug op het vraagstuk van godsdienst en godsdiensten. Hij herhaalt het centrale punt van zijn Bijbels realisme, dat Christus als de weg, de waarheid en het leven, het enige beoordelingscriterium is van alle godsdienst (Kraemer 1958b:199). Deze elementaire grondstelling acht hij een doeltreffend criterium om iedere godsdienst recht te doen. Het houdt in dat Jezus Christus het brandpunt is van de geschiedenis en dat de godsdienstige geschiedenis van het mensdom alleen in Hem kan worden geïnterpreteerd. In Jezus Christus heeft God zijn beslissende en definitieve daad van zelfmededeling gesteld. Dit beoordelingscriterium is daarom ook beslissend voor elke godsdienst en iedere goddelijke openbaring. Kraemer herhaalt en bevestigt de centrale gedachte van *The Christian Message in a Non-Christian World,* dat de Bijbel als getuigenis van Gods openbaring van fundamentele betekenis is. 'De Bijbel is het relaas van de bijzondere wijze, waarop God Zich openbaart.' De Bijbel is de enige werkelijke bron van de zeer bijzondere vorm van godsdienstig leven die zijn historisch middelpunt heeft in Jezus Christus, stelt Kraemer (Kraemer 1958b:199).

Na intensieve bestudering van de Bijbelse openbaring in Oude en Nieuwe Testament komt Kraemer tot de conclusie dat uit deze bijzondere openbaring moet worden opgemaakt dat:

1. de mens en de mensheid ook na de zondeval object van Gods bedoeling blijven;
2. dat God met heel de mensheid een eeuwigdurend verbond heeft gesloten, dat door de zondeval niet opgeheven is.

Dit houdt in dat de mens in zijn godsdienstig bewustzijn en zijn zoeken naar God, zoals blijkt uit de wereld van de godsdienst en de godsdiensten, zich binnen de sfeer van Gods bemoeienis met zijn wereld bevindt. Tegelijkertijd handhaaft God de verantwoordelijkheid en verplichting van de wereld tegenover Hem. De wereld van de 'godsdienst en de godsdiensten' behoort tot de wereld van de 'oude mens', de onverzoende mens, die nog niet herschapen is naar het beeld van God (Kraemer 1958b:215-216). Kraemer gaat daarbij uit van de eenheid van het Oude en het Nieuwe Testament, die hij bewijst door een analyse van het *logos*begrip uit het evangelie van Johannes. Hij toont aan dat het *logos*begrip van de Bijbelse openbaring niet goed te verbinden is met het niet-Bijbelse denken en de buitenbijbelse godsdiensten (Kraemer 1958b:230-237). Door middel van een originele uitleg van Bijbelpassages als Handelingen 14,8-18; 17,16-34 en Romeinen 1 en 2, komt hij tot de conclusie dat de mens in zijn godsdienst en opvattingen dwaalt. 'Niet ondanks, maar juist ten gevolge van hun godsdienst leven zij in onwetendheid.' En toch manifesteert God zich temidden van deze onwetendheid. God laat zijn schepselen nimmer in de steek. Ten slotte blijkt dat de verlossing van God door Christus uitsluitend verworven kan worden door bekering, waartoe alle mensen opgeroepen worden. Een belangrijke passage over het werk van God in en om de mens vindt Kraemer in Job 32 en 33, met name in Job 33,14-18 (Kraemer 1958b:239-240).[163]

Bij Kraemers uitleg van Romeinen 1,16-20 valt op dat hij de gerechtigheid en de genade van God in alle eerlijkheid naast elkaar wil houden, zoals ook bij Paulus gebeurt. Dit geeft hem een evenwichtig middel in de hand om een afgewogen waardeoordeel over de godsdienst van de mens te geven (Kraemer 1958b:242-243).[164] Gods toorn openbaart zich over wat 'ongoddelijk en ongerechtigheid' is (ἀσέβεια en ἀδικία).[165] Hij signaleert dat de onderdrukking van de waarheid de aandacht vestigt op een mysterie, dat de ongerechtigheid, die openbaar wordt in het leven van mensen, een negatieve ontmoeting is met God. Het gevolg van deze ongerechtigheid is dat mensen die zich daaraan schuldig maken, de waarheid onderdrukken, omdat er een wisselwerking is tussen het onderdrukken van de waarheid en het openbaar worden van de ἀδικία. Dat wil zeggen, hun hele bestaan verloopt in zonde, eigenwilligheid en egocentrische zelfhandhaving. Er is verzet tegen de Waarheid, dat wil zeggen tegen God (Kraemer 1958b:246-247). Kraemer concludeert dat het gevolg hiervan is, dat in de menselijke godsdienst de goddelijke toorn en de menselijke ἀδικία op een mysterieuze wijze openbaar worden. Ten aanzien van de mens heeft God zich nooit verborgen gehouden, of inactief betoond. Hij heeft zich geopenbaard, gemanifesteerd (ἐφανέρωσεν). In de godsdiensten is een geheime onwil werkzaam om Gods waarheid te erkennen. Waarmee Kraemer maar wil zeggen dat, voor zover het God aangaat, de kennis van God door middel van de openbaring een feit is. God heeft zich geopenbaard en doet dat voortdurend (Kraemer 1958b:246-247). Het punt dat Kraemer maakt, is dat het antwoord van de mens op Gods openbaring niet adequaat is, want het is ongeloof. Hij sluit zich op dit punt weer aan bij

---

[163] Kraemer staat in zijn uitleg van Romeinen 1,18-23 dicht bij J.P. Versteeg (Versteeg 1985:28-38).

[164] Kraemer toont aan dat C.H. Dodd en J. Moffat de openbaring van Gods toorn tegenover de gerechtigheid van God plaatsen. Terwijl de gerechtigheid en de toorn van God volgens Paulus twee kanten van een en dezelfde zaak zijn, niet tegenover elkaar staan, maar identiek zijn (Kraemer 1958b:244).

[165] Kraemer vertaalt de uitdrukking ἀσέβεια consequent met 'ongoddelijk', terwijl Walter Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament,* Berlin/New York, 1971, k. 227, 'Gottlosigkeit in Gesinnung und Handlung' geeft. Vgl. Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon,* Oxford: Clarendon Press 1985, p. 255: 'ungodliness, impiety'. Kraemer maakt niet duidelijk waarom hij niet vertaalt met 'goddeloosheid'.

Karl Barth in de visie dat menselijke religie ongeloof is. Echter, hij maakt één beperking op de tamelijk exclusieve opvatting van Barth, dat zowel Gods openbaring (*a parte Dei*) als de ontvangst ervan door de mens (*a parte hominis*) beide bij God berusten. Kraemer sluit zich aan bij Barth als hij stelt dat de openbaring een soeverein handelen is van God met de mens, anders is het geen openbaring. Kraemer trekt daar de conclusie uit dat kennisname van het godsdienstige leven van de mensen ons leert dat de mens zich overal bewust is van een verhouding tot het absolute en ook in allerlei vormen uiting geeft aan deze relatie. Het christendom is niet de ware godsdienst, als zou het de volmaakte vorm van menselijke godsdienst zijn. De kerk die leeft door genade is, in zoverre zij uit die genade leeft, de plaats waar men de ware godsdienst vindt (Barth *KD* I,2, §17:304-397; Kraemer 1958b:156v, 247v).

Kraemer wijst in zijn uitleg van Romeinen 1 aan, dat Gods openbaring van oordeel en gerechtigheid de uiteindelijke en normatieve waarheid is voor de theologische beoordeling van de godsdiensten. De absolute nadruk die Barth legt op het handelen Gods in de openbaring maakt op Kraemer de indruk dat door dit theologische axioma iedere lucht uit de menselijkheid wordt geperst. Hij geeft Barth enerzijds gelijk wat zijn theologische spreken over Gods handelen betreft, maar anderzijds mist hij bij hem de waardering voor het menselijke aandeel van geloof in het verlossingsproces, althans op het vlak van de menselijke ontvankelijkheid. Barth heeft zijn theocentrisch standpunt zó onaantastbaar gemaakt, dat hij de grootheid van de mens, die tot uiting komt in zijn godsdienst, wel erkent, maar dat de mens niets kan uitrichten (Kraemer 1958b:161-162). De stelling van Barth dat godsdienst ongeloof is, acht Kraemer in het licht van de *justificatio impii* juist. Maar deze stelling blokkeert in het denken van Barth de toegang tot de erkenning van de realiteit van de levende godsdiensten als 'neerslag van het drama dat zich afspeelt tussen God en mens' (Kraemer 1958b:162). Er moet volgens Kraemer een levende ontmoeting plaatsvinden tussen God en mens, en ook een levende aanraking tussen de godsdiensten. Op grond van ervaringen van zichzelf en anderen concludeert hij, dat de stelling van Barth als zou godsdienst ongeloof zijn, binnen bepaalde grenzen juist is, maar te weinig ruimte biedt voor een evenwichtige beoordeling van de menselijke godsdienstigheid als zoeken van en tasten naar God. Godsdienst en godsdienstigheid heeft iets te maken met God. Kraemer pleit voor de optie op een specifieke manier dialectisch over dit ingewikkelde probleem te spreken, zoals ook bij Paulus voorkomt. In Romeinen 3,23 zegt deze dat alle mensen de heerlijkheid van God derven. Even later schrijft hij dat de schepping met reikhalzend verlangen wacht op het openbaar worden van de zonen Gods, Romeinen 8,19 (Kraemer 1958b:162v.). Kraemer herinnert in verband met de krampachtigheid van Barth aan de rustige zekerheid bij Calvijn in diens spreken over de *sensus divinitatis* en het *semen religionis.* Calvijn laat in zijn *Institutie* merken dat in alle godsdienst, ondanks alle fouten en tekorten, wel degelijk sprake is van een gesprek met God. Hij verwijst in dit verband naar Maleachi 1,11: 'want vanwaar de zon opkomt tot waar zij ondergaat, is mijn naam groot onder de volken, allerwegen wordt mijn naam reukwerk gebracht en een rein spijsoffer'. Kraemer waarschuwt ervoor dat dit niet betekent dat alle heidense eredienst neerkomt op een onbewuste aanbidding van de God van Israël. Tegenover de ontrouwe tempelpriesters herinnert de profeet eraan dat God overal in de wereld waarachtige aanbidders en offeraars heeft die Hem aanbidden.[166]

[166] Kraemer merkt op dat Barth tot in zijn latere theologische antropologie uit 1948 toe (*KD* III,2) nog krampachtig het synergisme als vijand nummer één afwijst. Toch acht hij in Barths antropologie de

Conclusie is dat in Kraemers openbaringsconcept waarheid en ware godsdienst slechts op grond van unieke goddelijke openbaring te verkrijgen is. Hij erkent binnen bepaalde grenzen de juistheid van Barths stelling dat godsdienst ongeloof is en verzet tegen God, maar toont aan dat godsdienst iets met God te maken heeft en dat God er iets mee van doen heeft. Kraemer bekritiseert Barths theologische antropologie, maar stuit op het probleem van de verhouding van Gods verlossingsinitiatief en de waardering van het menselijke aandeel in die verlossing. Hij handhaaft de leer van de *justificatio impii* en de rechtvaardiging door geloof alleen, maar loopt vast in het mysterie van het menselijke aandeel in het geloof en de verlossing.

3.4.2.5 Het effect van de openbaring

In de godsdiensten is volgens Kraemer een geheime onwil aan het werk om Gods waarheid te erkennen. De openbaring van de gerechtigheid van God in Jezus Christus kan alleen worden verstaan door het geloof, wat ook geldt van de openbaring van Gods toorn. Gaat het over het effect van de openbaring, dan worden volgens Kraemer aan het begin van de brief aan de Romeinen twee mogelijkheden gegeven. Gods toorn over alles wat 'ongoddelijk en ongerechtigheid' (ἀσέβεια en ἀδικία) is, openbaart zich in geloof (Gods gerechtigheid), of in zonde. De eigenwilligheid en egocentrische zelfhandhaving, als verzet tegen God, komt voort uit onderdrukking van de waarheid. Tussen het openbaar worden van de ongerechtigheid en het onderdrukken van de waarheid bestaat een wisselwerking (Kraemer 1958b:246-247).

Dat in verleden en heden op Gods openbaring verkeerde antwoorden gegeven zijn, houdt in dat mensen in staat zijn God te kennen. Maar uit hun godsdienst blijkt dat zij dat in werkelijkheid niet doen. Kraemer verwijst hier naar de zeer exclusieve nadruk die Barth hierop legt. Hij stelt in navolging van Barth dat alle godsdienst manifestatie is van het verkeerde antwoord op Gods openbaring. De afwijzende houding van de mens leidt er toe dat hij zich heeft verstrikt in zijn eigen dwaasheid en dat zijn hart onverstandig is geworden. In de godsdiensten worden goden gemaakt naar de gelijkenis van mens en dier. Dit mysterieuze mechanisme van de mens die de openbaring van God afwijst, maakt dat God mensen uitlevert aan de leugen en een leven in hartstochten en onreinheid. God veroorzaakt dat ze de waarheid over Hem verwisselen voor de leugen en de verering van de Schepper voor de aanbidding van het geschapene (Rom 1,24-25). Kraemer typeert deze 'eeuwige dialectiek tussen God en mens' als de oorzaak van de verlatenheid van de mens (Kraemer 1958b:248-250). Hij gaat vervolgens op grond van de gegevens van Romeinen 2,1-16 na hoe de mens dan met God verbonden is. Uitgangspunt is dat in dit gedeelte blijkt dat het houden van de wet geen grotere hoop geeft voor de Jood dan voor de heiden. Volgens Romeinen 3,23vv. is het evangelie de enige werke-

---

erkenning aanwezig van het geheim van de *humanitas* als een onvervreemdbaar deel van de menselijke natuur, alhoewel hij in geen enkel opzicht de mens het vermogen toekent zichzelf te verlossen of mee te werken aan zijn eigen verlossing. Het vraagstuk van de godsdienst en de godsdiensten kan slechts behandeld worden vanuit het punt van de primaire realiteit van de soevereine genadige God die 'liefde is'. Barth zegt dat de uitspraken van de theologische antropologie sterk doen denken aan de beschrijvingen van de humaniteit door de heiden Confucius, de atheïst L. Feuerbach en de jood M. Buber. Omdat de kerk haar functie uitoefent in de wereld, kan zij het probleem van godsdienst en godsdiensten niet anders behandelen dan in het kader van de verhouding tussen kerk en wereld (Kraemer 1958b:164-165; Barth *KD* III/2 § 45, 2:264-344: Barth spreekt over het geheim van de humaniteit in *KD* III/2 § 45, 2:318-329).

lijke oplossing voor de uitzichtloze impasse in de relatie van de mens tot God. Gods onpartijdige oordeel komt over ieder mens die van Hem verwijderd is. De Jood die in het bezit is van Gods openbaring (de Wet) en dat voldoende acht om zeker te zijn van zijn positie tegenover God, zal, evenals de heiden die zonder de wet leeft, geoordeeld worden. Ieder mens kan alleen verzoend worden met God door een rechtvaardigverklaring op grond van het geloof, Romeinen 2,13-16. Voor Joden en heidenen beiden geldt dus de rechtvaardiging door geloof, zonder werken. De rechtvaardiging van God voor Joden en heidenen wordt gegeven op grond van het geloof, dat antwoord is op de openbaring van Gods liefde in Jezus Christus (Kraemer 1958b:253-255).

In verband met de functie van de wet bij Joden en heidenen gaat Kraemer kort in op de vraag of er in de *religio naturalis* en de *lex naturalis* kennis is van God, onafhankelijk van enig goddelijk openbaringsinitiatief. De vraag is of Paulus, als hij het heeft over het menselijk geweten, hiermee de immanente 'wet van de natuur' bedoelt, zoals de stoïcijnen deze innerlijke wet noemden, als uitdrukking van de identiteit en de affiniteit van de menselijke rede met de universele goddelijke reden.[167] Als deze opvatting juist is, dan zou de mens in staat zijn, onafhankelijk van Gods openbaring, God te kennen door zijn scheppingswerken en zich ook bewust zijn van de eeuwige beginselen van goed en kwaad. Kraemer beschouwt de waarheidsvraag in het licht van de Bijbelse openbaring en probeert tegelijk recht te doen aan de werkelijkheid. Hij meent dat de diepere kwestie is, of de mens wel of niet afhankelijk is van Gods openbaring. Dodd heeft, in zijn studie over de natuurlijke wet in het Nieuwe Testament, bij Romeinen 2,14-15 opgemerkt, dat de wet van Mozes weliswaar de volledigste openbaring van Gods wil is, maar dat de natuurwet geen wet is van een andere soort, doch slechts een minder nauwkeurige, zij het een volledige openbaring van dezelfde wet van goed en kwaad.[168] Kraemer is het daar niet mee eens en voert aan dat rekening gehouden moet worden met Paulus' argument dat de godsdienstige uitingen van Joden en heidenen de hardnekkige consequentie hebben, bezien vanuit de realiteit van de openbaring van Gods gerechtigheid in Christus, dat de wet hen, ondanks hun godsdienstigheid, schuldig verklaart. Hij meent dat Gods eeuwige brandende bewogenheid met de mens blijkt in deze openbaring, die de volgende aspecten heeft:

1. Gods gerechtigheid, die blijkt in de reddende genade door Jezus Christus, moet aan heel het mensdom geopenbaard en is toegankelijk door het geloof. Gods toorn tegen alle goddeloosheid en ongerechtigheid (ἀσέβεια en ἀδικία) wordt geopenbaard in godsdienstige en zedelijke ontering van God, loopt uit op zelfvernietiging, neemt demonische vormen aan op godsdienstig en maatschappelijk gebied en vervreemdt de mens van zijn authentieke roeping om God te eren en te aanbidden.
2. Gods eeuwige macht en goddelijkheid zijn vanaf het begin *geopenbaard* (ἀποκαλύπτεται). Dit is een zelfmededeling in een voortdurend handelen van God. Deze zelfmededeling is kenbaar en kan worden gezien en waargenomen (γνωσός en φανερός) (Kraemer 1958b:258). Kraemer duidt deze zelfmededeling van God in de natuur en de geschiedenis als een verschijnsel dat langs existen-

[167] C.H. Dodd heeft in zijn commentaar op de brief aan de Romeinen duidelijk stelling genomen in deze vraag en verklaart dat Paulus zinspeelt op de stoïcijnse opvatting over de 'natuurwet'. Kraemer stemt Dodd toe dat de term 'geweten' een stoïcijnse term is (Kraemer 1958b:244 en 256).

[168] Kraemer verwijst naar C.H. Dodd, 'Natural Law in the New Testament', in *New Testament Studies (*Kraemer 1958b:257).

> tiële weg kan worden ervaren en door de mens in zijn levenssituatie kan worden waargenomen. Dit heeft volgens hem niets te maken met de stoïcijnse theorie dat godsdienst en godsdiensten het product zijn van een natuurlijk vermogen van de mens. Kortom, volgens Paulus is Gods zelfopenbarende werkzaamheid de uitingsvorm van Gods intense bewogenheid, die blijk geeft van zijn hunkering naar volledige gemeenschap met de mens. De mens blijkt onverbrekelijk verbonden te zijn met God, hetgeen zich uit in zijn menselijke godsdienstigheid en zedelijk bewustzijn, dat echter in zijn geheel uitloopt op een niet kennen, niet eren en niet danken van God. Het onlosmakelijk verbonden zijn met God uit zich in de vage of onvolmaakte wijze waarop men Gods openbaringswerkzaamheid erkent en er op antwoordt. Kraemer stemt in met de stoïcijnse idee van een *lex naturalis,* mits opgevat als een zwak en misvormd antwoord op Gods zelfmededeling, dus als een reactie op Gods actie in de mens (Kraemer 1958b:258-259).

Kraemer is in verband met de theocentriciteit in de brief aan de Romeinen geïnteresseerd in de mogelijkheid van het kennen van God. Hij vraagt zich af waar het *principium internum* in de mens zetelt. Het axioma van Paulus, zegt hij, wordt zonder enige moeite gelanceerd als paradox: 'hoewel zij God kenden, hebben zij Hem niet verheerlijkt'. Deze paradox, 'zij kenden Hem *niet,* en toch kenden zij Hem', is volgens Kraemer ondraaglijk aanstootgevend voor het logisch denken, en alleen aanvaardbaar in de sfeer van de persoonlijke verhouding met God, waarin God door het verzoenend optreden van zijn Zoon voortdurend in gesprek is met de mens. Dat de mens in het algemeen het verkeerde antwoord geeft aan God, de waarheid van God in leugen verandert, eigen god of goden smeedt en niet God als de soevereine, onafhankelijke Heer en Schepper van alle dingen eert in en door Christus, doet niets af aan het theocentrische van Gods openbaring (Kraemer 1958b:258-260).

In het algemeen ziet Kraemer in godsdienst het bewijs van Gods bemoeienis met de mens. Het godsdienstig bewustzijn van de mens is, zonder dat hij dat zich realiseert, het slechte geweten ten aanzien van God, die hij kent en toch weigert te kennen. Kraemers voornaamste bezwaar tegen Barth is dat hij het vraagstuk van de godsdienst te eenzijdig benadert, niet dialectisch genoeg is en geen rekening houdt met het feit dat God nadrukkelijk bezig blijft met de mens. Godsdienst wordt bij Barth eenzijdig geduid als afgodendienst en werkheiligheid (Kraemer 1958b:260v). Kraemer acht het betoog van Paulus in de brief aan de Romeinen heel anders dan Barth wil doen geloven. Dat er onder de heidenen volgens Romeinen 1 sprake is van een antwoord aan God, zal duidelijk zijn. In Romeinen 3,23 blijkt dat Joden en heidenen nog altijd ver verwijderd zijn van de heerlijkheid Gods en het beeld van God. De goddelijke vergeving van de zonde is uiting van Gods gerechtigheid. De dwaling en de zonde, het verleden van de onwetendheid, wordt geplaatst onder Gods verdraagzaamheid (ἀνοχή). Het verdragen van de zonde komt in een andere vorm tot uiting dan de 'toorn' van God. Kraemer trekt uit de godsdienstigheid die onder de lankmoedigheid van God plaatsvindt de veelbetekenende conclusie dat de wereld van de zedelijke en godsdienstige uitingen niet buiten de sfeer van Gods zelfopenbarende werkelijkheid om gaat (Kraemer 1958b:261-262).

Vanwege de betrokkenheid van de gehele geschapen werkelijkheid op het menselijke drama, verwijst Paulus naar zijn 'mythisch getinte visie' in Romeinen 8,19-22. Kraemer wijst op het perspectief dat in de godsdiensten aanwezig is. In het zedelijke en culturele leven van de mens zijn, buiten het terrein van Gods zelfopenbaring in de wet, de profeten en Jezus Christus, aanwijzingen te vinden van een meer of minder positief antwoord op Gods eeuwige macht en goddelijkheid. De wereld buiten de openbaring is

niet uitsluitend een wereld van afval en opstandigheid.[169] Het *humanum* is 'niet vernietigd, maar komt tot uiting in een intens hunkeren en tastend zoeken naar God', stelt Kraemer bij herhaling. Deze constatering doet volgens hem niets af aan het Bijbelse denken over het openbaar worden van de gerechtigheid van God, dat de onmisbare noodzaak van Gods beslissende handelen in Christus voorop stelt. In het zoeken van de mens naar contact met het transcendente, in zijn streven naar goedheid, herkent Kraemer even zovele bewijzen 'dat God in zijn verdraagzaamheid (ἀνοχή) het leven van de zondaar zoekt, en niet zijn dood, en hem nog altijd vasthoudt' (Kraemer 1958b:262-263).

Het aangrijpende mysterie van de menselijke zelfhandhaving komt volgens Kraemer het duidelijkst tot uiting aan het kruis, waar godsdienstige ernst en blinde fanatieke haat samenspannen om God te verwerpen. Dit noemt Paulus de dwaasheid van God die wijzer is dan de wijsheid van mensen, omdat dit het onweerlegbare bewijs is dat de mens niet uit zichzelf God kent, 'want niemand weet wat in God is, dan de Geest Gods', 1 Korintiërs 2,11 (Kraemer 1958b:263-264).

Samenvattend kan gesteld worden dat voor Kraemer de openbaring in verband met de verlossing van doorslaggevend belang is. Hij gaat uit van het axioma dat Christus de waarheid is en dat Gods zelfmededeling in Christus het kardinale feit is waar alles om draait. Vanuit dat gegeven denkt hij verder en interpreteert hij de openbaring van God in Christus, die in 'het boek' tot ons is gekomen. De Bijbel is voor Kraemer niet het primaire bronnenboek dat elementair geestelijk gezag heeft, of 'een boek, waaruit men citeert ter ondersteuning van zijn eigen grondovertuiging', maar het boek van de zelfmededeling van God in Christus. Dat is het kardinale feit waar alles om draait. Niet het boek, de bijbel, maar Christus is de inhoud van de openbaring (Kraemer 1958b:265-266). De christocentriciteit van de openbaring verklaart hij als de mogelijkheid van het kennen van God. De aanwezigheid van kennis van God op zich is nog geen garantie voor geloof in of gehoorzaamheid aan God. De openbaring is van God en uit God, ongeacht de positieve of negatieve reactie van de mens daarop. Als de openbaring wordt aanvaard als bekendmaking van God, kan redding verkregen worden. De wet der natuur, die Paulus noemt in Romeinen 2,18-21, kan vanuit de mens gezien geen weg tot het heil genoemd worden. De mens is volledig afhankelijk van Gods openbaring in Christus, waarop gereageerd moet worden met geloof. De religiositeit van de mens is als resultaat van goddelijke activiteit voldoende om het heil te ontvangen, voor zover het een antwoord is op Gods zelfbekendmaking in Christus. In de wereld buiten Gods openbaring heerst echter niet slechts afval en opstandigheid. Uit het hunkeren en tastend zoeken naar God blijkt dat het humanum niet is vernietigd. Het is een erkenning van de onmisbare noodzaak van Gods reddend handelen in Christus en een bewijs dat God de mens nog altijd vasthoudt.

3.4.2.6 De absoluutheid van het christendom

Het is noodzakelijk nader in te gaan op Kraemers concept van christendom als empirisch en historisch verschijnsel in relatie tot zijn openbaringscriterium. Daarom volgt hier een

[169] Kraemer wenst in de uitdrukking over de schepping van Romeinen 8,19 ('het reikhalzend wachten van de schepping' (ἡ γὰρ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως) het begrip 'schepping' niet beperkend te verstaan als 'de natuur' alleen, ook niet in de filosofische betekenis van φύσις, maar als de gehele kosmos, dus als de geschapen werkelijkheid, alle mensen inbegrepen.

beschrijving en analyse van Kraemers godsdiensttheologische concept van de positie van het christendom als historisch verschijnsel. Wij zoeken met name naar de betekenis die Kraemer geeft aan het christendom tegen de achtergrond van de sterk relativerende tendensen vanuit de pluralistische positie in de godsdiensttheologie.

In de tijd dat Kraemer zijn hoofdwerk schreef, hield hij voor een jubileumkamp van de NCSV een lezing getiteld *Doet het Christendom niet meer terzake?*, waarin de vraag behandeld werd of en in hoeverre het christendom nog relevant is (Kraemer 1938d:5). Hij brengt het negatieve levensgevoel tegenover het christendom scherp onder woorden. Men vindt het christendom irrelevant, omdat het niet in enige tastbare of vruchtbare relatie tot het werkelijke leven, de werkelijke noden en de werkelijke aspiraties van de massa's kan staan. Bovendien is men ervan vervreemd doordat het een historisch verschijnsel is (Kraemer 1938d:6). Hij geeft aan dat deze negatieve beoordeling van het christendom zich uit in drie elementen:

1. het christendom is nonexistent in vele levens,
2. het is slechts een verfraaiing van het leven en
3. het is een voorwerp van haat.

Kraemer constateert overigens met instemming dat het christelijk totalitarisme definitief verbroken is (Kraemer 1938d:9-11). Het christendom heeft zijn positie als beheerser van de enig-rechtmatige levens- en wereldbeschouwing in een alles omvattend systeem verloren. 'Voor het godsdienstige leven is nodig dat er een traditie is en dat de levensnood erkend wordt', houdt Kraemer zijn hoorders voor. Volgens hem wordt het godsdienstig leven der mensheid bepaald door de behoefte aan zelfverwerkelijking, die een gecamoufleerde vorm van behoefte aan levensbeheersing is (Kraemer 1938d:15). De moderne mens verschilt in niets van wat de mens van nature altijd geweest is: secularistisch. Naar de inschatting van Kraemer is de moderne mens niet minder godsdienstig dan vroeger, ook de oosterse mens is naar zijn aard niet godsdienstiger dan de westerse. De westerse mens is alleen meer op zichzelf gericht en verwijdert zich van God en de kerk. Hij heeft God niet nodig, is introvert geworden, en wil Hem ook niet, concludeert Kraemer (Kraemer 1938d:18-19).

Kraemer acht het noodzakelijk de relevantie van Bijbel en kerk te vergroten. Hij wil dit bereiken door zich bloot te stellen aan het licht van de werkelijkheid van Christus, die de enige en rechtmatige Heer is. Ontkenning van het 'Heer-schap' van Christus is de grootste dwaling der mensheid, meent Kraemer (Kraemer 1938d:20). De conclusie van Kraemer is, dat de betekenis van het christendom gegeven is met de heerschappij van Christus. Met andere woorden: de heerschappij van Christus is absoluut en heeft normatieve betekenis, niet het christendom als historisch fenomeen.

Toen Kraemer zich in Den Haag twintig jaar later voor een breed publiek weer bezig hield met de positie van het christendom in verhouding tot de andere grote godsdiensten, ging hij uit van een heel ander concept. In de brochure *Waarom nu juist het Christendom? (*Kraemer 1960g) gaf hij een uitwerking van de lezing die hij in 1958 gehouden had. Hij probeert zich in deze brochure strikt te beperken tot de verhouding van het christendom met de andere godsdiensten. Hij meent als deskundige het recht te hebben dit onderwerp te bespreken, omdat hij een jarenlange ervaring heeft in de ontmoeting met de grote godsdiensten der wereld. De grondslag waarop en het gezichtspunt van waaruit hij het onderwerp behandelt, is die van een overtuigd christen die geschoold is en voldoende ervaring heeft op het terrein van het onderzoek van de godsdiensten. Vanuit deze persoonlijke geloofsbelijdenis en competentieverklaring plaatst hij de godsdiensten, het christendom incluis, op de juiste wijze

> in het licht van de Persoon Jezus Christus, die *de* Openbaring Gods is en die de enig-wettige criticus (d.i. onderscheidend, doorgrondend beoordelaar) is van alle godsdiensten en van alles wat in de mens is en uit hem voortkomt (Kraemer 1960g:11).

In deze verklaring is gemakkelijk het 'Bijbels realistische' standpunt van de vroegere Kraemer te herkennen. Deze studie van de oude Kraemer is een verduidelijking en aanvulling op zijn standpunt in *The Christian Message in a Non-Christian World* uit 1938, waarin toch min of meer ongenuanceerd naar voren kwam dat het historische christendom volledig onder het absolute openbaringscriterium valt en zonder meer als 'ongeloof' dient te worden beschouwd. Het is duidelijk dat Kraemer iets van zijn vroegere standpunt heeft prijsgegeven en een nuancering daarop heeft aangebracht. Hij verzet zich nog steeds tegen de absoluutheidspretentie van het christendom met de stelling:

> ….. niet het christelijk geloof is absoluut, maar de bron en het voorwerp van dit geloof, nl. Gods Zelfmededeling in Jezus Christus. In het erkennen en verstaan van Jezus Christus' absoluutheid nu, blijken christenen, en vooral theologen, te verschillen (Kraemer 1960g:15).

Kraemer raakt hiermee het kernprobleem van de waardering van het christendom in deze tijd. Er is volgens Kraemer een breder wordende twijfel en toenemende onwetendheid over het enig-ware godsdienst zijn van het christendom. Hij geeft aan dat achter de vraag naar de absoluutheid van het christendom diepere verschillen liggen over de christologie, in Bijbelse en godsdiensthistorische zin. Er leeft veel honger naar dieper inzicht in algemeen menselijke levensvragen, maar om deskundige en overtuigende antwoorden te kunnen geven is alleen overzichtskennis niet voldoende (Kraemer 1960g:20). De revolutionaire ontwikkelingen sinds de Tweede Wereldoorlog op politiek en maatschappelijk gebied, hebben Europa en ieder land in dat werelddeel met zijn volk, zijn kerk en zijn cultuur uit het middelpunt gedrongen. Daaruit blijkt dat Kraemer wel degelijk oog had voor de gevolgen van de opdringende secularisatie, waarbij godsdienst veel terrein moest prijsgeven. Het christendom mag zich echter niet terugtrekken in een slinkend bastion. Men kan zich volgens Kraemer ook niet meer isoleren van de politieke en godsdienstige ontwikkelingen in Afrika en Azië. Kennis van de grootheid, indrukwekkendheid en claims van de andere godsdiensten tasten niet alleen de motieven om zending te drijven aan, ze bevestigen velen in hun opvatting dat de waarheidsclaim van het christendom niet meer terecht is, omdat de andere godsdiensten indrukwekkend zijn en ook wel (een deel van de) waarheid bezitten (Kraemer 1960g:25-31). Tegenover het ideaal van een nieuwe universele godsdienst, of het er mee samenhangende relativisme, waarbij alle zekerheden betrekkelijk gemaakt worden, stelt Kraemer dat slechts door de grootst mogelijke deskundigheid op het gebied van de godsdienstwetenschap en met een gedegen principiële stellingname deze uitdaging van het christendom kan worden aangegaan (Kraemer 1960g:32-35).

Kraemer bespreekt de visie van Arnold Toynbee, die de relatieve waarde van de verschillende godsdiensten beoordeelt vanuit hun houding jegens het lijden, meer nog dan jegens het kwaad. Zijns inziens is dit het beste criterium voor de onderlinge vergelijking en waardering van godsdiensten. Uiteindelijk komt Toynbee uit bij het 'Symmachus-standpunt', dat de godsdienstige waarheid een 'mysterie' is, en dat het onderhouden van de godsdiensten één van de vele wegen is die naar het doel van de welvaart en de vooruitgang voeren. De waarheid zal uiteindelijk blijken. Het standpunt van Toyn-

bee komt neer op het herstel van de oude godsdiensten als manier om de vooruitgang en voorspoed te garanderen (Kraemer 1960g:38-40).[170] Kraemer bestrijdt dat de zin en de zegen van iedere godsdienst en godsdienstigheid bereikt kan worden door verering van een 'Het' of een 'Heilig Mysterie.' Natuurlijk is God een ieder menselijk denken te bovengaand mysterie, maar deze God is wel de God die zich heeft laten kennen in Christus, zegt Kraemer, niet wat zijn volle, eeuwig-ondoorgrondelijke wezen, maar wel wat zijn plan met de wereld en de mensen betreft (Kraemer 1960g:70-71). Hij komt vervolgens tot de conclusie dat de Godsopenbaring in de persoon van Jezus Christus voor de christen het criterium is voor de beoordeling van de waarheid in en waarde van de religies als historische verschijnselen. Elke beoordeling van een religie dient te beginnen met een belijdenis of een getuigenis, waarin de absoluutheidsclaim van de goddelijke openbaring is verwoord.

> Door Gods openbaring in Jezus Christus kunnen we alleen weten wat in de echte zin des woords ware, godebehaaglijke religie is, en door niets anders (Kraemer 1960g:72).

Kraemer vermijdt de behandeling van het vraagstuk van de godsdienstige verhoudingen vanuit een neutrale houding, zonder enige gebondenheid of bevooroordeeldheid. Dit zou een wetenschappelijk ideaal kunnen zijn om neutraal, onbevooroordeeld en objectief te willen zijn, met zo min mogelijk subjectiviteit, maar dit schiet als methode tekort, omdat het in principe onmogelijk is zonder criterium een oordeel over godsdienstige waarheid en waarden in de religies te geven. Als epistemologische opmerking voegt Kraemer er nog aan toe dat wetenschappelijkheid die pretendeert criteriumloos te zijn, voortdurend verzwegen criteria moet gebruiken (Kraemer 1960g:45-46). De andere weg tot vergelijking van godsdiensten is die van de godsdienstwijsbegeerte, waarbij de uiteindelijke taxatie en waardebeoordeling buiten de wetenschap plaats vindt. Er zijn echter verschillende godsdienstwijsbegeerten, en niet één universele en algemeen geldige op grond waarvan men positie zou kunnen kiezen in de diepste vragen van mens, wereld en leven. Als criterium wordt hierbij een of andere definitie van het wezen van godsdienst of een omschrijving van de 'Laatste Werkelijkheid' genomen. Noodzakelijkerwijze duikt volgens Kraemer hier het beeld op van één universeel-geldige idee van normatieve godsdienst (Kraemer 1960g:47-48).

De opvatting dat de onderscheiden godsdiensten verschillende wegen zijn tot hetzelfde doel en openbaringen van één en dezelfde 'macht', bespreekt Kraemer vanuit zijn a-priorische standpunt dat alle godsdienstigheid alleen vanuit de goddelijke openbaring beoordeeld kan worden. In het licht van de openbaring worden de diepe verschillen tussen de godsdiensten aangetoond. Niet door vergelijking van het christendom met andere historische verschijnselen. Dat alle godsdiensten verschillende uitdrukkingswijzen zijn van dezelfde waarheid en uiteindelijk tot hetzelfde doel leiden berust op de veronderstel-

---

[170] Kraemer zinspeelt hier op Quintus Aurelius Symmachus, stadsprefect van Rome van 384-385 (vgl. ook Kraemer 1937c:24). Symmachus richtte zich in 384 AD ten tijde van een hongersnood in zijn toespraken tot de Senaat van Rome en vooral tot Keizer Valentinianus II, de alleenheerser van het westelijke deel van het rijk, met de wens dat de oude godsdienstige gebruiken zouden worden hersteld, dat het Altaar van de Overwinning (en het beeld van de godin Victoria) in de Senaat weer zou worden opgericht en de oude gewoonten in ere hersteld. Ambrosius, de bisschop van Milaan, ging met Symmachus in dispuut in een brief aan keizer Valentinianus en poneerde dat de hongersnood niet was veroorzaakt door de verwaarlozing van de oude religieuze riten. Alleen bekering tot de christelijke godsdienst zou de stad kunnen redden (*Nicene and Post Nicene Fathers*, Vol X, Edinburgh: Clark, Grand Rapids Mi.: Eerdmans 1989, p. 414-422, vgl. Wessels 1994:68-72).

ling dat de openbaring van God in alle historische godsdiensten aanwezig is. Kraemer constateert dat deze visie over de hele wereld veel aanhangers heeft, in het oosten en in het westen. Hoewel men er niet in geslaagd is een algemeen geldende en algemeen aanvaard beoordelingscriterium te vinden, probeert men toch temidden van de overweldigende verscheidenheid een algemene factor te ontdekken. Söderblom gaf een definitie van godsdienstig-zijn: 'dat men iets of iemand als 'heilig' erkent'. De gevonden gelijkheidstrekken blijken volgens Kraemer vaak zeer oppervlakkig te zijn en zelden tot het centrum van de religie te behoren (Kraemer 1960g:51-55). Ook wat het doel van alle godsdiensten betreft, lopen de visies binnen de godsdiensten sterk uiteen en wijzen de feiten naar verschillende richtingen. Het verkrijgen van het hoogste goed, God zien, of het totaal verdwijnen uit het bestaan, zijn uiteenlopende doelen. Als godsdienstige doelen zijn ze geheel verschillend of zelfs tegengesteld aan elkaar (Kraemer 1960g:55-56). De conclusie van Kraemer is, dat men in de vergelijkende godsdienstheologie blijft steken op het niveau van de historische en menselijke verschijnselen, terwijl men de openbaring als beoordelingscriterium tot archimedisch punt buiten de godsdiensten moet nemen. Daarmee heeft hij consequent vastgehouden aan zijn afwijzing van iedere absoluutheidsclaim ten aanzien van het empirische christendom. Tegelijk heeft hij de openbaring van God tot het middelpunt van zijn beoordelingsprincipe van het christendom gemaakt.

3.4.2.7 Praktische benadering: de zendeling als aanknopingspunt en de positie van de mens

Ruim twintig jaar na de opzienbarende theologische controverse tussen Barth en Brunner maakte Kraemer de balans op en deed hij een poging de positie toe te lichten die hij voor Tambaram had uiteengezet in *The Christian Message in a Non-Christian World.* Hij deed dit in 1956 door positie te kiezen in de discussie tussen Barth en Brunner. Ondanks zijn beroep op de Bijbelse feiten heeft Brunner het volgens Kraemer ten onrechte opgenomen voor de 'natuurlijke theologie' (Kraemer 1938c:121; 1956b:356; 1958b:299).

> Het gevolg is geweest, dat de vruchtbare mogelijkheden, die besloten lagen in de resolute breuk van Barth met het stelsel van een dubbele openbaring, en in zijn verzet tegen de opvattingen en houdingen, welke voortvloeien uit de gangbare begrippen 'algemene openbaring' en 'natuurlijke theologie', te veel op de achtergrond zijn gebleven, en dat de controverse te zeer geleid heeft tot een verstarring van eenmaal ingenomen standpunten (Kraemer 1958b:299).

Kraemer ziet de verwarring in de discussie tussen Barth en Brunner dan ook veroorzaakt door Barths rigide standpunt, dat het aanvaarden van Gods openbaring in heden, verleden en toekomst, in natuur, geschiedenis en geweten, onvermijdelijk moet leiden tot het aanvaarden van begrippen als 'algemene openbaring' en 'natuurlijke theologie'. Tegen de achtergrond van de ideologie van het nationaalsocialisme en de gevaarlijke theologie van de zogenaamde 'Duitse christenen' heeft Barths positiekeuze volgens Kraemer onschatbare verdiensten gehad. Hij verklaart de oorspronkelijke denkfout van Barth uit zijn niet aanvaarden van de verschillende modi van Gods openbaring. Althaus verzet zich tegen Barths 'Christomonisme' waarmee hij bedoelt dat de Bijbel geen andere openbaring kent dan Christus. Kraemer vindt de term Christomonisme afschuwelijk, maar wil zeker toegeven dat in Christus alle modi van openbaring hun bron, hun zin en hun criterium vinden, en ook dat Christus de definitieve openbaring van Gods gerechtig-

heid is. Gods openbaring in Jezus Christus is de enige waarheid, zonder welke niemand tot de Vader kan komen. Barth meent volgens Kraemer dat het aanvaarden van verschillende openbaringsmodi noodzakelijkerwijze berust op een verkeerde interpretatie van de begrippen 'algemene openbaring' en 'natuurlijke theologie'. Dit zou neerkomen op een miskenning van de zondeval en aanleiding geven tot een onbijbelse vorm van synergisme die afbreuk doet aan de Bijbelse notie van redding door genade alleen. Bovendien wordt uitgegaan van een onontkoombare affiniteit tussen deze begrippen. Het zou ondersteuning geven aan de rooms-katholieke leer van de *analogia entis,* die een onvernietigbare wezensgemeenschap tussen God en mens vooronderstelt. Kraemer meent de oplossing te vinden in het werkelijk lezen van Paulus, zoals hij gelezen wil worden (Kraemer 1958b:299-301).

In de discussie tussen Barth en Brunner ging het volgens Kraemer onder andere over de vraag of in de mens en in zijn godsdiensten een aanrakingspunt te vinden is. De kwestie van het aanrakingspunt is een onderdeel van het bredere vraagstuk van de vervulling en de 'continuïteit' en 'discontinuïteit'. Kraemer zelf vat de kwestie samen in twee stellingen, die als eenheid dienen te worden beschouwd:

1. er bestaat geen 'aanrakingspunt';
2. er bestaan wel aanrakingspunt*en* (Kraemer 1958b:305).

Bij ad. 1 stelt Kraemer dat theologisch gesproken er geen aanrakingspunt bestaat tussen de wereld van Gods gerechtigheid en wijsheid in Christus, en de rechtvaardigheid, wijsheid of wat het ook moge zijn van de mens. Zonder een millimeter af te doen van de eerste stelling, wil Kraemer in ad. 2 aangeven dat er op het gebied van de communicatie in de omgang met de medemensen en andere geestelijke werelden wel degelijk raakvlakken zijn. Er is communicatie mogelijk tussen christenen en andersgelovige medemensen die leven in

> andere geestelijke werelden, waarin de onvoldragen positieve en ook de negatieve antwoorden op Gods voortdurende dialoog met de mens zich vaak op een diep ontroerende wijze kristalliseren in mythen, aspiraties, verwachtingen, demonische ontaardingen enz. (Kraemer 1958b:305).

Kraemer geeft toe dat het vaststellen van de concrete aanrakingspunten zeer gecompliceerd is. Hij kan zich geheel vinden in de opmerking van W. Holsten dat de verbreiding van christelijke gedachten en beginselen in het oosten door middel van opvoeding en onderwijs een overwinning van het christendom betekent, maar in feite neerkomt op het omzeilen van de werkelijke boodschap ('das Umgehen des *kerygma*') (Kraemer 1958b:-306; vgl. Holsten 1953).

De houding van de zendeling en de christen tegenover de niet-christelijke religies moet volgens Kraemer dialectisch zijn. Men moet namelijk geschoold zijn in het Bijbels realisme en voorzien zijn van een menselijke openheid om de dialectische conditie van de niet-christelijke religieuze leven te kennen en een 'apostolische interesse' in mensen te hebben. Kraemer wijst op het optreden van Paulus en Petrus als voorbeeld van de combinatie van 'radicale nederigheid' in het brengen van de goddelijke gave, en 'oprechte onverschrokkenheid' om op te roepen tot bekering en vernieuwing van de zondaar, omdat Christus alle dingen nieuw maakt (Kraemer 1938c:128). Als de openbaring in Christus op de juiste wijze wordt verstaan, ontstaat er goed zicht op de verdorvenheid en de perversie van het godsdienstige leven van de mens, zowel in de niet-christelijke godsdiensten als in het empirische christendom.

Kraemer maakt dankbaar gebruik van Calvijns denken over Gods zelfopenbaring in natuur en geschiedenis op basis van zijn exegese van Romeinen 1 en 2. Hij vindt deze

behandeling de beste die er bestaat en constateert met genoegen dat Peter Brunner een beknopt overzicht heeft gegeven van Calvijns visie op de algemene en bijzondere openbaring (P. Brunner 1934). Wat Kraemer niet begrijpt, is waarom Barth zich niet kan vinden in de leer van algemene openbaring en de *theologia naturalis,* die door de hervormer Calvijn is gegeven. Terecht, zegt Kraemer, heeft Emil Brunner in zijn verzet tegen Barth, die niet van 'natuurlijke godskennis' wil weten, in zijn *Natur und Gnade* en ook in zijn *Der Mensch im Widerspruch* teruggegrepen op Calvijn (Brunner 1934 en 1937). Hij heeft het niet consequent genoeg gedaan, vanwege een onjuiste exegese van Paulus' these in Romeinen 1 en 2 (Brunner 1937).[171] Kraemer meent dat Brunners concept van algemene openbaring en natuurlijke theologie daardoor een compromis gebleven is. Brunner heeft op grond van de voor de hand liggende exegese van Romeinen 1 en 2 een nieuw concept betreffende algemene openbaring en natuurlijke theologie gepresenteerd in de vorm van een compromis tussen de 'prachtige opmerkingen van Calvijn en de 'oude leerstukken van de algemene openbaring' en de natuurlijke theologie. Alleen een juiste exegese van Romeinen 1 en 2 doet volgens Kraemer de werkelijke bedoeling van wat gewoonlijk de 'algemene openbaring' en de 'natuurlijke theologie' wordt genoemd teniet (Kraemer 1958b:316-317).

Het probleem van de absolute verdorvenheid werkt Kraemer uit met behulp van drie correcties op Calvijn. In de eerste plaats legt Calvijn volgens Kraemer zware nadruk op 'la misère de l'homme' en dit leidt bij hem tot volkomen ondialectische isolatie van 'la grandeur' van de mens, 'dat de nemesis van een overdreven optimistisch liberalisme ons wel moest inhalen'. Veel theologen en kerken zijn hem daarin gevolgd (Kraemer 1958b:318).

Kraemer meent in de tweede plaats dat Calvijn, als hij kennis had gekregen van het moderne secularisme en ook maar enig idee had gehad van de godsdienstige filosofieën van de niet-christelijke godsdiensten, beslist anders had geschreven over de absolute verdorvenheid van de mens (Kraemer 1958b:318). De uiteenzetting van Calvijn over dit onderwerp wekt bij Kraemer het vermoeden dat hij niet te maken heeft met de trouwe verklaarder van de Schrift, maar met de aristocratische humanist die een instinctieve afkeer heeft van de door hem gewantrouwde massa. Bewijs hiervoor ziet hij in de ondergeschikte plaats die Calvijn toekent aan de gemeente in het regiment der kerk. Zijn kerkorde zou de enige door God gewilde vorm van kerkelijk bestuur zijn. Calvijn ontleende aan zijn predestinatieleer als het hart van de kerk (*cor ecclesiae*) het verlangen om de leer van de *sola gratia* (door genade alleen) tot uitdrukking te brengen in de dimensie van de *theologia archetypa* of de *theologia beatorum.* Kraemer meent dat deze poging de predestinatieleer te laten uitlopen op de lofzang tot eer van God, vastgelopen is in een filosofisch determinisme (Kraemer 1958b:318).

Het derde punt van Kraemers correctie betreft Calvijns leer van de absolute verdorvenheid. Hij verwijt Calvijn dat zijn ingewikkelde verkiezingsleer vastgelopen is in 'filosofisch determinisme', maar houdt geen rekening met de grote aandacht die Calvijn geeft aan de menselijke verantwoordelijkheid en mogelijkheid het evangelie van Gods genade aan iedereen bekend te maken. Het is evident gegeven dat God zich in zijn openbaring en in de bekendmaking van het evangelie richt op alle mensen, maar dat niet alle mensen actief zoeken naar God. Kraemer zegt dat 'verharding van het hart' (*σκληροκαρδία*, 'kardiosklerose') een ziekte is met dodelijk karakter, die demonische

[171] Bavinck wijst er eveneens op dat Barth in zijn exegese van Romeinen 1,18v in niet geringe moeilijkheden komt (Bavinck 1989:159). Vgl. Korff 1946:113-116.

trekken vertoont in de totaliteit van het menselijk wezen (Kraemer 1958b:320). Volgens hem past hier slechts een aarzelend spreken, omdat we stuiten op een mysterie. Hij wijst alle universalistische en electionistische theorieën om het probleem van de verdorvenheid en de mogelijkheid van verwerving van Gods genade op te lossen als ondoeltreffend af. De soevereiniteit van Gods genade doet niets af van de plicht tot evangeliseren, waarin een oproep tot geloof en bekering tot mensen komt (Kraemer 1958b:318-320; vgl. Packer 1961:92-126).

3.4.3 Universalisme en particularisme

Universalisme als stroming in de theologie, namelijk de gedachte dat de redding of het heil van God beschikbaar en bestemd is voor iedereen, heeft oude wortels. Bij Origenes (ca. 185-254) treffen we al de invloedrijke gedachte aan van de *apokastasis.* Op grond van de Platoonse logica en de allegorische hermeneutische methode stelde Origenes dat alle 'redelijke' wezens, mensen, engelen en duivels, geschapen zijn in gelijkheid en uitgerust met een vrije wil. De straf van God wordt om corrigerende reden toegepast, maar zal uiteindelijk resulteren in de vereniging van alle personen met God. De negentiende-eeuwer Schleiermacher construeerde zijn universalisme op basis van de predestinatie en de albeslissende wil van God. Op grond van Gods universele heilswil zullen ten slotte alle mensen het heil van God in Christus verkrijgen. Het lijkt er op dat Barth door zijn soteriologische benadering van deze theologische vragen radicaal een eind heeft gemaakt aan alle universalistische concepten. Er zijn onvoldoende redenen hem een crypto-heilsuniversalist te noemen. Het ligt bij hem uiterst gecompliceerd. Enerzijds spreekt hij onomwonden van zijn a priori van het heil in Christus, in combinatie met de typering van alle religie als 'Unglaube', anderzijds spreekt hij van de universele verkiezing en verwerping van allen in Christus. Het is hier niet de plaats uiteen te zetten hoe de verhouding tussen universalisme en particularisme bij Barth ligt. Volgens Wainwright (in: Lossky 1991:1049) hebben Barth en H. Urs von Baltasar slechts een bepaald soort van universalisme afgewezen, omdat zij niet willen ontkennen dat zo veel mensen in hun zonde en ongeloof blijken te sterven.

Kraemer heeft als theoloog onmiskenbaar de invloed van Barth ondergaan. Hij droeg zeer consequent de mening uit dat het heil uitsluitend door geloof in Christus te verkrijgen is. In die zin is hij in de lijn van de klassieke gereformeerde theologie een particularist te noemen. Hoewel hij zich nergens expliciet over deze vraag heeft uitgelaten, blijkt in het bijzonder uit zijn boekje *Waarom nu juist het Christendom?* dat het heil bestemd is voor alle mensen (Kraemer 1960g). Ook elders geeft hij impliciet aan dat hij uitgaat van de kerygmatische universaliteit in de benadering van het vraagstuk van de verhouding tussen het christendom en de andere religies. Dit wordt ook bevestigd door zijn niet aflatende inspanning het evangelie aan iedereen bekend te maken. Bij herhaling heeft Kraemer gewezen op de zending als blijvende opdracht van de kerken. Dat is een indicatie dat hij in de praktijk uitgaat van het gegeven dat het heil universeel bekendgemaakt moet worden. Ondanks zijn uitgesproken christocentrische opstelling dat in de soteriologie het geloof in Christus absolute voorwaarde is voor verkrijgen van het heil, blijft de vraag of alle mensen (uiteindelijk) behouden worden onbeantwoord. Dat hij op de vraag wie uiteindelijk behouden worden en wie niet, geen antwoord kan geven, wil overigens nog niet zeggen dat hij een heilsagnost genoemd kan worden.

Denkend vanuit de latere verstaansmodellen exclusivisme, inclusivisme en pluralisme (zie § 1.2), moet Kraemer onder de exclusivisten gerekend worden. Van hen wordt vooronderstelt dat ze uitgaan van een particularistisch model voor het verkrijgen van het

heil. Deze globale typering doet echter onvoldoende recht aan de genuanceerde visie van Kraemer en kan slechts met voorbehoud gebruikt worden indien daarbij de nodige restricties worden gemaakt.

3.4.4 Continuïteit en discontinuïteit tussen de godsdiensten

In de discussies in Tambaram handhaafde Kraemer zijn fundamentele uitgangspunt dat het beoordelingscriterium slechts binnen de Bijbelse openbaring te vinden is (Kraemer 1939a:7). In het essay *Continuity or discontinuity* trachtte hij een uitwerking te geven van het hoofdthema van zijn Tambaram-voorstudie: hoe de christelijke openbaring en het christendom als historische godsdienst in relatie moeten worden gebracht met de niet-christelijke godsdiensten.[172] De centrale vraag die hij probeerde te beantwoorden was: zijn degenen die onder de heerschappij van de niet-christelijke godsdiensten hebben geleefd, totaal aan zichzelf overgelaten, of heeft God op één of andere wijze in hen gewerkt? (Kraemer 1939a:22). Met andere woorden: waar en hoe, en zo ja, in hoeverre heeft God de Vader van Jezus Christus, de enige God die christenen kennen, gewerkt in de godsdienstige geschiedenis van de wereld en in de mens in diens zoeken naar goedheid, trouw en schoonheid? (Kraemer 1939a:14). Naast de openbaring als gezaghebbende gids kent Kraemer geen ander principe of uitgangpunt. Dit uitgangspunt houdt hij vast tegenover hen die uitgaan van de mening dat er een andere ultieme standaard is dan Christus, als een zogenaamd religieus a priori, waaraan alle menselijke normen, inclusief het christendom worden afgemeten. In theologische termen gesproken gaat het om de vraag of ieder mens kennis heeft van de algemene openbaring of niet (Kraemer 1939a:9). Daarbij tekent hij aan dat de mens een onvolmaakt begrip heeft van de inhoud van deze openbaring. Alleen onder de leiding van de Geest kan hij een dieper inzicht in deze openbaring krijgen, zegt Kraemer (Kraemer 1939a:7).

De Bijbel is volgens Kraemer een uniek boek, dat zijn eigen standaard heeft, waarin profeten en apostelen als instrumenten van de Heilige Geest getuigenis afleggen van Gods bemoeienis met de mensheid. Het is het Woord van God, het centrale oriëntatiepunt voor elk theologisch denken (Kraemer 1939a:10). Dat heeft volgens Kraemer tot gevolg dat de vergelijkende godsdienstwetenschap weliswaar een meer adequaat en scherper oordeel over de betekenis en de functie van godsdienst in haar verscheidenheid kan geven, maar nooit een gezaghebbende gids kan zijn (Kraemer 1939a:11). Kraemer vergelijkt de essentiële continuïteit bij Clemens van Alexandrië met de radicale discontinuïteit bij Karl Barth. Voor Clemens waren het onderwijs van de Heer, de leer van de apostelen, de traditie van de kerk en de inhoud van de Schriften volledige manifestaties van het evangelie. Tegelijkertijd beschouwde hij de geschiedenis van Israël en die van alle andere volken als identiek, omdat alle waarheid één is. Hij handhaafde de continuïteit tussen de tendensen en aspiraties in de religies van de volken en de essentiële gave van de christelijke godsdienst (Kraemer 1939a:15v).

Clemens erkent, aldus Kraemer, dat de ware openbaring slechts in Christus wordt gevonden. Dit uitgangspunt wordt echter afgezwakt door de idee van de *logos* als de auteur van de algemene openbaring aan alle mensen op aarde. Op grond daarvan kunnen volgens Clemens ook alle mensen kinderen van God zijn. Voor Clemens bezitten het onderwijs van de Heer, de leer van de apostelen, de traditie van de kerk en inhoud van

[172] Niet te achterhalen is door wie de termen 'discontinuïteit en continuïteit' zijn ingevoerd en wanneer ze voor het eerst opduiken in de debatten (Van Lin 1974:.188-204).

de Schriften het hoogste gezag. Tegelijkertijd meent hij dat de geschiedenis één is omdat alle waarheid één is. Hij weigert daarom de geschiedenis van Israël te scheiden van die van de andere volken. Hij acht het in strijd met Gods rechtvaardigheid als een deel van de mensheid geen mogelijkheid zou hebben tot het verkrijgen van kennis van God. Clemens poogt de spanning op te lossen door het concept van de *Logos* als de auteur van de algemene openbaring op te voeren en de verwantschap tussen God en mens te benadrukken. Het goddelijke element in de mens stelt hem, door de inspanning van de *Logos,* in de gelegenheid een volledig beeld van God te verkrijgen. Kraemer wijst er op dat de natuurlijke kennis van God de incarnatie van Christus overbodig en op zijn minst ook niet absoluut nodig maakt. Hoewel Clemens sterk vasthoudt aan de mening dat de ware openbaring alleen in Christus te vinden is, meent Kraemer dat deze twee aspecten in Clemens' positie tegenstrijdig zijn (Kraemer 1939a:16v). De Griekse filosofen blijken zich volgens Clemens ook te manifesteren in de algemene openbaring. Hij spreekt zonder aarzeling over de Griekse filosofie als het 'bijzondere verbond (διαθήκη) met de Grieken'. De filosofie is niet, zoals de christelijke openbaring een directe en primaire gift van God, maar een indirecte en secundaire. De mysterieuze en ontastbare activiteit van God is in de filosofie als menselijke prestatie nooit geheel afwezig. De stap naar de redding op grond van een 'natuurlijk geloof' is volgens Kraemer in Clemens' theologie zeer klein. De religies zijn de voorbereiding op het evangelie, een schoolmeester (παιδαγωγός) tot Christus, vergelijkbaar met het oude verbond (Oude Testament) voor de Joden. Clemens maakt onderscheid tussen filosofische stromingen waarin de voorbereiding op de Christus zichtbaar wordt, zodra de *logos* de filosofie beschijnt en filosofieën waarin de voorbereiding op de Christus ontbreekt. Het blijft onduidelijk welke filosofieën hij bedoelt. Zijn ideeën over de concrete benadering van de Griekse filosofieën blijven vaag en tegenstrijdig, vindt Kraemer (Kraemer 1939a:17-18).

Barth daarentegen neemt zijn uitgangspunt in de daad van de openbaring (*a parte Dei*) en de ervaring van de openbaring (*a parte hominis*), die beide van God komen. Voor Barth kan religie in haar menselijke manifestatie nooit, in welke betekenis ook, de bron zijn waaruit de norm of standaard voor de openbaring te betrekken is. In het licht van de goddelijke openbaring beschouwt Barth alle religie en de concrete religies als ongeloof, omdat zij niet een werkelijk antwoord geven op Gods zelfopenbaring in Jezus Christus. Het menselijke antwoord op Gods openbaring is altijd weerstand tegen God. Daarom is de geschiedenis van alle religies een eindeloze en veelvuldige herhaling van het niet erkennen van God zoals Hij werkelijk te kennen is in de openbaring in Christus. Die mening heeft volgens Barth niets te maken met een negatief oordeel over de niet-christelijke religies, noch met een afwijzing van alle menselijke waarden, noch met een ontkenning van alle waarheid, schoonheid en het goede dat in alle religies gevonden kunnen worden. Het oordeel dat alle menselijke religie treft komt niet voort uit menselijke waarden, maar uit goddelijke. In het licht van de openbaring in Christus blijken alle religies open of bedekte pogingen van zelfrechtvaardiging, zelfheiliging en zelfverlossing te zijn, in één woord: ongeloof, omdat God niet erkend wordt zoals Hij volgens de openbaring in Christus is. De geschiedenis van de godsdiensten is een eindeloze en veelsoortige herhaling van deze inspanning (Kraemer 1939a:19-20; Barth 1939:§ 17,2). Kraemer vat de mening van Barth als volgt samen:

> While fully recognizing the human greatness which is revealed in the religions of mankind, in the light of the Christian revelation we cannot but state that it is 'lost' in the biblical sense of the word (Kraemer 1939a:20).

In de vergelijking die Kraemer maakt tussen de positie van Clemens en Barth merkt hij op dat de positie van de eerste inconsistent is. Clemens zwalkt heen en weer tussen onverenigbare polen, namelijk de theologie van de incarnatie en de algemene openbaring. Hij beschouwt de Griekse filosofie als verwant aan de openbaring en van belang voor de geestelijke werkelijkheid van de christen. Clemens moet volgens Kraemer tot de conclusie komen dat goddelijke openbaring gelijk is aan menselijke wijsheid of kennis. Volgens de Bijbel, tekent Kraemer aan, is openbaring de soevereine, genadige en goddelijke activiteit, omdat daarin de incarnatie primair is. Barths positie is volgens Kraemer overtuigender omdat zij diepere en meer consistente religieuze en theologische gedachten bevat. Barth houdt vast aan zijn Bijbelse uitgangspunt dat alleen de openbaring in Christus ons referentiepunt kan zijn (Kraemer 1939a:22). Kraemer concludeert dat we ons beoordelingscriterium niet moeten plaatsen in een algemeen idee over de essentie van godsdienst. De openbaring in Christus is het enige ijkpunt. Kraemer blijft bij zijn mening dat een groot deel van het religieuze leven van de mens afdwaling is en onderworpen aan demonische machten die vijandig staan tegenover God en zijn heilige wil. De bijbel gebruikt in deze context het concept van de wereld die onder de wraak van God ligt. Alleen in het licht van de christelijke openbaring is het mogelijk het probleem van de religieuze betekenis te vatten, wat de relatie met God met de mens is, op het gebied van wetenschap, kunst, filosofie en de ervaring van het numineuze (Kraemer 1939a:22-23).

Kraemer kiest temidden van deze twee posities een eigen weg om het probleem op te lossen. Men kan beginnen vanuit een algemeen idee over het wezenlijke van religie en dat als referentiekader nemen. Of men leidt uit de openbaring in Christus af wat ons idee van religie werkelijk is, of men heeft een menselijk idee wat religie geacht wordt te zijn, en hanteert dit als het enige standaard (Kraemer 1939a:23) Anderson wijst er op dat Kraemer over het hoofd ziet dat Barths positie, evenals die van Clemens, twee onverzoenlijke aspecten heeft (Anderson 1960:138-139, noot 6). Barth stelt aan de ene kant dat alle menselijke religies producten zijn van het menselijk verstand en streven en als zodanig gedoemd zijn te mislukken. Aan de andere kant maakt hij ruimte voor het feit dat God zich openbaart door zijn werken in de natuur en in de aspiraties van de mens. Deze tegenstrijdigheid wordt door Kraemer zelf in *The Christian Message in a Non-Christian World* onder woorden gebracht, als hij het punt van transcendentie en immanentie in relatie tot de openbaring aanroert. Voor het Bijbels realisme is dit punt niet relevant, stelt Kraemer. Vanuit een religieus naturalistische of filosofische achtergrond moet men komen tot een concept van God dat hetzij geheel buiten, hetzij binnen de wereld en de mensheid ligt. De Bijbel en het christelijk geloof hebben een eigen karakteristiek en realistisch concept van transcendentie en immanentie. God is de soevereine Schepper en de Heer van de geschiedenis. De transcendentie van God is absoluut en primair, want Hij is God. Deze transcendente God werkt in de geschiedenis en in mensen, spreekt tot hen en in hen, redt hen en schept gemeenschap met hen en woont in hen door de Heilige Geest. Het concept van Gods immanentie is totaal anders dan het religieusfilosofische, dat ontologisch gekleurd is. Er is immanentie van de persoonlijke gemeenschap met en de actieve deelname aan het leven van de wereld en de medemens, ook in de gemeenschap met de Vader, die in de hemel is (Kraemer 1938c:67).

In *The Christian Message in a Non-Christian World* verklaarde Kraemer dat God ongetwijfeld ook werkt onder de volken en in de godsdiensten buiten de sfeer van de Bijbelse openbaring, maar dat het ondoenlijk is aan te wijzen waar die werken van God te vinden zijn. Hij volstond ermee te herhalen dat de niet-christelijke godsdiensten een verheven stuk mensenwerk zijn, zonder aan te geven waarin die grootsheid blijkt en wat

de betekenis daarvan is als antwoord op de goddelijke openbaring (Kraemer 1958b:15). In zijn *Godsdienst, Godsdiensten en het Christelijk geloof* geeft hij aan dat 'het godsdienstige bewustzijn de plaats is van de dialectische ontmoeting met God, en van een (negatief of gedeeltelijk positief, maar dikwijls verwrongen-positief) antwoord op deze ontmoeting' (Kraemer 1958b:13). Hij wil niet te kort doen aan de zelfopenbaring van God in Jezus Christus, en evenmin aan de inhoud en de waarde van de andere godsdiensten (Kraemer 1958b:18). Daarbij wijst hij op de discontinuïteit tussen het christelijk geloof en de andere godsdiensten, omdat ze zijn totaal anders zijn, *totaliter aliter* (Kraemer 1958b:20). Hij geeft toe, dat in de godsdiensten intuïties, inzichten en ervaringen voorkomen die in het licht van Christus hun ware dimensie krijgen, echter wel totaal anders. Christus is niet het hoogtepunt van een godsdienstig ontwikkelingsproces, of een hogere of de hoogste graad van godsdienstig inzicht of prestatie, maar de complete vernieuwing van het godsdienstige leven (Kraemer 1958b:191).

In een van zijn laatste studies, *Waarom nu juist het Christendom?,* noemt Kraemer het menselijke grondfeit dat in alle godsdiensten het ongeloof en een missen van de uiteindelijke bedoeling van de openbaring, het kardinale punt is. In het licht van Christus, die 'van God is geworden wijsheid, rechtvaardigheid, heiligheid en verlossing,' 2 Korintiërs 1,30, blijkt dat bij diepe ontleding

> op verschillende wijzen de godsdiensten godsdiensten van zelfverlossing, zelfrechtvaardiging en zelfheiliging zijn, en dáárom in hun diepste en wezenlijkste bedoeling en strekking *dwalingen* zijn. Elke godsdienst, ook een belangrijk deel van de Christelijke, zoals zij reilt en zeilt, is dit (Kraemer 1960g:85).

Kraemer bedoelt niet het indrukwekkende en voortreffelijke van de andere godsdiensten te kleineren of gering te achten. De gegeven beoordeling dient slechts om helder te onderscheiden, dat het hoofdmoment van ieder geestelijke beoordeling de persoon Jezus Christus is. Door dit element wordt duidelijk gemaakt waarom er discontinuïteit bestaat tussen openbaring en religie. Tevens wordt de religieuze kern van 'het beste' in godsdienst en de andere godsdiensten daarvan niet uitgesloten (Kraemer 1960g:87).

Tijdens de conferentie van Tambaram heeft Reichelt (Tambaram 1938 I:90-101) met beroep op het gegeven van de eeuwige *Logos* (Joh 1) een poging gedaan de mogelijkheid van continuïteit te handhaven. Reichelt heeft zelf ervaren dat Christus door alle eeuwen heen heeft gewerkt in de godsdienst van boeddhisten. Onderzoek van de mysterieuze wereld van het boeddhisme deed hem ontdekken dat er wegwijzers zijn, die naar gemeenschappelijke punten leiden en met behulp van het oude begrip van de *logos spermatikos* en de algemene openbaring zijn te duiden (Kraemer 1958b:191-192; Tambaram 1938 I:101). Kraemer wil niet ontkennen dat de godsdienstige situatie van het boeddhisme niet buiten God omgaat, maar hij verschilt van inzicht met Reichelt als het op theologische duiding aankomt.

Op andere wijze stelde A.G. Hogg het punt van de goddelijke zelfmededeling aan de orde (Tambaram 1938 I:102-125). Door velen is Hogg aangewezen als degene die de meest fundamentele kritiek op Kraemer heeft geleverd (Newbigin 1988spt:328). Hogg wijst er op – mede op grond van zijn grote ervaring – dat er continuïteit is, omdat er wel degelijk goddelijke openbaring, zelfmededeling en initiatief van God is die invloed heeft op de mens, zodat deze besef heeft van het numineuze. Christus is de enige weg tot God die blijvend begaanbaar is, omdat alleen Jezus de slagboom van zonde en schuld kan wegnemen. Er is de mogelijkheid van een leven geborgen in God, op een andere manier dan door geloof in Christus als de enige naam die onder de hemel gegeven is, namelijk door een 'schuld verdragende genade' van God tegenover zondaars (Tambaram 1938

I:115; vgl. Kraemer 1958b:192). Op deze gedachte van Hogg heeft Kraemer gereageerd door zijn visie te geven op wat in Romeinen 3,25 genoemd wordt het verdragen van de zonde door God. Kraemer blijkt in zijn werken onderscheid te maken tussen de schuld *vergevende* genade en de schuld *verdragende* genade. Het eerste is alleen mogelijk door het werk van Christus. Wat de schuld verdragende genade betreft, kan de vraag gesteld worden of het probleem van het verkrijgen van heil in Gods *laisser faire* van de religies onder zijn actieve toelating daarmee opgelost is. Bovendien dringt de vraag zich op of er in het geval van *verdragen* van de schuld wel van *genade* gesproken kan worden. Het erkennen van de mogelijkheid tot verkrijgen van heil in de religies buiten de openbaring van God in Christus, brengt de uniciteit van Christus in gevaar. Omdat Kraemer dit punt niet verder uitwerkt, blijft de vraag naar de verhouding tussen de vergevende en de verdragende genade onbeantwoord.

In een later stadium komt Kraemer terug op de vraag van Hogg of niet onderscheiden zou moeten worden tussen 'niet-christelijk geloof' en 'niet-christelijke godsdienst'. Namelijk of onder de niet-christelijke godsdiensten er ook geen verschil is tussen 'openbaring' en 'empirie', op dezelfde wijze als Kraemer onderscheid maakt tussen 'openbaring in Christus' en 'empirisch christendom'. Kraemer stelt dat dit wel een billijke vraag is, maar voert aan dat openbaring en empirie onvergelijkbaar zijn, omdat unieke godsdiensten als zodanig niet vergeleken kunnen worden. Hij zegt dat de kern van het verschil tussen de godsdiensten in het eigene, in de diepste en hoogste motieven en bedoelingen van een iedere afzonderlijke godsdienst ligt. Het eigene van het 'christelijk geloof' ligt in het wat men 'het christendom op zijn best' noemt. Kraemer brengt hiermee een nuancering aan in wat hij noemt het 'empirische christendom'. Wanneer hij de 'openbaring in Christus' plaatst tegenover het 'empirische christendom', bedoelt hij daarmee niet het 'christendom op zijn best' maar 'het symposion van daden Gods', vanaf de schepping tot het einde der dagen, kortom, 'Gods heilsgeschiedenis' (Kraemer 1958b:193). Kraemer bespeurt bij Hogg toch enige notie van discontinuïteit. De diepe overtuiging van Hogg is namelijk dat het christendom voor de hindoe nooit een gechristianiseerde vorm van het hindoeïsme moet wezen, maar het authentieke christelijk geloof in zuivere hindoe-vormen. Het element van discontinuïteit acht Kraemer beslist aanwezig bij Hogg, wanneer hij spreekt over 'een onoverbrugbare kloof' tussen 'de geestelijke wereld van het hindoeïsme en die van de Bijbel' (Kraemer 1958b:194).[173]

Terugkomend op de discussie over continuïteit en discontinuïteit rond Tambaram gaat Kraemer ook nog in op een studie van D.G. Moses, waarin deze concludeert dat de godsdienstige waarheid beoordeeld moet worden aan de hand van de vraag in hoeverre zij aan de overheersende godsdienstige behoeften bevrediging schenkt.[174] Kraemer meent dat Moses in een rationalistische en psychologische aanpak gevangen zit, wat ongetwijfeld moet leiden tot het oordeel van principiële gelijkheid van alle godsdiensten. Kraemer vraagt zich daarbij af hoe de subjectieve ervaring van behoeftebevrediging een zuivere bepaling kan zijn van wat waarheid is in absolute zin. Hij vindt dat Moses zich hier meer heeft laten beïnvloeden door wijsgerige stromingen, dan door 'de geest van het Bijbelse denken', die ondubbelzinnig leert dat de mens geen rechte kennis heeft van zijn godsdienstige behoeften (Kraemer 1958b:195).

---

[173] Kraemer verwijst naar Hoggs studie uit 1947, *The Christian Message to the Hindu* (Hogg 1947).

[174] Het betreft D.G. Moses' studie *Religious Truth and the Relation between Religions,* Madras 1950, diss. Columbia University.

Tijdens de conferentie van Tambaram sloot Moses zich nog aan bij Hogg in zijn kritiek op Kraemer, namelijk dat hij in *The Christian Message in a Non-Christian World* alleen spreekt over het *feit* van de openbaring en niet over de *inhoud* ervan (Kraemer 1958b:196). Kraemer constateert dat Moses in zijn latere publicatie een verandering van opvatting heeft laten zien.[175] In een artikel uit 1954 gaat Moses namelijk uit van de gedachte dat alle godsdiensten ongelijk zijn (Moses 1954). Hij poneert daar dat elke niet-christelijke godsdienst beoordeeld moet worden op grond van het feit en de inhoud van de christelijke openbaring en dat het christendom de pretentie heeft, dat het de definitieve openbaring bezit. Moses heeft waargenomen dat de niet-christelijke godsdiensten zich overal ter wereld hebben verjongd en hervormd. Terecht concludeert Kraemer dan ook dat Moses zijn subjectivistisch-psychologische standpunt heeft prijsgegeven (Kraemer 1958b:196-197). Vastgesteld moet worden dat Moses door deze praktische verandering van visie, wat betreft het punt van de discontinuïteit, aanzienlijk in de richting van Kraemer is opgeschoven. Tegelijk moet vastgesteld worden dat Kraemer in formele zin toegestemd heeft in Hoggs mening dat er openbaring te vinden is in de andere religies. In zijn verdediging en revisie van *The Christian Message in a Non-Christian World* heeft Kraemer onomwonden toegegeven dat God ontegenzeglijk ook buiten de sfeer van de Bijbelse openbaring in de mens werkt en heeft gewerkt (Kraemer 1958b:197). Op dit punt is er bij Kraemer sprake van een ontwikkeling.

Op een andere plaats stelt Kraemer dat de openbaring van God als goddelijke uitspraak over de mens en een soevereine zelfmededeling van God, een dialectisch element bevat. De wisselwerking tussen de termen ‘continuïteit’ en ‘discontinuïteit’ in de verhouding tussen het christelijk geloof en de niet-christelijke godsdiensten, maakt de controverse overbodig. Kraemer wijst op de profetische mededeling van Jesaja 55,8 en 9, dat de gedachten van God hoger zijn dan die van de mens en dat Gods wegen geen menselijke wegen zijn. En vooral ook op wat gezegd wordt in Johannes 1,10-11, dat de wereld de vleesgeworden *Logos* niet gekend heeft. Ook Paulus wijst er op dat de wereld ‘in de wijsheid Gods door haar wijsheid God niet gekend heeft’ (1 Kor 1,21). Dat neemt niet weg dat Kraemer oog houdt voor de dialectiek in de godsdienst, de wisselwerking tussen het goddelijke en het menselijke. Kraemer verwijst naar de uitspraak van P. Chenchiah dat Jezus vele van de hoogste aspiraties in de godsdiensten niet vervult. En, zo vult Kraemer aan, Jezus continueert ook niets, maar doet die aspiraties vaak teniet of bevredigt ze op een wijze, die meestal volmaakt tegenovergesteld is aan de verwachtingen en religieuze behoeften die bij de mensen leven (Kraemer 1958b:295). Evident is het hierbij volgens Kraemer dat de openbaring het vraagstuk van de *logos spermatikos* of van de *praeparatio evangelica* altijd in een dialectische sfeer plaatst, niet van ‘of-of’, maar van ‘en-en’. Men moet voortdurend open staan voor de openbaring, maar niet minder voor godsdienst en de godsdiensten. Terwijl Kraemer in de controverse ‘continuïteit’ en ‘discontinuïteit’ nadrukkelijk voor het laatste kiest, blijft hij zich ervan bewust dat in de praktijk deze tegenstelling van secundair belang is. Hij geeft toe dat dit paradoxaal is, maar de oplossing van het vraagstuk is slechts afhankelijk van de mate waarin men gehoorzaam openstaat voor de openbaring (Kraemer 1958b:295). Daarmee heeft Kraemer per saldo de dialectische positie van ‘en-en’ een beslissende wending gegeven naar het primaat en de uniciteit van de openbaring als actie van God. Het antwoord van de mens is daarbij van ondergeschikt belang. Bijna twintig jaar na

[175] Kramer doelt op een artikel van Moses in *IRM,* april 1954, getiteld: ’Christianity and the non-Christian Religions’ (Moses 1954).

Tambaram heeft Kraemer het vraagstuk van de verhouding tussen openbaring als Gods actieve zelfmededeling en de menselijke reactie erop niet nader tot een oplossing gebracht. De ideeën van de *logos spermatikos* en *praeparatio evangelica* heeft hij van kritische noten voorzien en afgewezen. Zijn eigen positie heeft hij wel toegelicht en genuanceerd, maar niet wezenlijk gewijzigd.

3.4.5 Waarheidsclaim(s)

Uit de stelling van Kraemer dat er openbaring is, van onbepaalde inhoud, waar mensen op welke wijze dan ook op reageren, volgt de vraag naar de waarde van deze menselijke reacties, in welke vorm dan ook, op de goddelijke openbaring. Het is de vraag naar de waarheid in de religies die in dit onderdeel de aandacht heeft.

Kraemer is van mening dat de vraag wat waarheid is in de religies urgenter en tegelijk meer duister is dan ooit. In het bijzonder is deze vraag van belang omdat het christendom, of meer specifiek de christelijke kerk, wordt geacht de ontvanger en de beantwoorder te zijn van een goddelijke openbaring die op ultieme wijze geclaimd wordt het referentiepunt te zijn van alle waarheid en alle religies. Hij verwijst naar de woorden van Jezus in teksten als Johannes 14,6: 'Ik ben de weg, de waarheid en het leven' en de belijdenis van de apostel Petrus in Handelingen 4,12: 'En de behoudenis is in niemand anders, want er is ook onder de hemel geen andere naam aan de mensen gegeven, waardoor wij moeten behouden worden'. Door het hele oeuvre van Kraemer heen is te proeven dat deze waarheidsclaim van beslissende betekenis is voor de zending, want als de waarheidsclaim zwakker wordt of ongeldig blijkt te zijn, valt de basis onder de zending weg.

De vraag in hoeverre in de andere godsdiensten openbaring aanwezig is, gaat Kraemer niet uit de weg. Op verschillende plaatsen verklaart hij dat God 'zich openbaart' in de worsteling van de mens en dat zijn openbaring schijnt in de religies. Bepaaldelijk ook als hij schrijft over de 'algemene openbaring' geeft hij impliciet toe dat er een bepaalde soort van openbaring is, die tot de gehele mensheid gekomen is. Kraemer meent in verband daarmee dat de discussie op de IMC van Jeruzalem slechts verwarring heeft veroorzaakt, doordat de waarden van religies op een te geïsoleerde manier zijn besproken en dus niet het juiste perspectief hebben gekregen (Kraemer 1938c:103). Men sprak over algemene openbaring en natuurlijke theologie op een zodanige manier, dat ook de natuur, de rede en de geschiedenis bronnen voor de christelijke openbaring konden zijn.

Wat Kraemer duidelijk wil maken is dat het christendom onder alle omstandigheden zich ervan bewust moet zijn dat het gebouwd is op het profetische en apostolische getuigenis van een goddelijke, transcendente levensorde. Het openbaringscriterium overstijgt het hele niveau van het historische christendom en maakt het mogelijk dat alle godsdienstigheid wordt beoordeeld op grond van het inherente gezag van de openbaring die van buiten onze werkelijkheid komt (Kraemer 1938c:104). Als de houding van de kerk ten opzichte van deze openbaring afwijzend of gereserveerd is, dan kan de kerk haar roeping in de wereld niet uitvoeren. De kerk moet in haar benadering van de wereld zich in wezen positief zijn, omdat de wereld het domein is van God, die haar geschapen heeft. De kerk moet laten blijken dat, ondanks haar opstand tegen God, Hij de wereld niet los liet, maar het initiatief nam tot verzoening. Kraemer acht de bede van Jezus: 'Uw wil geschiede op aarde zoals in de hemel' de Magna Charta van de verplichting van de kerk ten opzichte van de wereld. Deze grondwet stelt haar in staat om zich krachtig en positief met de wereld en haar levenssferen bezig te houden door een nieuwe orde

van redding en verzoening bekend te maken en te representeren. Hij is zich er terdege van bewust dat het christendom naar zijn aard en door zijn zendingsopdracht in een dialectische relatie staat ten opzichte van de wereld. De houding van het christendom moet het 'nee' van de menselijke en gebroken reflectie op het goddelijke laten zien en het 'ja' van Gods verzoening met de wereld, die enerzijds onder zijn oordeel ligt en anderzijds geclaimd wordt door zijn liefde (Kraemer 1938c:104).

In Kraemers denken is de waarheidsclaim van kerk en christendom geheel ingebed in zijn openbaringsconcept en integraal verbonden met de plicht te getuigen van de waarheid. De waarheid wordt bepaald door de openbaring, en niet door het denken, de wetenschap, of de theologie. De controverse tussen 'rede' en 'openbaring' komt tot uiting in de strijd tussen de menselijke ratio en het menselijke denken in het licht van de openbaring. De openbaring heeft volgens Kraemer altijd het initiatief, de rede moet in het defensief blijven,

> deels doordat de vertegenwoordigers van dit laatste ondanks hun super-rationalisme dikwijls niet minder royale rationalisten zijn dan die van het eerste. …. De Bijbelse antropologie en epistemologie bekommeren zich niet om kleine of grote systemen van samenhangende propositionele waarheid, doch uitsluitend om beslissingen en keuzen met betrekking tot de wil van de levende God, zoals het Hem behaagt zich aan de mens te openbaren (Kraemer 1958b:290).

In dit epistemologisch concept van Kraemer wordt de rede als primair en beslissend kenmerk van de menselijke kennis van de troon gestoten. Tegelijk kiest Kraemer niet voor de voor de hand liggende mogelijkheid het Bijbelse denken, of het 'Bijbels realisme' ervoor in de plaats te zetten. Want, zo zegt hij, in het kader van het Bijbels denken kan 'de openbaring niet fungeren als een speciaal terrein van voor het verstand onbereikbare propositionele waarheid', maar als 'Gods oordeel *over* de mens, als zijn actieve verhouding *tot* de mens en als zijn lankmoedige dialoog *met* de mens' (Kraemer 1958b:-291). De rede wordt in het licht van het Bijbelse denken niet gedevalueerd of sceptisch verzwakt, maar ontvangt haar belangrijke plaats. In verband met de waarheidsclaim houdt dit in dat de openbaring primair is, maar niet zonder het menselijke denken kan.

3.4.6 Samenvatting

De thema's van Kraemers godsdienstheologie zijn aangereikt vanuit de praktijk van het zendingswerk. Zijn ervaringen in de ontmoetingen met de aanhangers van andere godsdiensten en zijn discussies met de zendingsmensen in het oosten hebben zijn denken over de verhouding van het christendom en de andere godsdiensten gestimuleerd. Zijn participatie in de internationale discussies over de centrale kwesties van de zending leidde tot de uitnodiging een speciale studie te schrijven over het christelijk geloof en de niet-christelijke godsdiensten. Hij heeft in *The Christian Message in a Non-Christian World* voor de IMC een godsdienstheologisch concept neergelegd, dat in grote lijnen niet meer gewijzigd is (1938c). De details en de verdere uitwerking van de principes zijn ontstaan in de discussie met zijn gesprekspartners in Tambaram. De fijnere nuanceringen zijn aangebracht in een grondige doordenking van zijn concept in de polemische studie *Religion and the Christian Faith* (1956b en 1958b). In kleinere publicaties heeft hij sommige details verder uitgewerkt of toegelicht. Alleen op het punt van de mogelijke aanwezigheid van openbaring in de niet-christelijke religies heeft Kraemer expliciet een correctie op zijn denken toegestaan.

Puntsgewijs vatten wij Kraemers godsdienstheologisch denken als volgt samen:

1. Kraemer gaat uit van het onderscheid tussen openbaringsreligies of profetische religies, en de religies van de zelfverwerkelijking. Onder de profetische religies schaart hij het christendom, het judaïsme en (tot op zekere hoogte) de islam. Hij gebruikt voor de tweede categorie diverse termen: religies van 'trans-empirical realization', of 'naturalist religions' en soms 'naturalistic monism'. Deze 'monistic-naturalistic religions' zijn 'primitive, totalitarian, naturalistic, relativistic and vitalistic'. Hij noemt ze primitief, omdat er een definitieve breuk is ontstaan met het fundamentele begrip van de totaliteit van het bestaan; totalitair, omdat religie en cultuur als ongedeelde eenheden worden beschouwd, gebaseerd op de traditie; naturalistisch, omdat de natuur en het leven cyclisch worden verstaan en de mens als deel van de natuur gedoemd is te streven naar integratie met de totaliteit van de kosmos; relativistisch, omdat zij geen antagonistische of tegengestelde principes toestaan; en vitalistisch, omdat zij gericht zijn op de levensvragen. De religies van de zelfverwerkelijking zijn verworvenheden van de menselijke geest, zelfverlossend en gericht op de mens. Alle religies hebben een ambivalent karakter, omdat zij gelijktijdig goddelijke en demonische elementen in zich bergt. Kernpunt van het onderscheid tussen de profetische religies en de religies van de zelfverwerkelijking ligt in het al dan niet aanwezig zijn van goddelijke openbaring.
2. Uitgaande van het Bijbels realisme noemt Kraemer de christelijke religie het menselijke correlaat van het goddelijke openbaringsinitiatief. Openbaring definieert hij als een daad van Gods genade om door zijn Zoon Jezus Christus zijn wil en liefde bekend te maken aan de verloren mens en wereld. De openbaring van God maakt niet alleen Christus, maar ook de mens bekend. De religieuze ervaring van de mens op grond van Gods openbaring is correlatief, en bergt de mogelijkheid van misverstaan of afwijzen van deze openbaring in zich. Hierdoor is het mogelijk dat de mens verkeerd reageert op Gods openbaring. Dit verklaart voor een groot deel het ontstaan van de verscheidenheid in godsdiensten. Openbaring als zelfontsluiting van God in Jezus Christus beoogt kennis van God te bewerken. God verwacht van de mens aan wie Hij zich bekendmaakt geloof en (weder)liefde. Om betrouwbare kennis van God te behouden, dient de kerk als gemeenschap van (individuele) gelovigen zich te onderwerpen aan het gezag van de Schrift.
3. Godsopenbaring is de actieve zelfmededeling van God uit directe bekommering om de mens, met als doel het contact tussen Hem en de mens te herstellen. Vanuit het Bijbels realisme gezien is alle openbaring bijzonder. Voor zover er 'algemene openbaring' is in de natuur, de geschiedenis en het geweten van de mens, is dit werkelijke bekendmaking van God, maar deze wordt door de mens altijd verkeerd geïnterpreteerd en mogelijk verwrongen. De vervanging van de term 'algemene openbaring' door Althaus en Brunner, in respectievelijk 'Uroffenbarung' en 'Grundoffenbarung', heeft het vraagstuk van de verhouding van het christendom en de andere godsdiensten niet wezenlijk verder gebracht.
4. In het Bijbels realisme van Kraemer functioneert de openbaring van God als het startpunt van al het christelijk handelen en denken. De openbaring van God in Christus is de bekendmaking van redding en oordeel. Christus is het centrum hiervan. Israël keek er naar uit en de kerk in het Nieuwe Testament kijkt terug op het kruis. Kraemer is aangevallen door D'Costa, die stelt dat men moet concluderen tot aanwezigheid van heilbrengend geloof (of gedrag) onder de volken, buiten Israël en buiten de Christusopenbaring, omdat men anders moet toegeven

dat ontelbaren verloren zijn 'buiten hun eigen schuld'. Hoewel Kraemer zijn christocentrisch openbaringscriterium voor de evaluatie van ieder religieus verschijnsel handhaaft, merken zijn critici op dat zijn ahistorische of synchrone benadering van de openbaring zich op dit punt wreekt.

5. Het meest zuivere antwoord op Gods openbaring wordt gevonden in de kerk van Jezus Christus. In de historische ontwikkeling van de kerk is de ervaring en het antwoord van de gelovige op de openbaring cumulatief aanwezig. Het christendom als historisch verschijnsel moet zich altijd weer richten op de openbaringsnorm. De openbaring is de canon voor geloof en leven van het christendom. De Schrift is het betrouwbare getuigenis van profeten en apostelen van Gods openbaring in Christus.
6. Het christendom is door de herkomst van zijn geloof gescheiden van de andere godsdiensten, omdat het zijn bijzondere karakter ontleent aan de (bijzondere) openbaring van God in Christus, die geheel eigensoortig is (*sui generis*). Voor zover er sprake kan zijn van 'algemene openbaring' in de andere godsdiensten, is het menselijke antwoord hierop verwrongen en verkeerd gericht. Kraemer erkent de mogelijkheid van ware godskennis in de andere religies – die slechts een reactie kan zijn op 'bijzondere' openbaring – maar deze kennis is in wezen onbepaald en niet heilbrengend en kan in het licht van de bijzondere openbaring slechts negatief beoordeeld worden.
7. De gedachte van de *logos spermatikos* (Justinus Martyr, Söderblom), de vervullingsgedachte (Farquhar) en de *praeparatio evangelica* (Friedrich Heiler) wijst Kraemer enerzijds af, omdat de ware dienst van God slechts antwoord kan zijn op Gods openbaring in Jezus Christus. Anderzijds is de beoordeling van menselijke godsdienst in Kraemers concept altijd negatief omdat een a priori van Gods openbaring in Christus is, dat alle mensen zaligmakende kennis van God derven en dat de mens als zondaar gerechtvaardigd wordt.
8. Wat de waarde van de menselijke godsdienst en godsdienstigheid aangaat, is Kraemer met Calvijn overtuigd van de 'natuurlijke' aanwezigheid van kennis van God (*sensus divinitatis*) in de mens, die hem de motivatie geeft om God te zoeken. Hij erkent dat de mens, ondanks fouten en zonden, in gesprek is met God, omdat God zich niet onbetuigd heeft gelaten (*sensus religionis*), Romeinen 1,18v. Kraemer is het met Barths stelling eens dat religie ongeloof is, in zoverre alle godsdienstigheid van de mens verkeerd is gericht, en voor God zonde is ('ongoddelijkheid' of 'goddeloosheid' en 'ongerechtigheid'). Voor zover de zelfmededeling van God (in 'de natuur' en in de bijzondere openbaring) toegankelijk is voor het geloof en wordt gekend, wordt deze kennis van de waarheid verkeerd in een leugen. De 'wet der natuur' van Romeinen 2 is geen weg naar God, omdat de mens deze wet vervormt tot een dwaalweg. Kraemer noemt dit de paradox van de worsteling van de mens 'met' en 'tegen' God: 'hoewel zij Hem kenden, hebben zij Hem niet vereerd'. De religieuze dwaling van de mens wordt door God geplaatst onder zijn verdraagzaamheid. De zedelijkheid en de godsdienstigheid van de mens staan dus buiten de sfeer van Gods zelfopenbarende werkelijkheid. Het *humanum* in de mens is echter niet vernietigd. In het zoeken van de mens naar contact met God, in zijn streven naar goedheid, moet het bewijs gezien worden van Gods worsteling om de mens.
9. Per definitie is openbaring bij Kraemer altijd een zuiver goddelijk initiatief en ingrijpen. De zogenaamde 'natuurlijke godsdienst' kan in het licht van Romei-

nen 1,16-32 niet verklaard worden als 'natuurlijke kennis van God', maar moet gezien worden als een puur menselijk product.

10. Het christendom heeft, als bezitter van het enig en uniek omvattend systeem van levens- en wereldbeschouwing dat geopenbaard is, niet alleen traditionele waarde en gezag. Het christendom heeft als historisch en menselijk fenomeen geen waarde boven de andere godsdiensten. De waarde van het christendom ligt in de heerschappij van Christus, niet in zijn macht of in de hoogte van zijn cultuur. Het absolute openbaringscriterium van Gods Woord valt niet samen met het (historische) christendom, en leidt tot de conclusie dat het christendom geen absoluutheidswaarde kan claimen. De openbaring van God in Christus is het enige criterium voor de beoordeling van waarheid in christendom en religies.
11. In de discussie tussen Barth en Brunner over de aanwezigheid van de algemene openbaring en de waarde daarvan, heeft Kraemer een eigen standpunt gekozen met betrekking tot de aanknopingspunten of 'points of contact' in de verkondiging van het evangelie van Christus aan mensen. De discussie ging over de vraag welke eigenschappen in de mens aanwezig zijn, die het mogelijk maken dat hij ontvankelijk en vatbaar wordt voor de genade, en over het formele en materiële beeld van God in de mens. Met Brunner erkent Kraemer dat in de mens een *sensus divinitatis* aanwezig is, en dat zijn menselijkheid (*humanitas*) niet vernietigd is, omdat zijn aanspreekbaarheid en verantwoordelijkheid niet is opgeheven. Het 'goddelijke gevoel' en de menselijkheid zijn de aanknopingspunten waarmee God door zijn openbaring inwerkt in de mens, zodat deze in staat is te geloven. De goddelijke genade en de menselijke ontvankelijkheid blijven, als ongelijksoortige componenten, correlatief aan elkaar verbonden. Theologisch gesproken bestaan er aanrakingspunten tussen Gods gerechtigheid en rechtvaardigheid in Christus, en de wijsheid of eigenschappen van de mens, maar de geloofsreactie van de mens is slechts mogelijk door inwerking van de Heilige Geest. De communicatie van het evangelie is mogelijk vanwege de aanwezigheid van aanrakingspunt*en,* die kristallisaties zijn mythen, aspiraties, verwachtingen, en ontaardingen van de mens.
12. Mensen onder de heerschappij van de niet-christelijke godsdiensten zijn volgens het Bijbels realisme aan zichzelf overgelaten. In hoeverre God op een of andere wijze in hen heeft gewerkt, zal blijken in de bekendmaking van God in Christus. Kraemer kiest zijn positie tussen de uitersten van Barth en Clemens van Alexandrië. Er is discontinuïteit tussen de goddelijke openbaring en de niet-christelijke religies, maar in de aanknopingspunten ligt het punt van continuïteit, waardoor een wisselwerking mogelijk is tussen God en mens. De niet-christelijke godsdiensten zijn niet gelijk aan het christelijk geloof, maar beide soorten van godsdienst dienen beoordeeld te worden door het feit en de inhoud van de christelijke openbaring. De constatering dat universaliteit in godsdienstige verschijnselen moet leiden tot de constatering van godsdienstige eenheid, doet te kort aan het Bijbels criterium en ook aan de eigenheid van de afzonderlijke godsdiensten.
13. De waarde van de menselijke reacties op de goddelijke openbaring dient beoordeeld te worden in het openbaringsreferentiepunt, dat Christus de weg, de waarheid en het leven is. De centraliteit van Christus ligt vast in Handelingen 4,12: 'Er is geen andere naam aan de mensen gegeven, waardoor wij moeten behouden worden'. Dit is ook de unieke waarheidsclaim van kerk en zending, die is ingebed in de openbaring en de basis vormt voor de plicht van de kerk om te getuigen van de waarheid in de wereld.

3.5 KRAEMER IN GESPREK MET WILLLIAM E. HOCKING

In de periode na de zendingsconferentie van Jeruzalem 1928 verscheen een aantal belangrijke studies over de verhouding tussen het christendom en de andere godsdiensten. Deze meeste van deze publicaties verschenen als een afzonderlijke studie over een aangelegen onderwerpen uit de missiologie, c.q. de godsdienstheologie, of waren het resultaat van persoonlijke studie of bezinning.[176] Vanuit de Verenigde Staten kwam een uitdagende studie die gebaseerd was op onderzoek van zendingsgebieden in Azië en het verre oosten. Deze studie was het rapport van de *Commission of Appraisal of the Laymen's Foreign Missions Inquiry: Re-Thinking Missions,* en verscheen onder redactie van de voorzitter van de commissie, William Ernest Hocking. Hijzelf schreef de 'General Principles' van deze *Laymen's Inquiry*. Daarin werden resolute veranderingen voorgesteld in het werk en de houding van de zendingsorganisaties. Ook de motieven van de zending werden herijkt. Het werd noodzakelijk geacht alle aspecten van de zending opnieuw te doordenken, vanwege een vergaande verandering van houding ten opzichte van de niet-christelijke godsdiensten. Hoewel Kraemer in zijn hoofdwerk zelden rechtstreeks in debat ging met zijn opponenten, zijn de beschouwingen daarin zijn allerminst tijdloos of contextloos. De belangrijkste gesprekspartner die impliciet aanwezig is in zijn *The Christian Message in a Non-Christian World* is William Hocking en de *Laymen's Inquiry*. In de onderstaande paragrafen zullen wij een bespreking geven van Hockings visie die in de *Laymen's Inquiry* wordt uiteengezet (§ 3.5.1). Na enkele algemene reacties op *Re-Thinking Missions* volgt een analyse van Kraemers reactie op het rapport. Vervolgens worden de belangrijkste punten uit het gesprek tussen Kraemer en Hocking naar voren gehaald (§ 3.5.3 – 3.5.5). Bij wijze van tussenbalans wordt in § 3.5.6 een analyse gegeven van het functioneren van het centrale thema openbaring in de voortgezette discussies tussen Kraemer en Hocking. In de slotparagraaf (§ 3.5.7) volgt een bespreking en analyse van verschillende reacties op de discussie tussen Kraemer en Hocking vanaf de conferentie van Tambaram. De slotparagraaf wordt afgesloten met een vergelijking van Kraemer met zijn gesprekpartners.

3.5.1 De godsdienstfilosoof William E. Hocking en het rapport Re-Thinking Missions van de Laymen's Inquiry 1932

In deze paragraaf wordt de ontwikkeling van het denken van William E. Hocking besproken. Hocking kreeg bekendheid in internationale zendingskringen als voorzitter van de zogenaamde lekenonderzoekscommissie. In twee subparagrafen wordt eerst relevante informatie over de leider van deze onderzoekscommissie gegeven, daarna wordt een beschrijving en een analyse gegeven van Hockings rol binnen de *Laymen's Inquiry*. Vervolgens wordt het gesprek van Kraemer met deze woordvoerder van de *Laymen's Inquiry* beschreven en geanalyseerd.

---

[176] Te noemen zijn hier: Daniel J. Fleming, *Attitudes Toward Other Faiths*, (Fleming 1928) en *Ways of Sharing With Other Faiths,* (Fleming 1929); Karl Hartenstein, *Die Mission als theologisches Problem,* (Hartenstein 1933); Martin Schlunk (ed.), *Botschafter an Christi Statt,* (Schlunk 1932) met bijdragen van veel Duitse en Zwitserse missiologen; Robert E. Speer, *The Finality of Jesus,* (Speer 1933); en niet in de laatste plaats Karl Barth, 'Die Theologie und die Mission in der Gegenwart', *Zwischen den Zeiten*, X, 1932 (vgl. Anderson 1960:81, noot 1).

3.5.1.1 William E. Hocking als geleerde

William Ernest Hocking (1873-1966) ontving zijn opleiding aan Harvard University en was daar van 1914 tot zijn pensionering in 1943 hoogleraar in de 'philosophy of religion'. In zijn werk heeft hij zich steeds bezig gehouden met de analyse van de menselijke ervaring, in het bijzonder de ervaring van God. Zijn studie *The Meaning of God in Human Experience* (Hocking 1912) getuigt daarvan. Hij beschrijft daarin de menselijke ervaring als de 'widened empiricism' van de 'transcendent reality' binnen de kaders van de pragmatische ervaring. Zijn 'philosophy of missions' verwoordde hij in *The Coming World Civilization* (Hocking 1956), waarin hij het christelijk geloof als de samenbindende en opbouwende factor van de komende wereldcultuur ziet. Zijn belangstelling voor de zending dateert van zijn bekering tijdens zijn tienerjaren in de Methodistenkerk. In de jaren twintig en dertig publiceerde hij ook studies die blijk gaven van zijn missionaire betrokkenheid. Zijn publicaties *Human Nature and Its Remaking* (1918), *Re-Thinking Missions* (Hocking 1932) en *Living Religions and a World Faith* (Hocking 1940) zijn daarvan de bekendste. Met zijn rapport *Re-Thinking Missions* heeft hij zowel grote faam als resolute afwijzing verworven. In de studie over het wereldgeloof uit 1940 argumenteert hij dat ieder mens een 'nuclear experience' heeft van God. In zekere zin verklaart hij zich daarin nader over het lekenonderzoek en verweert hij zich tegen de openlijke en verholen kritiek op zijn stellingname in *Re-Thinking Missions.* Rouner toont aan dat Hockings concept van het wereldgeloof veel overeenkomsten heeft met Augustinus, die meende dat het christelijk geloof de 'natuurlijke religie' is voor de mens (Rouner in: Anderson 1998:295).

3.5.1.2 Hocking en de Laymen's Inquiry

De *Laymen's Inquiry* is terug te voeren op een initiatief van de zakenman John D. Rockefeller Jr., die begin 1930 een groep kerkleden (niet-theologen) uit de omgeving van New York bijeenriep om met John R. Mott een aantal problemen op het gebied van de zending door te spreken. Mott was juist in New York teruggekeerd na een wereldreis langs een groot aantal zendingsterreinen. De genodigde leden van de betrokken denominaties, die allen royaal de zending ondersteunden, waren bezorgd over de afnemende interesse voor het zendingswerk bij hun kinderen. Rockefeller financierde het grootscheepse onderzoek, maar wilde op geen enkele wijze zich persoonlijk mengen in blikrichting, selectie van de onderzoekers, procedures of conclusies. De directie van de 'Laymen's Foreign Missions Inquiry' bestond uit vijfendertig leden die blijk gaven van interesse voor en betrokkenheid bij de zending. Deze onderzoeksgroep was samengesteld uit leden van zeven kerkgenootschappen: Northern Baptists, Congregationalists, Northern Methodists, Northern Presbyterians, Protestant Episcopals, Dutch Reformed Church in America and United Presbyterians (Hocking 1932:v; Latourette 1933:156; Anderson 1960:82). Uiteindelijk bestond de 'Commission of Appraisal', onder leiding van Hocking, die het onderzoek uitvoerde uit vijftien personen (Hocking 1932:vi; Anderson 1960:82). Deze commissie hield zich bezig met 'fact-finding'. Eind 1930 zond het onderzoeksbureau drie onderzoeksteams uit naar de gebieden die geselecteerd waren (India en Birma, China en Japan) met de opdracht feiten te verzamelen. De commissie had zich tot doel gesteld:

> To aid laymen to determine their attitude toward Foreign Missions, by reconsidering the functions of such Missions in the world of today. With this general aim,

> a. To make an objective appraisal of their activities in the field visited;
> b. To observe the effect of Missions on the life of the peoples of the Orient;
> c. In the light of existing conditions and profiting, though not bound, by missionary experience, to work out a practical program for today, offering recommendations as to the extent to which missionary activities of every sort should be continued or changed (Hocking 1932:xi).

Het zogenaamde lekenrapport *Re-Thinking Missions* van de onderzoekscommissie onder voorzitterschap van Hocking werd in november 1932 gepresenteerd tijdens een tweedaagse conferentie voor directie en sponsors van de commissie. Het rapport behandelt de algemene theologische principes van de christelijke zending, namelijk of de zending naar haar oordeel nog langer door moet gaan of niet. De beschrijving van allerlei aspecten van het zendingswerk, voornamelijk in Azië (India, China en Japan), beslaat het grootste deel van het rapport. De resultaten van het veldonderzoek werden als een omvangrijk supplement gevoegd bij de aanbevelingen van de 'Commission of Appraisal'. De 'General Principles', een uiteenzetting over het wezen van het christendom, zijn geschreven door Hocking, en riepen de meeste vragen op. De belangrijkste vraag van de commissie was of de zendingen naar het oordeel van de commissie nog door konden gaan. Deze vraag 'has been with us, honestly and objectively entertained, throughout our inquiry', schreef Hocking (Hocking 1932:4).

Uitgangspunt voor de commissie was de stelling dat het motief voor alle godsdienstige zending is: 'an ardent desire to communicate a spiritual value regarded as unique and of supreme importance' (Hocking 1932:6). De kerk heeft het altijd als haar plicht gezien zending te drijven in afgelegen gebieden. Vanaf het allereerste begin van de protestantse zending was er grote belangstelling voor de Oriënt, voornamelijk omdat miljoenen zielen in gevaar zouden verkeren van de eeuwige dood, de kans op leven moest worden geboden. Daarvoor was slechts één weg mogelijk, de weg van Christus. Het christelijk zendingswerk werd binnen de oude zending niet opgevat als de verbreiding van de godsdienst van het westen, want christendom was niet westers, maar universeel; het moest naar de Oriënt teruggebracht en daar weer thuisgebracht worden (Hocking 1932:8). Tegelijk met het streven naar de toename van het spirituele welzijn in het oosten komt de zorg voor de innerlijke gezondheid en waarheid van de bestaande kerk tot zijn recht (Hocking 1932:9).

Het menselijke aspect van de zending komt volgens Hocking altijd naar voren en tekent zich scherp af tegen de achtergrond van de idealen. In de geschiedenis van de zending zijn talloze voorbeelden te vinden van vermenging van motieven in het optreden van individuele zendelingen. De zending als geheel kan zich nooit onttrekken aan de invloed van het westen op cultureel, wetenschappelijk, politiek, industrieel en militair gebied. Toch zijn volgens de commissie de primaire motieven van de buitenlandse zending altijd in eminente zin edel geweest. Immers, een beweging die al twee duizend jaar bestaat, kan onmogelijk voortkomen uit een drang die wezenlijk bedrieglijk, donquichotterig of zelfzuchtig is (Hocking 1932:12).

Dit neemt niet weg dat de onderzoekscommissie waargenomen heeft dat de westerse zending in de opzet van haar activiteiten, haar uitrusting en haar gebouwen meer de westerse vormen en sfeer uitstraalt, dan die van de Oriënt. De honderdduizenden christenen in India, China en Japan, die samen daar het christendom vormen, zijn in staat, hoewel relatief gezien veruit in de minderheid, een krachtig element te vormen in de samenleving. Het bestaan van zulke groepen is op zichzelf een succes van de zending. De observatoren van buitenaf hebben ook minder goede dingen waargenomen: ontoe-

reikend leiderschap, gebrekkige professionaliteit en onzinnige organisatorische structuren. De organisatie van de zending wordt geacht slechts te dienen, maar blijkt overheersend te zijn.

De commissie erkent dat ingrijpende veranderingen hebben plaatsgevonden, die veroorzaakt zijn door de zendingsorganisaties. Op theologisch gebied is een veranderingsproces gaande dat direct van invloed is op de zendingsmotieven. Men heeft waargenomen dat het concept van de hel is verwisseld door gelukkiger concepten van bestemming voor de mensen die gered zijn. Kort gezegd: het christendom is minder een godsdienst van vrees en schuld, en meer een godsdienst van weldadigheid geworden. Na het bittere conflict met de wetenschap is het christendom in de fase van volwassenheid beland waarin een vrije religie en een vrije wetenschap niet te scheiden zijn en samen de complementaire elementen van een volledig wereldbeeld vormen (Hocking 1932:19).

De commissie vraagt ook aandacht voor het ontstaan van een wereldcultuur, waarin de invloed van de buitenlandse zending niet vergroot, maar zeker ook niet opgeheven wordt. Hiervoor is een verscherpte definitie van de functie van de zending vereist. De veranderingen in het oosten door de verspreiding van de ene wereldcultuur hebben ook een toename van het nationale bewustzijn teweeggebracht. De Boxeropstand in China is het bewijs dat de weerstand tegen de opdringerige westerse overheersing en de dominantie van de westerse cultuur evenzeer sterk is toegenomen.

Voor de zending hebben deze veranderingen wel vergaande gevolgen gehad, maar de fundamentele motieven zijn hierdoor niet aangetast. De veranderingen die plaatsvinden en die bezig zijn zich te voltrekken, zijn voor de *Laymen's Inquiry* als volgt aan te duiden: Men zal er goed aan doen niet langer grote aantallen personen, met vele faciliteiten om de boodschap te laten horen, uit te zenden, maar in plaats daarvan een klein aantal goed opgeleide en adequaat uitgeruste personen, die de christelijke wijze van leven en denken representeren. Zij moeten acceptabel zijn voor het te ontvangen land. De tijd dat thuiskerken op agressieve wijze de opbouw van plaatselijke kerken bevorderden is voorbij. De traditionele zendingsmethode dient vervangen te worden door het aanbieden van adviezen, diensten en eventueel personeel aan de ontvangende kerken. Het evangelie moet op onbevangen en simpele wijze uitgelegd en toegepast worden. Het christendom en de westerse cultuur hebben de neiging bekeerlingen uit ontvangende, oude culturen om te vormen tot aparte gemeenschappen, die christelijk en westers zijn. Als men de oosterse culturen goed bestudeert, zal dit veranderen. Men zal proberen te conserveren wat waardevol is in de cultuur en aarzelen abrupt oude tradities en gewoonten af te breken.

Het onderwijskundig en medisch werk zal niet meer primair dienen als een middel van evangelisatie en opbouw van de christelijke gemeenschap, maar als toepassing van de christelijke levensvisie in het kader van de leniging van de voorkomende noden in het buitenland. Door de training van autochtonen als leiders zullen op termijn de zendelingen vervangen kunnen worden. Wederzijdse beïnvloeding tussen godsdiensten zal de betekenis van het christendom verdiepen. De eenheid van de wereld zal door de verspreiding en vermenging van de universele elementen van religie bevorderd worden. De effecten op de 'thuiskerken' zullen ook aanzienlijk zijn: de kerken in het thuisland zullen door de wederzijdse contacten met het buitenland verlevendigen (Hocking 1932:28).

De commissie acht 'evangelisatie' niet van minder waarde of incompleet. De grootste betekenis van de zending ligt volgens de commissie in het feit dat het evangelisatieprogramma aangevuld moet worden met allerlei sociale activiteiten (Hocking 1932:64). De kerk die zending dreef op de oude manier werd geacht levensvervulling te bieden aan de aanhangers van een ander geloof. Deze traditionele zending werd echter

doel in zichzelf en streefde naar de uitbreiding van de groep van mensen die gegrepen waren door de visie van internationale gemeenschap en samenwerking, aangestoken waren door liefde en bewondering voor Christus en verlangden hun leven in dienst te stellen van het wereldwijde koninkrijk van vrede en broederschap. Het gevolg was dat deze groepen uiteindelijk de oorspronkelijke gewoonten overnamen die men altijd in de kerk geëerd heeft (Hocking 1932:114). De eerste taak van de kerk in de zending is volgens Hocking mensen te helpen hun verlangen naar vrede, rust, schoonheid en liefde te realiseren (Hocking 1932:254). Dit komt overeen met de opdracht van de zending, zoals Hocking die ergens omschrijft: de zending moet het als haar taak zien een zaad te planten, niet een uitgegroeide boom (Hocking 1932:25). Het doel van de zending moet volgens het concept van de commissie de vorming van een geestelijke gemeenschap zijn die uniek is.

> The motive of all religious missions is an ardent desire to communicate a spiritual value regarded as unique and of supreme importance. It is an integral part of the passion for 'saving' men and peoples, and implies a peculiar sense of the tragedy and danger of the unsaved (Hocking 1932:6).

Hocking ziet binnen de zending een langzaam proces van veranderingen gaande, dat in gang gezet is door de ontwikkelingen die plaatsvinden binnen de andere godsdiensten zelf. De grote godsdiensten dringen de wereld van de christelijke kerk en de zending binnen. Andersom zullen alle godsdiensten zich ervan bewust zijn dat ze staan op de 'common ground' van alle religies (Hocking 1932:33). Voor de zending is het dus van belang dat:

> the modern mission makes a positive effort, first of all to know and understand the religions around it, then to recognize and associate itself with whatever kindred elements are in them (Hocking 1932:33).

Het is voor Hocking dan ook onvermijdelijk aan te nemen dat christenen, boeddhisten en shintoïsten, of aanhangers van andere geloven, veel van elkaar hebben te leren en tot de ontwikkeling van elkaar moeten bijdragen (Hocking 1932:34). Hij erkent dat in alle godsdiensten het inzicht in het nut van deze kruisbestuiving moet groeien.

> It is not what is weak or corrupt but what is strong and sound in the non-Christian religions that offers the best hearing for whatever Christianity may have to say (Hocking 1932:37).

Als niet de overtuiging bestaat dat in 'the core of all the creeds a nucleus of religious truth' aanwezig is, dan hebben noch het christendom, noch enige andere religie iets om op te bouwen. Alle mensen bezitten in wezen al de vroomheid en intuïtieve gerichtheid op God, als 'the inalienable intuition of the human soul'. De God van deze intuïtieve, universele godsdienst is de ware God. Deze godsdienst bestaat al, want Hocking stelt: 'to this extent universal religion has not to be established, it exists (Hocking 1932:37). Het is vanwege deze visie van Hocking op de diepste menselijke relatie met God, dat de plicht van de christelijke zendeling om de niet-christelijke geloofssystemen af te breken en de relatie met God via Christus ervoor in de plaats te bieden, een andere betekenis dient te krijgen. Van een christelijke zendeling wordt niet gevraagd de fouten en dwalingen in de andere geloofssystemen te ontkennen. Het respect van de zendeling voor de niet-christen moet volgens de commissie daarin blijken dat hij de ander op fouten wijst en tegelijk zijn waarheid bevestigt. Dan draagt hij bij aan de 'righteousness within every religious system' (Hocking 1932:40).

Hocking stelt dat de christen de boodschap voor de ander presenteert in zijn wijze van leven en manier van denken, niet met de pretentie dat zijn weg voor iedereen verplicht is. Het paradoxale is dat christendom dat zijn geloof deelt met mensen van andere geloven, zelf verandert door wat wezenlijk hetzelfde is (Hocking 1932:58). Het doel is dat het koninkrijk dichterbij komt. Voorshands dient het christendom de weg te banen voor internationale vriendschap door middel van een dieper wederzijds begrip. Door samen met mensen van andere landen de ware kennis en liefde van God te zoeken, wordt in leven en woorden uitgedrukt wat we geleerd hebben in Jezus Christus. Het doel van de zending is daaraan gevolg te geven in het leven van de wereld (Hocking 1932:59).

Een van de onderzoeksdoelen van de commissie was de vraag waarom het doel van het christendom door middel van de zending nog niet bereikt was. Daarnaast werd de vraag gesteld hoe ver de zending betrokken kan worden in humanitair werk. Toen de moderne zendingsbeweging opkwam aan het eind van de achttiende eeuw, waren de doelstellingen helder en bepaald. Sinds de evangelische opwekking werd de nadruk gelegd op de individuele redding. Toch hebben de zendingen altijd meer gedaan dan alleen evangelisten uitzenden. Zij hebben zich ook beziggehouden met liefdadigheid. Hocking stelt dat filantropie alleen zeer zwijgzaam is over religieuze waarheden en doctrines. Alle filantropische hulpactiviteiten missen het belangrijkste punt, namelijk dat er allereerst een nieuw soort mens moet zijn, als eenheid in de gemeenschap, voordat er een nieuwe sociale orde gevormd kan worden (Hocking 1932:62-63). Volgens Hocking ligt het belang van de zending dan ook niet in het bedenken van nieuwe programma's, maar in de vorming van mensen.

Verbetering van de economische levensomstandigheden kan de hoop geven op een betere wereld, maar

> all proposals for cure through philanthropy alone, miss the point of central importance, namely, that there must be *first of all a new kind of person as the unit of society if there is to be a new social order* (Hocking 1932:63).

De juiste benaderingswijze van deze nieuwe wereldzending is niet het activeren van de 'woord'-zending alleen. Evangeliseren door middel van de daad, zonder het directe doel van bekering na te streven, kan wel bekering als bijproduct opleveren, omdat zij een eigen sprekende bron van energie heeft (Hocking 1932:64-65). Daardoor wordt de christelijke godsdienst niet expliciet met woorden aangeprezen, maar wel ongemerkt verspreid (Hocking 1932:72).

Een ander belangrijk punt in Hockings algemene beschouwing in het *Laymen's Report* is de overtuiging dat de godsdiensten van elkaar moeten leren om zich te kunnen ontwikkelen. Van het christendom moet en kan het wezenlijke worden overgebracht. In dat verband zegt Hocking:

> The unique thing in Christianity is not borrowable nor transferable without the transfer of Christianity itself (Hocking 1932:44).

Wat ook uitwisselbaar is in het christendom en op succesvolle wijze kan groeien op een andere godsdienstige stam, mag gedeeld worden met andere godsdiensten. De finale waarheid kan fouten van welke religieus systeem dan ook herstellen, want de mogelijkheid daartoe is reeds opgenomen in haar eigen plan. Afrasteringen en afgebakende terreinen in de waarheid zijn futiel,

> the final truth, whatever it may be, is the New Testament of every existing faith (Hocking 1932:44).

Het kan niemand verbazen dat voor Hocking vernietiging van andere religies niet het doel van de zending van de christelijke kerk is. Doel is hun voortdurende co-existentie met het christendom. Daarbij moeten de religies elkaar stimuleren in de groei naar het ultieme doel, de eenheid in de meest complete religieuze waarheid. Hij ziet de voornaamste reden van de aanwezigheid van het christendom in de Oriënt dan ook in het belang van de ontwikkeling van het zelfverstaan. In de Amerikaanse context zijn er nauwelijks kansen voor vrije uitwisseling van verschillende typen van godsdienstige ervaringen. De relatie tussen de religies moet door deze vorm van gemeenschappelijk zoektocht naar de waarheid versterkt worden (Hocking 1932:47).

Hocking geeft duidelijk aan wat in zijn optiek het wezen en het unieke van het christendom is. Dat is wat het waard is om te delen met andere geloven. De christelijke boodschap voor de Oriënt is daarom beperkt. Ten aanzien van de theologie en ethiek hebben de andere godsdiensten veel doctrines gemeen met het christendom, al heeft geen enkele religie dezelfde scala van doctrines. Het kan zeer moeilijk worden, zegt Hocking, enig algemeen principe te vinden dat nergens elders te vinden is. De prioriteit of de uniciteit van het christendom hoeft niet betwist te worden, want het algemene principe is: wat waar is, behoort naar zijn aard aan de algemene menselijke geest. Het christendom biedt een selectie van wat uniek is.

De uniciteit van de christenheid bestaat volgens Hocking niet uitsluitend in haar interpretatie van de religieuze waarheid, maar bestaat voornamelijk in die aspecten waarin godsdienst zich onderscheid van filosofie. Vooral de persoonlijkheid van Jezus, naar wie het christendom verwijst als stichter en onderwijzer, en waarin een christen ook de hoogste uitdrukking van zijn godsdienstige leven vindt, maakt het christendom noodzakelijkerwijze uniek (Hocking 1932:51). In de persoon van Jezus, als centraal symbool en de centrale historische werkelijkheid van hun geloof, drukken christenen hun diepste betekenis en gevoelens uit. Onder verwijzing naar het ‘statement’ van de conferentie van Jeruzalem 1928, waarschuwt Hocking:

> Our message is Jesus Christ …. whose language, full of meaning as it is for those who already know what Jesus stands for, is of course full of mystery for those who do not (Hocking 1932:52; White 1972:25).

Personen tot wie de zendelingen zich richten, weten intuïtief reeds waar het om gaat. Voor het christendom is God niet veraf; wij hebben in al ons handelen met Hem te maken, of wij dat nu weten of niet. Dit baseert Hocking op de overtuiging dat God één is, in die zin dat er één doel is voor de wereld en één goddelijke kracht werkzaam is, en niet vele. Het christendom moet er daarom op voorbereid zijn God te zien in de vele aspecten van de polytheïstische godsdiensten. Voor het christendom bestaat er een hogere wet, die niet fysiek is, maar moreel, en ‘die tot gevolg heeft dat de werkelijkheid van mens en gemeenschap niet bestaat in welvaart en macht, maar in morele kwaliteit. Deze morele wet is gemeengoed in de grote godsdiensten, zegt Hocking (Hocking 1932:53).

Voor het christendom is God een Persoon (‘God is a self’) niet een onpersoonlijk beginsel of een morele orde. Het hoogste principe van het christendom is een persoonlijke liefde, die actief menselijke zielen wil bestemmen voor een nieuwe relatie met zichzelf. Uiteindelijk verwijst het concept van God, mens en religie naar het leven en het onderwijs van Jezus, die in een unieke betekenis de zoon van God wordt genoemd en als de incarnatie van God wordt beleefd (Hocking 1932:55-56).

Het rapport constateert dat de wereldculturen naar elkaar toegroeien en dat het onvermijdelijke resultaat moet zijn dat er één wereldgeloof zal ontstaan. Dit is gebaseerd

op de overtuiging van de eenheid van de mensencultuur en de constatering van de toenemende groei naar de ene wereldsamenleving (Hocking 1932:21). Alle religies zoeken serieus naar God en hebben al veel bereikt in hun speurtocht naar de waarheid. Het christendom kan die religies helpen zichzelf beter te verstaan en de dwaling in die religies te bestrijden. Het bezit enkel een deel van de unieke waarheid, niet in alle opzichten op volmaaktere wijze dan de andere religies.

> In many ways Christianity is farther beyond the behavior of the Christian world than it is beyond the behavior of the portions of the Orient (Hocking 1932:57).

Als christenen hun geloof delen met mensen van andere geloven, zal bij hen een wezenlijke verandering optreden. Tegelijk zal het christendom voor de religies de weg banen naar internationale vriendschap door middel van een dieper religieus verstaan. Voor Hocking is het doel van de zending dan ook met mensen uit andere landen te zoeken naar ware kennis en liefde van God, en dit uit te drukken in een levensstijl en in woorden die we geleerd hebben van Jezus en er naar streven dat effect in de geest van Jezus in het leven van de wereld aan te brengen (Hocking 1932:58-59). In het rapport worden de contouren al zichtbaar van Hockings concept van het wereldgeloof, als compilatie van het beste uit alle godsdiensten, waarbij het christendom de hoogste en edelste elementen kan leveren.

3.5.2 Reacties op Re-Thinking Missions

Het mag geen verbazing wekken dat de lof en kritiek op de *Laymen's Inquiry* zich voornamelijk richtte op Hocking als voorzitter van de onderzoekscommissie. Dat hij in bijzondere mate zijn persoonlijke stempel kon drukken op het rapport hangt samen met de samenstelling van de commissie, die uit leken bestond. Hocking kreeg de taak het grootste deel van het eindrapport te schrijven. De commissie stelde zich achter het rapport en reproduceerde dus 'his masters voice'. Gezien de vraagstelling van de onderzoekscommissie is het niet verwonderlijk dat het rapport in zekere zin een kristallisatie- en breekpunt zou zijn. De commissie onderzocht de effectiviteit van het zendingswerk, maar ook de grondslagen ervan. Zij signaleerde een verandering van de 'theological outlook' van de zending.

Zoals te verwachten was, lokte het rapport veel discussie en verzet uit. De American Board of Commissioners for Foreign Missions aanvaardde het na een verklaring van Hocking dat hij vasthield aan de uniciteit van het christendom.[177] Vanuit India, China en Japan kwamen positievere reacties op het rapport. Van de zijde van de meer 'fundamentalistische' christenen in Amerika kwam sterk verzet. O.a. Robert E. Speer (1867-1947) wees er op dat in het rapport slechts gesproken wordt over Jezus en niet over de Christus. Bovendien werd de aard van de verschillende religies niet voldoende onderscheiden en het bovennatuurlijke karakter van Gods openbaring niet genoemd (Van Lin 1974:268).

---

[177] De American Board of Commissioners of Foreign Missions (ABCFM), opgericht in 1810, was het oudste en belangrijkste Amerikaanse zendingsgenootschap. De oorsprong van het genootschap ligt in de Second Great Awakening in de VS, op initiatief van een groep studenten van het nieuwe Congregational Andover Theological Seminary. In 1961 ging de ABCFM op in de United Church Board for World Ministries.

K.S. Latourette schreef in 1933 over het *Re-Thinking Missions* rapport dat sinds de IMC-conferentie in Jeruzalem niet een dergelijk diepgaande en invloedrijke studie over de protestantse zending was verschenen. Omdat de leden van de *Laymen's Inquiry* er diep van overtuigd waren, dat de feiten objectief verzameld moesten worden om relevant te kunnen zijn, moesten de conclusies steunen op eigen onderzoekingen en onafhankelijk van de zendingsgenootschappen worden geformuleerd. Latourette heeft zelden een filosofie, die een groot deel van het Amerikaanse christelijke denken weergeeft, overtuigender verwoord gezien dan in de eerste vier hoofdstukken van *Re-Thinking Missions* (Latourette 1933:153-155).

Latourette acht het duidelijk dat het rapport 'liberaal' is, in de zin van 'vrijzinnig'. Het heeft weinig of niets te maken met de unieke aspecten van het christendom, het kruis, de verzoening, de opstanding en de Heilige Geest, leerstellingen die van zo grote betekenis zijn in het leven van de kerk. Het is een versimpeling te constateren dat religie slechts het menselijke zoeken is naar God, terwijl waarschijnlijk grote groepen christenen juist verklaren dat het evangelie de uitdrukking is van Gods zoeken naar mensen. De onderzoekers geven ook nauwelijks blijk van enig besef van de kerk als historisch instituut, terwijl ook hun eigen theologische positie niet duidelijk wordt. Van voldoende kennis van de geschiedenis van de zendingsbeweging wordt ook geen blijk gegeven. Dit blijkt uit de vrijmoedigheid en nadrukkelijkheid waarmee aanbevelingen worden gedaan (Latourette 1933:160-161, 168). Latourette legt ook de vinger bij het syncretisme dat de Commission of Inquiry verdedigt als een middel tot adaptatie van het christelijk geloof door zijn omgeving en de samenleving van de niet-christelijke godsdiensten. Het christendom ziet uit,

> not to the destruction of these [non-Christian] religions, but to their continued coexistence with Christianity, each stimulating the other in growth toward the ultimate goal, unity in the completest religious truth (Hocking 1932:44; Latourette 1933:168).

De Amerikaan John Mackay uitte zijn verbazing erover dat leken, die verondersteld werden niet-geschoold te zijn in theologische zaken, toch een theologische verdieping hadden kunnen geven aan een onderzoek betreffende de zending. Hij acht het theologische grondwerk echter in één woord: inadequaat. Dat blijkt al uit de beschrijving van de huidige situatie in de zending en het concept dat gegeven wordt van de wezenlijke aard van het christendom. De interpretatie die gegeven wordt van het missionaire object van de zending acht hij ook niet juist. Mackay vindt het rapport ver onder de maat (Mackay 1933:174v).

Vijfentwintig jaren na de verschijning van de aanbevelingen van de onderzoekscommissie gaf Latourette nogmaals een beoordeling van het rapport *Re-Thinking Missions*. Inmiddels was de WCC opgericht, die in nauwe samenwerking met de IMC uitvoering gaf aan de strategie van 'mission and unity'. De WCC is volgens Latourette significant en voorschrijvend actief in de wereldzending (Latourette 1957:167-168). Hij wijst op de ongekende veranderingen die zich in Afrika, Azië en Latijns Amerika hebben voltrokken sinds de Tweede Wereldoorlog. Hij vraagt zich af welke van de zes aanbevelingen over de permanente functies van de zending van het rapport *Re-Thinking Missions* door de zendingsraden verwezenlijkt zijn (Hocking 1932:28). De omstandigheden zijn sterk gewijzigd, evenals de strategische richting en de doelstellingen van de zendingen. Volgens Latourette zouden de sponsors van de *Laymen's Inquiry* alleen maar blij geweest zijn met het feit dat de wereldzending een bredere visie heeft gekregen en ontwikkelingsprogramma's steunt die aangepast zijn aan de veranderende situatie (Latourette 1957:170). Concluderend kan gesteld worden dat Latourette in zijn sym-

pathie voor het werk van de onderzoekscommissie niet is veranderd en de ontwikkelingen op het gebied van de zending verklaart hij mede als een gevolg van de aanbevelingen van de *Laymen's Inquiry* gedaan waren.

3.5.3 Kraemers reactie op Re-Thinking Missions

Kraemer heeft zich heel direct bezig gehouden met het gedachtegoed van de invloedrijke en actieve Amerikaanse zendingsbeweging. Het rapport van de lekencommissie presenteerde zichzelf als een poging grondslagen en motieven van de zending opnieuw te doordenken ('re-think missions') en vroeg aandacht voor een evaluatie van de grondgedachten van de theologie van de zending. Zonder de achtergrond en aanbevelingen van de *Laymen's Inquiry* is een groot deel van Kraemers studie voor de conferentie van Tambaram niet goed te verklaren.

De eerste opmerking van Kraemer over het lekenrapport klinkt genuanceerd. Hij prijst de oprechte toewijding van de commissieleden aan de taak van de zending, maar en tegelijk is hij sterk afwijzend als het aankomt op het apostolisch bewustzijn:

> Its theological position manifested a remarkable mixture of sincere devotion to the missionary cause as a Christian obligation with a very weak sense of apostolic consciousness (Kraemer 1938c:36).

Men hield in de kringen van de *Laymen's Inquiry* vol dat de voorgestelde wijzigingen in de zendingspolitiek geen afbreuk behoefden te doen aan het unieke karakter van het christendom. Hocking zag in een later stadium nieuwe kansen voor het christendom om door middel van heroriëntering een wereldgodsdienst te worden. Dat zou dan verwezenlijkt moeten worden door een hernieuwde bezinning op de eigen betekenis, door contact met andere godsdiensten, met vermijding van wedijver en conflicten (Kraemer 1958b:-188-190). Kennelijk verkeerde het 'liberale' publiek, waarvoor de *Laymen's Inquiry* geschreven was, in de veronderstelling dat een wereldgodsdienst zou kunnen ontstaan 'als resultaat van welwillend onderling overleg en algemene overeenstemming' (Kraemer 1958b:191).

Voornaamste bezwaar van Kraemer tegen het rapport is dat godsdienst en ook het christendom gereduceerd wordt tot een immanente uiting van cultuur. Over het standpunt van Hocking is hij vernietigend, want dat komt neer op een 'totale vervorming van het evangelie, zowel naar de inhoud als naar de werkelijke bedoeling ervan'. Het moet volgens Kraemer leiden tot de consequentie van 'zelfmoord van de zending en een liquidering van het christelijk geloof' (Kraemer 1958b:190).

Dit verklaart waarom Kraemer in zijn hoofdwerk impliciet een duidelijk standpunt inneemt tegen de hoofdrichting van de Amerikaanse zendingswereld. Het verklaart ook waarom de discussies te Tambaram zo verhit waren (Kraemer 1958b:190-191). In zijn hoofdwerk laat hij merken dat godsdienst en christendom nooit gereduceerd mogen worden tot immanente culturele uitingen. Hij stelde in Tambaram dat de discussie weer moest gaan over de wezenlijke punten: het eigen karakter van het christelijk geloof, de verhouding van het evangelie tot de andere godsdiensten, de particulariteit van het heil en de absoluutheid van de goddelijke openbaring.

Als voorbeeld van de impliciete discussie met Hocking is de kanttekening te noemen over Gandhi's aversie tegen de zending vanwege de oproep tot bekering. Hockings positie komt overeen met die van Gandhi, omdat bekering wordt geacht inbreuk te plegen op de 'sacredness of personality'. Bekering behoort volgens Kraemer tot het wezen en het doel van de zending. Hij signaleert dat de vooronderstelling van het evangelie

over het hoofd is gezien, dat bekering noodzakelijk is voor iedereen, zelfs voor de meest nobele karakters. Het getuigt volgens hem van een subtiel realisme te erkennen dat God de persoonlijkheid van de mens wil 'respecteren'. Hierbij is volgens Kraemer buiten beschouwing gebleven dat Gandhi's werkelijke motief primair nationalistisch van aard is. Voor Gandhi zijn godsdiensten producten van de nationale grond, *Swadeshi*-producten. Daarom ligt op iedere Indiër de plicht zijn 'nationale' religie zuiver te bewaren. In dit concept komt Gandhi volgens Kraemer gevaarlijk dicht in de buurt van de aanhangers van de 'bloed-en-bodem-religie'. Hocking en de zijnen hebben dit gegeven volgens hem niet voldoende onderkend (Kraemer 1938c:45-46).

Kraemer heeft een scherp oog gehad voor het typische Amerikaanse element in het lekenrapport. Dat komt volgens Kraemer doordat de zending van het thuisland van het *Laymen's Inquiry* vanwege natuurlijke en historische redenen op het Amerikaanse temperament stoelt, dat vanuit idealisme op kruistocht wil. Het Amerikaanse christendom heeft volgens Kraemer van nature een activistische en optimistische trend, waarbij cultuur en religie gemakkelijk door elkaar lopen. De Amerikaanse zending streeft ernaar het koninkrijk van God te realiseren door het leven te transformeren in een rechtvaardig en democratisch rijk naar westers model, door middel van christianisering van het politieke en sociale bestel. Kraemer concludeert dat de *Laymen's Inquiry* niet voldoende aandacht heeft voor de uitvoering van de apostolische opdracht tegenover God en de wereld, waarin begrepen is dat God Jezus Christus gezonden heeft in de wereld als de weg, de waarheid en het leven. Dit is volgens Kraemer de voornaamste oorzaak van de verwarring in het Amerikaanse missionaire denken (Kraemer 1938c:46-49).

3.5.4 Verdere ontwikkelingen bij Hocking na Re-Thinking Missions 1932

In dit onderdeel wordt dieper ingegaan op Hockings verdere ontwikkelingen en zijn positie ten opzichte van de relatie tussen de religies in verband met zijn basale uitgangspunt, dat de wereldculturen steeds meer samenvloeien en dat het éne wereldgeloof daarvan het onvermijdelijke resultaat zal zijn. Achtergrond van Hockings positie is dat hij na *Re-Thinking Missions* verklaard heeft dat variaties in religies ontstaan zijn doordat er slechts een zeer beperkt wederzijds contact was tussen de culturen toen de religies zich ontwikkelden (Hocking 1940:20; White 1972:51-52). Hij handhaaft zijn oordeel dat de christelijke zending in het verleden als doelstelling had het geloof en de gedragscode van de kerk te verbreiden. Dit zendingsmotief moet zijn inziens positief gewaardeerd worden, omdat er liefde voor de medemens in doorklinkt. De doelstelling van de zending dient nu echter gemotiveerd te zijn door het positieve dat in de andere religies gevonden kan worden (Hocking 1932:6-12; 1940:4). Hocking breidt het zendingsmotief verder uit met het gegeven dat de nieuwe zendingsdoelstelling beoogt een wereldreligie (*world faith*) te vormen, die zal ontstaan door synthese. Synthese is echter niet mogelijk zonder de ontmoeting van vertegenwoordigers van de verschillende religies en zonder vermenging van religieuze elementen van uiteenlopende oorsprong. Door toenemende wederzijdse ontmoeting, beïnvloeding en aanraking buigen de godsdiensten steeds meer naar elkaar toe. Deze synthese wordt gevormd in een proces waarin 'undeliberate' veranderingen plaatsvinden,

> for a measure of common mind within the several religions, without turning the scales toward any one of them (Hocking 1940:213).

Het ene wereldgeloof van de toekomst, 'this rudimentary faith', zal na het beoogde proces van synthese worden gekenmerkt door minstens de volgende elementen:

- het geloof in een verplichting;
- het geloof in een bron van dingen die goed zijn;
- het geloof in een soort van voortdurende staat van wat werkelijk is in individualiteit;
- en het geloof in het menselijke aspect van goddelijkheid (Hocking 1940:229).

Als dit proces in beweging is gezet, voorspelt Hocking het begin van een wereldwijde 'natuurlijke godsdienst', waarbij de verschillen tussen de religies niet meer van belang zijn. De rivaliteit ontbreekt omdat het religieuze leven geen gemeenschappelijke identiteit heeft en slechts luistert naar 'the voice of the much-venturing interpreter' (Hocking 1940:139, 229; White 1972:54). In zijn latere studie *The Coming World Civilization* (Hocking 1956) vermeldt Hocking dat in de relatie tussen de religies de volgende krachten een rol spelen, die hij formuleert als grondstellingen ('postulates'):

> a. The true mystic will recognize the true mystic across all boundaries, and will learn from him;
> b. Every man's religion must be 'a' religion, having its own simplicity of essence, its organic integrity, and its historic identity;
> c. To every man belongs the full truth of religion – the unlosable essences in whatever context they appear, and also their interpretation through history (Hocking 1956:141-142).

Hieruit is af te leiden dat in Hockings godsdienstconcept elke religie uitdrukking geeft aan wat universeel en wezenlijk is. De wezenlijke en universele eenheid van alle religies sluit volgens hem de onvermijdelijke pluraliteit van de religies niet uit, hoewel de geheimzinnige en diepere kanten (de 'mystics') van de religies te herkennen zijn over de grenzen van de religie heen. Dit zijn geen overeenkomsten, maar identiteiten. De eenheid van alle godsdiensten wordt 'aan de top' bereikt. Door diepere en hogere eenheid zijn de verschillen niet meer relevant.

> Thus understood, the Only Way, so far as its essence has by valid introduction achieved finality, is no longer the Way that marks out one religion from all others: it is the Way *already present in all,* either explicitly or *in ovo.* The several universal religions *are already fused together, so to speak, at te top* (Hocking 1956:149).

Duidelijk is dat Hocking zo recht wil doen aan zowel de vermeende eenheid als aan de waarneembare verscheidenheid in de religies. Iedere religie dingt naar de unieke positie van *de* religie, de religie van 'the only way'. In diepste essentie is in de ene wereldreligie alleen maar eenheid te ervaren, die individueel beleefd en verdiept kan worden. In minder belangrijke aspecten kunnen de verschillen nog naar voren komen. Op het vlak van de niet-wezenlijke dingen kan Hocking daarom de radicale exclusivist zijn, die het noodzakelijk acht dat een zendeling zijn eigen godsdienst bij de ander aanbeveelt als uniek, terwijl hij aan de andere kant erkent dat binnen de algemene wereldgodsdiensten eenheid bestaat in wat hij noemt 'de essentiële waarheid'.

Het godsdienstconcept van *Re-Thinking Misisons* vertoonde al de grondstelling dat voor Hocking alle religieuze kennis 'empirische kennis' is. Eerder had hij al gezegd dat het kennen van God, namelijk dat de kosmos een eenheid is, te kennen is uit de directe ervaring. Deze kennis leidt tot een gevoel van verplichting tegenover God (Hocking 1940:166). Het specifieke en historische aspect van Gods wil is de inhoud van de bijzondere, op een bepaald mens gerichte, openbaring.

> In a special sense, to each individual self, *his* world of experience is a direct address of God to him. The cosmic demand which comes to him that he consider his individual life as a commission, in which the spread of righteousness is to take place through his unique action – this is an historic and particular aspect of God's will (Hocking 1940:167).

Bijzondere openbaring ('special revelation') moet volgens Hocking gezien worden als 'concerned with our knowledge of the will of God' en als een aspect van de 'incarnatie', dat wil zeggen: God wordt belichaamd in 'feiten' (Hocking 1940:167). De openbaring is naar haar aard respons op de aanwezigheid van God, omdat God waarneembaar wordt door middel van de ervaring in de tijd, zonder het contrast van 'intelligible (for reason) and impenetrable (for faith)'. In de historische gebeurtenis moet onderscheid worden gemaakt tussen zingeving die in het geloof te verstaan is en ideaalbeeld (Hocking 1940:168). Hij kan dan ook niet geloven dat er een openbaring is die eens en voor altijd doorgegeven is om onfeilbaar overgedragen te worden door betrouwbare mensen, die er zelf niets aan toevoegen, noch op een of andere wijze zelf deelhebben aan de openbaringsdaad. Hocking verwerpt de gedachte dat openbaring te kennen is zonder bijdrage vanuit de omringende wereld van ideeën. Als menselijke participatie in de openbaring in principe is uitgesloten, kan volgens hem in het geheel geen sprake zijn van religie (Hocking 1940:168-169; White 1972:63). De gedachte dat bijzondere openbaring een 'exclusieve deponering van het geloof' is, die overgedragen wordt zonder aangeraakt te worden door menselijke gedachten, moet afgewezen worden, stelt Hocking. Bijzondere openbaring is volgens Hocking altijd de bijzondere daad van communicatie van God, die rechtstreeks gericht is op het individu. Echter, die bijzondere openbaring is wel zo universeel dat alle mensen toegang hebben tot de waarheid van religie als mystieke ervaring, waarbij de 'specialists of worship' op een directe manier toegang krijgen tot God (White 1972:141-142). 'God is to be known in experience if at all', zegt Hocking (Hocking 1912:229).

De originele kennis van God wordt verkregen op grond van 'universal revelation', die we gemeen hebben met alle mensen van alle tijden. Op fundamentele wijze is God op dezelfde manier te kennen door alle mensen die God kennen (Hocking 1912:229-230). Hocking verduidelijkt dit door te stellen dat de mystieke kennis van God eerder een kennis of ervaring is *dat* God is en niet *wat* God is. Die Godskennis is overigens gebaseerd op mystieke ervaring ('experience') die Hocking zeer breed opvat, namelijk als zintuiglijke en als superzintuiglijke ervaring (White 1972:145-146).

3.5.5 Kraemer indirect in gesprek met Hocking na Tambaram 1938

In de periode na Tambaram heeft Kraemer in zijn tweede grote studie nogmaals kort gereageerd op Hocking (Kraemer 1958b), maar nergens heeft hij een brede bespreking gegeven van Hockings veranderde inzichten. Ook in de bijdrage van Kraemer aan het *Festschrift* van Hocking, dat handelt over de rol en de verantwoordelijkheid van de christelijke zending, reageert hij nergens rechtstreeks op Hocking (Hocking 1966; zie ook: Kraemer 1957c). Het lijkt er op dat het gesprek tussen Hocking en Kraemer om onduidelijke redenen is afgebroken. Indirect reageert Kraemer op Hocking door het primaat en de absoluutheid van de openbaring te benadrukken. Daarbij volstaat hij ermee zijn eigen mening uiteen te zetten, en gaat hij niet meer in gesprek met zijn opponent.

In Hockings latere publicaties vinden we nog steeds de erkenning van de roeping en de plicht van de kerk tot zendingswerk, maar de motivatie wordt gebaseerd op oppervlakkige reflectie van het Bijbels getuigenis over alle vragen en problematiek van de he-

dendaagse wereldzending. Kraemer is van oordeel dat de verschijning van *Re-Thinking Missions* een keerpunt vormde in de discussie over de vraag hoe men moest denken over de zendingstaak en over het christendom in relatie tot de andere godsdiensten. Hocking behandelt de andere godsdiensten op voet van gelijkheid met het christendom. Hij erkent dat de niet-christelijke godsdienstige waarden van grote betekenis waren voor het zedelijk leven van de volken, en slechts in gradueel opzicht verschillen van de christelijke waarden. De conclusie van Hocking is dat het christendom de andere religies daarom slechts zeer weinig te bieden heeft. De ontmoetende partijen zouden er rekening mee moeten houden dat het christendom nooit de andere godsdiensten kon vervangen, maar dat zij elkaar wederzijds zouden moeten verrijken en bevruchten. De uiteindelijke eenheid en de volle godsdienstige waarheid is volgens Hocking te vinden in het ultieme wereldgeloof, dat slechts kan ontstaan door een proces van synthese en uitwisseling (Kraemer 1958b:188-190).

Kraemer wijst er op dat Hocking in zijn boek *Living Religions and a World Faith* spreekt over het 'schandaal van de pluraliteit' en tegelijk postuleert dat godsdienst particularistisch van aard moet zijn. De pluraliteit van de godsdienst is volgens hem zo onvermijdelijk, dat 'godsdienst' niet bestaat, maar dat er slechts (vele) godsdiensten zijn (Kraemer 1958b:63). Maar 'uit de kennelijke onvermijdelijkheid van het particularistische karakter van de godsdiensten' concludeert Hocking niet 'tot de onbruikbaarheid van een algemene normatieve idee van de godsdienst'. Het tweede postulaat van zijn boek uit 1940 is dat godsdienst universeel moet zijn. Kraemer verklaart dit uit de invloed van de idealistische filosofie op Hocking, waarbij de natuur van de godsdienst gedefinieerd wordt als 'hartstocht voor gerechtigheid en voor de verbreiding daarvan als een kosmische eis' (Kraemer 1958:63-64; Hocking 1940:26). Hocking heeft de gedachte ontwikkeld dat het 'nieuwe wereldgeloof' een 'synthetische of syncretistische universele godsdienst' is (Kraemer 1958b:23). Hocking ziet volgens Kraemer dan ook het wezen van godsdienst als 'belief in the power that makes for righteousness' (Kraemer 1958b:-54; Hocking 1940). Het christendom zou van een wereldgeloof zich eerst dienen te ontwikkelen tot een wereld*godsdienst.*

Kraemer meent dat de ontwikkeling van het denken van Hocking over het christendom een duidelijke lijn vertoont. Het christendom was volgens hem nog niet zover dat het aanspraak kon maken op de titel *wereldgodsdienst.* Hij noemt in zijn *Living Religions and a World Faith*: het christendom een geloof voor de wereld, 'a world faith'. Vandaar dat het christendom missionair moet zijn en gericht op uitbreiding van dat geloof. Hij acht het tevens een kenmerk van iedere religie om, met behoud van de eigen identiteit, gericht te zijn op groei in zelfbegrip, door haar eigen wezen te verstaan en tegelijk het wezen van alle religies (Hocking 1940:198). Hocking ziet drie mogelijkheden hoe het christendom door propaganda en groei in contact met de andere godsdiensten wereldgodsdienst kan worden. Deze drie mogelijkheden om dat doel te bereiken zijn volgens Hocking:

1. de weg van 'radical displacement' door middel van het nastreven van het gebruikelijke doel van de zending (Hocking 1940:143v);
2. de weg van de 'synthesis' van het christendom met de andere godsdiensten, wat neerkomt op een versmelting (Hocking 1940:177v);
3. de weg van de 'reconception', waarbij iedere godsdienst zich dient te bezinnen op zijn eigen betekenis (Hocking 1940:190v; Kraemer 1958b:189-190).

De eerste mogelijkheid, de 'radicale vervanging', noemt hij het gebruikelijke doel van de zending. Hiervan ziet hij af, omdat zij de mensen voor de gedwongen keus stelt

tussen het christendom en de eigen godsdienst. Er is een andere mogelijkheid, waarbij iedere godsdienst toch zijn onderscheiden identiteit bewaart. De tweede mogelijkheid is die van de synthese, waar Hocking veel sympathie voor heeft, omdat hij enerzijds in versmelting van het westerse christendom met het geestelijke leven van het oosten het diepste wat elk te bieden heeft naar boven haalt, maar anderzijds herkent hij het gevaar van het compromis van de te ver gaande wederzijdse aanpassing, waardoor kostbare elementen verloren kunnen gaan. Hocking kiest voor de derde mogelijkheid, die van de 'heroriëntering', waarbij iedere godsdienst zich in relatie tot de andere godsdiensten zou moeten bezinnen op zijn eigen betekenis. Hocking is ervan overtuigd dat door de persoon van Christus, die boven alle andere personen verheven is, het zover zal komen dat alle volken op den duur God alleen zullen aanbidden zoals Hij zich in Jezus Christus heeft geopenbaard (Hocking 1940:172-208). Daarbij zal het christendom vanwege zijn betrokkenheid op de westerse cultuur nog wel dienen te veranderen. Veelzeggend is wat Hocking enige jaren later opmerkte over de radicale heroriëntatie die het christendom als westerse godsdienst dient te ondergaan in verband met de wereldbeschaving:

> ….if Christianity as a whole is distinctively western, its significance for world civilization is – I will not say nullified from the start, but discontinued (Hocking 1956:80).

Met andere woorden, Hocking meent dat het christendom vanwege de eeuwenlange beïnvloeding door de westerse wetenschap en filosofie door deze cultuur is bepaald. Door de nieuwe contacten met de andere godsdiensten zal het westerse christendom moeten worden omgesmeed tot een nieuwe wereldgodsdienst. Wat betreft de invloed van het westerse christendom op de kerken en christenen in de andere delen van de wereld en de gestalte die het christendom met de allure van het wereldgeloof daar moet krijgen, is Hocking minder uitgesproken. Hij kan niet aangeven hoe de ene wereldgodsdienst er uit zou moeten zien. Behalve dan dat er discontinuïteit zal zijn tussen het westerse en het anders gekleurde wereldgeloof-christendom.

Kraemer ziet in de persoonlijke ontwikkeling van Hocking in zijn boek *Living Religions and A World Faith* van 1940 naar *The Coming World* Civilization van 1956 een bevestiging van zijn streven naar een nieuw wereldgeloof in een proces van synthese en vermenging, adaptatie en aanvaarding. Kraemer mist bij Hocking ten enen male de openbaring van God als objectief beoordelingscriterium van alle godsdienst.

D'Costa wijst er op dat Hocking samen met Troeltsch het religieus pluralisme bevorderd en bekrachtigd heeft (D'Costa 1986:8). Dit bevestigt Kraemers waarneming dat volgens Hocking uiteindelijk een totale omvorming van het evangelie zal plaatsvinden. Hij acht het een grote fout dat Hocking in zijn positiekeuze psychologische, culturele en wijsgerige argumenten door elkaar haalt. Godsdienst en christendom worden door Hocking gereduceerd tot 'immanente culturele uitingen'. Het proces van religieuze heroriëntering moest volgens Kraemer wel leiden tot zelfmoord van de zending en liquidatie van het christelijk geloof, en uiteindelijk tot de verdwijning van de zending als middel tot uitbreiding van de kerk. Het feit dat men in kringen rond Hocking zeer naïef dacht over het ontstaan van een wereldgodsdienst als resultaat van welwillend onderling overleg en algemene overeenstemming, leidt volgens Kraemer tot de conclusie dat het evangelie zelf bij hem geen vorm krijgt en ook geen vorm kan geven aan de 'ontvangende' cultuur. Dat de ideeën van Hocking in bredere kringen op het Amerikaanse continent leefden, verklaart waarom een deel van de Amerikaanse zendingswereld door de verschijning van de *The Christian Message in a Non-Christian World* in heftige beroering werd gebracht en waarom het boek aanleiding gaf tot verhitte discussie in Tambaram (Kraemer 1958b:190-191). In de discussie tussen Kraemer en Hocking

speelden twee elementen een voorname rol. Het eerste is de betekenis van de historische ontwikkelingen binnen de godsdiensten in verband met het bereiken van de religieuze volmaaktheid en eenheid. Hocking blijkt naïef optimistisch te zijn over de mogelijkheid tot het bereiking van vreedzame co-existentie tussen de wereldgodsdiensten en de rol van het te vormen wereldgeloof ter bevordering van de wereldcultuur en wereldvrede. Het tweede element in de discussies ging over de synthese in het denken van Hocking. Kraemer ziet hierin niet anders dan syncretisme. Nooit heeft hij ontkend dat zich een voortgaande ontwikkeling voltrekt binnen het historische christendom. Hij heeft de beoordeling daarvan zijn leven lang onwrikbaar laten afhangen van de openbaringsfactor van het christendom. Maar principieel heeft hij syncretisme als vorm van religieuze ontwikkeling scherp afgewezen, omdat het waarheidverwoestend en identiteitvervormend werkt. In de voortgezette discussies na Tambaram komen de beide punten steeds weer naar voren. In de volgende paragraaf zal onderzocht worden op welke wijze Kraemer de betekenis en de rol van de openbaring in de discussie heeft gebracht.

3.5.6 Openbaring als centraal thema in de voortgezette discussies

De beoordeling van religie binnen de kaders van de theologische wetenschap, inclusief het christendom, kan volgens Kraemer alleen beginnen bij de openbaring van God in Christus. Hij acht dit een even geldig uitgangspunt als wat hij noemt de mystieke godsdienstfilosofieën, die stilzwijgend 'de identiteit van God en mens voor vanzelfsprekend houden' (Kraemer 1958b:120). Voor de christen is het uitgangspunt van de openbaring radicaal anders van aard dan voor al de anderen. Dit uitgangspunt kan nergens anders dan in zichzelf gefundeerd worden. Een axioma kan alleen door geloof en niet door rationele verificatie vastgesteld worden. Kraemer is er echter van overtuigd dat de rede, zonder het geloof, wel een bijdrage kan leveren aan de verklaring van het axioma. Kwalitatief bestaat er een principieel verschil tussen de gebondenheid aan de Persoon Jezus Christus, waardoor een christen in staat is een houding van openheid en onbevangenheid aan te nemen, en 'het onfeilbare gezag van een reeks intellectueel-geformuleerde waarheden' (Kraemer 1958b:119-120). Kraemer meent dat vanwege de verschillen in het wetenschappelijk godsdienstig apriori en en zijn stellingname waarbij Christus de norm voor ware godsdienst is, de verwarring in Tambaram zo groot kon zijn.

Vanuit dit geloofsuitgangspunt behandelt Kraemer in zijn evaluatie en verdeding van zijn Tambaram-positie drie historische en twee eigentijdse concepten in de godsdienst-theologie. Elk ervan heeft zijn eigen merites en relatie tot de kerkelijke zendingspraktijk. Het eerste concept is van de kerkvaders Clemens en Origenes en wordt gewoonlijk getypeerd met de *logos spermatikos* gedachte, die aan de Stoa is ontleend. Het gevolg was een positieve ontvangst van het goede in de Griekse filosofie. Voor de beoordeling van het goede hanteerden zij Bijbelse gronden. De *logos* werd verantwoordelijk gehouden voor het voorbereidende werk voor de ontvangst van het evangelie (Kraemer 1956b:148-150). Volgens Kraemer had dit tot gevolg dat het christelijk geloof als een verdere ontwikkeling werd gezien van de Griekse wereldbeschouwing, vooral de morele aspecten van de godsdienst. Dit concept verduistert volgens Kraemer daarom het centrale punt van de christelijke openbaring, namelijk dat zij bewerkt dat men in een nieuwe levensrelatie met God komt en dat zij geen ontwikkeling is naar een volledige rationele relatie met God (Kraemer 1956b:153). Uit dezelfde periode noemt Kraemer

Tertullianus en Augustinus als apologeten die geprobeerd hebben de niet-christelijke wereld te dwingen tot een gesprek op voet van gelijkheid.

Als tweede noemt Kraemer de historische benadering van Thomas van Aquino, die wat betreft de oorsprong van de kennis van God onderscheid maakt tussen een natuurlijke en een geopenbaarde kennisbron. De natuurlijke oorsprong staat garant voor een erkenning van het bestaan van God en enkele van zijn eigenschappen, in de tweede kennisbron wordt de supranaturale christelijke geloofskennis geopenbaard, die tot het ware geloof leidt. De eerste bron, de natuurlijke godskennis, noemt Thomas *praeambula fidei* of *praeparatio evangelica.* Kraemer acht de historische benadering van Thomas te kunstmatig, omdat hij de orde van de genade en de openbaring ziet als de volmaaktere editie van die van de natuur en de rede. De Bijbelse openbaring functioneert bij het vinden van de absolute waarheid en de echte wijsheid als onmisbare aanvulling op de te kort schietende rede. Het aantrekkelijke van Thomas' concept is dat 'nobele openheid' mogelijk wordt gemaakt. Kraemer meent dat hier de oorsprong ligt van het aanpassingsprincipe dat bepleit wordt in de rooms-katholieke missie. Concluderend stelt Kraemer dat in het concept van Thomas de historische ontwikkeling van het godsdienstig bewustzijn en in het scheppend vermogen van de mens de goddelijke opvoedkunde wordt herkend. De geopenbaarde waarheid kan echter voor Thomas nooit een kritische instantie zijn ten opzichte van religie in het algemeen (Kraemer 1956b:161-165).

In de derde historische benadering van andere religies en geloofssystemen bespreekt Kraemer de worsteling van de grote hervormers met het vraagstuk van de verhouding van Gods openbaring tot de godsdienst en de godsdiensten. De hervormers ontwikkelden een *theologie* van de religie en dit betekende een breuk met het verleden van de christelijke godsdienst*filosofie.* Calvijn verklaart dat een zeker besef van de Godheid in ieder mensenhart is gegrift. Deze *sensus divinitatis*, die hij ook wel *instinctus naturalis* noemt, door God in de mens gelegd zodat de mens in staat is God te begrijpen als Schepper, is voor Calvijn de ene pool van het 'godsdienstig bewustzijn' (Calvijn 1956 I/III, 1:8 Kraemer 1956b:142). De andere pool is de zelfmanifestatie van God in en door zijn werken, wat men later *revelatio generalis* zou noemen. Het godsdienstig bewustzijn wordt omgezet in geloof in 'een onbekende God' en de mens gaat onverminderd voort met het vereren van de producten van zijn eigen verbeelding. Het verdoolde godsdienstige bewustzijn van de mens is niet toereikend voor de ware kennis van God. De vertroebelde *sensus* trekt scheef wat de mens nog van God zou kunnen weten. Luther benadert het vraagstuk van de *religio falsa* van een andere kant, maar denkt in grote lijnen eender als Calvijn. De 'natuurlijke godsdienst' kan voor de hervormers Luther en Calvijn geen *praeambulum fidei* zijn, omdat hij vooral producent is van 'valse godsdiensten' (Kraemer 1958b:142-145).

Kraemer signaleert een intrinsieke zwakte in het concept van de hervormers. Het theologisch denken heeft zich pas geleidelijk aan ontworsteld aan de Griekse filosofie. Het is Calvijns erkenning van het bewustzijn van God dat ten grondslag ligt aan alle godsdienstigheid. Echter vanwege de zonde wordt de aanbidder van de ware God de producent van vele bedachte religies. Met andere woorden, het licht van de *sensus divinitatis* is onvoldoende voor de *vera notitia Dei* (Kraemer 1956b:170). Het gevolg hiervan was dat zowel Luther als Calvijn er van overtuigd waren dat een zeker deel van de mensheid niet verzoend zal worden met God, omdat het licht van de *sensus divinitatis* niet voldoende is om de ware kennis van God te verwerven. Kraemer merkt op dat Zwingli in zekere zin een groter optimisme ten toon spreidde in verband met de vraag naar de uiteindelijke redding van hen aan wie het christelijk geloof niet meegedeeld kon worden. Hij waardeert het dat in elk geval een serieuze poging is gedaan op een zinvol

niveau na te denken over de verhouding van het christelijk geloof met de andere geloven. Het onvoltooide concept van de Reformatie is volgens Kraemer goeddeels verloren gegaan in wat hij noemt 'The Liberal Period' (Kraemer 1956b:174-176).

Het vierde model dat Kraemer noemt is het eerste eigentijdse benaderingsmodel, waarin het herstel van het derde model zich begint af te tekenen. De wortels ervan liggen in de ontwikkeling van de godsdienstgeschiedenis als object van wetenschap, ingezet door J.G. Hamann (1730-1788). Dit model is uitgewerkt door Barth en Brunner (Kraemer 1956b:177-181). Barth en Brunner hebben beiden volgens Kraemer een volledig theologisch model van verstaan en beoordeling van religie en de religies gegeven door de christelijke openbaring te bestempelen als radicaal verschillend van elke religieuze expressie. Openbaring werd niet gezien als een uniek voorbeeld van een algemen soort, maar als verschijnsel *sui generis,* dat in discontinuïteit stond met de andere religieuze structuren. Barth en Brunner hebben echter de *Logos*leer van Johannes niet voldoende verdisconteerd, noch het andere Bijbelse materiaal, maar een overdreven accent gelegd op enkele Paulinische gegevens (Kraemer 1956b:189).

Vertegenwoordigers van de vijfde benaderingswijze zijn volgens Kraemer de Europese en Anglo-Amerikaanse denkers Edgar S. Brightman, N. Söderblom, H.H. Farmer en Hocking. Deze overigens heterogene groep van godsdienstheologen en -filosofen volgt, volgens hem, de vicieuze cirkel van de filosofie van de godsdienst, die slechts in theorie de transcendentie van de religie erkent en de historische en psychologische elementen verheft tot criteria van het transcendente. Farquhar en Macnicol, de beste vertegenwoordigers van deze benadering, hebben volgens Kraemer onvoldoende theologische diepte aan hun werk kunnen geven, doordat ze te grote nadruk legden op de godsdienstige ervaring, met de reductie van de christelijke boodschap tot enige algemene principes (Kraemer 1956b:203-216).

Na deze schets van vijf historische en eigentijdse concepten waarin godsdienst en godsdiensten een bepaalde plaats kregen, beschrijft Kraemer de historische ontwikkeling in de godsdienstheologie die sinds de Reformatie is ontwikkeld, en opnieuw doordacht door Barth en Brunner. Het Bijbelse concept, dat hijzelf biedt op basis van het Bijbels realisme, geeft hij in 1956 een hernieuwde betekenis op grond van een exegese van enige significante Bijbelgedeelten (Kraemer 1956b:248vv). Hij beoogt een beoordelingscriterium te geven van religie en de religies en de consequenties daarvan voor de motieven van de zending.

Voor Kraemer is godsdienstige waarheid altijd geopenbaarde kennis van God. De pogingen van de mens om God te leren kennen zijn gedoemd te mislukken. God is alleen te kennen langs de weg van Gods eigen zelfbekendmaking, in het bijzonder door de openbaring in Jezus Christus. In deze daad van God worden zijn wil en zijn hart geopenbaard aan de verloren wereld. Omdat deze daad openbaring is, zegt Kraemer, blijft Gods hart en wil verborgen, behalve voor het oog van het geloof en is zij als zodanig een onbevattelijk wonder (Kraemer 1938c:118).

> This is the Biblical and the only valid idea of revelation, because a revealed mystery in the sense of a mystery that has become comprehensible by the act of revealing is no mystery (Kraemer 1938c:118-119).

Hij voegt er aan toe dat openbaring geen 'object' is, maar een 'actie', een 'divine moment' (Kraemer 1938c:119). Deze zelfbekendmaking van God, die volgens Kraemer *sui generis* is, maakt hij tot de basisvisie van zijn concept van religie. Hocking stelt zijn a priori in de ontologie, het 'kosmische geheel' dat absolute waarde en zin heeft. Hocking blijft gevangen in de geschapen werkelijkheid en stelt zijn uitgangspunten niet

in de openbaring, die komt van buiten deze werkelijkheid. Kraemer sluit zich sinds Tambaram 1938 nauw aan bij Karl Barth.

> De werkelijkheid en de mogelijkheid van Gods openbaring, dat wil zeggen zijn zelfmededeling aan de mens, behoren uitsluitend tot het domein van God. Zij zijn geheel van Hem afhankelijk, en niet van de mens. Het plaatshebben van de openbaring is niet aan twee factoren gebonden: God als handelende persoon en de mens als de ontvanger ervan. Zowel de openbaringsdaad (*a parte Dei*) en de ontvangst daarvan (*a parte hominis*) berusten beide bij God. 'De openbaring is een soeverein handelen van God met de mens; anders is het geen openbaring' (Kraemer 1958b:156-157, 288; Kraemer 1956b:186, 342-243).

Een andere belangrijke notie van Kraemer is dat openbaring naar haar aard niet primair bestaat uit algemene ideeën of vooropgezette denkbeelden, maar 'fundamental conditions and relations' zijn tussen God, mens en wereld (Kraemer 1938c:110).

Vanuit zijn Bijbels realisme verzet Kraemer zich tegen het systeem van Thomas van Aquino waarbij een set van supernatuurlijke waarden, ontoegankelijk voor de menselijke rede, de mens wordt aangeboden. Dit doet volgens Kraemer te kort aan de meest elementaire basis van het bestaan, en ook aan het dynamische karakter van de Bijbelse openbaring. Bovendien komt 'genade' tegenover 'natuur' te staan, terwijl Kraemer in het Bijbels realisme nu juist een tegenstelling maakt tussen 'genade' en 'zonde' (Kraemer 1938c:114v).

Kraemer spreekt in verband met de vraag hoe diep de tolerantie kan gaan zelfs over een 'offensive exclusivism' van het christendom, en als het gaat om de waarheidsclaims over de 'indispensable exclusiveness of Christianity'. Met dit laatste richt Kraemer zich tegen Karl Jaspers, die uiteindelijk de filosofie, of sterker nog, de filosoof, tot de 'ultimate judge of all truth' maakt (Kraemer 1956b:373-374; Kraemer 1958b:313-315).

Kraemer gaat in zijn tweede grote studie ook opnieuw in discussie met Paul Tillich over de betekenis van de openbaring.[178] Deze discussie werpt zijdelings ook licht op het punt van verschil tussen Hocking en Kraemer.

> Openbaring betekent in het algemeen het aan de dag treden van iets verborgens, dat men niet kan ontdekken langs de gewone wegen, waarlangs men tot kennis komt. Men kan nog beter zeggen, dat openbaring een bijzonder, buitengewoon gebeuren is, waardoor de sluier wordt verwijderd van iets, wat verborgen is. Dit verborgen zijn wordt mysterie genoemd. Het werkelijk 'mysterieuze' kan dit karakter niet verliezen, zelfs niet, wanneer het wordt geopenbaard. Openbaring komt dus neer op het openbaren van iets, wat in wezen en noodwendigerwijs mysterieus is. Het betekent het optreden in het gewone kader van de ervaring van iets, wat dit kader te boven gaat. …. Openbaring is de manifestatie van het mysterie van het Zijn (Kraemer 1958b:354-355).

Kraemer voegt eraan toe dat de openbaring als 'openbaring van een mysterie' bestemd is voor iemand in 'een concrete toestand van intense belangstelling' (Kraemer 1958b:355). Dit geeft een bijzondere inhoud aan zijn openbaringsleer. Daarom bestaat er voor hem geen openbaring in het algemeen, evenals er in het geheel geen sprake kan zijn van openbaring als er inhoudelijk niets wordt geopenbaard aan iemand. Elk type van realiteit, zegt hij, kan 'ergens tot instrument van openbaring worden, in de natuur, de geschiedenis of in allerlei gebeurtenissen'. Een openbaring van natuurlijke middelen kan

---

[178] Kraemer verwijst naar een conferentie van filosofen en theologen in het Oecumenisch Instituut te Bossey in 1953, waar hij Tillich als deelnemer en spreker had ontmoet (Kraemer 1958b:351).

volgens hem geen 'natuurlijke openbaring' zijn (Kraemer 1958b:355). In een cirkelredenering verklaart Kraemer vervolgens dat natuurlijke kennis over onszelf en de wereld niet kan leiden tot openbaring van de 'Grond van het Zijn'. En hij voegt er de veelbetekenende zin aan toe: 'Historische openbaring is geen openbaring in de geschiedenis, doch door de geschiedenis' (Kraemer 1958b:355).

In een diepzinnig filosofisch betoog probeert Kraemer in het laatste hoofdstuk van zijn tweede grote boek, *Godsdienst, godsdiensten en het Christelijk geloof,* aan te tonen dat Tillichs stelling dat het Bijbelse en ontologische denken verenigbaar zijn, onhoudbaar is. Als 'mystiek a priori' stelt Tillich enerzijds dat de beslissende, definitieve openbaring van God in Jezus Christus het enige criterium is voor alle waarheid, waarbij geen synthese mogelijk is. Hoewel Tillich de onverenigbaarheid van het ontologische en het Bijbelse denken erkent, acht hij een synthese mogelijk van geloof en filosofie, omdat beide zoeken naar de absolute werkelijkheid. Geloven en filosoferen zijn voor Tillich beide een waagstuk, een sprong in het onbekende (Kraemer 1958b:359-364).

Kraemers kritiek op Tillich spitst zich toe op diens streven een synthese te bewerken tussen ontologie en Bijbelse godsdienst. Synthese tussen de godsdiensten was ook voor Hocking een belangrijk thema. Tillich noemt God 'de Grond van het Zijn', terwijl het volgens Kraemer Bijbelser is te spreken van 'de Schepper van het Zijn'. Voor Tillich zijn ook de 'Universele Logos' en de 'concrete Logos', het Woord dat vlees geworden is, identiek. Kraemer vreest dat Tillich van de 'vleesgeworden Logos' iets onschuldigs maakt, want de *Logos* van Johannes 1 is historisch en metafysisch gesproken een Persoon die niet met een 'het' geïdentificeerd kan worden. Volgens Kraemer houdt de manifestatie van de 'concreet vleesgeworden Logos' van Jezus noodzakelijkerwijze een oordeel over alle denken in (Kraemer 1958b:366-370). Te Bossey heeft Tillich volgens Kraemer op ondubbelzinnige wijze gesteld dat de rede ('Vernunft') als zodanig niet door de zondeval is aangetast. Daardoor is de mens in staat het Oneindige te zoeken. Dat moet volgens Kraemer leiden tot een botsing met de Bijbelse notie dat alleen het scheppende Woord van God aan de toestand van zelfvervreemding een einde kan maken. Dat mensen openstaan voor God en voor de waarheid hangt niet af van menselijke structuren of vermogens, maar is gefundeerd in Gods initiatief.

Kraemer heeft bovendien ernstige bezwaren tegen de pretenties van het ontologische denken bij Tillich. Tillich onderscheidt twee typen van godsdienstfilosofie: het ontologische, dat gebaseerd is op de uiteindelijke identiteit van mens en God, en het kosmologische, dat uitgaat van een gescheiden co-existentie van God en mens. In het eerste geval ontdekt de mens, wanneer hij God ontdekt, zichzelf; hij ontdekt iets wat identiek is met zichzelf. In het tweede geval ontmoet de mens, wanneer hij met God in aanraking komt, een ander. Kraemer constateert hier een tegenstelling tussen de Bijbelse godsdienst en de ontologische godsdienstfilosofie van Tillich (Kraemer 1958b:372). Voornaamst bezwaar van Kraemer tegen Tillich is dan ook dat deze Jezus Christus niet erkent als 'laatste criterium'. Hij signaleert bij Tillich een ernstige innerlijke tegenstrijdigheid in zijn systematische theologie, omdat zijn ontologisch-filosofische godsdienstconcept in strijd is met het Bijbelse godsdienstconcept. Bijbels gesproken leidt zelfkennis volgens Kraemer tot kennis van God, maar volgens Tillichs kosmologische godsdienstfilosofie ontmoet de mens een ánder wanneer hij God ontmoet (Kraemer 1958b:373-374).

3.5.7 Reacties op de discussie tussen Hocking en Kraemer

In dit gedeelte worden enkele reacties besproken op het gesprek tussen Hocking en Kraemer. W. Paton en N. Macnicol reageerden voorafgaand aan de conferentie van Tambaram al op Kraemers concept. In hun reactie op Kraemers boek (nog in manuscriptvorm) gaven zij aan dat Kraemer weliswaar aandacht had gevraagd voor de openbaringstheologie van Karl Barth, maar dat dit aspect geheel overvleugeld werd door zijn Bijbels realisme. Dat Kraemer, niet zoals Barth, veel nadruk legt op de ontoegankelijkheid van de openbaring, waarderen ze in hem (Hallencreutz 1966:292). Geen van de aanvankelijke respondenten wees op de discussie die Kraemer aanging met Hocking.

De tweede cluster van reacties op het denken van Kraemer werd gegeven tijdens de debatten van de conferentie in Tambaram. Deze kritieken in de vorm van lezingen zijn gepubliceerd in de officiële publicaties van de internationale zendingsconferentie van Tambaram, *The Tambaram Series*. Van de eigenlijke debatten is geen verslag gemaakt.

In de subparagrafen hierna worden de reacties op de discussie tussen Hocking en Kraemer besproken, voor zover ze het beeld van Kraemers godsdienstheologie verhelderen. Daarbij worden de deelnemers uit de derde wereld eerst genoemd, daarna die uit de eerste wereld. De derde wereld is van oudsher object van de zendingsorganisaties uit de eerste wereld geweest. Daarom worden in eerste instantie de theologen uit de derde wereld besproken.

3.5.7.1 David G. Moses

Als respondent op Kraemers boek voor Tambaram 1938 acht de Indiase theoloog D.G. Moses het van grote waarde dat Kraemer de hele kwestie van de relatie van het christendom ten opzichte van de andere religies aan de orde stelt.[179] Hij heeft geen bezwaar tegen de bespreking van de waarheidsvraag in de religie. Hij acht dit belangrijk, omdat het christendom claimt de finale openbaring van God te zijn en daarom de norm is voor waarheid in religies. En in de derde plaats vanwege het bewustzijn van het christendom een missionaire godsdienst te zijn, die gemotiveerd is de in Jezus Christus geopenbaarde waarheid bekend te maken. De grote punten die Kraemer in zijn boek behandelt zijn ook in het *Laymen's Inquiry* aan de orde gesteld. In het laatste rapport werd als doel van de zending genoemd:

> to seek with people of other lands a true knowledge and love of God, expressing in life and word what we have learned through Jesus Christ, and endeavouring to give effect to His spirit in the life of this world (Tambaram 1938 I:66).

Moses noteert hierbij dat er meer in God is dan wij weten en dat het noodzakelijk is contact te zoeken met iedere religieuze mens, zodat de overvloed aan kennis die in God is beter kan worden verstaan. De commissie-Hocking heeft echter volgens Moses ont-

[179] David Gnanaprakasam Moses (1902-1974) werd geboren in Tamil Nadu, India. Hij ontving zijn theologische opleiding aan het Madras Christian College, waar hij o.a. filosofie studeerde bij A.G. Hogg. Hij stelde zijn leven in dienst van het christelijke onderwijs en was later als directeur van het Hislop College in Nagpur. Hij was president van de National Christian Council of India en was afgevaardigde naar de conferentie van Tambaram 1938. In 1950 publiceerde hij zijn belangrijkste geschrift, *Religious Truth and the Relation between the Religions,* waarin hij een filosofie van religieuze waarheid ontwikkelde. Moses meent dat religieuze waarheid anderssoortig is dan de overige vormen van waarheid. De andere godsdiensten bevatten ook waarheid, maar het christelijk geloof is kwalitatief te onderscheiden van de andere geloven (Samartha in: Anderson 1998:475).

kend dat de openbaring van God door Jezus Christus uniek en waar is, en gedeeld moet worden met iedereen. Het rapport stelde dat het doel van de zending was met mensen uit andere landen op zoek te gaan naar ware kennis en liefde van God. Moses schrijft dat wij daarom met ieder godsdienstig mens dienen samen te werken om meer volledig kennis te krijgen van Hem. Volgens de commissie kunnen sociale, morele en culturele waarden in het christendom geen adequaat motief voor zending zijn, want deze waarden worden ook in de niet-christelijke godsdiensten aangetroffen. De geldigheid van een geloof kan nooit aan zijn nuttigheid afgemeten worden. Met Kraemer wijst Moses een pragmatische positie ten opzichte van de beoordeling van de religies af, omdat dit leidt tot ultiem scepticisme of agnosticisme. Moses meent dan ook dat zulk een standpunt wel moet leiden tot scherp verzet tegen de overgang van de ene religie naar de andere (Tambaram 1938 I:66-68).

Na een lange uitweiding over de aard van religieuze kennis richt Moses zich op de rationele manier waarop Kraemer de waarheid van de christelijke openbaring benadert. Negatief gezegd komt het er bij Kraemer – volgens Moses – op neer dat het onmogelijk is te verwachten dat het christelijk geloof op rationele manier verdedigd kan worden, omdat dit het menselijke verstand tot referentiekader zou verheffen, God niet in het middelpunt plaatst, en zijn woord geen ultiem gezag geeft. Bovendien rusten de ultieme overtuigingen in filosofieën en religies vaak niet op universele, doorzichtige en rationele argumenten. Het aanvaarden van een geloof of godsdienst berust slechts tot op zekere hoogte op een intellectuele acceptatie, het is veel meer een zaak van morele keuze en persoonlijke beslissing. Daarom kan geloof niet universeel aangetoond worden als mathematische waarheid. Religieuze waarheid is fundamenteel onderscheiden van de mathematische en fysische wetenschap. In godsdienst en filosofie is de mens met zijn passies en aspiraties subject. Als subject kan hij onmogelijk tegelijk object van het onderzoek zijn (Tambaram 1938 I:68-86).

Positief gesproken argumenteert Kraemer dat het christelijk geloof gerechtvaardigd zal worden wanneer God zijn uiteindelijke doel bereikt. Bovendien is geloof juist de zekerheid van wat we hopen en het bewijs van de werkelijkheid die wij niet zien. In de tweede plaats is er het getuigenis van de Geest aangaande de waarheid van het geloof en van het feit dat wij kinderen van God zijn. Dit geeft voldoende zekerheid om er het geloof op te baseren. Moses stelt vast dat het waarheidsbewijs in godsdiensten niet op rationele wijze wordt geleverd. Hij is het met Kraemer eens dat religieuze wereldbeschouwingen niet alleen theoretische constructies zijn van het verstand, waarbij de mens min of meer toeschouwer is, maar dat er ook praktische beslissingen en menselijke keuzes in het spel zijn. Moses stemt in met Kraemers grondstelling dat de christelijke openbaring de standaardreferentie is voor alle waarheid en alle religie. Waar hij voor waarschuwt, is de verheffing van de rede als de uiteindelijke scheidsrechter in godsdienstige zaken. Meer als aanvulling dan als correctie op Kraemers concept maakt Moses onderscheid tussen het 'antecedent use of reason' en het 'consequent use of reason', waarbij de eerste vooraf gaat aan de historische openbaring in Jezus Christus. De rede die bekend is met de openbaring in Christus en die geïnstrueerd is door de nieuwe wijsheid van God, neemt een andere positie in dan de rede die 'consequent' gebruikt wordt (Moses 1939:86-87). Moses stelt dat de christelijke openbaring als zodanig niet tegenover de rede staat, maar tegenover de trots van de rede (Tambaram 1938 I:87). Concluderend kan gesteld worden dat Moses als voornaamste bezwaar bij Kraemer noemt zijn overmaat aan rationaliteit bij het beoordelen van de waarheid in de religies.

3.5.7.2 Tzu Ch'en Chao

De Chinese leider T.C. Chao schonk in zijn reactie op Kraemer tijdens de conferentie van Tambaram 1938 aandacht aan de openbaring.[180] Hij geeft niet zozeer een kritische bespreking van Kraemer, als wel een welkome aanvulling op diens openbaringsconcept. Het gaat Chao niet om de vraag of God gedacht en geloofd moet zijn als de transcendente en objectieve werkelijkheid, maar op welke manier Gods zelfopenbaring verstaan moet worden. Het is theologisch gezien een noodzakelijkheid dat de transcendente God zich op een of andere wijze bekend maakt, anders kan Hij niet gekend worden. We moeten er enerzijds van overtuigd zijn dat onze religieuze ervaringen aangaande God op zich geen waarde hebben, anderzijds zijn deze ervaringen onvoldoende om ons volledige kennis van God te geven. Zij richten ons vanwege hun betekenis wel op Hem. Wij dienen de openbaring van God te ervaren, anders is er geen reden om over Hem te spreken, concludeert Chao. Religieuze noch andere ervaringen zijn in staat God te vatten en te begrijpen (Chao 1939:25). Chao zegt dat theologen moeten beseffen dat de mens door studie of wetenschappelijke analyse van menselijke ervaringen niet dichter bij God wordt gebracht. Geheel in de lijn van Barth stelt hij dat religieuze kennis van de transcendente God alleen op initiatief van en door actie van Hem aan de mens gegeven kan worden. Van de menselijke kant is deze kennis gelimiteerd door tijd en ruimte, maar God bepaalt hoeveel Hij in zijn goddelijke actie van zelfopenbaring van zichzelf bekendmaakt (Chao 1939:28-29).

Chao constateert dat Kraemers *The Christian Message in a Non-Christian World* voor een belangrijk deel steunt op het Bijbels realisme, maar mist bij hem de verduidelijking hoe de hele Bijbel bestudeerd en opgevat moet worden door het menselijke verstand. Het enige wat Kraemer zegt, is dat dit door bestuderen en volgen van Jezus moet gebeuren, zoals uit de bekendmaking over Hem blijkt, en dat dit met behulp van de Bijbel dient te gebeuren. Terecht signaleert Chao in de verklaring van Kraemer een cirkelredenering. Christendom is geen boekreligie, het is gesticht door de altijd levende openbaring van God in Christus, die de maat is van alle dingen. Chao verduidelijkt dit als volgt:

> The consistent and coherent view of Jesus, as recorded in and presented by the Bible, is comprehended by the human mind under the influences of human reason and divine guidance and through the co-operation of these powers (Chao 1939:31).

God heeft inderdaad het initiatief, maar de mens heeft de gaven gekregen van verstand en begrip en richt zijn godsdienstige leven in onder de directe leiding van God. De mens is geroepen tot respons op Gods openbaring en krijgt daarbij de hulp van de Geest. Chao

---

[180] Tzu Ch'en (Zhao Zichen) Chao (1888-1979) genoot een klassieke Chinese opleiding aan de Universiteit van Soochow. Hij studeerde af in 1911 en ging in 1914 naar de VS voor zijn MA en BD studie aan de Vanderbilt University. Vanaf 1917 doceerde hij in Soochow en vanaf 1926 aan de Yenching Universiteit in Beijing, waar hij decaan werd van de *School of Religion* (1928-1956). In zijn *Christian Philosophy* (1925) en *Life of Jesus* (1935) verbond hij het christelijk geloof met de sociale noden van China. Na zijn Japanse gevangenschap in 1942 schreef hij *Life of Paul* (1947) en *My Prison Experience* (1948). Hij was actief in de Chinese National Christian Council en de YMCA, nam deel aan de IMC-meetings in 1928, 1938 en 1947, en functioneerde als voorzitter van de WCC van 1948 tot 1951. Hij identificeerde zich met de 'Three-Selves Movement'. Hij had zwaar te lijden onder de vervolgingen gedurende de Culturele Revolutie van Mao Zedong (Daniel H. Bays in: Anderson 1998: 125-126).

poneert dat Kraemers Bijbels realisme gesmeed is door menselijk begrip en interpretatie van de Bijbel. Deze vormen het begin van theologisch denken en 'world view'. Volgens Kraemer presenteert de Bijbel geen 'world view', maar daagt hij de mens in zijn totale bestaan uit te reflecteren op de ultieme werkelijkheid die geopenbaard is, en op grond daarvan beslissingen te nemen. Daarbij wordt de mens door zijn verstand geholpen de betekenis van de dingen te verstaan. Het denken van mensen als Barth, Brunner en Kraemer wordt gebruikt om ons mogelijke interpretaties van de grote waarheid te presenteren op grond van de getuigenissen van Gods openbaring door profeten en apostelen (Chao 1939:32-33).

Chao gaat vervolgens in op Kraemers omschrijving van de aard van openbaring: 'relevation in its proper sense is what is by its nature inaccessible and *remains so, even when it is* revealed' (Kraemer 1938c:69; Chao 1939:33). Hij corrigeert Kraemers openbaringsconcept door te stellen dat openbaring in de juiste betekenis is: wat bekend gemaakt is aan de mens door de zelfopenbaring van God in Jezus Christus. Als de openbaring geschied is, kan de mens daarop reageren door er over na te denken en haar te geloven. Chao stemt het Kraemer toe dat er correlatie is tussen openbaring en geloof, omdat het geloof het enige middel is waarmee de openbaring is te vatten. Hij bestrijdt Kraemers notie dat openbaring ontoegankelijk is, zelfs wanneer zij bekendgemaakt is (Chao 1939:33-34).

Vervolgens gaat Chao in op het aspect van openbaring in relatie tot de schepping. Hij erkent dat de speciale en unieke openbaring van God in Christus in de huidige wereld present is op krachtige en onoverwinnelijke wijze. Daarnaast is er een ander soort van openbaring van God, namelijk in de natuur, de geschiedenis en in de niet-christelijke religies. Hij waarschuwt ervoor de openbaring niet te beperkt op te vatten, maar het ontologische onderscheid tussen mens, als geschapen naar het beeld van God, en God kan en mag niet uitgewist worden. Hij pleit voor het onderscheiden van verschillende niveaus van openbaring. Op het niveau van het fysieke heelal is de onbeperkte macht en intelligentie zichtbaar van de Schepper, die alle dingen schept, onderhoudt en regeert. In het leven van de mens laat God, ondanks de verwording door de komst en de gevolgen van de zonde, zijn uitzonderlijke morele waarden, zijn liefde en zijn heiligheid zien. In de kosmos en in de mens worden op verschillende en progressieve manieren het goddelijke karakter en de macht van God geopenbaard (Chao 1939:34-40).

Chao gaat in zijn gesprek met Kraemer ook in op de openbaring van God in de geschiedenis. Zoals de Bijbel aantoont, grijpt God voortdurend in de menselijke geschiedenis in. Gods activiteiten zijn in het proces van voortdurende ontwikkeling het duidelijkst zichtbaar in de activiteiten van de mens. De mens is volgens Chao zo sterk met de geschiedenis verbonden dat hij ook in de geschiedenis verlost moet worden, zonder er uit weg gehaald te worden. De menselijke geschiedenis kan daarom nooit los worden gezien van Gods ingrijpen in de geschiedenis. Zijn bemoeienis met het levensproces van de mens laat tevens de dynamiek van de verlossing van de geschiedenis zien. In de geschiedenis leert de mens ook het bewustzijn kennen dat hij als moreel wezen in relatie staat tot anderen. De openbaring van God kan dan ook alleen in het menselijke historische proces ontwikkeld worden. Dat laat tevens het eschatologische karakter van de geschiedenis zien: er komt een wereld waar gerechtigheid woont en waar de redding verzekerd is. Met Kraemer bekritiseert Chao in dit verband ook de boeddhistische geschiedenisopvatting en keert hij zich tegen elke vorm van pessimisme in de christelijke theologie. Tegelijk wijst hij op de noodzaak van een christelijke filosofie van de geschiedenis, die zich volgens Chao uit de Bijbel laat construeren. Dat de invloed van Gods openbaring ook niet-christelijke mensen heeft bereikt, is te bewijzen uit de geestelijke

kracht en de levenswijsheid van de erflaters van China's geschiedenis: Confucius, Mencius en Moti. Dat de Almachtige ook in hun leven en wijsheid verschenen is, moet als een niet te ontkennen feit worden aangenomen. Hieruit blijkt dat de Vader van de mensheid en de Regeerder van de menselijke geschiedenis zich niet beperkt tot een particuliere openbaring. Volgens Chao wordt deze opvatting ondersteund door de oudtestamentische profeten, die zonder uitzondering hebben geprofeteerd dat God actief bezig is in de geschiedenis van de aarde en de mensheid (Chao 1939:40-48).

Het volgende onderwerp dat Chao in zijn reactie op Kraemer aansnijdt is de betekenis van de incarnatie. Hij gaat vooral na wat de betekenis is van de uniciteit van deze openbaring, in het bijzonder dat Hij het Woord van God is, het Woord dat vlees geworden is. Op unieke wijze heeft Hij de perfecte liefde van God bekendgemaakt in een leven dat vrij van zonde was, en consistent. De betekenis van deze openbaring voor de mens vat Chao samen in drie punten:

1. de openbaring laat de oneindige liefde en goedheid van God de Vader en Schepper zien, tegelijk met de ernst van de zonde en de slechtheid van de mens;
2. deze openbaring roept de mens op wonderbaarlijke wijze op tot respons. Het doel dat God bereiken wil, is het smeden van een nieuwe mensheid;
3. met de openbaring van God in Christus is ook de verzekering gegeven van de verlossing van alle gelovigen van de zonde, van de gevolgen van de zonde en van het kwaad in de wereld (Chao 1939:48-58).

Het laatste punt dat Chao aansnijdt is de voortzetting van Gods openbaring in de kerk als gemeenschap van de gelovigen. Wanneer het Woord van God geïncarneerd is in de kerk, die het lichaam van Christus is, dan volgt daar een voortzetting van openbaring uit. Hij stelt dat de erkenning dat niemand buiten Christus om gered kan worden ook inhoudt dat niemand zonder de kerk gered kan worden. Doordat de Geest van God in de kerk leeft om te sturen, te verlossen en zich steeds verder bekend te maken, is in de kerk een continu proces van vernieuwing gaande.

Chao beëindigt zijn bijdrage met de conclusie dat de gemeente de plaats is waar de transcendentale wereld van God zichtbaar wordt. In het leven van de geredde personen van bepaalde tijd en plaats is te zien dat ze in de poort van de hemel leven, in de realisatie van het koninkrijk van God op aarde. Deze overtuiging heeft de volgende effecten op de leden van de kerk:

1. het leven van de leden wordt door de geestelijke beweging en kracht vernieuwd en in perioden van druk op de proef gesteld en versterkt;
2. de gemeente draagt de openbaring, die uiteindelijk in Jezus Christus gemaakt is, verder. In nieuwe situaties moet deze openbaring toegepast worden op specifieke omstandigheden. De kerk moet steeds groeien in het vragen naar en zoeken van de onuitputtelijke rijkdom van Christus;
3. de kerk moet de uitbreiding van haar eigen leven in de wereld als voornaamste functie voorop stellen. De kerk als gemeenschap van verloste individuen dient in haar taak als 'functionele groep' het economische, sociale en politieke leven van de zondige wereld te vernieuwen.

Samenvattend kan gesteld worden dat de kritiek van Chao een aanvulling en een correctie geeft op Kraemers openbaringsleer. Kraemer stemde aarzelend in met de gedachte van aanwezigheid van openbaring van God in de andere godsdiensten, buiten Christus om. Hij kon echter niet zeggen wat dan aan alle mensen is geopenbaard, in welke mate, en hoe. Chao gaat een stap verder en geeft aan dat deze openbaring bestaat

in mensen, in levenswijsheid en geestelijke kracht van de erflaters van de Chinese beschaving. Zij zijn voorbeelden van het bewijs van de doorgaande openbaring van God in de geschiedenis. Ook op het punt van de incarnatie heeft Chao aanvulling en kritiek op Kraemer gegeven. Het blijkt dat Kraemer in zijn inspanning voor gemeenteopbouw in Nederland bewust of onbewust een bijdrage heeft gegeven, die in bepaald opzicht als reactie op Chao kan worden gezien. De overeenkomst tussen beiden is dat ze de taak van de gemeente van Christus in de eerste plaats missionair zien: de kerk is er vooral om de gemeenschap (de wereld) te laten delen in het heil van Christus. Daartoe is zij draagster van de openbaring, en zelfs volgens Chao ook de draagster van de voorzetting van de openbaring.

3.5.7.3 Pandipeddi Chenchiah

In de bundel *Rethinking Christianity in India* is in een appendix een uitvoerige bespreking opgenomen van Kraemers boek *The Christian Message in a Non-Christian World* van de hand van de Indiase jurist P. Chenchiah (Devasahayam 1939).[181] Dit belangrijke lid van de 'Rethinking Christianity in India'-groep verwelkomt de veranderingen die Kraemer signaleert in het westen, zijn relativering van het westerse christendom, en zijn aanmoediging om tot versterking van de identiteit van het oosterse christendom te komen. Hij kan echter niet uit de voeten met Kraemers Barthiaanse standpunt over godsdienst, en evenmin met zijn Bijbels realisme. Hij mist in Kraemers boek een duidelijke uiteenzetting over het werk van de Geest en over de plaats van de Geest in de geestelijke ontwikkeling van de godsdiensten. Hij meent dan ook dat Kraemers concept tendeert naar een absolutisme dat meer gegrond is op een westers filosofisch standpunt dan op een Bijbels concept. Kraemers visie is uiteindelijk onaanvaardbaar voor Indiase christenen, die leven in een ander wereldbeeld. Chenchiah wijst dan ook de godsleer van Kraemer (en Barth) af, omdat deze van een absolutisme uitgaat dat het onmogelijk maakt dat God een relatie met de mens aangaat. De ontmoeting van Jezus met zijn discipelen getuigt ervan dat dit wel degelijk mogelijk is. Omdat Kraemer God beschrijft in absolutistische termen, moet hij wel in botsing komen met de Bijbelse notie van 'God met ons'. Het realisme van de Bijbel, met name het evangelie van Johannes, getuigt volgens Chenchiah meer van het 'leven in ons' dan van absoluutheid (Chenchiah 1939:11-19). De verhouding tussen God en mens is volgens hem in de beschrijving van Kraemer en Barth meer Hebreeuws dan Bijbels. Dit wordt versterkt door de beperkte, eenzijdige interpretatie van de incarnatie, die volgens Chenchiah in het concept van Kraemer op ontoegankelijke distantie blijft.

Kraemer heeft met zijn beschrijving van de visie op Jezus in het christendom een eenzijdig beeld gegeven. Chenchiah wil uitgaan van de gedachte van Paulus dat Christus in de gelovige leeft (Gal 2,10). Als die gedachte van de goddelijke immanentie wordt toegepast op de verschillende benaderingen van variaties binnen het christendom, dan komt men ook tot een andere benadering van de relatie tussen het christendom en de

[181] Pandepeddi Chenchiah (1886-1959) werd geboren in Madras en studeerde rechten in Madras. Hij werd christen in 1901 en praktiseerde als rechter in Zuid-India. Hij werd het meest invloedrijke lid van de Indiase *Rethinking Christianity*-groep. Hij vroeg nadrukkelijk aandacht voor de taak van de kerk in de wereld, ook met het oog op de 'nation building'. Hij pleitte voor veel interactie tussen hindoeïsme en christendom. Als leken-theoloog heeft hij geen eigen theologie ontwikkeld, maar wel een unieke bijdrage geleverd aan 'a theological synthesis of Western naturalist philosophy, Indian spirituality and Christian cosmology' (H.-W.Gensichen in: Anderson 1998:130).

andere godsdiensten. Chenchiah betoogt dat immanentialisme niet fataal hoeft te zijn voor een godsdienst. Hij acht Kraemer hier enerzijds slachtoffer van het westerse immanentiedenken en anderzijds van Barths antirelativisme. Chenchiah meent dat Kraemer niet beseft dat in de ervaring van de Indiër God woont in de tempel van het menselijke hart, als het aroma dat de menselijke natuur doortrekt en het godsdienstig bewustzijn intensiveert. De incarnatiegedachte is diep doorgedrongen in het Indiase denken. God leeft in het menselijke hart, Hij is altijd immanent aanwezig en geeft identiteit aan de mens. Volgens Chenchiah vindt het geheiligde leven zijn oorsprong in deze innerlijke verbinding tussen God en mens. Dit bepaalt de identiteit van de mens, zoals Paulus verwoordt in Galaten 2,10: 'Ik leef niet meer, maar Christus leeft in mij' (Chenchiah 1939:15-21). Uitgangspunt voor Chenchiah is de voortdurende aanwezigheid van God in zijn schepping, die samenvalt met de verwerkelijking van de nieuwe schepping in Jezus, waarvoor de Geest kosmische energie geeft. Bovendien mondt volgens Chenchiah de eenzijdig juridische interpretatie van de verzoening bij Kraemer onvermijdelijk uit in een juridisch verstaan van het christendom, waarbij het werk van Jezus beperkt blijft tot een juridisch herstellen van de oorspronkelijke situatie van de mens. Christus is de geboorte van een nieuwe generatie, de Immanuel in Wie God permanent resideert in zijn schepping.

> If the Incarnation is the answer to our ambition and not to our infirmities – then humanity has a future, a new future in accord with its aspirations (Chenchiah 1939:24).

Het rijk van God is niet slechts een werkelijkheid van de toekomst, maar een rijk dat nu al bestaat. In Jezus Christus, de zoon van God, is de mens zoon van God, hier en nu:

> To be born again is Christianity and the new-born is the son of God and the order he evolves – the Kingdom of God. India longs to learn the secret of this new birth which transcends Karma. If we cannot give it, we are offering her sand and ashes calling it loudly, divine food (Chenchiah 1939:25).

Daarbij komt dat Chenchiah Kraemer verwijt de uitdrukking 'Bijbels realisme' steeds te herhalen als een 'mantra' die de theologische opponenten tot zwijgen moet brengen en de niet-christelijke filosofieën moet weerleggen. Een paragraaf waarin de term verduidelijkt wordt, zoals voorgesteld door Macnicol, zou het boek van Kraemer meer begrip en waarde geven (Chenchiah 1939:25).

De positiekeuze van Kraemer in de 'semitische theologie', in navolging van Barth en met veronachtzaming van de Indiase theologie, plaats hem volgens Chenchiah eerder in de islamitische en joodse metafysica en de theologie van het judaïsme dan in de werkelijkheid van Jezus. De absolute tegenstelling die Kraemer in navolging van Barth aanbrengt tussen God en mens, moet zijns inziens noodzakelijkerwijze leiden tot een misverstaan van wat hij noemt de incarnatie als prolongatie van de creatieve orde van Christus. De betekenis van Gods transcendentie wordt juist in de incarnatie overbrugd. De incarnatie als historische gebeurtenis heeft haar speerpunt in de ontwikkelingsgang van de schepping, namelijk om de schepping in de loop van de geschiedenis te herstellen in de eenheid met God. Het evangelie van Gods zoon en de zoon des mensen is gericht op herstel van de eenheid. Het Woord is vlees geworden en God is mens geworden (Chenchiah 1939:25-27).

Een ander bezwaar van Chenchiah tegen de theologie van Barth en Kraemer is dat in hun concept het koninkrijk van God niet geschiedenis is geworden, maar de transcendentie daarvan. Terwijl het juist een nieuwe wereldorde is. Als dit koninkrijk losgemaakt wordt van de keten van de mensheid, verdwijnt het als het eeuwige geheim achter de

schepping. De Geest geeft aan het koninkrijk een kosmische kracht, die de herschepping van de mens, de wereld en de hemel tot stand brengt. Deze herschepping heeft volgens Chenchiah ook ernstige gevolgen voor de ethiek. De christelijke ethiek is afhankelijk van het geloof en indirect van het concept van God. De zaligsprekingen zijn gefundeerd in de universele principes of wetten van de bergrede, die anticiperen op de toekomstige orde en tenminste aan de bestaande toestand richting geven (Chenchiah 1939:27-31).

Kraemer benadert de ethische kwestie volgens Chenchiah vanuit een ander standpunt. Het christelijke leven is theocentrisch, gericht op het doen van Gods wil, of dat nu geluk brengt of niet. Het niet-christelijke leven is eudemonistisch, dat wil zeggen op zoek naar het *summum bonum* van het leven, het hoogste geluk. Volgens Chenchiah doet deze visie geen recht aan de christelijke, noch aan de niet-christelijke ethiek. Kraemer heeft verzuimd duidelijk te maken wat Gods verklaarde wil is ten aanzien van de tien geboden. Hij trekt de lijn tussen de norm en het natuurlijke en heeft onvoldoende in rekening gebracht dat de ethiek de essentiële expressie is van het leven met God. De decaloog is gegeven in de sfeer waarin God de wetgever van de theocratie is, waarbij profeten gezonden zijn om de koningen als wetgevers te corrigeren. Zij gaven echter meer politieke dan ethische voorschriften. In de Vader-Zoon-relatie, die Jezus verduidelijkt heeft, wordt de werkelijke bedoeling van God bekend gemaakt, die de 'categorische imperatief' overtreft. Het punt dat Chenchiah bij Kraemer mist, is dat hij verzuimd heeft Gods wil, die te kennen is door gemeenschap met Hem, duidelijk te maken in de concrete situatie. Chenchiah deelt de mening van Kraemer niet dat het unieke van de christelijke ethiek is dat zij theocentrisch is. Evenmin dat alle niet-christelijke ethiek eudemonistisch is, het streven naar het hoogste geluk, het *summum bonum* van het leven (Chenchiah 1939:31-33). Chenchiah is van mening dat Kraemer de ethiek te veel in de sfeer van het Oude Testament heeft geplaatst en te weinig spreekt naar de geest van de bergrede. Door de steeds verdergaande ontwikkeling, onder de werking van de Geest, moet het nieuwe leven van de mens tot ontwikkeling komen, zoals bedoeld is door God (Chenchiah 1939:33).

Chenchiah ziet bij Kraemer het gevaar dat Jezus losgemaakt wordt van de humaniteit en geïdentificeerd wordt met God. Als Jezus verabsoluteerd wordt, komt Hij los van het menselijke. Dit moet leiden tot een misinterpretatie van eenheid van God, mens en universum, die een scheiding tot gevolg heeft, die weer desastreuze gevolgen heeft voor het leven in en met Christus. En omdat, volgens Chenchiah, Kraemer de drie-eenheid presenteert als een type van christelijk monisme, kan de mensheid niet geïncorporeerd worden in de godheid. Bovendien vindt hij het niet accuraat van Kraemer dat hij het hindoeïsme karakteriseert als monistisch en naturalistisch (Chenchiah 1939:35-36).

Belangrijkste punt van kritiek van Chenchiah op Kraemer is o.a. dat hij het christendom als openbaringsreligie typeert en de andere religies rubriceert onder de categorie 'natuurlijke religies'. Het cruciale punt in dat onderscheid is de vraag, of God zich bemoeid heeft met de mensen in de niet-christelijke godsdiensten en wat de relatie is van de openbaring in Christus met eerdere, en of andere openbaringen. Chenchiah verwijt Kraemer dat hij niet duidelijk gemaakt heeft wat de rol is van de openbaring in de 'natuurlijke religies'. Kraemer is volgens hem ten onrechte voorbijgegaan aan de poging van Thomas van Aquino een mengeling te ontwikkelen van een natuurlijke theologie met de christelijke openbaring. Bovendien leunt Kraemer eenzijdig op Barth. Daardoor komt de werkelijke vraag of God zich bemoeid heeft met de mensheid in het verleden, niet aan de orde. Chenchiah wijst op de mogelijkheid in liefde en leiding, en de zekerheid van de redding de eenheid met God te ervaren. Deze elementen zijn ook aanwezig in de niet-christelijke bakti-religies. Chenchiah ontkent niet dat de Veda's, de Koran en

het evangelie, die alle 'openbaring' in de betreffende wereldreligies zijn, samen geen coherent beeld geven. Maar dat wil niet zeggen dat alle soorten van openbaring voor de mens ontoegankelijke of tegenstrijdige kennis bevatten. Chenchiah concludeert daaruit dat verzoening en verlossing deel uitmaken van de algemene openbaring, die door God op vele manieren gegeven is in de geschiedenis (Chenchiah 1939:38-41).

De theorie van sommige Indiërs dat alle religies substantieel hetzelfde zijn en wegen zijn die tot hetzelfde doel leiden, moet volgens Chenchiah serieus worden genomen. Religies moeten een gemeenschappelijke basis hebben, evenals mensen een skelet hebben, vindt hij. Dit sluit de rijkdom en de gevarieerdheid ervan niet uit. Evenmin kan worden gezegd dat het doel van alle religies hetzelfde is. Hij vindt het een vreemde theorie dat de andere godsdiensten een voorbereidingsfase zouden zijn voor de percepties van het christendom (Chenchiah 1939:41). Hij wijst evenals Kraemer elke soort van vervullingstheorie af. In de niet-christelijke godsdiensten worden niet alleen verlangens en aspiraties geregistreerd, maar ook de vervulling ervan. Maar het is eenvoudig onmogelijk uitsluitend in Jezus de vervulling van de diepste verlangens van de religies te zien.

> Jesus stands in definite relation to the residuary problems of other religions rather than with the satisfied longings of man. In other words, the relationship of Christ to the non-Christian heart and hope lies in the unexplored regions of our Lord's life and not in the region already mapped out (Chenchiah 1939:42).

In dit verband merkt hij op dat Jezus in relatie staat tot de mens als een nieuwe schepping tot de oude. Jezus is niet de perfecte mens naar wie het hindoeïsme streeft, maar de nieuwe mens, zegt Chenchiah. Naar aanleiding van het punt hoe de hindoegemeenschap veranderd kan worden door de christelijke beweging, of hoe de hindoe radicaal vernieuwd kan worden, bespreekt hij het probleem van de individuele en massale bekering. Hij wijst op de typering van Kraemer van het hindoeïsme als 'a highly integrated socio-ethical structure forming an indivisible whole'. Hij voegt er aan toe:

> A great religion like Hinduism can only be changed when its mind and soul are changed or when its life impulses are altered (Chenchiah 1939:47).

Even verderop blijkt hij in te stemmen met de mening dat individuele bekering het middel is om godsdienst en maatschappij te veranderen: 'The Hindu has to change before Hinduism can change' (Chenchiah 1939:48). Voor Chenchiah maakt het ook eigenlijk niet zo veel uit of 'Mahatmaji'(Mahatma Gandhi) een christen of een hindoe is. Hij mag ontkennen dat hij een christen is, de hindoe mag ontkennen dat hij een hindoe is, de christen ontkennen dat hij christen is. Hij is voor Chenchiah een gemengd product van het evangelie van Christus en de boodschap van de Gita. Zowel Jezus als Sri Krishna zullen hem erkennen als een discipel. Chenchiah meent dat het proces van christianisering van het hindoeïsme de vorm zal aannemen van het onder invloed komen van de geest van Christus, eerst gedeeltelijk en later in toenemende mate. De toekomstige Indiër zal zijn eer verdelen tussen het hindoeïsme en het christendom. Hij zal in elk geval de overheersing van het westerse afwijzen (Chenchiah 1939:)

Chenchiah erkent dat Kraemer een groots boek heeft geschreven. Op het beslissende punt van de openbaring maakt hij andere keuzes dan Kraemer, omdat hij de feitelijke en substantiële aanwezigheid van openbaring in de religies accepteert, die in principe heilbrengend kan zijn. Met al zijn waardering voor Kraemers grote aandacht voor de maatschappelijke betekenis van de religie in het brede leven van India, dat door en door religieus is, blijft Chenchiah ergens halverwege tussen Kraemer en Farquhar steken. Hij erkent het werk van de Geest en de werking van de openbaring in het hindoeïsme.

3.5.7.4 Karl Hartenstein

In Tambaram ging de theoloog Hartenstein met Kraemer in discussie over de houding van de christen ten opzichte van de niet-christelijke godsdiensten.[182] Eerst geeft hij een beschouwing over 'religie', waarbij hij opmerkt dat in de Bijbel deze term als zodanig niet voorkomt. Hij waardeert de poging van Kraemer de Bijbelse norm te ontdekken ten opzichte van de aanhangers van de andere godsdiensten. Kraemer stelt de godsdienstige mens onder het criterium van 'openbaring' versus 'religie' en poogt via allerlei historische ontwikkelingen de werkelijkheid van Jezus Christus te ontdekken, die de crisis is voor alle menselijke religies.[183] Hij juicht het toe dat Kraemer een grote waardering heeft voor de vergelijkende godsdienstwetenschap, die behoedzaam, fair en eerlijk de andere godsdiensten benadert en alle superioriteitsgevoel van de eigen godsdienst effectief neutraliseert. De rol van de Bijbelse werkelijkheid ten aanzien van de mens en zijn godsdienst beoordeelt Hartenstein dialectisch. De mens is Gods schepsel en blijft in Gods geduld en genade. Aan de andere kant roept de mens ook Gods toorn op, omdat hij zijn oorspronkelijke status heeft verlaten, zichzelf zoekt en vereert als God (Tambaram 1938 I:126-134).

In het spreken van de Bijbel over de volken vallen volgens Hartenstein drie dingen op:

1. de religies bevinden zich niet in de wereld van de duisternis: er zijn volken, naties en culturen, en instellingen, wetten en tradities van volken.
2. Kraemer heeft duidelijk aangetoond dat de niet-christelijke godsdiensten in staat geweest zijn een omvangrijk systeem van cultuur en beschaving op te bouwen, dat betekenis heeft voor het hele volk. Dit heeft tot gevolg dat Gods boodschap niet alleen een impact moet krijgen op het individu, maar ook op het gehele volk.
3. dat de Bijbel over heidenen als *volken* spreekt bewijst dat de niet-christelijke religies niet benaderd moeten worden als 'verloren zonen', maar als schepselen van God. Zij zijn mensen zoals wij (Tambaram 1938 I:136-138).

---

[182] Karl Hartenstein (1894-1952) werd geboren in Bad Cannstatt bij Stuttgart. Hij studeerde theologie en missiologie in Tübingen (promotie over *Die Mission als theologisches Problem*, 1933) en diende de zending van zijn kerk. Van 1926-1939 was hij de directeur van de Basler Mission en vanaf 1941 diende hij de Landeskirche in Württemberg. Zijn achtergrond in het 'Schwäbisches Pietismus' bleef altijd herkenbaar bij hem aanwezig. Hij onderging de invloed van A. Schlatter, Karl Heim en Karl Barth. Zijn missiologische concept is gericht op het einde ('im Blick auf das Ende'). In de lijn van Luther, Calvijn en Karl Barth maakte hij onderscheid tussen *religio vera* en *religio falsa,* met nadruk op het verschil tussen menselijke godsdienstigheid en openbaring van God als *actio Dei*. In Tambaram schaarde hij zich achter Kraemers concept van discontinuïteit tussen christelijk geloof en de andere godsdiensten en stelde dat de religies alleen vanuit het standpunt van de openbaring beoordeeld mogen en kunnen worden (G. Schwarz in: Anderson 1994:591-601). Hartenstein ontwikkelde het concept van de *missio Dei,* dat in Willingen 1952 breed werd uitgewerkt en toegepast (H.-W. Gensichen in: Anderson 1998: 282).

[183] Later komt Kraemer hierop terug, als hij met Hartenstein instemt dat sinds de Hervorming van de zestiende eeuw het begrip *religio* bijbelser wordt opgevat, niet in de zin dat de mens aan God gebonden is (*religare*), maar dat met *religio* het geheel van het christelijk leven en de christelijke leer wordt aangeduid, het empirische christendom dus. Lactantius en Augustinus brachten *religare* in verband met de relatie van de mens met God. De Hervorming maakte een eind aan het spreken over *homines religiosi.* De Verlichting gebruikte de term *religio* in de betekenis van normatieve idee voor het totale christelijke leven en de christelijke leer, het empirische christendom. De *religio Christiana* was slechts een speciale belichaming van de normatieve idee van de religie (Kraemer 1958b:201).

Hartenstein wijst er op dat ook de volken voor God staan. De bedoeling van God is niet te verstaan los van de houding van God ten opzichte van de volken (de heidenen). De niet-christelijke godsdiensten staan in relatie met Gods bedoeling. Vanuit de Bijbel wordt de religie uitsluitend gezien als de heilige relatie met God als de Schepper en Verlosser van de wereld. Daarbij worden wereld en godsdienstigheid gezien in disharmonie en als gecorrumpeerd door de zonde. De diepste zonde is die van de mens die zijn eigen goden maakt en die aanbidt. In het scheppen van zijn eigen god of goden vlucht de mens weg van God en is hij tegelijkertijd op zoek naar het aangezicht van de ware God. Hartenstein ziet met Emil Brunner in de geschiedenis van de godsdienst het bewijs dat de mens God niet kan ontwijken of zich buiten zijn wereld stellen, en ook niet anders kan dan naar Hem terug keren. Daarom maakt de slechtste afgod altijd iets bekend van het geheim van de heilige God die de volken geschapen heeft. Calvijn heeft volgens Hartenstein gelijk als hij van de mens in de geschiedenis van de godsdiensten zegt dat hij 'een continue fabriek van afgoden' is. Evenzeer draagt elke god het beeld van het ego van de mens, die zichzelf projecteert in de wereld van de absolute waarden (Tambaram 1938 I:142-144).

Hartenstein is het dan ook met Kraemer eens dat de roeping en houding van de zendeling is: de christelijke religie te vertegenwoordigen ten opzichte van de heidense wereld. De houding van deze zendeling moet gekenmerkt zijn door twee aspecten: volkomen begrip en radicale nederigheid. De zendeling moet zich derhalve afzijdig houden van iedere vorm van agressieve superioriteit. Maar tegelijkertijd ook van wat genoemd wordt de sympathieke benadering van de niet-christelijke religies. In het eerste geval vergeet men volgens Hartenstein dat de zendeling zelf ook zondaar is, een zondaar die door God is geroepen, en in het tweede geval vergeet de zendeling dat hij drager is van de absolute boodschap van redding, samengevat in de ene waarheid van de reddende liefde van God in Christus. De derde weg die Hartenstein aanprijst is die van de werkelijke vertaling. Dat is de overdracht van de boodschap van Christus in de kern van de wereld van de niet-christelijke religies. Daarvoor is voor de zendeling een diepe kennis nodig van de taal, de religieuze ideeën en het totaal van het leven en de existentie van de volken. Ook is een oprechte en humane houding nodig tegenover de ander. Uiteindelijk moet opgeroepen worden tot een radicale beslissing ten behoeve van een totale verandering (Tambaram 1938 I:146).

Concluderend kan gesteld worden dat Hartenstein instemmend op Kraemer gereageerd heeft. Als een van de weinige opponenten is hij Kraemer bijgevallen in de kwestie van de verhouding tussen het christendom en de andere religies, die actueel wordt in de benaderingsmethode en houding van de persoon van de zendeling, als het punt van contact. Hartenstein erkent, evenals Kraemer, Gods werk in mensen in zijn zoeken van Hem en de ontvankelijkheid voor het heil. Ook hij staat dichter bij Brunner dan bij Barth.

3.5.7.5 Alfred G. Hogg

De Britse filosoof A.G. Hogg was ten tijde van de conferentie van Tambaram 1938 juist bezig zijn levenslange carrière als docent in de filosofie in Madras af te sluiten.[184] Hij

[184] Alfred George Hogg (1875-1954) was zoon van een zendingsechtpaar in Egypte. Hij studeerde theologie en filosofie in Edinburgh en werd als leek uitgezonden om te doceren aan het Christian College in Madras. Zijn bevestiging in het kerkelijk ambt als predikant kreeg hij pas in India in 1912.

gold als een groot kenner van de cultuur en de godsdiensten van India. Voor hem is het niet duidelijk wat Kraemers positie is ten opzichte van de niet-christelijke religies. Hogg gaat uit van de werkelijkheid van Gods openbaring aan iedereen, door Newbigin later samengevat in het volgende citaat:

> Hogg argued that an analogous distinction must be made between the *faith* of the non-Christian, in which there is a real though partial response to a real revelation, and the *faiths* – the complexes of belief and practice – which have been built around this central reality to form the non-Christian religions (Newbigin 1983cwr:19).

Hogg vraagt zich in zijn kritiek af of Kraemer Barth goed begrepen heeft. Of hij spreekt met twee tongen, de een meer Barthiaans dan de ander. Hij zou het toejuichen als Kraemer zijn houding ten opzichte van de niet-christelijke godsdiensten en het niet-christelijk geloof diepgaand zou herzien en verduidelijken (Hogg 1939:104). Hij vraagt Kraemer te accepteren dat het godsdienstige leven als een samenspel van goddelijke actie en menselijke prestatie beschouwd moet worden en wat de consequenties hiervan zijn.

> The religious and moral life of men is man's achievement, but also God's wrestling with him; its manifests a receptivity to God, but at the same time an inexcusable disobedience and blindness to God (Hogg 1939:105; vgl. Kraemer 1938c:126).

Hogg houdt ernstig rekening met de mogelijkheid van een leven 'hid in God' dat verder gaat dan 'zoeken' (Hogg 1939:105). Eerder gaat het in de richting van 'vinden' van God in Christus op een eigen, persoonlijke manier. Er is dus volgens Hogg een invloed van God uit op alle mensen manifest geworden, zodat nooit te concluderen is dat niet-christelijke godsdiensten exclusief het product zijn van menselijk 'religieus bewustzijn' (Hogg 1939:106). Kraemer heeft deze invloed van God in de niet-christelijke godsdiensten erkend, maar brengt tegelijk een beperking aan: het is concreet en systematisch onmogelijk vast te stellen waar en hoe God zichzelf aan deze mensen heeft geopenbaard (Hogg 1939:103 en 105). Hogg stelt dan ook de ultieme vraag aan Kraemer: het inhoudelijke verschil tussen de godsdiensten vanuit de openbaring duidelijk te maken. Hij acht dat dit niet mogelijk is, omdat op de goddelijke openbaring altijd wordt gereageerd door feilbare mensen, zodat alle religie in principe beperkt en fragmentarisch moet

---

Zijn bekendste publicaties zijn *Karma and Redemption* (1909), *Christ's Message of the Kingdom* (1911) en *Redemption from This World* (1922). Zijn belangrijkste geschrift verscheen na zijn pensionering: *The Christian Message to the Hindu* (1947), dat een goede samenvatting geeft van zijn denken. Lange tijd was hij hoogleraar (1903-1938) en principal van the Madras Christian College (sinds 1928). In het jaar van de conferentie van Tambaram werd hij juist gepensioneerd. Hij maakte in godsdienstige zaken steeds een helder onderscheid tussen *faith* als absoluut gegeven en *beliefs* als de relatieve elementen van godsdiensten. In Tambaram was hij een van de meest uitgesproken tegenstanders van Kraemer, wie hij verweet de vraag open te laten wat de positieve rol van de openbaring in alle godsdiensten is, omdat er volgens hem geen religie mogelijk is zonder openbaring. De groep van leken-theologen die het manifest *Rethinking Christianity in India* schreef, bestond voornamelijk uit oud-leerlingen van Hogg (Eric J. Sharpe in: Anderson 1994:330-338; Sharpe in: Anderson 1998:299-300). In de tijd dat Hogg filosofie doceerde aan het Madras Christian College was S. Radhakrishnan een van zijn bekendste studenten. Hij heeft tijdens zijn lange carrière in India veel diepe contacten gelegd met hindoes. Het denken van A.G. Hogg is beschreven en geanalyseerd door E. Sharpe (Sharpe 1971 en 1977). Vgl. J.L. Cox, *The Development of A.G. Hogg's Theology in Relation to the Non-Christian Faiths*, unpublished PhD Thesis (1977) Aberdeen University; en J.L. Cox, 'Faith and Faiths: The Significance of A.G. Hogg's Missionary Thought for a Theology of Dialogue', in: *Scottish Journal of Theology*, 31, 1974, p. 241-54. Verder hielden O.V. Jathanna (Jathanna 1981) en C. Badrinath, *The Labyrinth: A History of the Western Encounter with India* (ongepubliceerd), zich intensief met Hogg bezig.

zijn. Hogg heeft dan ook vragen bij de stelling van Kraemer dat de christelijke ideeën, concepten en ervaringen die in de loop van de geschiedenis zijn voortgebracht als reactie op Gods herhaalde initiatief tot zelfbekendmaking, niet op adequate wijze kunnen worden geïdentificeerd met de openbaring waaruit zij voortvloeien. Hogg meent dat uit de menselijke reacties toch zeker de oorspronkelijke inhoud van de openbaring afgeleid zou kunnen worden. Vele zendelingen kunnen bewijzen dat zij die Christus niet kennen als hun Heiland en Heer en hun typische hindoe-cultuur hebben behouden, toch onmiskenbaar niet vreemd zijn aan het leven 'geborgen in God' (Hogg 1939:106-107).

Hogg komt in zijn bijdrage in Tambaram vervolgens tot de kern van zijn kritiek op Kraemer. Het komt er op neer dat hij niet, zoals Kraemer, erkent dat alleen de mogelijkheid van openbaring in de andere religies aanwezig is, maar poneert dat God zichzelf heeft geopenbaard, zowel aan de Christengelovige, als aan de niet-christen. Hij licht dat als volgt toe:

> In India, for example, what of divine truth and reality has, owing to the initiative of the self-revealing God, succeeded in shining through to man is all inevitably stained by the medium of monistic tendency through which it had to break. Missionaries eager to find 'points of contact' have, therefore, grave need of Dr. Kraemer's warning about the danger involved in regarding the system of thought, by means of which non-christian faith has expressed and interpreted its apprehension of God's real self-manifestation, as a source from which to borrow elements for the constructions of an 'adapted' Christian theology. Christian and non-christian *faith* may not – indeed, I believe, cannot – be wholy 'incommensurable' (to borrow Dr Kraemers strong expression); but when the reference is to Christian and non-Christian *faiths*, in the sense of systems of thought and life, we must concur with this judgment (p. 139) that 'points of contact in the real, deep sense of the word, can only be found in antithesis' (Hogg 1939:108-109).

Kraemer reageerde hier later op door te wijzen op de waarde die Hogg denkt te geven aan de monistische tendensen in de godsdiensten en de godsdienstige uitingen. Kraemer bestempelt deze tendensen als vertroebeling van Gods openbaring van de waarheid:

> Zij vraagt niet, wat men in het licht van Christus – die altijd oordeel en genade tegelijk is – moet zeggen van die monistische neiging, die geen betreurenswaardige bijkomstigheid is, maar de trots, het kostbaarste bezit en de hoogst gewaardeerde prestatie van India, volgens het oordeel der Indiërs zelf (Kraemer 1958c:193).

Kraemers eindoordeel over het concept van Hogg is dat hij geen duidelijk onderscheid maakt tussen 'niet-christelijk geloof' en 'christelijk geloof', zoals hij zelf aanbrengt tussen de 'openbaring in Christus' en het 'empirisch christendom' (Kraemer 1958c:193).[185] Hogg komt tot de conclusie dat Kraemer een nuancering wil aanbrengen in zijn overigens krachtige claim van uniciteit van het christelijke evangelie. Kraemer suggereert volgens hem dat het christendom uniciteit kan claimen, omdat het geschapen is door de feitelijke gebeurtenis van de openbaring. Zonder het openbaringsinitiatief van God zouden er in het geheel geen religies zijn. Vervolgens maakt hij duidelijk dat het christendom uniek is vanwege de *inhoud* van de openbaring:

---

[185] Hogg zat er volgens Newbigin volkomen naast toen hij zijn eigen onderscheid tussen (christelijke) 'geloof' en niet-christelijke 'geloven' vergeleek met Kraemers onderscheid tussen de openbaring van God en het historische christendom. Newbigin meent dat ook E. Sharpe Kraemer niet juist begrepen heeft, toen hij het onderscheid tussen evangelie en christendom vergeleek met dat tussen het ideale en het werkelijke christendom (Newbigin 1983cwr:21).

> Christianity is unique because of the unique *content* of the revelation of which it is the apprehension and product, and to which it bears witness. And that content must win conviction by its own direct appeal, by its illuminating and renovating power (Tambaram 1938 I:125).

In zijn bijdrage aan Tambaram heeft Hogg overigens geen uitleg gegeven van het essentiële verschil tussen de algemene en de bijzondere openbaring. Hij geeft niet aan of deze twee soorten van openbaring gericht zijn op een specifieke doelgroep, of op de mensheid in het algemeen. Inhoudelijk blijft verschil bestaan tussen Hogg en Kraemer over de vraag hoe de openbaring als toepassing van Gods norm op het godsdienstige leven, acceptabel gemaakt kan worden voor de niet-christenen. Dit is dan meteen het volgende punt waarop Hogg bezwaar maakt tegen Kraemer, namelijk dat hij niet vanuit een pedagogisch standpunt heeft geschreven (Kulandran 1957:179).

Het feit dat mensen verschillende godsdiensten aanhangen moet volgens Hogg derhalve noodzakelijkerwijze verklaard worden door verschil in perceptie en verwerking van deze openbaring door de ontvanger. Kraemer heeft volgens Hogg de suggestie neergelegd: 'that Christianity is unique because it is created by the *occurrence* of revelation' (Tambaram 1938 I:125). Het goddelijke initiatief tot zelfopenbaring is in de optiek van Hogg ten opzichte van de menselijke religieuze ontwikkeling niet antithetisch, maar correlatief en interpenetratief (Kulandran 1957:179).

Kraemer stelt dat de andere godsdiensten overwegend een product zijn van menselijk godsdienstig bewustzijn. Hogg meent dat alle godsdiensten hun ontstaan te danken hebben aan de worsteling van God met de mens. Hogg ontkent niet de uniciteit van de openbaring van God in het christendom, al is er wel verschil in de mate waarin die openbaring bij de mens kan doorbreken. De uniciteit en de absoluutheid van de openbaring van het evangelie is niet gefundeerd op het feit van de openbaring, maar op de vleeswording van het Woord. Bovendien is het voor Hogg duidelijk dat Kraemer door zijn starre opvatting van alle godsdienst als menselijke verworvenheid in conflict komt met zijn eigen verstaan van Gods soevereiniteit in de openbaring (Van Lin 1974:318-319).

Tijdens de debatten van Tambaram bleek dat Hogg van alle deelnemers het verst van Kraemers standpunt was verwijderd. Het debat tussen hem en Kraemer heeft zich inhoudelijk uitgespreid over een periode van meer dan twintig jaar, waarin nauwelijks sprake is geweest van enige toenadering. Newbigin schrijft over de positie van Hogg het volgende:

> (a) A distinction must be drawn between the non-Christian religions and non-Christian faith. This is analogous to the distinction which Kraemer draws between Christianity and the Gospel. By the 'non-Christian religions' we describe the whole range of religious phenomena as they have appeared in history, with all their mixture of good and bad; by 'non-Christian faith' we describe that central religious experience in which – as Hogg believes – there is a real communion between the believer and God.
>
> (b) This non-Christian faith is the result of a real divine self-disclosure. It is not something merely self-generated within the believer. We are bound to recognize in certain forms of non-Christian religious experience a genuine communion between the soul of the believer and God himself.
>
> (c) What is disclosed in such religious experience is God himself, not 'bits of religious truth'. God's revelation is revelation of himself, not of more or less adequate propositions about religious truth.

> It seems to me that Hogg's argument at this point requires a plain answer. I think that, to the question: Is there a genuine self-disclosure of God in non-Christian religious experience?, one must answer with a plain affirmative (Newbigin 1969fc:35-36).

Newbigin stelt dat Kraemer geen duidelijk antwoord kan geven op de vraag van Hogg of er in de niet-christelijke religieuze ervaring een werkelijke gemeenschap is tussen God en de gelovige. Newbigin stelt zich op dit punt achter Hogg, maar hij erkent dat er een vervolgvraag gesteld kan worden aan Hogg, namelijk wat de relatie dan is van dit 'niet-christelijk geloof' tot het geloof in God door Jezus Christus. Hoggs antwoord is volgens Newbigin dat Christus de enige permanente en adequate weg is naar de Vader. Wanneer een mens door Christus de diepte en afgrond heeft leren kennen tussen de zondige mens en de heilige God, dan komt hij tot het inzicht dat er nooit een andere weg is dan door Christus. Voor wie Christus niet kennen als de weg, is de weg van het niet-christelijk geloof volgens Hogg echter een alternatief, hoe gebrekkig en onbetrouwbaar ook (Newbigin 1969fc:38).

Kraemer plaatst Hogg, volgens Newbigin, in het doordenken van het openbaringsprobleem voor het probleem van het jodendom, dat als geen ander volk is voorbereid op de komst van de Messias en tot welk de openbaring van God op de meest complete manier gekomen is, maar dat toch als volk voor een deel de Christus heeft verworpen. De conclusie van Newbigin is dan ook dat daarom de relatie van de niet-christelijke en de christelijke ervaring van God niet uitsluitend in termen van continuïteit kan worden beschreven (Newbigin 1969fc:39).

Hogg houdt tegenover Kraemer vol dat wat uniek is in het christendom niet bepaald kan zijn door Gods zelfbekendmaking alleen, want de openbaring van God is niet beperkt gebleven tot hen die Jezus kennen en accepteren. Alleen de inhoud van de openbaring in Jezus is uniek. Deze inhoud bewijst zichzelf in ons bewustzijn, dat de openbaring van God authentiek is. Hogg zegt dat het evangelie daarom uniek is, omdat het openbaring van God is. Wij erkennen het unieke karakter ervan, omdat we het als zodanig kennen aan zijn inhoud. Newbigin legt terecht de kritische vinger bij het onderscheid dat Hogg heeft gemaakt tussen de uniciteit van de 'gebeurtenis' van de openbaring en de uniciteit van de 'inhoud' van de openbaring. Daarmee maakt Hogg volgens Newbigin ten onrechte onderscheid tussen Kraemers openbaringsleer en zijn christologie (Newbigin 1969fc:40, 50, 52). Jathanna schrijft dat Hogg Jezus portretteert als een immens indrukwekkende persoonlijkheid, die instemming en respect afdwingt puur door de aantrekkelijkheid van zijn karakter. Jathanna schrijft:

> The New Testament is not so concerned to present Jesus as an impression-making 'personality', but basically as the one who died for the sins of the world and was raised by God to be the one Lord and Saviour of mankind, and as the one who comes to judge the living and the dead (Jathanna 1981:262).

Jathanna bevestigt dat het de zwakheid van Kraemer is dat hij onvoldoende duidelijk gemaakt heeft op welke manier discipelen van Jezus zijn volgelingen werden, met andere woorden hoe hoorders, mensen die de openbaring van God zien en ervaren, gelovigen geworden zijn (Jathanna 1981:70-76).

Newbigin moet het Hogg toegeven dat hij een zwak punt in het concept van Kraemer aangewezen heeft, namelijk dat de actie om zijn dwalende schepselen te zoeken altijd en uitsluitend van God uit moet gaan. Hogg gaat volgens Newbigin echter te ver wanneer hij concludeert dat de menselijke religiositeit altijd een uiting is van Gods handelen. Dat doet volgens hem te kort aan de notie dat religie altijd ook de duistere kant weergeeft van het menselijke antwoord op Gods initiatief (Newbigin 1983cwr:22). Concluderend

kan gesteld worden dat de discussie tussen Kraemer en Hogg in een patstelling is geëindigd. Hogg heeft de uniciteit van Gods openbaring in Christus wel erkend, maar feitelijk ontkracht door de acceptatie van alternatieve verlossingsmogelijkheden op grond van openbaring in de religies. Het cruciale punt van de rol en de reikwijdte van de openbaring is niet ad fundum doorgesproken. Beider axioma's zijn niet vergelijkenderwijze naast elkaar gelegd.

3.5.7.6 Walter M. Horton

De Amerikaanse theoloog W.M. Horton bemerkte tijdens een reis door India en het Verre Oosten in 1932 dat Hockings sympathieke benadering van het goede in de oosterse niet-christelijke religies een gevoel van waardering had opgeroepen onder de leiders van deze godsdiensten Tambaram 1938 I:148-149).[186] In zijn bijdrage voor de conferentie van Tambaram constateert hij dat Kraemer de goddelijke aanwezigheid en kracht in de andere godsdiensten toegegeven heeft, al heeft hij verzuimd aan te geven wat concreet aanwezig is. Horton wil een bijdrage leveren aan de discussie over deze goddelijke presentie, die hij 'tokens of revelation' noemt. Hij vindt Kraemer te beperkt in zijn inschatting dat de oorspronkelijke goddelijke zelfopenbaring slechts 'hier en daar' en 'af en toe' in de menselijke geschiedenis voorkomt. Hij erkent dat het verschil van inzicht tussen Kraemer en zijn opponenten vooral te wijten is aan verschil van mening over de 'openbaring'. Duidelijk is dat Horton vindt dat Kraemer openbaring te beperkt opvat als een significante daad van God, die culmineert in de vleeswording van Christus. Hij tekent daarbij aan, dat volgens Barth de openbaring in Christus juist betrokken is op de hele wereld en alle mensen aangaat (Tambaram 1938 I:156-159). Horton ziet zijn eigen positie wat betreft de effectieve aanwezigheid en kracht van God in de heidenwereld dichter bij Justinus Martyr en Clemens van Alexandrië, die de effectiviteit van de *logos spermatikos* in de volken erkennen, dan bij de school van Barth en Kraemer (Tambaram 1938 I:160). Horton heeft zijn eigen positie ten opzichte van Barth en Kraemer in hun concept van openbaring wel aangeduid, maar nog niet helder omschreven, wat de openbaring in Christus of het vleesgeworden Woord in de wereld van de volken inhoudt. Zijn bijdrage aan de discussie over de rol en de inhoud van de openbaring in de religies is niet substantieel geweest.

3.5.7.7 Herbert H. Farmer

De Britse theoloog H.H. Farmer wijst op een onduidelijkheid in de studie van Kraemer voor Tambaram.[187] Hij geeft aan dat men het in Tambaram over de positieve inhoud van

---

[186] Walter Marshall Horton (1895-1966), geboren in Somerville, Mass., was Amerikaans theoloog en oecumenicus, die doceerde aan het Oberlin College (Oberlin, Ohio). Hij was bevestigd als baptistisch predikant en bevorderde de dialoog tussen 'liberal' en 'conservative' theologen. Hij publiceerde o.a. *Realistic Theology* (1934); *Contemporary English Theology; An American Interpretation,* 1936; *Contemporary Continental Theology: An Interpretation for Anglo-Saxons* (1938) en *Christian Theology: An Ecumenical Approach* (1956).

[187] Herbert Henry Farmer (1892-1981) was godsdienstfilosoof in Cambridge en publiceerde o.a. *Experience of God: A Brief Enquiry into the Grounds of Christian Conviction*, 1929; *Towards Belief in God* (1943); *God and Man: Distinctive Claims of the Christian Faith* (Lyman Beecher Lectures on Preaching, Yale 1947); en *Revelation and Religion: Studies in Theological Interpretation of Religious Types*, 1954 [1981].

het christelijk geloof eens was. Wat Kraemer omschreef als 'het concrete en radicale realisme van de Bijbel en het christelijk geloof', werd ook door niemand bestreden. Waar de meningen, volgens Farmer, wel fundamenteel verschilden was op het punt van de ambiguïteit van het begrip vervulling. Hij kraakt de opvatting van Kraemer dat het christendom niet de vervulling is van de niet-christelijke religies. Het christendom zou niet het hoogste punt in de religieuze ontwikkeling zijn, maar de 'uncovering of its self-assertive nature'. namelijk de bekendmaking van Gods verzoenende natuur (Farmer 1939:165v, 179).

In het Bijbels realisme gebruikt Kraemer 'fulfilment' in de betekenis van 'vervulling van Gods beloften en de uitvoering van de dingen die Hij zich had voorgenomen'. Vervulling heeft de eigenlijke betekenis van perfectie, in wat al op een natuurlijke manier groeit en volmaakt geworden is. De laatste betekenis wil Kraemer in elk geval niet toepassen op de niet-christelijke godsdiensten (Kraemer 1938c:123-124). Omdat Kraemer het begrip 'fulfilment' in wisselende betekenis gebruikt, acht Farmer de verwarring compleet. Hij wil slechts van vervulling spreken voor zover de religieuze aspiraties en verlangens van de niet-christelijke geloofssystemen hun vervulling vinden in Christus en in Hem alleen (Tambaram 1938 I:166). De term 'vervulling' wordt volgens Farmer door Kraemer ook in christologische zin verwarrend gebruikt: als zou Christus de aspiraties en verlangens van die religies als zodanig verwerpen en negeren, omdat 'het kruis in zijn ware betekenis tegenstrijdig is aan alle menselijke religieuze aspiraties en doelen' (Tambaram 1938 I:167). Christus vervult volgens Kraemer de menselijke aspiraties en verwachtingen op een totaal onverwachte manier. Hierin schuilt volgens Farmer een tegenstrijdigheid, waarbij je zelfs niet meer van vervulling kunt spreken. Hij wil daarom een poging doen te beschrijven hoe Christus staat tegenover de noden en aspiraties van de niet-christelijke mensen. Het kan zijn dat Christus die noden en aspiraties als zodanig afwijst, of dat Hij de manier afwijst waarop mensen aan die noden en aspiraties tegemoet zijn gekomen. Er is nog een derde mogelijkheid, namelijk dat Christus juist noden en aspiraties te voorschijn roept die er te voren nog niet waren. In dit geval is echter niet meer van 'vervulling' te spreken (Tambaram 1938 I:168). Wat betreft de tweede betekenis van 'fulfilment' bij Kraemer, heeft Farmer eveneens vragen aan Kraemer. Farmer zelf omschrijft dit als de vervulling van Gods beloften en de verwerkelijking van wat Hij zich had voorgenomen. Hiervan merkt hij op dat in de context van de geschiedenis van Israël het woord 'vervulling' beperkt is tot het gebruik in engere zin, in verband met de incarnatie. Hij wil Kraemer uitdagen tot meer helderheid in het gebruik van zijn termen.

Verder gaat Farmer nader in op het punt van de interpretatie van het religieuze leven van mensen, Kraemers 'theory of religion'. Hij acht het onjuist dat in Kraemers optiek het godsdienstige leven van mensen in wezen een menselijk product is om de wereld te ordenen en de eigen religieuze behoeften te bevredigen. Farmer reageert hierop door het punt van de verhouding tussen het menselijke en het goddelijke aspect in religie aan de orde te stellen. Godsdienst is door Kraemer getypeerd als een menselijke poging de totaliteit van het bestaan te omvatten en zichzelf te verwerkelijken als goddelijk, zodat men niet langer onderworpen is aan veranderingen en sterfelijkheid (Tambaram 1938 I:171). Toch is er volgens Kraemer in de religies ook altijd sprake van Gods worsteling om de mens. In dat verband spreekt hij van openbaring *in* mensen en van openbaring *van* de mens, zonder exact aan te geven wat het karakter van die beide effecten van openbaring is. In verband daarmee blijft Farmer bij zijn mening dat de centrale stuwende kracht in het menselijke religieuze leven de 'self-affirmation and self-insurance' is (Tambaram 1938 I:171). Een ander bezwaar van Farmer tegen Kraemer betreft zijn con-

cept van godsdienst, dat 'begins to look like somewhat sweeping generalizations in urgent need of qualification'. Dat geldt ook voor Kraemers typeringen als: 'religions are 'monistic', of: 'religions are relativistic'. Deze termen zijn volgens Farmer te vaag, te algemeen en te weinig gespecificeerd (Farmer 1939:172).

Farmer verwijt Kraemer dus dat zijn algemene typeringen van religie schreeuwen om een nadere kwalificatie: in welke zin zijn religies monistisch, naturalistisch, eudemonisch, levensbevestigend, etc.? Hij signaleert bij Kraemer dat de neiging in de niet-christelijke religies tot het gunstig stemmen en verzoenen van de 'godheid' voortkomt uit de ultieme behoefte van de mens die probeert de bovenmenselijke krachten tevreden te stellen. Dit streven leidt tot onzekerheid en daarom tot zelfhandhaving van de religieuze mens (Kraemer 1938c:124). Farmer veronderstelt dat bij Kraemer een diepe tegengestelde positie aan deze visie ten grondslag ligt, die uitgaat van ongehoorzaamheid van de mens, die altijd tegenover God staat. Uiteindelijk gaat Kraemer volgens hem niet uit van een liefdevolle God, maar van de idee van soevereiniteit. Farmer verkiest het menselijke religieuze leven vanuit de vaderlijke liefdesrelatie van God te beschouwen (Tambaram 1938 I:173-174).

Kritiek heeft Farmer ook op Kraemers openbaringsleer, die te veel overheerst zou zijn door de incarnatie. Farmer ontkent niet het recht om begrippen zelfstandig te definiëren, maar acht het een manco dat Kraemer wel spreekt van Gods zelfopenbaring in de andere godsdiensten, maar nergens een poging doet te verduidelijken wat dat precies inhoudt. Farmer zelf geeft aan dat hij een brede opvatting heeft van Gods activiteit in de niet-christelijke godsdiensten en zijn uiteindelijke reddende werk in de mensheid door de incarnatie. Op positieve wijze acht Farmer openbaring in wezen een term van persoonlijke relatie en transactie tussen God en mens. Hij stelt dat de openbaring niet zonder het menselijke antwoord en de menselijke religieuze inzet kan:

> the approach of God as Personal Will, of Holy Love claiming and succouring man, on the one hand, and man's response to it, even in an immature and corrupt form, on the other – is by its essential nature an event in the personal history of the individual concerned. As such, its reality and intimate quality as living transaction with God who in His love grasps man even in their sin and disobedience, has also its significance in the unfolding history of the individual, is inaccessible to the observation of others (Farmer 1939:177).

Op grond daarvan kan hij zich niet voorstellen dat God zich niet geopenbaard zou kunnen hebben in andere godsdiensten:

> Though I cannot see why we should not regard the coming to expression in other religions of beliefs and attitudes, not altogether without truth and nobility according to the Christian standard, as presumptive evidence that God has, in fact, been doing what our knowledge of Him as love would lead us to expect He would do, namely, actively reveal Himself in the inner life of men and women, even though in the nature of the case it is impossible to say where exact and how (Farmer 1939:177-178).

Daarmee heeft Farmer met zoveel woorden aangegeven dat God zich ook in (en aan mensen van) andere godsdiensten heeft geopenbaard, maar dat vanwege de aard van de openbaring niet vast te stellen is waar en hoe. Het punt is dat Kraemer dit verschijnsel nooit zal willen ontkennen, maar dat er nog niet mee gezegd is wát geopenbaard is en wat de mens er mee gedaan heeft of mee kan doen. In *The Christian Message in a Non-Christian World* en in zijn latere studies komt Kraemer steeds op dit punt terug: het gaat niet alleen om het feit van de openbaring, maar ook om wat er mee gedaan wordt.

Farmer heeft zich na Tambaram intensief bezig gehouden met de theologische interpretatie van godsdienst en godsdiensten (Farmer 1954). Hij gaat ervan uit dat het christendom door zijn christologisch en soteriologisch theïsme de normatieve godsdienst is. Dus in de kernpunten van menswording en verzoening ligt voor het christendom zowel de toetssteen als het wezen van de godsdienst. Hij stelt deze normatieve functie bij wijze van axioma, dat toegepast kan worden op de zeven hoofdelementen van de eredienst, die in alle godsdiensten worden teruggevonden.

Kraemer acht Farmers uitgewerkte concept van een persoonlijke godsdienst beter dan dat van Söderblom. Maar het doet afbreuk aan het absoluut persoonlijke karakter van de waarheid in de christelijke boodschap. Het maakt volgens Kraemer groot verschil of men 'het normatieve karakter van de christelijke godsdienst christologisch theïsme noemt, en het heeft over *de* Vleeswording en *de* Verzoening, dan wel spreekt van Christus, het vleesgeworden Woord, de Verzoener en de verpersoonlijkte Waarheid'. Hij had er volgens Kraemer beter aan gedaan meer nadruk te leggen op de positieve en de negatieve waardering van de godsdienst in het licht van het christelijke theïsme. Het christologisch theïsme van Farmer heeft volgens Kraemer een te abstract karakter, waardoor het reliëf dat hij wil geven aan het beeld van het godsdienstig bewustzijn, abstract en minder scherp wordt en ook niet de volle nadruk legt op de bewuste, dramatische ontmoeting van God met de mens (Kraemer 1958b:186-187).

3.5.7.8 Vergelijking

Uit de bovenstaande kritieken op Kraemers concept voor Tambaram door zeven van zijn opponenten, blijkt dat niet zozeer zijn Bijbels realisme als wel zijn openbaringsleer stevig onder de loep is genomen. Moses veronderstelt dat in de niet-christelijke religies meer van God aanwezig is dan wij weten en meent dat de opstelling van Kraemer tot gevolg heeft, dat de overvloed aan kennis van God in de andere religies niet verstaan en gewaardeerd kan worden. Hij weidt uit over de aard van de religieuze kennis. Zijn zwaarste kritiek op Kraemer geldt de overdreven waarde die de rede bij hem krijgt in de benadering van het substraat van religie, de openbaring. Terwijl de openbaring juist gericht is tegen de trots van de menselijke rede.

Chenchiah geeft in zijn beoordeling van *The Christian Message in a Non-Christian World* een uitvoerige bespreking van Kraemers hoofdwerk. Hij schaart zich daarmee als lekentheoloog in de rij van missiologen als J.H. Bavinck, die de moeite hebben genomen een diepe en brede analyse en beoordeling van Kraemers concept te geven (Bavinck 1940). In ruim vijftig pagina's biedt Chenchiah een kritiek die vanwege de grondigheid niet genegeerd kan worden. Zijn grootste bezwaar is, dat Kraemer zijn openbaringsconcept zoveel nadruk geeft, dat het neigt naar absolutisme, terwijl hij met zijn Bijbels realisme vooreerst de werkelijkheid van Gods openbaring en de religiositeit van de mens in reële termen wilde beoordelen. In het concept van Kraemer is niet verdisconteerd dat God voortdurend in de schepping aanwezig is. Ander bezwaar tegen Kraemers concept is dat de christologie te eenzijdig juridisch wordt verstaan, met veronachtzaming van de pneumatologie, wat grote gevolgen heeft voor de mensvisie, omdat de wedergeboorte niet voldoende kan worden verdisconteerd. Omdat Kraemer het koninkrijk van God naar de mening van Chenchiah te veel in de sfeer van het transcendente plaatst, zijn de ethische gevolgen voor het dagelijkse leven van de christen onvoldoende te merken. Dit wordt niet gecorrigeerd door Kraemers theocentrische benadering van de ethiek, die volgens Chenchiah te oudtestamentisch is en onvoldoende de geest van de Bergrede ademt. In de levensstijl van de hindoe blijkt de inhoud van Gods openbaring aanwezig.

Voornaamste bezwaar van Chenchiah, als lid van de *Rethinking Christianity in India*-groep, is dat Kraemer geen oog heeft voor het werk van de Geest in de geestelijke ontwikkeling van de oosterse godsdiensten. Het concept van Kraemer zou te veel de sfeer van absoluutheid ademen en als zeer dwingend overkomen. Hij wijst het in Kraemer (en Barth) af dat de relatie tussen mens en God geheel van Gods initiatief en reddingsactie afhankelijk zou zijn. Hij neemt aan dat God in Christus al actief is in mensen. Chenchiah wijst elke vervullingtheorie af, maar houdt vast aan zijn kritiek dat Kraemer met zijn Bijbels realisme te veel een westers georiënteerd theologisch ontwerp gebruikt. Hij zou daardoor geen zicht hebben op de betekenis van het Indiase denken voor de ontwikkeling van een contextueel christendom. Met Kraemers indeling van de godsdiensten in openbaringsreligies en 'natuurlijke religies' is Chenchiah evenmin gelukkig, omdat ontkend wordt dat God zich bemoeit met de mensen in de niet-christelijke godsdiensten. Zijn verwijt is dat Kraemer zich te eenzijdig gesteld heeft op het Barthiaanse openbaringsstandpunt. Het blijkt dat Chenchiah uitgaat van de gedachte dat alle religies substantieel tot hetzelfde doel leiden, al wil hij niets weten van de theorie dat de andere godsdiensten voorbereidende fasen zouden zijn voor het christendom. Wel ziet hij de toekomstige christen-Indiër als een persoon die zijn eigen hindoe-cultuur trouw kan blijven, en toch de geest van Christus heeft aangenomen. Zonder dat de term valt, blijkt dit beeld sterk in de richting te gaan van het wereldgeloof van Hocking. Een zekere vermenging van godsdienstige elementen wordt ook door Chenchiah als ideaal gezien, waardoor op een ander, hoger niveau een synthese ontstaat. Overigens wordt het in het concept van Chenchiah niet duidelijk, hoe de relatie is tussen religie en cultuur in het leven van de Indiase christen in de hindoe-cultuur. Chenchiah negeert Kraemers beoordelingscriterium van religie, namelijk dat het er niet om gaat of er openbaring kan zijn in de andere godsdiensten, maar dat wat daar te vinden is, beoordeeld moet worden in het licht van de goddelijke openbaring in Christus.

Hartenstein beschouwt het openbaringsaspect van de religie voornamelijk van de ontvangende kant, de waarde van menselijke reactie als antwoord daarop. Hij reageert instemmend op de studie van Kraemer, maar meent dat de religie als menselijke activiteit hoe dan ook op God gericht is. En hij verbindt er conclusies aan ten aanzien van de houding van de zendeling. De mens als 'punt van contact' met de vertegenwoordigers van de andere godsdienst(en) heeft diepgaande kennis en inzicht nodig in de religieuze wereld van zijn naaste als voorwaarde om de christelijke boodschap te kunnen overdragen.

Hogg beschouwt religie ('faith') als de universele conditie van de menselijke geest die op God gericht is. Zijn voornaamste kritiek op Kraemer is dat hij niet voldoende aandacht heeft voor de menselijke kant van de godsdienst als worsteling van de mens met God. Met zoveel woorden bevestigt hij daarmee dat God zich geopenbaard heeft aan alle mensen, maar dat de religieuze verscheidenheid laat zien dat mensen daar verschillend op kunnen reageren. Hij is bereid de uniciteit van het christendom te erkennen, voor zover het gevormd is door de feitelijke gebeurtenis van de openbaring. Waar Kraemer onderscheid maakt tussen openbaring en het empirische christendom, daar maakt Hogg verschil tussen openbaring en de verscheidenheid in de menselijke verwerking ervan of de reactie er op. Hogg staat in de lijn van Hocking, die er eveneens van uit ging dat de waarheid in alle religies voorkomt en dat het menselijke aspect van religie het essentiële is. Hogg aanvaardt de immense taak de religieuze verschijnselen te vergelijken en te beoordelen. Hij staat hierin volgens Newbigin voor de onmogelijke opgave zijn menselijke beoordelingscriterium toe te passen op het gebeuren en de inhoud van de openbaring. Newbigin heeft er op gewezen dat er volgens Hogg een analoog onderscheid is

tussen het geloof ('faith') van de niet-christen als een werkelijke reactie, hoewel mogelijk partieel, op de werkelijke openbaring van God, en de geloofssystemen ('faiths') als complexiteiten, die gebouwd zijn rond deze centrale werkelijkheid van de niet-christelijke godsdiensten. Dit onderscheid van Hogg laat een regelrechte lijn naar het denken van Cantwell Smith en anderen zien. Vanuit de te ervaren mogelijkheid dat er in de niet-christelijke godsdiensten een vinden van God aanwezig is, acht Hogg het te bewijzen dat godsdiensten nooit uitsluitend het product kunnen zijn van menselijk religieus bewustzijn. Het inhoudelijke verschil tussen de godsdiensten is te verklaren als gevolg van de menselijke reactie. Hoewel mensen feilbaar zijn, is de goddelijke oorsprong van de openbaring zeker nog te herkennen in iedere godsdienstigheid. Hogg erkent dat de *inhoud* van de christelijke openbaring uniek is, maar dat de *gebeurtenis* van de openbaring onbeperkt plaatsvindt. Kraemer heeft steeds gehandhaafd dat de openbaring van God in de geschiedenis plaatsvond op onderscheiden tijdstippen en gelegenheden en dat daarbij de inhoud gaandeweg ontsloten is. Het getuigenis van deze openbaring is te vinden in de Schrift en vindt zijn concentratie in de inhoudelijke gebeurtenis van Jezus Christus. Iedere godsdienst dient daarom christologisch beschouwd te worden, vanuit het archimedisch punt van het evangelie (vgl. Neill 1959:16-17). Kraemer heeft dit beoordelingscriterium onverkort en onveranderd gehandhaafd tegen de claims die op een of andere manier rusten in de rede.

Horton schaart zich in zijn kritiek op Kraemer tot op zekere hoogte achter Hogg. Hij stelt dat Kraemers opvatting van Gods openbaring niet beperkt mag worden tot de significante daad van God in de incarnatie. Overigens signaleert Horton in alle religies activiteiten van God. Op dit punt schaart hij zich eerder achter Hocking dan achter Kraemer. Kraemer zou volgens Horton zijn christologie moeten herzien en meer aansluiting moeten zoeken bij de christologie van Barth, die betrokken is op de hele wereld. Wanneer deze christologie consequenter wordt toegepast, wordt vanzelf meer inhoud gegeven aan het openbaringsbegrip.

Farmer maakt de notie van de religieuze vervulling tot speerpunt van zijn kritiek op Kraemers studie. Kraemer had zich sterk verzet tegen iedere vervullingsgedachte in de niet-christelijke geloofssystemen. Wat betreft de stuwende kracht van het religieuze leven verschilt Farmer met Kraemer van mening in de beoordeling van de menselijke zelfbevestiging en zelfverzekerdheid in zijn godsdienst. Hij kan zich niet vinden in de kwalificaties die Kraemer geeft van godsdienst. Deze zou te veel uitgaan van een vijandige houding van de mens tegenover God en niet van de positieve, zoekende houding naar God. Evenals Horton meent Farmer dat Kraemers openbaringsleer te veel onder de invloed van zijn christologie is komen te staan. Kernverschil tussen Farmer en Kraemer is niet het voorkomen van openbaring buiten het christendom, maar de beoordeling van wat er mee gedaan is en wordt.

Samenvattend kan gesteld worden dat de opponenten van Kraemer tijdens en vlak na Tambaram 1938 voornamelijk kritiek hadden op zijn openbaringsconcept. Het Bijbels realisme is slechts indirect door zijn opponenten onder schot genomen. Opvallend is dat men het gegeven wat inhoudelijk in de andere godsdiensten is geopenbaard als het zwakke, niet uitgewerkte aspect in Kraemers concept heeft aangewezen. Velen hebben er moeite mee dat Kraemer het beoordelingscriterium eenzijdig en volledig in de Christusopenbaring legt. Het gesprek kon daardoor niet op een hoger plan gebracht worden. Men bleef steken op de grens van het onbekende gebied van de openbaring, waar men juist zo noodzakelijk duidelijkheid had moeten geven. In de discussie met Kraemer heeft men zich steeds rechtstreeks tot hem gericht en is men niet het gesprek met Hocking aangegaan. Slechts zijdelings komt diens concept aan de orde, soms nadrukkelijk, maar

dit wordt niet expliciet genoemd. Waar gerefereerd wordt aan de aanwezigheid en invloed van de openbaring in alle godsdiensten, komt het ideaal van het wereldgeloof van Hocking in zicht.

3.6 DOORWERKING VAN KRAEMERS MISSIOLOGIE EN GODSDIENSTTHEOLOGIE: TAMBARAM 1938 HEROVERWOGEN IN 1988

In 1988 was er voor de kerken en leiders van de zendingsorganisaties reden nogmaals bijzondere aandacht aan Kraemer en de conferentie van Tambaram 1938 te besteden. Het was immers het eeuwfeest van Kraemers geboorte en het was vijftig jaar geleden dat in Tambaram de derde wereldzendingsconferentie van de IMC werd gehouden. In dat jaar zijn opvallend veel studies over Kraemer verschenen.

Onder auspiciën van de Commissie voor Wereldzending en Evangelisatie van de Wereldraad van Kerken werd van 26 tot 29 januari 1988 in Tambaram een congres gehouden, waarop onder andere de conferentie van 1938 werd heroverwogen.[188] Een half jaar later vond een dergelijke evaluerende bijeenkomst plaats in het Hendrik Kraemer Instituut (HKI) te Oegstgeest tijdens een symposion over Kraemer met als thema 'Wereldculturen en Wereldgodsdiensten'.[189] In beide bijeenkomsten ging het om de erfenis van Kraemer. In § 3.6.1 en § 3.6.2 zullen eerst de vertegenwoordigers van de derde wereld besproken worden, waarna de theologen uit de eerste wereld aan bod komen. Na de bespreking van de bijdragen van enkele deelnemers aan de twee herdenkingsbijeenkomsten in § 3.6.1 en 3.6.2, volgt in § 3.6.3 nog een analyse en bespreking van Race's, D'Costa's en Knitters evaluatie van Kraemers godsdienstheologisch concept. Deze theologen hebben zich meer of minder intensief met Kraemers godsdienstheologie beziggehouden en een kritische bespreking gegeven van zijn exclusivistische positie.

3.6.1 Kraemer, Hocking en Re-Thinking Missions na vijftig jaar: Consultatie Tambaram 1988

Uit het verslag van de herdenkingsconferentie van Tambaram 1938 van de hand van Jean Stromberg, eerder waarnemend redacteur van de *IRM* en op dat moment assistent van de secretaris-generaal van de WCC is een beeld te vormen van sommige discussies tijdens deze consultatie over zending en dialoog. De toespraken van Newbigin, Samartha, Eck, Hallencreutz en Thomas dienden als achtergrondinformatie. De discussies zelf werden ingeleid door presentaties van Anastasios, W. Cantwell Smith en Chr. Duraisingh (Stromberg 1988:412). Newbigin gaf in zijn openingspreek op de herdenkingsconferentie een positieve schets van het concept van Kraemer in historische perspectief. Hij geeft aan waarom Kraemers concept zijns inziens nog steeds bruikbaar is voor deze tijd. Carl Hallencreutz geeft een schets van de historische ontwikkelingen bij Kraemer op het gebied van de godsdienstheologie na Tambaram. Stanley Samartha

[188] Het verslag van deze conferentie is te vinden in *IRM,* vol 78, 1988. Enkele lezingen zijn daarin gepubliceerd, maar er is voor zover bekend geen verslag gemaakt van de discussies.

[189] In *WZ* (1988/3:206-264) wordt verslag gedaan van deze ontmoeting. Zijdelings kwam Kraemer ook ter sprake op een besloten symposion over 'dialogue and syncretism' aan de Vrije Universiteit te Amsterdam (Jong 2002:61-62). Zeventien essays van internationale experts zijn gebundeld onder de titel *Dialogue and Syncretism: An Interdisciplinary Approach* (Gort 1989).

biedt een dwarsdoorsnee van Kraemers godsdienstheologie en betrekt daarbij nadrukkelijk de concepten van A.G. Hogg en P. Chenchiah. Cantwell Smith schetst de beperkingen van Kraemers godsdienstheologie en wijst er op dat Kraemer zich niet heeft kunnen bevrijden van een verouderde theologische openbaringsleer. Diana Eck bespreekt ook Kraemers openbaringsleer en plaatst het beoordelingscriterium van de religie in de ervaring, niet in de openbaring. M.M. Thomas bespreekt Kraemers bijdrage aan de ontwikkeling van een authentiek christendom voor Azië. Daarbij komt het syncretisme aan de orde. De discussies in Tambaram 1988 werden ingeleid door presentaties van Bishop Anastasios, W. Cantwell Smith en Christopher Duraisingh. Omdat alleen Cantwell Smith rechtstreeks refereert aan Kraemer, wordt hij besproken en Anastasios en Duraisingh niet. In dit onderdeel wordt eerst een bespreking gegeven van Ph.A. Potters beoordeling van Kraemers godsdienstheologisch concept, met name over de vraag of en in hoeverre Kraemer in de periode rond Tambaram en de tijd erna is veranderd. Vervolgens wordt een bespreking en analyse gegeven van de bijdragen van Kraemers gesprekspartners in 1988. In de volgende subparagrafen worden eerst de theologen uit de derde wereld aan het woord gelaten.

Philip A. Potter gaf in het themanummer van *The Ecumenical Review,* 'Kraemer in Retrospect', een kort overzicht van de ontwikkelingen die zich binnen de WCC voltrokken hadden. Potter was van 1972 tot 1984 secretaris-generaal van de WCC. Hij beschrijft hoe Kraemer hem tijdens zijn theologische studies diepgaand heeft beïnvloed en welke de betekenis van Kraemer is geweest voor de kerken en in welk opzicht men afscheid heeft genomen van zijn exclusivisme. Vooral in het begin van de WCC (vanaf 1948) had men geprobeerd het Bijbels realisme te implementeren in het denken en handelen van de lidkerken. De beroemde slogan van de WCC in 1948 was duidelijk door Kraemer geïnspireerd: 'the whole Church with the whole Gospel to the whole World' (Potter 1989:4-7). Tegen de tijd dat Kraemer overleed (1965) was de situatie echter dramatisch gewijzigd. Potter geeft als reden hiervoor de veranderingen in de context van de wereldculturen en de opleving van de wereldgodsdiensten. Vanaf ongeveer 1975 (de vijfde assemblee van de WCC) is daarom een andere benadering van de wereldgodsdiensten noodzakelijk geworden, die gericht is op gemeenschap en eenheid. De voornaamste kritiek van Potter op Kraemers boek uit 1960, *Worldcultures and Worldreligions*, is dat hij zo weinig spreekt over de cultuur in verband met de komende dialoog (Kraemer 1963a). Kraemer ziet cultuur te veel als een functie van de godsdienst, niet in directe relatie ermee. Sinds de derde assemblee van de WCC in New Delhi 1961 is het volgens Potter duidelijk geworden dat Gods creatieve, verlossende en eschatologische werk alle mensen omvat. Het Bijbels realisme kon niet langer dienen als criterium voor de beoordeling van het christendom zelf en de andere godsdiensten (Potter 1989:8-11).

Potter meent dat Kraemer met zijn Bijbels realisme gelijk had, maar dat ook Gods doel en intentie met zijn menselijke schepselen in rekening gebracht dient te worden. God is werkzaam in en door alle mensen die echte menselijkheid nastreven. De rijke diversiteit in de uitingen van het geloof vereist niet alleen een interne, maar ook een externe dialoog. Het christelijke antwoord in deze dialoog ligt echter niet in het *denken* of *spreken*, maar in het *zijn* van de kerk. Potter citeert met instemming uit het slot van Kraemers boek over de komende dialoog het beoordelingscriterium van het ware kerkzijn:

> Een ware kerk te zijn, dat wil zeggen, een in Christus geconcentreerde, door Christus geïnspireerde, in woord en daad aan Christus gehoorzamende gemeenschap, in solidariteit met de wereld, ieder dienend zonder discriminatie, dat is het enige antwoord en

> teken van echtheid, dat kan worden gegeven, zowel in het heden als in de toekomst, beide vol uitdagingen (Kraemer 1963a:334; Potter 1989:12).

De veranderde situatie voor de zending dient volgens Potter beoordeeld te worden op grond van de veranderende inzichten van het kerk*zijn.* De verhouding van het christelijk geloof ten opzichte van de niet-christelijke godsdiensten was zo ingrijpend gewijzigd dat een nieuw beoordelingscriterium gevonden moest worden, dat ruimte geeft voor een 'dialogue [which is] multi-faced and interconnected in ways Kraemer did not express and perceive' (Potter 1989:11).

3.6.1.1 Stanley J. Samartha

Als er één persoon is die oog heeft gehad voor de ontwikkelingen in de zending als relatie van christenen met buren van ander geloof, dan is het de Indiase theoloog Samartha wel geweest.[190] Als geen ander heeft hij in de zending de historische beweging van eenrichtingsverkeer naar dialoog en wederzijdse ontmoeting gesignaleerd. Hij zelf heeft een grote bijdrage gegeven aan deze ontwikkeling. Zijn oordeel is dat Tambaram – juist door toedoen van Kraemer – een grootse poging is geweest de spirituele visie, de theologische sterkte, de morele kracht en het missionaire enthousiasme van het christendom in de wereld te versterken. Kraemer heeft door zijn boek tijdenlang onrust veroorzaakt en door zijn 'Bijbels realisme' felle discussies uitgelokt. Volgens Samartha heeft Kraemer er wel voor gezorgd dat thema's als de uniciteit van Christus, de noodzaak van de gemeenteopbouw en de plicht het evangelie in de wereld bekend te maken, op de agenda kwamen (Samartha 1988:311-312).

Wat betreft het hindoeïsme en de islam is Kraemer volgens Samartha buitengewoon scherp in zijn beoordeling. Hij meent dat dit veroorzaakt is door de tamelijk negatieve insteek van Kraemer in de beoordeling van de andere religies. In de stukken van Tambaram worden de godsdiensten buiten het christendom volgens Samartha bijna consequent 'non-christian religions' genoemd. Slechts voor een 'verschrikkelijk klein deel' was er in Tambaram overeenstemming en wederzijds begrip over de tegenstelling tussen de christelijke openbaring en het christendom als een historische godsdienst. Samartha houdt Kraemer verantwoordelijk voor de geproclameerde discontinuïteit tussen de openbaring en de niet-christelijke godsdiensten (Kraemer 1939a:7; Samartha 1988:313).

Onder verwijzing naar Hoggs bijdrage in Tambaram kiest Samartha zijn uitgangspunt in het waarneembare feit dat er in de niet-christelijke godsdiensten mensen zijn die een zo fijn spiritueel geestelijk leven hebben, dat zij 'geborgen zijn in God' (Tambaram 1938 I:102-125). Samartha kan zich geheel vinden in de mening van de vertegenwoor-

---

[190] Stanley Jedidiah Samartha (1920- 2001) werd geboren in Karkal, Karnataka State (India) en studeerde in Madras, Bangalore, Union Theological Seminary (New York) en Hartford Seminary (Hartford, Ct.). Zijn PhD dissertation had als titel *The Modern Hindu View of History according to Representative Thinkers,* 1958. Als theoloog afkomstig uit de Church of South India (CSI) heeft hij veel nagedacht en geschreven over de interreligieuze dialoog en over godsdienstheologische onderwerpen. Hij bekleedde functies aan theologische faculteiten in Basel, Bangalore en New York en werd rector van het Serampore College (1966-1968). Als secretaris van het Department on Studies in Mission and Evangelization van de WCC en als de eerste directeur van de afdeling Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies van de WCC werd hij de ontwerper van de interreligieuze dialoog. In 1986 werd hij doctor h.c. van de Rijksuniversiteit Utrecht. Zijn godsdienstheologie is pluralistisch van aard (E. van der Linden in: Anderson 1998:588-589; Jongeneel 1986[2]; Klootwijk 1992).

diger van de Rethinking Christianity Group van Madras, P. Chenchiah, die zijn kritiek op Kraemer als volgt verwoordde:

> The Indian Christian can never understand Jesus until he understands the drama of God's dealings with man in and through the other religions of the world. … To us in India the inter-relations of religions have become a matter of life and death. We can have no peace here or hereafter and our nation can have no future until we find the key to this mystery (Samartha 1988:314).[191]

Samartha stelt dat het religieus pluralisme (evenals het cultureel en ideologisch pluralisme) vijftig jaar na Tambaram zo evident is, dat een nieuwe perceptie van pluralisme en de implicaties ervan voor de menselijke relaties, inclusief de relaties tussen de verschillende godsdienstige gemeenschappen in de wereld, nodig is. Ook de geloofwaardigheid van de christelijke boodschap in de christelijke wereld zelf is in het geding.

> The post-Tambaram question therefore is not about the credibility of the Christian message in a 'non-Christian' world, but about the credibility of the Christian message in the *Christian* world itself (Samartha 1988:314-315).

Het is de overtuiging van Samartha dat Kraemer met zijn nadruk op één christologie niet meer kan overtuigen, omdat er in het Nieuwe Testament zelf al vele christologieën voorkomen. Samartha keert zich impliciet tegen het Bijbels realisme van Kraemer door te poneren dat men moet beseffen dat deze tijd vraagt om pluraliteit van hermeneutiek en om plurale theologische methoden. De omgang in de religieuze groepen met de nieuwe problemen vereist een participatie van alle religieuze tradities. Dit kan alleen maar als de christelijke theologen nadenken en theologiseren over de andere godsdiensten, terwijl men tegelijk op de ander betrokken is. De exclusieve claims, verwoord in een andere taal dan die van de godsdienst waarop zij gericht zijn, zullen in de test voor het forum van de pluraliteit niet kunnen standhouden. Zulke claims missen volgens Samartha 'the mood and awe and reverence and silence before the mystery of God and close the door of hope for mutual criticism and mutual enrichment' (Samartha 1988:317).

In de postkoloniale periode na de Tweede Wereldoorlog is, door de renaissance van de andere godsdiensten in Afrika en Azië, in combinatie met de politieke en maatschappelijke bewustwording, het economische leven niet meer vanuit het westen geëxploiteerd. De religies zelf worden meer dan ooit uitgedaagd de toenemende spanningen in de wereld te verminderen. In een plurale wereld kunnen exclusieve waarheidsclaims, hoezeer ze ook waarde in zichzelf bezitten, in relatie tot de anderen geen positieve uitwerking hebben. Wat betreft de missionaire taak van de kerk acht Samartha twee dingen nodig. Ten eerste moet de kerk de pluraliteit van religies met moed en hoop accepteren. Ten tweede moeten alle religies hun exclusieve claims kritisch heroverwegen, intern, maar ook naar buiten toe. Hoewel 'bekering' een legitieme term is binnen het christelijk geloof, betekent ze voor de aanhangers van vele godsdiensten een ernstige bedreiging. Het geloof moet worden herijkt; in plaats van een verticale beweging naar God, moet het ook een horizontale beweging worden van mensengroepen naar andere gemeen-

[191] Samartha citeert uit Chenchiahs bespreking van Kraemers boek *The Christian Message in a Non-Christian World,* in D.M Devasahayam and A.N. Sudarisanam, eds., *Rethinking Christianity in India* (Devasahayam 1939). De typering 'Rethinking (Christianity in India) Group' verwijst vooral naar de nieuwe wegen die vanuit India zelf gezocht moeten worden voor de benadering van de relaties tussen christendom en de andere godsdiensten, meer dan naar *Re-Thinking Missions* van de *Laymen's Inquiry* van 1932.

schappen. In een plurale wereld worden christenen opgeroepen te participeren in Gods voortdurende zending in de wereld, zegt Samartha, om een bijdrage te leveren aan de voortgang van het leven van de grote gemeenschap in een pluralistische wereld (Samartha 1988:322-323).

Samartha richt zich impliciet tegen Kraemer als hij met zoveel woorden aangeeft dat zijn 'exclusieve claims' vijftig jaar na Tambaram hun tijd hebben gehad. Niet zozeer door steekhoudende argumenten aan te dragen tegen het concept van Kraemer, maar door uit te gaan van radicaal andere uitgangspunten. In een 'review article' gaf Samartha een bespreking van Hallencreutz' studie *Kraemer Towards Tambaram*, waarin hij zich afvroeg of het wel zinvol is zich met Kraemers denken vóór Tambaram bezig te houden (Hallencreutz 1966; Samartha 1986:62-68).[192] Hij acht het vanwege de enorme veranderingen sinds die conferentie belangrijker een post-Kraemeriaanse zendingstheologie te ontwikkelen. Hij geeft toe dat de fundamentele problemen waarop de religies een antwoord proberen te geven sinds die tijd niet wezenlijk zijn veranderd. Wel moet de kwestie van inhoud en overdracht van de christelijke boodschap opnieuw worden doordacht, omdat de theologische omstandigheden sindsdien dramatisch veranderd zijn. Het gaat dan vooral om de fundamentele geloofsopvattingen of de theoretische uitgangspunten van de andere religies die gewijzigd zijn (Samartha 1986:62).[193]

Kraemer heeft volgens Samartha een duidelijke 'evangelistic approach to the non-christian religions' willen geven. Het doel van deze benadering is een beroep te doen op mensen hun leven aan Christus te wijden (Hallencreutz 1966:265; Samartha 1986:65). Sinds 1938 is door de neergang van het kolonialisme en de renaissance van de andere religies in de hele wereld grote onzekerheid ontstaan over de inhoud en de methode van zending. Er wordt meer nadruk gelegd op de zending van de kerk, dus ook van de kerk die door de (westerse) zending is ontstaan in Afrika of Azië. In de eigen concrete omgeving heeft de kerk een evangeliserende taak.

De vooronderstellingen van Kraemer, onder meer omschreven in zijn Bijbels realisme, zijn gebaseerd op het theologische concept dat religies niet meer zijn dan 'menselijke mogelijkheden om de totaliteit van het bestaan te begrijpen' (Samartha 1986:65). Hallencreutz' analyse van Kraemer is volgens Samartha in dit opzicht juist: de andere religies zijn foutief gerichte menselijke pogingen de werkelijkheid te begrijpen, terwijl het christendom fundamenteel de religie is die getuigt van de in Christus geopenbaarde werkelijkheid. Maar dit acht Samartha een voorbarig theologisch oordeel over de andere godsdiensten (Hallencreutz 1966:283; Samartha 1986:65; cf. Kraemer 1938c:110v, 126v).

Samartha prijst Kraemer om zijn integere methode van onderzoek, zijn gedegen kennis van de fundamentele geloofspunten en zijn inzicht in de religieuze uitdrukkingsvormen. De moeilijkheden ontstaan wanneer Kraemers theologisch bepaalde uitgangspunt, het Bijbels realisme, wordt toegepast op het christelijk verstaan van de religies in de huidige situatie. Samartha meent dat Kraemer zich in een cirkelredening bevindt, omdat het niet duidelijk is wat het criterium is voor de beoordeling van het Bijbelse getuigenis over die werkelijkheid. Zijn theologische uitgangspunt is van relatieve waarde, omdat het vanuit andere religies kan worden bestreden en vanuit christelijke context

---

[192] In het vertaalde artikel wordt door Samartha steeds over 'zendingstheologie' gesproken waar meestal godsdienstheologie en soms missiologie is bedoeld.

[193] Vertaling van Samartha's artikel 'Contact, Controversy and Communication' in: *The Indian Journal of Theology,* vol. XVII, 1968, p. 21-26. De vertaling is van M.A.G.T. Kloppenborg.

twijfels te uiten zijn over deze methode van verstaan van de werkelijkheid (Samartha 1986:66).

Volgens Samartha heeft Kraemer gepoogd zijn eigen theoretische probleem op te lossen door het aanwijzen van de zendeling als het middel van evangelisatie. De persoon van de zendeling is het 'point of contact', dat Kraemer omschreef als 'het menselijke element waaraan God zijn Woord verbinden kan' (Samartha 1986:66; Hallencreutz 1966:300v; Kraemer 1938c:140v). Belangrijk vindt Samartha in de opstelling van Kraemer dat de zendeling de taak krijgt een waarachtige religieuze ontmoeting te bewerken: het leggen van contact met mensen, het meeleven met mensen van andere religies en het bereiken van een wezenlijke confrontatie, een 'controversie op hoog niveau' (Samartha 1986:67; vgl. Hallencreutz 1966:227v; Kraemer 1938c:139v).[194] Maar, zo stelt Samartha, met het overlijden van Kraemer in 1965 is een tijdperk in de geschiedenis van de zendingstheologie afgesloten. De tijden zijn veranderd. De verdeling van de wereld in het christelijk geloof en de niet-christelijke godsdiensten is niet langer geldig. Men spreekt nu over het christelijk geloof en de andere geloofsovertuigingen. Samartha is overtuigd dat een post-Kraemeriaanse zendingstheologie nog in *statu nascendi* is, waar het vooral gaat om de vraag naar de autoriteit in de religies. Daarbij zal een open houding en ontvankelijkheid voor inzichten van andere religies de betrokkenheid op het eigen geloof niet vervangen (Samartha 1986:67).

Ander punt van kritiek van Samartha op Kraemer is zijn 'totalitaire' benadering van religies. Het hedendaagse hindoeïsme is, gezien de hervormingen die het heeft doorgemaakt, zeker niet als een 'totalitaire' eenheid te benaderen. Er zal ook meer aandacht moeten komen voor de culturele aspecten van het hindoeïsme, zodat er ruimte ontstaat om het christelijk geloof te verbinden met de hindoe-cultuur, naar het voorbeeld van het Joodse christendom in de eerste eeuwen, dat verbonden is met de hellenistische cultuur. Volgens Samartha moet het contact tussen de religies in de komende jaren verder ontwikkeld worden. Voor de ontwikkeling van een eigentijdse zendingstheologie is voor alles nodig dat, zoals Devanandan noemde, een 'christelijke interesse' in andere geloofsovertuigingen aanwezig is (Samartha 1986:68).[195]

De consequentie is dat de christenen voor Samartha nooit het monopolie kunnen hebben op de waarheid. Niet één religie kan aanspraak maken de openbaring van God te bezitten, te kennen en door te mogen geven. Jongeneel concludeert dan ook, dat Kraemer en Samartha ver uit elkaar liggen. Niet zozeer vanwege de concentratie op Christus, door Samartha Kraemers 'christomonisme' genoemd, als wel vanwege de tegenstelling tussen God (theocentrisch) en mens (antropocentrisch), die in het werk van Kraemer bepalend is (Jongeneel 1988[1]:201; Knitter 1985:158). Het dreigende conflict dat Samartha signaleert, is door Kraemer opgelost door de nadruk te leggen op theocentrisme (de

---

[194] Samartha doelt op Kraemers gebruik van de term 'dialectical view' en het bijbelse begrip 'antithesis', waarbij het ontdekkende licht van Christus schijnt over 'the fundamental misdirection that dominates all religious life and at the same time the groping for God which throbs in this misdirection, and which finds an unsuspected divine solution in Christ' (Kraemer 1938c:139).

[195] Paul David Devanandan (1901-1962) werd geboren in Madras en studeerde in Hyderabad en Madras. Zijn religieuze studies deed hij in Berkeley (Ca.) en zijn PhD dissertation over *The Concept of Maya* in het hindoeïsme voltooide hij aan Yale University (1950). Van 1932 tot 1949 doceerde hij aan Union Theological College te Bangalore, India. Hij was actief in de Indiase tak van de YMCA. Samen met M.M. Thomas was hij redacteur van het tijdschrift *Religion and Society,* uitgegeven door het invloedrijke Indiase *Christian Institute for the Study of Religion and Society* (SISRS) (Stanley J. Samartha in: Anderson 1998:177-178).

openbaring komt geheel van God) en dat te verbinden met christocentrisme (Christus de enige weg, de waarheid en het leven). In de trinitarische synthese van de daadwerkelijke benadering door ontmoeting en confrontatie, wordt de ruimte en de taak van de kerk als drager van de openbaring duidelijk. Kraemer sprak over het beslissende criterium voor de beoordeling van de andere godsdiensten en de menselijke godsdienstigheid altijd in combinatie met de weloverwogen oproep tot bekering. Samartha legt de nadruk op de ontmoeting met Christus in een andere context dan de christelijke. Hij meent dat de openbaring in principe voor iedereen beschikbaar is en in elke godsdienstige uiting in potentie herkenbaar. Samartha's 'theocentric approach' verschilt principieel van Kraemers trinitarische uitgangpunt. De verschillen tussen beiden komen tot uiting in de christologie en de openbaringsleer. Samartha heeft in zijn 'cosmic christology' getracht het schijnende licht van Christus in alle religies te signaleren. Terecht concludeert Paul Knitter dat daarmee de 'relativity of all revelations' een feit is en dat Samartha de vraag naar de 'absolute finality and universal normativity of Christ' niet kan ontwijken. Anders dan Kraemer neemt Samartha zijn uitgangspunt in de godsleer, die 'the nature of God as Mysterious Other' omschrijft. Het gevolg is dat hij uit moet komen bij een interreligieus model dat God slechts erkent als Absoluut en alle religies als relatief (Knitter 1985:157-159).

Samenvattend worden enige conclusies getrokken uit het bovenstaande. Voor Kraemer en Samartha is Christus het centrum van het christelijk geloof. Wat betreft de centrale plaats van Christus als 'absolute norm' verschillen Kraemer en Samartha van mening. Waar Kraemer spreekt over 'de enige weg' en in verband met de waarheidsvraag stelt dat Jezus 'de weg, de waarheid en het leven' is, daar aarzelt Samartha andersdenkenden deze 'enige weg' als noodzakelijk voor te schrijven. Het gevolg is, dat voor Samartha Christus niet het beoordelingscriterium voor de andere godsdiensten kan zijn. Hij ziet meer in het concept van Hem als ontmoetingspunt, waarbij christenen en niet-christenen samen tot gehoorzaamheid aan Christus genodigd worden en samen Hem vereren (Jongeneel 1986[2]:15; 1988[2]:200). Voor Samartha is Christus ook buiten het gebied van de kerk aanwezig. In het leven van bijvoorbeeld Mahatma Gandhi ziet Samartha impliciet het leven en de gezindheid van Christus aanwezig, omdat hij beïnvloed is door het kruis van Christus. Zonder ooit expliciet christen te zijn of christen genoemd te willen worden, was Gandhi's ethische onderwijs zonder meer christelijk te noemen, al had voor hem de historiciteit van Jezus geen speciale betekenis en aanvaardde hij de uniciteit en het goddelijke zoonschap van Christus niet (Samartha 1986:84-85).

Jongeneel plaatst Kraemer in de feitelijke traditie van Tertullianus, Luther, Blaise Pascal, S. Kierkegaard en Karl Barth, terwijl Samartha staat in de lijn van Clemens, Schleiermacher, Tillich en de Indiërs Chenchiah en Devanandan. Vanaf beide oevers van de religieuze rivier worden vruchteloze pogingen ondernomen bruggen te slaan om de andere oever in de godsdienstheologische stroming te bereiken (Jongeneel 1988[1]:-204). Daarmee is nog niets negatiefs of positiefs gezegd over de waarde of het effect van de ontmoeting. De interne beoordeling van de andere godsdienst gebeurt altijd op grond van de uitgangspunten en vooronderstellingen. De concepten van Kraemer en Samartha verschillen diepgaand wat betreft de aanwezigheid en de betekenis van de openbaring in de onderscheiden religies. Kraemer concentreert de Godsopenbaring geheel in Jezus Christus en Samartha relativeert de christologie. Terecht heeft Samartha in Kraemers concept aangewezen dat helder gemaakt moet worden wat de inhoudelijke manifestaties van de openbaring in mensen en godsdiensten zijn en welke waarden en effecten die hebben.

3.6.1.2 Madathilparampil M. Thomas

Bij de vijftigjarige herdenking van Tambaram hield de Indiase theoloog M.M. Thomas een bijdrage waarin hij in het bijzonder de positie van Kraemer schetste ten aanzien van het probleem van de 'eigenheid' van het christendom in Afrika en Azië, het adaptationisme versus anti-adaptationisme en de 'incarnatie' van het christendom.[196]

Kraemer had zich in *The Christian Message in a Non-Christian World* fel verzet tegen de houding van westerse zendelingen, die zich anti-adaptationistisch opstelden. Hij vond dat idolatreus. Want een (oosterse) kerk die ontstaat uit een (westerse) zending kan en mag nooit geïsoleerd worden van haar context en cultuur. De kracht voor de kerk in de wereld van de godsdiensten en culturen om nieuwe 'incarnaties' te maken, ligt in de uniciteit en transcendentie van de openbaring. Volgens Thomas was het de bedoeling van Kraemer dit te zeggen tegen de Aziatische kerken. Hij heeft de anti-adaptationisten echter niet weten te overtuigen, waardoor er in de Aziatische kerken nog te veel groepen zijn, die gedreven worden naar de marges van de gevestigde kerken en zendingen. Thomas houdt Kraemer hier in zekere zin verantwoordelijk voor, omdat hij zich sterk verzet heeft tegen de bedoeling van Jeruzalem 1928 om in het kerkelijk leven de 'waarden van de niet-christenen', en in het maatschappelijke leven de christelijke waarden te delen. En in de tweede plaats vanwege zijn concentratie op de gevaren van het syncretisme, waardoor er eerder vrees dan bemoediging voor de interreligieuze relaties is ontstaan. Kraemers volle nadruk op de 'ultimacy of the Truth in Christ' is volgens Thomas onmiskenbaar een reactie op de trend van Jeruzalem 1928 om christenen en niet-christenen samen hun geestelijke en menselijke waarden te laten delen, zodat een ideologisch, cultureel en religieus pluralisme kan worden bereikt. Wat het tweede betreft, meent Thomas dat Kraemer een puur negatieve notie heeft van het verschijnsel syncretisme. Hoewel Kraemer erkent dat syncretisme een noodzakelijk en tegelijk onvermijdelijk proces is van de adaptatie van het evangelie aan de eigen cultuur, brak dit inzicht bij Kraemer volgens Thomas laat door, te laat. Kraemers opponenten, A.G. Hogg in de eerste plaats, maar ook T.C. Chao, D.G. Moses en anderen, hebben hem niet tot ander inzicht kunnen brengen (Thomas 1988:394v).

Volgens Thomas is de mars naar een 'authentic Asian selfhood' voor de Aziatische kerken nog lang. Het zal een proces zijn van integratie van de inzichten van Jeruzalem en Tambaram. In het voetspoor van de Aziatische kerkleiders als Devanandan, J. Leimena, T.B. Simatupang, Y.T. Wu en anderen kan het een proces zijn van 'creatief syncretisme' (Latuihamallo) of een 'hoger syncretisme' (John Carman). Thomas zou graag zien dat de kerken in hun oorspronkelijke context en met toepassing van de oorspronkelijke vormen de transcendente waarden van de vleesgeworden en gekruisigde Christus verwoorden. Daarvoor is een dialoog, een speciale vorm van syncretisme nodig, waarbij de universele waarden van het christelijk geloof worden uitgedrukt in de levens- en gedachtenvormen van een andere religie en een andere cultuur. Kraemer stond iets anders voor ogen toen hij menselijke waarden en religies geheel losmaakte

[196] Madathilparampil Mammen Thomas (1916-1996) werd geboren in Kerala, Zuid India en groeide op in de Mar Thoma Syrian Church. In India legde hij zich toe op jeugdwerk en was hij betrokken bij sociale acties. Bekend is zijn werk voor het Indiase Christian Institute for the Study of Religion and Society (1958-1975). Van 1947-1953 diende hij de staf van de WSCF in Genève. Van 1968 tot 1975 maakte hij tevens deel uit van de staf van de WCC. Veel van zijn publicaties handelen over de interpretatie van het christelijk geloof in de Indiase samenleving (Charles C. West in: Anderson 1998:666-667; Chacko 2000:3-23).

van de geopenbaarde waarheid. Hij heeft volgens Thomas vergeten, dat deze waarden een historische uitdrukking zijn van 'de Waarheid' en dat men in het proces van najagen van deze waarden op religieus, ideologisch en cultureel gebied de verlossing en vernieuwing van Christus nodig heeft (Thomas 1988:395-397).

Afsluitend kan gesteld worden dat de verschillen tussen Kraemer en Thomas in de uitgangspunten liggen. Thomas gaat er eenvoudig van uit dat de waarheid van Christus ook in andere culturen en religies schijnt. Kraemer gaat er a priori van uit dat dit niet zo is. De culturele en religieuze 'waarheid' die geadapteerd kan worden in een acceptabel proces van syncretisme is voor hem per definitie niet van hetzelfde niveau als de geopenbaarde waarheid.

3.6.1.3 J.E. Lesslie Newbigin

Newbigin viel de eer te beurt op de herdenking van de conferentie van Tambaram 1938 de preek voor de dankdienst te mogen houden. Vanwege een ongeval, waarvoor hij in Engeland verpleegd moest worden, kon hij de conferentie van 1938 niet bijwonen. Tijdens de herdenkingconferentie van Tambaram heeft hij zich onomwonden een volgeling van Kraemer genoemd. In zijn preek verduidelijkt hij de beslissende invloed van Kraemer op zijn eigen godsdiensttheologische positie. Hij doet tevens een poging de blijvende waarde van Kraemers godsdiensttheologie na vijftig jaar te schetsen om daarmee deze erfenis veilig te stellen.

Volgens Newbigin heeft Kraemer het theologische veld van de zending vanaf Tambaram tot twintig jaar na de Tweede Wereldoorlog beheerst. Kraemer heeft gezorgd dat het vraagstuk van de continuïteit en discontinuïteit tussen het evangelie en de religies op de agenda kwam. Hij meent dat tot aan 1938 de discussies in de zendingstheologie gedomineerd werden door het synthesestandpunt van Hockings *Laymen's Inquiry.* Dit had tot gevolg dat de zendingsopdracht en het leven van de kerken ingrijpend veranderden (Newbigin 1988spt:327).

> This report proposed a future for missions in which the name of Jesus would no longer have a central place, except as an illustration of a style of life to be commended to people everywhere. But that style of life was interpreted in such a way that it was hard to distinguish it from the broad ideals of contemporary liberal democratic capitalism. The business of missions was not to seek the conversion of people to Christ, but to assist all the religions to reconceive themselves around this picture of the human future (Newbigin 1988spt:327).

W. Shenk vat de punten van Newbigins kritiek op Hocking treffend samen: zijn visie op geloof, de betekenis van Jezus Christus en de relatie tussen geloof en geschiedenis (Shenk 1998:4). Hocking meent dat alleen een christendom dat ontdaan is van een verdedigend, intern gericht parochiedenken en leerstellige eigenaardigheden, als basis kan fungeren voor een universele beschaving. Newbigin zei dat de voornaamste betekenis van Tambaram is dat onder invloed van Kraemer de zending niet langer het symbool zou zijn van de koloniale verspreiding van een westers christendom, maar dat het belang van de zending is komen te liggen op het zijn van een familie van kerken, die uitgedaagd is door het evangelie om in elke culturele context een juist antwoord te geven.

Newbigin typeert Kraemers boek als een directe afwijzing van Hockings poging het evangelie thuis te laten zijn binnen de westerse, Europese en Amerikaanse culturele waarden. Hij omschrijft Kraemers positie als volgt:

> It was an affirmation of the uniqueness, the decisiveness, the sufficiency of the gospel – of those mighty acts of God, which have their centre and climax in the incarnation, ministry and death and resurrection of Jesus Christ (Newbigin 1988spt:327).

Kraemer heeft geen uniciteit geclaimd voor het christendom als een veranderlijk, wisselend, bont gekleurd en tweeslachtig historisch fenomeen, maar wel voor het wezen van het evangelie, de openbaring van God als verschijnsel *sui generis,* dat niet in culturen, nationale belangen of beschavingen valt te domesticeren.

> Therefore we have no business trying to domesticate it within our cultures, our national projects and programmes, no business to confuse it with the so-called Christian civilization of the west. The gospel is unique, sovereign, unbound. Our business is to bear witness to it (Newbigin 1988spt:327).

Hieruit blijkt dat Newbigin Kraemers concept van uniciteit, soevereiniteit en onafhankelijkheid van het evangelie als de openbaring van God, onderschrijft. Hij hanteert ook het Bijbels realisme als principe van en voor het christendom. Trouwens, wanneer Newbigin in zijn preek de controverse in de posities van Hogg en Kraemer aanroert, wijst hij er op dat hij steeds meer verplicht voelt zich aan te sluiten bij het standpunt van Kraemer. De openbaring van God is beslissend en toereikend, en geeft een adequaat antwoord op alle godsdienstige vragen.

Newbigin heeft in Tambaram 1988 geen nieuwe uitwerking gegeven van het concept van Kraemer en ook geen direct antwoord aan de vele opponenten van Kraemer destijds, die nadrukkelijk claimden dat openbaring van God in de andere godsdiensten aanwezig is. Hoe de voor- en tegenstanders van Kraemer tijdens de herdenkingsconferentie inhoudelijk met elkaar gediscussieerd hebben, laat zich niet reconstrueren. Uit het verslag van Tambaram 1988, dat geschreven is door Stromberg, is nauwelijks op te maken hoe de lijnen tussen pro en contra Kraemer gelopen hebben (Stromberg 1988). Newbigin heeft er zijn best voor gedaan duidelijk te maken dat Kraemer in 1938 door zijn positiekeuze voor de volgende vijftig jaar het kernpunt in de geschiedenis van de christelijke wereldzending heeft aangegeven.

Newbigin noteert vier punten waaruit de waarde en betekenis van Tambaram 1938 blijkt:

1. Hij wijst er op dat de conferentie was bijeengeroepen door de Internationale Zendingsraad, en niet door de gezamenlijke kerken. Hij wil dat zeker verstaan tegen de achtergrond van die tijd, omdat toen algemeen aangenomen werd dat organisaties of genootschappen verantwoordelijk waren voor het zendingswerk en niet de hele kerk (Newbigin 1988spt:328-329).
2. Het is volgens hem onder invloed van Kraemer duidelijk geworden, dat het in het christelijk geloof niet gaat om religieuze ervaringen, maar om historische feiten en vooronderstellingen, die gebaseerd zijn op het goddelijke openbaringsfeit. Na Barth en Kraemer, zo stelt Newbigin, is een nieuw referentiepunt in de benadering van de religies naar voren gekomen.
3. Naar de mening van Newbigin is het niet alleen door Kraemer, maar in het bijzonder ook door toedoen van bisschop Azariala van Dornakal, als een van de meest invloedrijke figuren van Tambaram, glashelder geworden dat zending de verantwoordelijkheid is van de hele kerk.[197] De centrale gedachte van Azariala

[197] Vedanayagam Samuel Azariah (of Azariala) (1874-1945) was de eerste Indiase staatsburger die bisschop werd van de Anglicaanse kerk India (1909). Hij was opgeleid aan het Madras Christian

was, dat als de kerk missionair is, de zending kerkelijk dient te zijn. Hoe duidelijk deze boodschap ook was, het zou volgens hem nog jaren duren voordat deze boodschap geïmplementeerd zou zijn in de kerken (Newbigin 1988spt:329).[198]

4. De waarde van Tambaram ziet Newbigin in de betekenis die daar gehecht is aan het theologisch onderwijs. De zendingsgenootschappen zijn op de conferentie van Tambaram zwaar bekritiseerd, omdat in de voorgaande decennia het kerkelijke onderwijs sterk was verwaarloosd. Als voorbeeld noemt Kraemer dat het theologische onderwijs door de Nationale Raad van Kerken van India direct is aangepakt en op een acceptabel niveau gebracht. Daarmee is een uitdaging gegeven aan de wereldwijde kerk. De oprichting van het Theological Education Fund van de WCC was volgens Newbigin een lange termijn opbrengst van de conferentie van Tambaram.

Aan het eind van zijn preek verwees Newbigin terloops naar de blijvende opdracht van de kerk het evangelie bekend te maken. In de opdracht uit de slotverklaring van Tambaram 1938, die volgens hem de invloed van Kraemer verraadt, ziet Newbigin met zoveel woorden bevestigd dat de zending toen als wereldwijde opdracht werd gezien, en dat die opdracht nu nog steeds geldig is:

> The world mission of the Church is inherent in the very nature of Christianity. Today the Church to a greater degree than formerly stands in a missionary relationship to the whole world. In no land is the cause won. Christians standing in humility with their fellow men under God's judgment see all mankind as the object of the Father's grace. They are thus under divine compulsion to proclaim the mercy of God who so loved the world that he gave his only son that men might be saved: and the Church can only be obedient to the will of the Good Shepherd if it goes out to all men regardless of creed, or caste, or colour, to proclaim the Kingdom of God, to call people of all faiths by word and deed into the life of the Beloved Community (Newbigin 1988spt:330-331; Tambaram 1938 I:203).

Het zou interessant zijn te weten hoe men op de herdenkingsconferentie hierop heeft gereageerd. Omdat hiervan – voor zover nagegaan kon worden – geen schriftelijk verslag van de discussies te vinden is, moet men wel concluderen dat Newbigin een van de weinigen is geweest die zich eensgeestes met Kraemer heeft verklaard en minstens vanuit dezelfde godsdienstheologische positie als Kraemer bleef denken. In tegenstelling tot anderen achtte Newbigin het concept van Kraemer beslist nog relevant. Hij legde in zijn bijdrage voor Tambaram 1988 alle nadruk op de absolute uniciteit van het evan-

---

College en werd secretaris van de YMCA. In 1903 stichtte hij de Indian Missionary Society (IMS) en later de National Missionairy Society (1905). Hij werd na de eerste IMC-conferentie te Edinburgh in 1910 bevriend met J.R. Mott. Hij speelde een belangrijke rol in de eenwording van de Church of South India (CSI). Op politiek gebied was hij bondgenoot en tegenstander van M.K. Gandhi. Hij ontving de titel *doctor h.c.* van de universiteit van Cambridge in 1920. Onder zijn invloed gingen ongeveer tweehonderdduizend kastenlozen en stamleden uit het landelijke gebied van Dornakal over tot de christelijke kerk. Hij bleef bisschop van Dornakal tot aan zijn dood (Susan B. Harper in: Anderson 1998:35-36; Carol Graham in: Anderson 1994:324-330).

[198] Newbigin maakt melding van het feit dat juist van de zijde van de zendingsgenootschappen fel verzet is gekomen tegen de ontwikkeling van de kerkelijke zending. Als bewijs voert hij aan dat het bijna vijfentwintig jaar geduurd heeft de IMC volledig te integreren in de WCC. Newbigin verwijst in zijn pleidooi voor de kerkelijke zending vaak naar Emil Brunner die ooit gezegd heeft: 'The Church exists bij mission as fire exists by burning' (Newbigin 1988spt:329; passim).

gelie en gaf duidelijk blijk in zijn godsdienstheologische stellingname een volgeling van Kraemer te zijn (Newbigin 1977stcb:264).

3.6.1.4 Carl F. Hallencreutz

De Zweedse theoloog Hallencreutz bood in zijn historische analyse voor de conferentie van Tambaram 1988 een overzicht van de ontwikkelingen op godsdienstheologisch gebied voor en na Tambaram 1938.[199] Zijn bijdrage mondde uit in de bewering dat, voornamelijk door toedoen van vooraanstaande Indiase theologen als Devanandan, M.M. Thomas en Samartha, een post-Kraemeriaans of zelfs een post-Tambaram tijdperk was aangebroken. Deze post-Kraemer of post-Tambaram-fase is volgens hem te verklaren door de directe en de indirecte veranderingen die in het gistende proces van de ontmoeting tussen het christendom en de andere religies hebben plaatsgevonden. Het is de vraag of en in hoeverre Kraemer aan deze verschuivingen heeft bijgedragen. Hallencreutz' schets van Kraemers ontwikkeling wordt in deze paragraaf nader bekeken.

Hallencreutz typeert de betekenis van Kraemers godsdienstheologie als volgt:

> Hendrik Kraemer provoked both missionary strategists and indiginous Christian theologians. He wanted, indeed, to contribute to a new understanding of the role of Christianity as increasingly a third world religion in a multi-religious world community. But he deliberately questioned missionary conventions that were informed by more liberal theological perspectives. He, thus, refuted the validity in the search for points of contact in other religions as possible bridges for the communication of the Christian message. According to Kraemer, communication had to be established between local Christians and adherents of other religions on the basis of shared human concerns. Properly applied 'biblical realism' would on this basis provide new directives for personal and social development. This is the substantial claim that is implied in his statement, that it is the disposition and attitude of the missionary that is the proper point of contact. This claim does imply an active concern for the real implications of the yearnings of the partners in any inter-religious encounter (Hallencreutz 1988:356).

Volgens Hallencreutz is het te danken aan een generatie jongere theologen en kerkelijke leiders uit de derde wereld, voornamelijk India, die zich in Tambaram hebben verzet tegen Kraemers 'Bijbels realisme' en 'neo-orthodoxe christologie'. Velen zijn het er over eens dat Kraemer als geen ander oog heeft gehad voor de godsdienstige oplevingen in Afrika en Azië en de toenemende impact daarvan op de godsdienstige en culturele ontwikkelingen in het westen. Men kreeg in het westen te maken met secularisatie, wat een afnemende belangstelling voor gemeenteopbouw en zending tot gevolg had. Voornamelijk door de postkoloniale positie van de zelfstandig geworden kerken in Afrika en Azië is de interreligieuze dimensie volgens Hallencreutz terecht verschoven van de significante eenzijdige benadering van de zendingen naar een meer gelijkwaardige positie van de 'komende dialoog'. Hij wijst er op dat Kraemer bijvoorbeeld het einde

---

[199] Carl-Fredrik Hallencreutz († 2001) werd geboren in Zweden en promoveerde in 1966 aan de Universiteit van Lund, Zweden op het proefschrift *Kraemer Towards Tambaram* (Hallencreutz 1966) Hij was lid van de Kerk van Zweden. Hij doceerde enige jaren in Harare, Zimbabwe, en was hoogleraar in de zendingswetenschappen aan de theologische faculteit van de universiteit van Uppsala. Hij schreef onder meer: *New Approaches to Men of Other Faiths, 1938-1968: a theological discussion* (Hallencreutz 1970) en *Dialogue and community: ecumenical issues in inter-religious relationships* (Uppsala: Swedish Institute of Missionary Research 1977). Hij was een pionier op het gebied van de religieuze dialoog, kenner van het religieus symbolisme en zeer ingewijd in de interculturele zending.

van de christelijke zending in de wereld van de islam voorzag,'as the organized determined effort for converting Muslim' (Hallencreutz 1970:47v). Zending zou daarom plaats moeten maken voor een totaal andere methode, namelijk die van een dialoog, gebaseerd op gelijkwaardigheid. Deze houding is meer passend in de veranderde situatie, waarbij de christelijke zending haar methoden van benadering opnieuw radicaal moet doordenken en vormgeven. Deze tijd eist dat de kerken 'learn to walk in *new ways* of obedience to the Lord Jesus Christ'. Kraemer schrijft dat we de veranderingen in de relatie tussen de moslimwereld en het westen serieus moeten nemen. Dit leidt tot de conclusie dat

> the past, age-long relationship of antagonism, unilateral closedness of mind, and communication by monologue had turned into the *possibility* and *necessity* of a new relationship of mutual interdependence (material and cultural) and of genuine encounter and open dialogue (Kraemer 1960d:250).

Terwijl velen in Azië in de nieuwe postkoloniale situatie pleitten voor een benadering vanuit de symbiose van cultuur en religie, hield Kraemer vast aan de 'Bijbels realistische' benadering. Hallencreutz vindt dat niet erg consistent in het denken van Kraemer, omdat deze enerzijds voluit oog heeft voor de veranderde situatie, maar anderzijds weigert nieuwe interreligieuze relatiemethoden toe te passen die het lijden kunnen verzachten, de noden kunnen lenigen en de problemen van de wereld kunnen oplossen (Hallencreutz 1970:49; Kraemer 1966:249). Meer dan ooit acht Hallencreutz een serieuze ontmoeting tussen de religies nodig, die er op uit is een relatie te bewerken die een gemeenschappelijk doel heeft. Kraemer had volgens hem meer open moeten staan voor elke mogelijkheid van interreligieuze relatie. En vooral acht Hallencreutz het nodig dat de interreligieuze gemeenschap, vanwege de gemeenschappelijke verantwoordelijkheid en de zorg om de mens en zijn behoeften, van een pragmatische basis wordt voorzien en een pragmatisch doel voor ogen heeft. Kraemer heeft daar volgens hem onvoldoende oog voor gehad (Kraemer 1966:247-249).

Belangrijkste vraag voor Hallencreutz is dan ook of Kraemer bij het ontwerpen van zijn nieuwe benadering in de 'komende dialoog' ook daadwerkelijk veranderd is van visie op de ontmoeting van de religies. Hallencreutz is van mening dat zelfs in het onvoltooide manuscript *Islam in a Christian Perspective* Kraemers kritische evaluatie van de islam zich geheel beweegt binnen de lijnen die uitgezet zijn in *The Christian Message in a Non-Christian World* en de latere studie *Religion and the Christian Faith.* De veranderingen die volgens Hallencreutz bij Kraemer te signaleren zijn, betreffen slechts het probleem van de communicatie. Volgens Hallencreutz maakt Kraemer essentieel onderscheid tussen 'benadering' en 'communicatie' (Hallencreutz 1970:50). Kraemer wijst op het verschil in 'communicatie tussen' en 'communicatie van', waarbij het laatste specifiek gereserveerd moet worden voor de proclamatie van de christelijke boodschap van Jezus Christus als verzoener en hersteller van het menselijk leven. Bij 'communicatie tussen' mensen onderling is uiteraard in hoge mate sprake van 'communicatie van' gevoelens, informatie, waarden, etc. en is het maar de vraag hoe de reactie van de ontvanger is. De christelijke houding ten opzichte van mensen van een ander geloof noemt Kraemer met nadruk 'communicatie tussen' (Kraemer 1957b:23v). Bij het verschil in 'communicatie tussen' en 'communicatie van' brengt Kraemer expliciet het element van de uniciteit van de openbaring van God in Christus ten opzichte van de andere godsdiensten ter sprake, waarbij de 'communicatie van' beslist hersteld dient te worden. Het maakt niet uit welke zendingsmethode wordt gebruikt, de bekendmaking van de goddelijke openbaring in zending of dialoog is altijd 'communicatie van'.

Terecht ziet Hallencreutz tussen *The Christian Message in a Non-Christian World* en het latere *Religion and the Christian Faith* geen principiële verschuiving in oriëntatie, maar wel een fundamenteel andere insteek in de missionaire houding, namelijk die van 'benadering van' naar 'communicatie tussen' (Hallencreutz 1970:52).

Hallencreutz' mening dat Kraemer in zijn vroegere werken een alomvattend religieus-fenomenologisch model op de diverse religies heeft toegepast en dat hij zijn christelijk-theologische visie van de uniciteit van de openbaring van God in Christus met nadruk tegenover de andere religies heeft geplaatst, is in zoverre onjuist dat Kraemer de fenomenologische beschrijving en duiding van de religieuze systemen altijd gescheiden heeft gehouden van zijn beoordelingscriterium. Hallencreutz suggereert dat Kraemer voor deze tweedeling in benadering steunt op Brede Kristensens epistemologische onderscheid tussen de godsdienstfenomenologische studie van de religieuze fenomenen en de wetenschappelijke studie ervan vanuit christelijke vooronderstellingen. In dit onderscheid is tot zekere hoogte een parallel te herkennen tussen het 'Bijbels realisme' en het 'religieuze begrip van de werkelijkheid', waarin Kraemers typeringen 'naturalistische monisme' en 'openbaringsreligies' herkenbaar zijn. In het Bijbels realisme wilde Kraemer slechts de andere godsdiensten leren kennen in hun diepste wezen en op hun werkelijke merites beoordelen. Hallencreutz meent dat Kraemer de spanning tussen de wetenschappelijke methode van Brede Kristensen en zijn eigen Bijbels-realistische benadering niet heeft kunnen oplossen, maar ze naast en tegenover elkaar heeft gesteld. In het Bijbels realisme wilde hij niets anders doen dan vanuit één concept godsdienst en alle godsdiensten overzien, beschrijven en duiden. Het christendom en de andere godsdiensten werden geëvalueerd vanuit en in 'het licht van de Persoon Jezus Christus' (Kraemer 1960g:11, 15v, 69v, 81, 103). De methode van de vergelijkende godsdienstwetenschappen kreeg in het denken van Kraemer nauwelijks een kans. Hallencreutz meent wel dat in de godsdienstheologie van Kraemer een verschuiving is waar te nemen. Was er aanvankelijk bij Kraemer nog sprake van een strikte godsdienstige 'beoordeling' vanuit het Bijbels realisme, later zocht hij naar 'communicatie tussen' de godsdiensten. Hij is uiteindelijk dichter bij A.G. Hogg terecht gekomen, stelt Hallencreutz, doordat hij vele overeenkomsten signaleert tussen het christelijk *geloof* dat gebaseerd is op openbaring en de niet-christelijke *geloven (*non-Christian *faiths*). Hallencreutz trekt hieruit de conclusie dat op een of andere wijze alle godsdiensten terug te leiden zijn tot 'an experience of Divine self-disclosure' (Hallencreutz 1966:272-281, 286-290; Hallencreutz 1970:53; Tambaram 1938 I:103). Deze consequentie is door Kraemer zelf nooit getrokken en is ook niet te verklaren uit de consistentie van zijn godsdienstheologische concept. Hallencreutz signaleert bij Kraemer een ontwikkeling tussen het verschijnen van *The Christian Message in a Non-Christian World* en *Religion and the Christian Faith* die zou blijken in *Waarom nu juist het Christendom?* Deze ontwikkeling zou ontstaan zijn onder invloed van Barths 'openbaringsgodsdienst dialectiek' en meer aansluiten bij Brunners 'eristic theology'. Daarin is een positieve herwaardering van de andere religies bij Kraemer waar te nemen op het vlak van de praktische benadering van vertegenwoordigers van het christendom ten opzichte van aanhangers van de andere religies, maar dit is zeker niet bevorderd of gestimuleerd door Kraemers godsdienstheologische concept.

3.6.1.5 W. Cantwell Smith

In zijn rede voor de Tambaram-conferentie in 1988 vermeldt de Canadese godsdiensthistoricus W. Cantwell Smith dat het Karl Barth niet kwalijk te nemen is dat hij

onbekend was met de religieuze tradities buiten het christendom, omdat hij ze nooit ontmoet heeft.[200] Maar Kraemer was er niet onbekend mee. En dat is volgens Cantwell Smith de tragiek in het leven van Kraemer, dat hij blijkbaar tegen beter weten in koppig bleef vast houden aan doctrines van vroeger dagen. Het is Kraemer volgens Cantwell Smith daarom nooit gelukt in zijn hoofd bijeen te voegen wat hij in zijn hart voelde, namelijk dat God zich ook bekend gemaakt heeft aan anderen in de niet-christelijke religies. Kraemer is naar de overtuiging van Cantwell Smith blijven steken in zijn eigen traditionele theologie. Het is de stellige mening van Cantwell Smith dat de openbaring op haar eigen merites beoordeeld moet worden, met eerbied en toewijding. Een theologisch systeem kan dat nooit uitmaken (Stekelenburg 1995:99; Cantwell Smith 1988:372).

Cantwell Smith suggereert dat Kraemer de vertegenwoordiger is van een verouderd theologisch denksysteem, dat als menselijke theologische constructie slechts zijn waarde heeft gehad in zijn eigen tijd. Hij pleit voor een radicaal nieuw bewustzijn:

> It was not only the majority of those attending the first Tambaram conference that Kraemer failed to convince of this stated thesis. He failed to convince himself. He spent the rest of his life writing further books, each of which in effect was an attempt to say that no, he had not quite meant what the last one seemed to be saying, for that was not quite right. He moved increasingly towards a more comprehensive vision. Yet he died, poor man, without ever managing to satisfy himself that he had formulated that vision adequately. He was a great man, and a great-hearted man. Yet as he himself inchoately sensed, his theories did not do justice either to him or to modern awareness (Cantwell Smith 1988:372).

Het oordeel van Cantwell Smith, waarin hij Kraemer beschrijft als godsdienstheoloog die in zijn hart wel toe wil geven dat Gods genade ook participeert in moslims, hindoes, boeddhisten en sikhs, maar die het ter wille van zijn ooit ingenomen theologische standpunten helaas nooit voor elkaar krijgt een radicaal nieuw bewustzijn te verwoorden, is hard en anachronistisch. Cantwell Smith doet geen serieuze poging de grondstelling van Kraemer te analyseren of te bespreken. Er schemert volgens Cantwell Smith een nieuwe dag in de geschiedenis van de wereldgodsdiensten, waarin het de tijd is voor christenen op christelijke wijze met anderen te werken aan een wereld van vrede, met wederzijds begrip, wederzijds respect en liefde. Deze wereld moet door middel van zending en dialoog gebouwd worden, omdat God verschillende doelen heeft met mensen. Hieruit blijkt dat Cantwell Smith het concept van Kraemer niet wil beoordelen op grond van intrinsieke waarden, maar vanuit idealistische motieven van buiten het christelijk geloof en het bevel om vrede te stichten (Cantwell Smith 1988:373).

> All of us, however, in modern times, stand under the imperative to understand each other, to help each other, to contribute to our common life, and together to aim at a co-operative and divinely acceptable world. Towards that goal, it is our task and our privi-

[200] Wilfred Cantwell Smith (1916-1996) werd geboren in Toronto en kreeg daar zijn opleiding. Als godsdiensthistoricus werd hij uitgezonden naar Lahore, India, door de Canadian Overseas Missions Council. Later opende hij aan de McGill Universtiteit het Institute for Islam-studies. Hij was van 1964 tot 1973 directeur van het Harvard University's Center for Study of World Religions. Geloof ('faith') is voor hem een essentieel element van het menszijn. Religieuze waarheid is niet gerelateerd aan de werkelijkheid. De ervaring van het transcendente is noch objectief, noch subjectief, maar persoonlijk. Belangrijkste studies van Cantwell Smith zijn: *Islam in Modern History* (1957); *The Faith of Other Men* (1962), *The Meaning and End of Religion* (1962), *Questions of Religious Truth* (1967) en *Toward a World Theology* (1981) (Stekelenburg 1998; Richard J. Jones in: Anderson 1998:628-629).

> lege to recognize that mission and dialogue both converge; or should we say, both are to be moved forwards tot the point where they coalesce. Our mission today is to co-operate with all humankind (Cantwell Smith 1988:374).

Het zal voor Kraemer geen punt zijn om dit te bevestigen, omdat hij de veranderingen van de moderne tijd ook gezien heeft. Hij erkende dat de methoden van zending en dialoog moeten voldoen aan de eisen van samenwerking, waardering en begrip. Hij zou zich echter door Cantwell Smith betreffende de verschillende uitgangspunten en visie op de openbaring en de uniciteit van het christelijk geloof miskend en niet begrepen voelen. Nergens doet Cantwell Smith een poging de diepste motieven van Kraemer te doordenken. Hij geeft in een persoonlijke aanval een psychologische verklaring van wat hij de tragiek en de kortzichtigheid van Kraemer noemt, maar gaat nergens in op de argumenten die Kraemer heeft aangevoerd.

3.6.1.6 Diana L. Eck

De Amerikaanse godsdienstwetenschapper Diana L. Eck gaf in 1988 in Tambaram een kort historisch overzicht van de veranderingen die zich hebben afgespeeld op het gebied van de vergelijkende godsdienstwetenschappen.[201] Deze verandering is volgens haar ingezet met de *Laymen's Inquiry* en de kritische houding van W.E. Hocking ten opzichte van de traditionele zendingen. Het was Hockings hoop dat de zendelingen het beste van de tradities waaronder zij werkten zouden associëren met het beste in henzelf, in plaats van die tradities te vervangen door hun eigen waarden en cultuur. Dat zou volgens Eck een zinvolle bijdrage zijn aan de versterking van de rechtvaardigheid in de wereld. Zending zou niet langer een promotie van de waarheid zijn, maar een gemeenschappelijk zoeken naar de waarheid (Eck 1988:379).

Volgens Eck kan Tambaram 1938 in hoge mate geïdentificeerd worden met Kraemer. Zijn boek kan volgens haar eerder het eindrapport van Tambaram genoemd worden dan het voorbereidend werk voor de vorming van de meningen. De discussies gingen over de thema's die Kraemer naar voren had gebracht: wat de betekenis is van de christelijke openbaring; welk antwoord kan gegeven worden op de vraag of God, en zo ja, waar en hoe Hij zichzelf heeft geopenbaard in het religieuze leven van de niet-christelijke godsdiensten (Eck 1988:380; Kraemer 1938c:111). De thema's cirkelen om de vraag naar de 'continuïteit' en de 'discontinuïteit', die door Kraemer zijn toegelicht en in Tambaram zijn bediscussieerd (Kraemer 1939a:1-21). Kraemer heeft volgens Eck bij herhaling zijn positie niet gekozen in een algemeen idee over wat de essentie van religie is, of wat dat zou moeten zijn, maar alleen in de openbaring in Christus, als het enige, 'onvermijdelijke' referentiekader (Kraemer 1939a:21). Daardoor kan Kraemer onmogelijk anders over de andere religieuze tradities spreken, dan over 'worldviews' als 'menselijke pogingen om de totale existentie te begrijpen' (Eck 1988:381). Volgens Eck is dit nog steeds de cruciale kwestie in deze discussie. Zij verschilt op het punt van het

---

[201] Diana L. Eck studeerde in Londen en aan Harvard University. Sinds 1991 is zij hoogleraar in de vergelijkende godsdienstwetenschappen en Indiase studies aan Harvard University en tegelijk voorzitter van de afdeling voor de Dialoog met Mensen van Levend Geloof van de WCC. Haar publicaties zijn o.a. *Banaras: City of Light* (1982), *Darsan: Seeing the Divine Image of India* (1981) en *Encountering God: A spiritual Journey from Bozeman to Banaras* (Eck 1993) Ze is de leider van het *Pluralism Project* van Harvard University. In het kader daarvan publiceerde ze *On Common Ground: World Religions in America* (interactieve CD-rom) en *A New Religious America* (2001).

concept van openbaring beslissend van Kraemer. Zij vat de openbaring namelijk wijder of ruimer op, maar aanwezig in de andere godsdiensten, en niet uniek en volledig geconcentreerd in Jezus Christus. Voor Eck is Christus niet constitutief voor de openbaring, zoals Hij voor Kraemer is. Volgens haar moet dit uitgangspunt van Kraemer wel leiden tot een dor een droog standpunt, namelijk dat mensen buiten deze christelijke openbaring 'automatisch' buiten het heil in Christus vallen. Dit a priori, dat ook al in Karl Barths denken functioneert, blijkt voor de wereld waarin wij leven geen adequaat antwoord te zijn, meent Eck (Eck 1939:382).

Eck ontkent niet het historische feit van de openbaring in Christus, maar blijft met Cantwell Smith vasthouden aan openbaring in de meest brede zin, aanwezig in elke eeuw en op elk continent. Zij komt tot haar standpunt op grond van haar ervaringen in India tijdens gewone hindoe-erediensten, die zij meegemaakt heeft (Eck 1988:385v). Zij valt naar haar eigen zeggen daarmee niet in de consequentie van de relativering of domesticering van Jezus, zoals gesuggereerd door Newbigin in zijn dankzeggingspreek voor Tambaram 1938 (Newbigin 1988spt:327v). Haar bedoeling is 'rather to unleash the incarnate One from domestication in first century Palestine into a world of life and death, diversity and struggle, today' (Eck 1988:386).

Kraemer heeft nooit willen ontkennen dat God zich in de geschiedenis, de natuur, etc. openbaart. De openbaring in Christus is in zijn concept het uitgangspunt en referentiekader voor de beoordeling van de andere openbaringsclaims en alle religieuze systemen. Wat Eck bedoelt met haar subjectieve openbaringsclaims in mensen in deze tijd, zou Kraemer niet willen minachten, maar wel resoluut afwijzen, omdat hij zijn openbaringscriterium radicaal en a priori in de objectieve openbaring in Christus stelt. Hij brengt alles onder een norm die buiten de menselijke religieuze ervaring is gelokaliseerd, in de openbaring van God die *sui generis* is. De discussie tussen Eck en Kraemer gaat niet meer over meningen en beoordelingen, maar over uitgangspunten en, zoals Barth al aangaf, over a priori's.

3.6.1.7 De verschillen tussen Tambaram 1988 en Tambaram 1938

Uit de beschrijving en analyse van Kraemers godsdienstheologische concept in § 3.4 en de evaluatie van de discussies die vijftig jaar na Tambaram met hem gevoerd zijn (§ 3.5), blijkt dat het theologisch denken over de verhouding van het christendom tot de andere godsdiensten in de periode tussen de twee conferenties van Tambaram niet heeft stil gestaan. Niet alleen uit de meer gedetailleerde beschrijving, maar ook uit de globale vergelijking van Kraemer in 1938 en in 1956 blijkt dat hijzelf in hoge mate consistent is gebleven, voornamelijk door het vasthouden aan zijn uitgangspunt van de goddelijke openbaring en de uniciteit van Christus voor het verkrijgen van het heil. Kraemer heeft wel een zekere ontwikkeling doorgemaakt. Dit betreft de aanwezigheid van openbaring van God in de andere religies en de dialoog als nieuwe methode van ontmoeting tussen vertegenwoordigers van christelijke religie met die van andere godsdiensten, op voet van gelijkheid en wederzijds respect. Zijn laatste grote boek over de 'komende dialoog' is het bewijs van deze vernieuwing in methode van benadering. Consequent heeft hij vastgehouden aan zijn openbaringsaxioma. Het merendeel van de aanwezigen in Tambaram 1988 bleek zijn uitgangspunt genomen te hebben in een relativistisch pluralisme. Niet alleen kon men niet meer uit de voeten met de beoordelingscriteria van Kraemer, het werd ook onnodig en onmogelijk geacht de verschillende waarheidsclaims te beoordelen en te vergelijken. De constatering van de aanwezigheid van openbaring in de religies heeft de overgang naar de 'dialoog als ontmoeting met de ander' mogelijk gemaakt

maar ook de basis voor de zending als 'verkondiging van het evangelie van het heil' weggenomen. Het afscheid van Kraemers concept is voor deze theologen zonder complicaties verlopen, voornamelijk omdat men constateerde dat een ander godsdienstheologisch verstaansmodel geldig is geworden. Op grond van de veronderstelde aanwezigheid van goddelijke openbaring werd de waarde van de religieuze ervaring in die religies door velen anders beoordeeld. Daarmee werd aangegeven dat heil ook buiten Christus om te verkrijgen was. Men was er echter van overtuigd dat men het goede nieuws van het evangelie niet voor zichzelf mocht houden. Er bleef verschil van mening bestaan over de uitgangspunten. Terwijl Newbigin zich nadrukkelijk achter Kraemer schaarde, ontwikkelden de anderen hun visie in de lijn van Hocking, Hogg en anderen.

3.6.2 Kraemer, Hocking en Re-Thinking Missions in retrospectie: Symposion Oegstgeest 1988

Op het eeuwfeest bij de herdenking van Kraemers honderdste geboortedag is in Oegstgeest een vergelijkbare bijeenkomst gehouden als in Tambaram 1988. De voorzitter en discussieleider van dit symposion was L.A. Hoedemaker, die ook een samenvattende nabeschouwing op het symposion heeft gegeven (Hoedemaker 1988:259-264). Veler instemming verkreeg Arnulf Camps, die stelde dat in de pluraliteit van godsdiensten en culturen het type theologiseren van Kraemer niet meer van deze tijd is (Hoedemaker 1988:160; vgl. Camps 1976; 1977 en 1983). Het overheersende gevoel was, dat de religieuze wereld zo ingrijpend veranderd is dat het concept van Kraemer niet meer toepasbaar is. Godsdienstig gezien vertoont de wereld vijftig jaar na Tambaram 1938 meer samenhang, zodat de tweedeling van Kraemer in 'oost' en 'west' niet meer adequaat is. De constatering van verandering van inzicht en beoordelingsprincipes op theologisch en kerkelijk gebied is terecht. Daarmee was echter nog geen inhoudelijke kritiek gegeven op Kraemers concept. Uit de verslagen van dit symposion blijkt dat de lijn van Kraemer slechts door een paar participanten werd gesteund. Newbigin was één van hen. De meeste deelnemers wezen een nieuwe richting aan, die meer passend zou zijn bij het godsdienstheologische verstaansmodel van deze tijd.

Het is de bedoeling in de onderstaande paragrafen de op het symposion gepresenteerde meningen te beschrijven en te analyseren, zodat een beeld verkregen wordt welke godsdienstheologische lijnen gevolgd zijn vijftig jaar na de presentatie van Kraemers visie als reactie op het concept van Hocking. De hieronder besproken theologen reageerden op Kraemer en Hocking, of refereerden aan de discussies van Tambaram in 1938. De bijdragen aan het symposion van de contribuanten die niet direct met dit onderwerp te maken hebben, worden hier niet besproken. Als eerste krijgt Wesley Ariarajah als theoloog uit de derde wereld de aandacht, daarna komen de theologen uit de eerste wereld aan de orde. Daarbij is de volgorde aangehouden van Hoedemakers verslag.

3.6.2.1 S. Wesley Ariarajah

Voor de ongeveer tachtig deelnemers aan het symposion, afkomstig uit de internationale kerken en oecumenische beweging (rooms-katholiek en protestants), verwoordde Aria-

rajah fundamentele kritiek op Kraemer.[202] Kraemer had volgens Ariarajah de neiging het op saillante punten met Barth eens te zijn, zodat hij het totale menselijke culturele en godsdienstige leven bestempelde als 'ongeloof'. Openbaring is de beslissende interventie van het transcendente in het leven van de mens. Het godsdienstige zoeken van de mens naar God heeft in het licht van Gods openbaring geen waarheidswaarde. Bij alle nuanceringen die Kraemer heeft aangebracht, is er geen wezenlijke continuïteit tussen het evangelie en de godsdiensten en culturele tradities van de mensheid. De algemene openbaring, het stralen van God in de rede, de natuur en de geschiedenis, kan volgens Kraemer alleen doeltreffend worden in het licht van de bijzondere openbaring in Christus (Ariarajah 1988:241).

Kraemer heeft, volgens Ariarajah, vanwege de vrijzinnige opvattingen binnen de IMC, die tot uiting kwam op de conferentie van Jeruzalem 1928, iedere gedachte aan de mogelijkheid van een 'aanknopingspunt' tussen de christelijke boodschap en de andere godsdienstige tradities resoluut afgewezen. Kraemer heeft daarmee zichzelf de mogelijkheid ontnomen waarheidselementen aan te treffen in de andere godsdiensten. Zijn visie vloeit volgens Ariarajah voort uit zijn 'totalitaire' benadering van godsdienst, waarbij iedere godsdienst gezien wordt als 'een ondeelbare eenheid van existentiële ervaring' van de werkelijkheid. Kraemers concept van het Bijbels realisme moet volgens hem leiden tot kritiek op alle godsdienst en godsdiensten, inclusief het christendom, omdat de openbaring van God in Christus dialectisch 'nee' zegt tegen alle menselijke godsdienstigheid. Als iedere godsdienst zich op een dwaalspoor bevindt, kan er ook geen positief aanknopingspunt in worden gevonden. Geen wonder dat Kraemer dan ook wel achter moet blijven met het fragiele middel van contact in de persoon van de zendeling, de christen met de andere mens, als de enige mogelijkheid van contact tussen het christendom en de andere godsdiensten (Ariarajah 1988:242).

Ariarajah sluit zich aan bij A.G. Hogg, die zich in Tambaram 1938 keerde tegen de openbaringsleer van Kraemer, als zou de goddelijke openbaring in Christus wezenlijk verschillend zijn van alle openbaringen omdat zij een 'daad' van God is. Hij wijst het scherpe onderscheid dat Kraemer maakt tussen 'daad' en 'inhoud' van de openbaring af. Kraemer erkent geen aanwezigheid van goddelijke openbaring in andere godsdiensten die heilbrengend zijn, maar slechts activiteiten van God die bewijzen dat Hij de mens niet loslaat, maar zoekt. Hogg acht goddelijke openbaring aanwezig in de godsdiensten, omdat hij de andere geloofssystemen niet wil benaderen in de overtuiging, dat zij uitsluitend de producten zijn van menselijk godsdienstig bewustzijn (Ariarajah 1988:242).

Ariarajah verwijst voorts naar S. Kulandran (1900-1990), die vreesde dat de principiële theologische opstelling van Kraemer vervreemdend zou werken.[203] Het gevolg is

---

[202] S. Wesley Ariarajah (1941-) werd geboren op Sri Lanka en studeerde in Serampore, aan Princeton University en University of London. Hij werd Methodistisch predikant. Hij was plaatsvervangend secretaris-generaal van de WCC en gedurende tien jaar de leider van de afdeling voor de dialoog met de andersgelovigen (1981-1991). Hij is sinds 1997 Professor of Ecumenical Theology at Drew University in Madison, NJ. USA. Hij publiceerde o.a. *The Bible and People of Other Faiths* (Ariarajah 1985, 1994), *Spirituality in Interfaith Dialogue* (met T. Arai, 1990), *Hindus and Christians: A Century of Protestant Thought* (Ariarajah 1991), *Not Without My Neighbour: Issues in Interfaith Relations* (1999), *Axis of Peace: Christian Faith in Times of Violence and War* (2004).

[203] Kulandran wijst er op dat Gods spreken tot alle mensen niet ontkend kan worden. Hij heeft het over het feit dat Gods openbaring in de solide kern van iedere godsdienst is doorgedrongen. Kraemer ontkent in zijn tweede grote boek (*Religion and the Christian Faith*) niet dat openbaring afwezig is in de niet-christelijke godsdiensten. Wat volgens Kulandran gehandhaafd blijft, is dat het karakter van de niet-christelijke godsdiensten dialectisch van aard is. Religies zijn geen menselijk systemen die slechts

dat de houding van christenen naar de volgelingen van de niet-christelijke godsdiensten toe negatief wordt, zodat het gesprek onmogelijk wordt gemaakt. Daardoor zijn christenen in Azië en Afrika in een gettobestaan geraakt, afgezonderd in hun eigen, soms zeer westerse, alternatieve cultuur (Ariarajah 1988:243). Hij acht het gunstig dat in Tambaram ook stemmen gehoord zijn die de openbaring meer inclusief wensen te verstaan en voorstelden een positievere houding ten opzichte van de andere culturen en godsdiensten aan te nemen, waardoor de totaliteit van het menselijke leven, inclusief het godsdienstige, gezien kan worden als het terrein van Gods verlossingswerk. Ariarajah beschouwt het godsdienstig pluralisme als onderdeel van Gods plan, waarbij de culturele context de sleutels aanreikt voor de godsdienstige ontmoeting (Ariarajah 1988:244-246).

Afsluitend concludeert Ariarajah dat de antwoorden van Kraemer niet meer toereikend zijn voor de godsdienstige vragen en culturele uitdagingen van deze tijd. Kraemers niet aflatende overgave de andere godsdiensten te onderzoeken is stimulerend geweest voor anderen (Ariarajah 1988:246). Niet ten onrechte concludeert Hoedemaker dat ook Ariarajah afscheid genomen heeft van Kraemer, omdat diens 'interventionistische' theologie vervangen moet worden door de 'incarnationele' theologie (Hoedemaker 1988:-264).

3.6.2.2 Dirk C. Mulder

De theoloog en godsdienstwetenschapper D.C. Mulder heeft zich in zijn lezing over de dialoog tussen culturen en godsdiensten bezig gehouden met Kraemers bijdrage aan de theologie van de godsdienst in het licht van de latere ontwikkelingen.[204] Hij richt zich op wat hij de belangrijkste gedachten vindt in de laatste twee grote werken van Kraemer *Religion and the Christian Faith* en *World Cultures and World Religions, the Coming Dialogue (*Kraemer 1956b; Kraemer 1958b; en Kraemer 1963a) en in de tweede plaats op wat in deze tijd (het jaar 1988) nog bruikbaar is van Kraemers concept.

Mulder typeert het boek van Kraemer uit 1956 als een onderzoek naar godsdienst in het licht van de Bijbelse openbaring. Het criterium op grond waarvan godsdienst beoordeeld moet worden is de speciale openbaring van God in Jezus Christus. Kraemer geeft volgens Mulder toe dat er bewijzen zijn van andere openbarende activiteiten op het domein van de godsdienst die geen 'algemene openbaring' kunnen worden genoemd, maar wel hun bron en maatstaf vinden in Jezus Christus (Mulder 1988:230). Mulder stelt dat Kraemer in deze studie, bijna twintig jaar na Tambaram, nog altijd overtuigd is van de juistheid van zijn voornaamste stellingen van *The Christian Message in a Non-Christian World.*

'ja' zeggen op de openbaring, maar ook geen puur negatieve en afwijzende reacties op de openbaring (Kulandran 1957:175-176).

[204] Dirk Cornelis Mulder (1919-) werd missionair predikant van de Gereformeerde Kerk te Amsterdam en volgde islamstudie aan de Henry Martin School for Islamic Studies te Aligarh, India. Hij promoveerde in 1949 aan de Vrije Universiteit te Amsterdam op een proefschrift over *Openbaring en rede in de islamitische filosofie van Al-Farabi tot Ibn Rusd.* Van 1950 tot 1965 doceerde hij aan diverse universiteiten en hogescholen in Indonesië. Van 1965 tot eind 1984 was hij hoogleraar aan de Vrije Universiteit van Amsterdam met als leeropdracht: geschiedenis en fenomenologie der niet-christelijke religies. Vanaf 1972 was hij vier jaar lang buitengewoon hoogleraar in de godsdienstwetenschap aan de Theologische Hogeschool te Kampen (I). Hij was de oprichter en sinds 1971 de voorzitter van het Instituut voor Godsdienstwetenschap van de VU (Mulder 1985^2:163-165).

Eén van de zaken die Kraemer later volgens Mulder recht wilde zetten, was de dialectische wijze van spreken over godsdienst en de godsdiensten. Kraemer hield vast aan het Bijbels realistische standpunt, dat alle godsdiensten, bij alle opvallende godsdienstige en morele oprechtheid, in het licht van de Bijbelse openbaring geen bijdrage leveren aan de waarheid, en *religio falsa* zijn. Mulder meent dat Kraemer op dit punt ook niet verder gekomen is. Hij moest volgens hem vastlopen op het vraagstuk van de verhouding van theologie en godsdienstwetenschap, waarmee hij zijn leven lang heeft geworsteld. Het beeld dat Mulder van Kraemer schetst is dat van de godsdienstwetenschapper die veel kennis van en inzicht in de godsdiensten heeft verworven. Bij de interpretatie en de evaluatie van de niet-christelijke godsdiensten wordt de godsdienstwetenschappen Kraemer echter overheerst door de theoloog. Kraemers centrale beoordelingscriterium van de godsdienst is overwegend theologisch gekleurd, namelijk de openbaring in Christus, maar het moet volgens Mulder een zuiver godsdienstwetenschappelijk criterium zijn (Mulder 1988:231).[205]

Tweede centrale punt in de beoordeling van godsdienst en de godsdiensten in de godsdiensttheologie van Kraemer is het syncretisme, dat voor hem een fundamenteel probleem is in de ontmoeting van het christendom met de andere godsdiensten. Voor Tambaram onderscheidde Kraemer monistische, naturalistische godsdiensten van zelfverwerkelijking, en de profetische openbaringsgodsdiensten die daar tegenover staan. De godsdiensten van de eerste categorie zijn in wezen relativerend en kunnen allerlei elementen van andere godsdiensten in zich opnemen, terwijl de openbaringsgodsdiensten deze trek niet hebben. In *Religion and the Christian Faith* van 1956 blijkt dat Kraemer, vanwege de overvloed aan godsdienstwetenschappelijke feiten, deze strakke scheiding tussen godsdiensten die het syncretisme afwijzen en godsdiensten die het principieel accepteren, niet langer kon handhaven. Hij moest instemmen met het onderscheid tussen absorptie en syncretisme. Profetische godsdiensten als christendom en islam hebben in het verleden door cultuurcontact onvermijdelijk elementen van andere godsdiensten in zich opgenomen. Omdat Kraemer meent dat het christendom naar zijn wezen niet vatbaar is voor syncretisme en hij het criterium voor de beoordeling van elementen van buitenaf legt in de openbaring van God in Jezus Christus, gaat hij verder niet in op het diepere vraagstuk van de verhouding tussen openbaring en cultuur, tussen inhoud en vorm van de godsdienst. En zeker niet op de vraag of en in hoeverre uiterlijke zaken van invloed zijn op de waarheid van de godsdienst. Mulder meent dat het onderwerp van de ontwikkelingen van de oosterse godsdiensten en culturen in het verleden onder invloed van het westen in het laatste grote werk van Kraemer uit 1960 (*World Cultures and World Religions*) wel aan de orde komt, maar dat de oplossing op het pragmatische vlak blijft steken. Fundamenteel blijven alle godsdiensten steken in een onveranderlijke positie, meent Kraemer. Ook al worden ze geconfronteerd met secularisatie, wederzijdse beïnvloeding en onderlinge confrontatie zijn niet te vermijden. Het uiteindelijke doel van de 'komende dialoog' is de open uitwisseling van getuigenis en ervaring op grond van de openbaring, waardoor wederzijds begrip en samenwerking mogelijk is, maar de Bijbelse waarheid onaangetast blijft. Terecht constateert Mulder dat

[205] Ook J. Slomp wijst met Klaus Hock (Hock 1986:167-184) op deze tegenstelling bij Kraemer. Zij noemen dit een kloof tussen zijn grote kennis van de andere godsdiensten, en zijn interpretatie en beoordeling van religie. Slomp verklaart deze tegenstelling uit de overheersing van zijn theologische uitgangspunten bij Kraemer (Slomp 1988^2:225).

Kraemer hierin zijn exclusieve standpunt trouw is gebleven en zijn Bijbels realisme niet heeft verloochend (Mulder 1988:233).

Wat de veranderingen bij Kraemer sinds Tambaram 1938 betreft, noemt Mulder de door Kraemer al voorzegde opleving van de traditionele godsdiensten en culturen in Afrika en Azië, vooral in de tijd van het postkolonialisme. Kraemer had ook een juist voorgevoel van de renaissance van de wereldgodsdiensten en de opleving van het godsdienstig fundamentalisme. In de tweede helft van de twintigste eeuw is aan het eind van Kraemers leven het bewustzijn van de wereldwijde, allesomvattende menselijke crisis gekomen. De vragen van de mensheid, vanwege armoede en honger, de (kern)-bewapening en de vervuiling van het milieu, kunnen slechts door de gezamenlijke inspanning van de mensheid worden opgelost. Mulder acht het noodzakelijk de typering van Kraemer over de komende dialoog tussen de wereldgodsdiensten te vervangen door de gekomen dialoog. Hij wijst naar de oprichting van de onderafdeling voor dialoog van de Wereldraad in 1971 en het rooms-katholieke secretariaat voor de contacten met niet-christenen na de verklaring *Nostra Aetate* (Nostra Aetate 1966).

Kernvraag voor Mulder is de mate van bruikbaarheid van Kraemers ideeën in deze tijd. Mulder heeft moeite met Kraemers Bijbels realisme, omdat het christendom veranderlijk is en daarom het Bijbels realisme, als een onderdeel van het christendom, de kleur aanneemt van een christelijke denominatie, theologie of denker. Hij stelt dat de Bijbelse boodschap altijd naar mensen toekomt door middel van de aanhangers van de christelijke godsdienst. Hij concludeert dat Kraemers ideeën op het gebied van zending en missiologie vanaf 1938 in de kerkelijke wereld hebben gedomineerd. Er is altijd tegenspraak geweest, maar zo stelt Mulder, 'ik zeg niet dat ze nog steeds de overheersende rol spelen, maar ze zijn zeker nog invloedrijk' (Mulder 1988:234). Hij heeft dan ook geconstateerd dat er in 1988 op het symposion te Oegstgeest nog mensen zijn, die de opvattingen van Kraemer ondersteunen (Mulder 1988:234; Butselaar 1988:210).[206]

Samenvattend noemt Mulder drie punten van kritiek op Kraemer. Hij vindt in de eerste plaats dat de werkzaamheid van wat genoemd is algemene openbaring in de andere godsdiensten, door Kraemer te aarzelend is toegestemd. Hij had volgens Mulder het concept van het Bijbels realisme, zoals hij dit heeft bedoeld, meer in het veranderlijke christendom dan in de openbaring moeten plaatsen. Kraemer had bovendien de godsdiensten op meer dialectische manier moeten beschouwen (Mulder 1988:236).

In de tweede plaats uit Mulder ook twijfels over Kraemers onderscheid tussen absorptie in het christendom en syncretisme in de monistische godsdiensten van het oosten. Mulder stelt voor bij dit verschijnsel, waarbij godsdiensten elkaar ontmoeten en elkaar beïnvloeden, in neutrale zin te spreken van interpenetratie. Niet alleen zijn daardoor regionale verschillen in het christendom te verklaren, maar ook acht Mulder dit een van de grootste zegeningen van het christendom sinds het ontstaan van deze wereldwijde godsdienst (Mulder 1988:236).

In de derde plaats heeft Mulder aarzelingen de exclusiviteit van de Bijbelse boodschap uit te spreken, in die zin dat er geen waarheid aanwezig zou zijn in de niet-christe-

[206] Uit het verslag van Van Butselaar is op te maken dat de scheidslijn pro of contra Kraemer ongeveer parallel liep met die tussen voor- of tegenstanders van zending in plaats van dialoog. Van Butselaar zelf bljkt een gematigde volgeling van Kraemer te zijn, terwijl Newbigin nadrukkelijk niets wilde afdoen aan het unieke karakter van Gods openbaring in Jezus Christus als het fundament van godsdienst en zending (Butselaar 1988:210v). Het verschil blijkt vast te zitten op het al dan niet erkennen van de aanwezigheid van Gods openbaring in andere religieuze tradities dan het christendom.

lijke godsdiensten, of geen verlossing of heil buiten het christelijk geloof. Mulder claimt ruimte voor godsdienstige reactie op Gods openbaringsactiviteit in andere kringen dan het christendom. In alle godsdiensten buiten het christendom zijn ook mogelijkheden voor heilsactiviteiten van Gods Geest (Mulder 1988:237).

In het kader van de verwerkelijking van het heil in deze wereld gaat Mulder er zonder meer van uit dat christenen bondgenoten nodig hebben om de wereldwijde problemen van de mensheid succesvol aan te kunnen pakken. De godsdiensten dienen de eenheid te bevorderen door elkaar te ontmoeten en de waarheid in elkaars geloofssystemen te erkennen. Hij stelt dat de dialoog daartoe het geëigende middel is, zonder aan te tonen dat Kraemers praktische en fundamentele aanpak hiervoor ontoereikend is. Uit de bijdrage van Mulder blijkt dat zijn argumenten als 'de ontwikkelingen in de tijd' of 'de tijden zijn nu eenmaal veranderd' zwaar gewicht krijgen. Mulder meent, zonder diepgaand met hem in gesprek te gaan over zijn theologische uitgangspunten en criteria, voldoende redenen te hebben om afscheid te nemen van Kraemer. Hij slaat een pluralistische koers in op basis van theologische criteria uit het menselijke element van de godsdienst. In de discussie tijdens het symposion te Oegstgeest verklaarde Mulder nog dat het exclusivisme van Kraemers Bijbels realisme in onze theologie van de godsdiensten niet meer kan functioneren (Hoedemaker 1988:264).

3.6.2.3 Armand W.F. Garon

De rooms-katholieke priester Armand W.F. Garon, die in 1979 een proefschrift voltooide over Kraemer en de islam (Garon 1979), stelt dat een theologie van de godsdiensten zoals is ontwikkeld door Kraemer, wel weerstanden moet oproepen bij allen die zich bezighouden met de betekenis van de wereldgodsdiensten voor het heilsplan van God voor de mensheid.[207] Hij heeft waargenomen dat Kraemers duidelijk axiomatische opstelling ter beoordeling van de niet-christelijke religies tot gevolg heeft gehad dat bij velen kritisch verzet, irritatie en ergernis werd opgeroepen. Het christendom als profetische religie, beheerst door het Bijbels realisme, beweegt zich in een geheel andere sfeer dan de 'naturalistische godsdiensten'. Kraemer heeft volgens Garon een hoge opvatting over religie. Religie is alles omvattend en gaat verder dan een psychologische houding en beoordeling, of sociale rol. In religies gaat het om denksystemen die antwoord geven op de totaliteit van het bestaan. De grondgedachte van Kraemer is dat de openbaring in Christus de menselijke keuzen plaatst in het oordelende en reddende licht. Het Bijbels realisme stelt dat God negatief oordeelt over alle menselijke systemen. Het is volgens Garon vanwege de absoluut klinkende premissen van Kraemer dat mensen er bezwaar tegen hebben (Garon 1988:214).

Wat voor Kraemer een vanzelfsprekende waarheid was, het Bijbels realisme, heeft hem geen goed gedaan, want door zijn tegenstanders werd hij bestempeld als een onbuigzame fundamentalist. Garon plaatst bij deze typering een kritische notitie. Kraemer schijnt zich niet gerealiseerd te hebben wat de consequenties zijn van deze leer voor de geschiedenis van alle godsdiensten die buiten de invloed van de Bijbelse openbaring zijn gebleven. Het waren in het bijzonder de afgevaardigden uit de Aziatische kerken in

[207] Armand W.F. Garon is priester van de Sociëteit van de Missionarissen van Afrika (Witte Paters) en promoveerde in 1979 aan de universiteit van Ottawa op een proefschrift *Hendrik Kraemer and the Mission to Islam*. Hij werd later directeur van het Pauselijke Instituut voor Arabische en Islamitische Studies in Rome.

Tambaram die betoogden dat hun oorspronkelijke godsdienst en cultuur ook door Gods wil is geschapen als deel van de weg van de mens naar verlossing en heil (Garon 1988:215).

Garon is er duidelijk over dat missionarissen die alle religies beschouwen als wegen tot behoud, en pluralisten die de unieke verlossingsweg door Christus niet erkennen, de godsdienstheologie van Kraemer nooit zullen sanctioneren, omdat zij aan de openbaring van God niet de centrale plaats willen toekennen. Hij acht het betreurenswaardig dat vanwege de vooringenomen kritiek van zowel missionarissen als theologen, niet voldoende aandacht geschonken is aan andere belangrijke aspecten van Kraemers werk (Garon 1988:215). Garon vraagt aandacht voor Kraemers dienst aan de kerk en voor zijn oecumenische betekenis als dienaar van de wereldkerk (vgl. Leeuwen 1959). Als adviseur van het NBG en als de directeur van het oecumenisch instituut was Kraemer gemotiveerd door dienst van de zending en door toewijding aan de kerk. De kerk moet dienstbaar zijn aan haar roeping te getuigen van het unieke heil in Christus. Dit werd in de eerste decennia van de 20e eeuw al niet meer passend gevonden, vandaar ook dat Kraemer zo onverwacht felle reacties ontmoette uit zijn eigen kring. 'De bekering van de zendelingen is minstens zo urgent als de bekering van inheemse christenen,' citeert Garon uit Kraemers rapporten (Kraemer 1958a). Op dezelfde manier kon Kraemer schrijven over 'de zendingswerker als het grootste van alle zendingsproblemen', met als doel interne misstanden en demotivatie in de zending aan de orde te stellen (Garon 1988:218).

Garon reageert ook op het gegeven dat voor Kraemer de persoon van de christen of de zendeling het enige 'contactpunt' is voor de ontmoeting met de aanhangers van de andere godsdiensten. De persoon kan en moet een levende schakel zijn tussen de God van Jezus Christus en de mens van de niet-christelijke wereld. Dit raakt volgens Garon het punt van de geestelijke zelfoverwinning en de bereidheid zichzelf weg te cijferen om zich op creatieve wijze in de werkelijkheid van de ander te kunnen verplaatsen (Garon 1988:218).

Het portret dat Garon van Kraemer schetst getuigt van grote congenialiteit en inlevingsvermogen. Garon stelt kritische vragen aan Kraemer, maar sluit wel aan bij de kern van Kraemers godsdienstheologische concept, omdat hij meent dat hierdoor zending en kerk worden gestimuleerd. Ter bevordering van de juiste onderlinge godsdienstige verhoudingen en om de bekendmaking van het evangelie te dienen, meent hij dat in deze tijd een evenwichtig gesprek of dialoog nodig is, zodat het juiste antwoord gegeven kan worden op Gods initiatief.

3.6.2.4 Jan Slomp

De islamoloog Jan Slomp heeft zich intensief met Kraemer beziggehouden. Hij werd in het bijzonder geboeid door de veranderingen die zich bij Kraemer hebben voltrokken. In minstens drie artikelen heeft hij zich in verband met de dialoog tussen christenen en moslims bezig gehouden met de vraag of Kraemers typering en beoordeling van de islam na 1960 een herziening heeft ondergaan.[208] Op het symposion in Oegstgeest heeft

[208] Jan Slomp (1932-) studeerde theologie en islamologie in Amsterdam en Genève en werd predikant van de Gereformeerde kerk in Zijldijk. Van 1964-1977 was hij missionaris van de Associate Reformed Presbyterian Church in Sahiwal, Pakistan en medewerker van het Christian Study Center in Rawalpindi. Van 1977 tot 1994 was hij als islamoloog in dienst van de Gereformeerde Kerken in

hij ook aandacht gevraagd voor de kwestie of Kraemer met het oog op de komende dialoog nieuwe vormen en methoden van benadering heeft voorgesteld. De achterliggende vraag van Slomp in zijn bijdrage was of Kraemer zijn theologische visie op de islam heeft herzien.

In eerste instantie vergelijkt Slomp de opvatting van Kraemer over de islam met die van de arabist en islamoloog C. Snouck Hurgronje (1857-1936). Hij constateert dat zowel Kraemer als zijn leermeester Snouck de islam analyseren vanuit het systeem van de islam. Snouck zag de historische islam vooral als een politiek fenomeen en een wetsreligie. Kraemer legde de nadruk op de geseculariseerde theocratie van de islam en waarschuwde tegen de toename van de politieke macht ervan. Slomp stelt dat Snouck Hurgronje en Kraemer de islam met de middelen van de historische kritiek benaderen, gebaseerd op de teksten. Daarnaast leunden ze beiden sterk op eigen observaties en ervaringen. Beiden benadrukken in de godsleer de goddelijke almacht en het oordeel. In de profetologie volgt Kraemer zijn leermeester door nadrukkelijk onderscheid te maken tussen de profeet Mohammed in Mekka en de staatsman Mohammed in respectievelijk Mekka en Medina. Ook stemmen beide geleerden volgens Slomp overeen in hun geringe aandacht voor de Koran en hun typering van de islamitische wet als een rigide en gestolde schepping van de islam, die een geestelijke stagnatie veroorzaakte. Kraemer signaleerde een vereenzelviging van de goddelijke openbaring met de islamitische wet. Slomp wijst op de onbewezen uitspraak van Kraemer dat er nog nooit een moslimtheoloog is geweest, die dit als hét probleem van de islam heeft ervaren (Slomp 1988[2]:224-225). Slomp sluit zich aan bij de mening van Bijlefeld, dat bij Kraemer de beschrijving en de beoordeling van de islam steeds in elkaar overgaan (Bijlefeld 1959:26). Hij erkent de juistheid van Kraemers verklaring dat de veruitwendiging en de verstening van de openbaring de voornaamste reden is voor de religieuze oppervlakkigheid van de islam. Dat er door Daud Rahbar scherpe kritiek op Kraemers beschrijving van de godsleer in de islam is geleverd, was volgens Slomp voor Kraemer geen reden om zijn visie op de godsidee van de Koran, die gekenmerkt wordt door eenheid, macht en majesteit, tegenover Rahbar te herzien (Slomp 1988[2]:225, vgl. Kraemer 1962c). Met Klaus Hock acht Slomp dat er bij Kraemer een grote kloof is tussen zijn grote kennis van de islam en de interpretatie ervan (Hock 1986:167-184, m.n. 180-183; Slomp 1988[2]:225). Vijftig jaar na het verschijnen van twee werken van Kraemer waarin opvallend veel negatieve uitspraken over de islam vermeld staan (Kraemer 1938c en 1938f), acht Slomp het bijzonder moeilijk een weerlegging van Kraemers weergave en beoordeling van de moslimtheologie te geven, omdat de laatste niet verwijst naar feiten en argumenten uit de islamitische geschriften.

Slomp had graag gezien dat Kraemer in zijn studie over de komende dialoog (Kraemer 1963a) sympathieker geschreven had over de islam en niet bij herhaling gewezen had op het 'onverzoenlijke' karakter van de islam als tegenstander van de Europese (christelijke) wereld. Hij constateert dat de latere Kraemer niet van opvatting veranderd is. Het onvoltooide boek van Kraemer over de ontmoeting met de islam biedt voorshands geen aanwijzingen dat Kraemer in principiële zin veranderd zou zijn van

---

Nederland en de SOW-kerken. Van 1978 tot 1994 was hij eerst secretaris en later voorzitter van het comité 'Islam in Europa' van de Conferentie van Europese Kerken en de Raad van de Europese Bisschoppenconferenties (CCEE). Hij was lid van de redactie van het *Journal of Muslim Minority Affairs* (Official Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs) en publiceerde diverse artikelen over de christen-moslim dialoog (Slomp 1993:181-183).

positie ten opzichte van de islam (Kraemer 1965). Wel prijst Slomp het in Kraemer dat hij sinds de IMC-conferentie van Willingen in 1952 sterk gepleit heeft voor het oprichten van studiecentra door de christelijke kerken ter stimulering van het verlangen in openheid en respect van elkaar te leren. In deze centra kunnen de echte vragen, ook de waarheidsvraag, aan de orde gesteld worden (Slomp 1988[2]:226).

De conclusie die Slomp trekt is dat Kraemer in zijn godsdienstheologie niet veranderd is, maar tot in zijn laatste publicaties toe het beslissende criterium van de Godsopenbaring in Jezus Christus ter beoordeling van elke religie heeft gehandhaafd. Hij constateert met dankbaarheid Kraemers concrete beschrijvingen van de moderne islam en zijn initiatieven en acties voor de komende dialoog. Hij ziet dit als uitdaging voor de kerk en de theologie van deze tijd. Slomp neemt echter afscheid van Kraemer in diens typering en beoordeling van de islam. Hij meent dat Kraemers mening over de exclusiviteit van de christelijke openbaring thans wordt uitgedaagd door de nieuwe theologische ontwerpen van David Brown, Paul Knitter, Karl Rahner, Hans Küng, Kenneth Cragg, M.M. Thomas, Stanley Samartha en Anton Wessels (Slomp 1988[2]:227-226).[209] Slomp heeft met dankbaarheid waargenomen dat Kraemer later toegegeven heeft dat in de andere religies groter bewustzijn van God en duidelijker manifestatie van Gods openbaring aanwezig is dan hij eerder wilde toegeven. Wij zijn echter van mening dat Slomp voorshands nog niet overtuigend aangetoond heeft, waarom het godsdienstheologische concept van Kraemer niet meer te volgen of verder te ontwikkelen zou zijn. Het bezwaar van Slomp tegen Kraemers typering en beoordeling van de islam is terecht. In Kraemers publicaties lopen beschrijvingen en beoordelingen door elkaar, terwijl exacte tekstverwijzingen nauwelijks gedocumenteerd zijn. In Kraemers denken wordt wel een algemeen Bijbels-realistische kritiek op de islam gegeven, maar geen theologische analyse geboden van de Koran en geen theologische beoordeling van de leerstellingen van de islam. Kraemer heeft, behalve dat hij bij herhaling verklaard heeft dat de islam tot op zekere hoogte openbaringsgodsdienst is, geen antwoord gegeven op de centrale vraag wat de Godsopenbaring in de Koran is. Dat neemt niet weg dat Slomp verzuimd heeft duidelijk te maken waarom hij geen Kraemeriaan meer kan en wil zijn (Slomp 1988:85). Hij motiveert zijn keuze voor een ander verstaansmodel niet.

3.6.2.5 Vergelijking

In Tambaram 1988 hebben, hoewel niet frequent gebruikt, de termen discontinuïteit – continuïteit, een grote rol gespeeld in de discussies. In de ontwikkeling van Kraemers denken zijn deze termen van fundamenteel belang geweest, omdat daarmee zijn beoordelingscriteria te typeren zijn. Opvallend is dat op beide herdenkingsconferenties bijna ongemerkt is uitgegaan van een ander beoordelingscriterium van religie dan Kraemer voorstond. Men vond kennelijk de ontwikkelingen op godsdienstheologisch gebied zo vanzelfsprekend, dat niet de moeite is gedaan, de criteria van Kraemer te verifiëren. Deze veranderingen zijn niet alleen te verklaren uit de historische ontwikkelingen op

[209] Wessels heeft op indirecte manier het exclusivisme bestreden in een studie waarin hij betoogt dat mensen het heil kunnen verwerven door geloof als *daad* (*fides qua*), nagenoeg onafhankelijk van de *inhoud* of object van het geloof (*fides quae*), dat op allelei manieren gevormd en beïnvloed kan worden (Wessels 1989:). Hij bespreekt de rol van het syncretisme en de invloed van de context op het geloof. Hij pleit voor een contextuele missiologie (vgl. Wessels 1985:109-136). Behalve een bespreking van Kraemers beleid in de kwestie zending op Bali (Kraemer 1933b) gaat hij, voorzover bekend, nergens direct het gesprek aan met Kraemer (Wessels 1989:119-122).

godsdienstheologisch gebied sinds 1938, maar door de gewijzigde theologische inzichten op het punt van de benadering en beoordeling van de andere godsdiensten als alomvattende geloofssystemen. Konden in Tambaram 1938 de vertegenwoordigers van kerken en zendingen nog spreken over de andere godsdiensten vanuit de onafhankelijk geachte positie van het christendom, na de kentering van het tij in het midden van de jaren zestig zijn de bakens verzet en is de mening dominant geworden dat alle geloofssystemen in principe vanuit een gelijkheidsstandpunt beoordeeld dienen te worden. Het is dankzij én ondanks Kraemer, dat deze verandering in benadering van de godsdiensten zich kon voltrekken. Immers, Kraemer heeft niet alleen de andere godsdiensten, maar ook het christendom zelf met zijn openbaringscriterium en Bijbels realisme tot object van kritiek gemaakt. Nooit heeft hij echter toegegeven aan de drang zijn Bijbels realistische criterium voor de beoordeling van godsdienst en godsdiensten in te wisselen voor een relativistisch axioma.

Veel symposiongangers van Oegstgeest, die zich erfgenamen van Kraemer achten, hebben de relatie met Kraemer verbroken toen als een vaststaand gegeven werd aangenomen dat er goddelijke openbaring aanwezig is in de niet-christelijke religies en dat de andere religies ook tot het heil van God kunnen leiden. Tot op zekere hoogte heeft Kraemer na Tambaram 1938 ingestemd met de mogelijke aanwezigheid van openbaring in andere religies. Hij heeft zich er verder niet over uitgelaten wat inhoudelijk het openbaringselement in de andere godsdiensten zou kunnen zijn. Tegelijkertijd hield hij strikt vast aan de unieke verlossingsweg van Christus.

Dat velen afscheid genomen hebben van het concept van Kraemer is niet vanwege het feit van de openbaring, maar vanwege de consequenties die hij er aan heeft verbonden. De kritiek die door Hogg is ingezet, dat in die niet-christelijke godsdiensten niet alleen een zoeken, maar ook een vinden (‘a finding’) en authentieke ervaring van Gods openbaring (‘an experience of Divine self-disclosure’) aanwezig zijn, blijkt bij de meerderheid van de deelnemers aan de herdenkingsbijeenkomst duidelijk aanvaard en verder uitgewerkt te zijn (Tambaram 1938 I:103). Armand Garon en Newbigin hebben nadrukkelijk verklaard verder te willen denken in de lijn van Kraemer, voornamelijk wat betreft de positionering van de openbaring als beoordelingscriterium van alle godsdienstigheid, en uit te gaan van de claim van de exclusieve heilsweg van geloof in Christus. Hun mening is niet door de meerderheid van de deelnemers van dit symposion ondersteund. Wat voor Kraemer allerminst een uitgemaakte zaak was, namelijk wat waarheid en openbaring is in de andere religies, blijkt voor veel deelnemers op de beide conferenties een gegarandeerde zekerheid te zijn. Daar zijn vergaande soteriologische en godsdienstheologische consequenties aan verbonden.

In meerderheid heeft men afscheid genomen van Kraemers concept. Soms met zeer definitieve en krasse bewoordingen: de tijd van Kraemer is voorbij. Voor de onderzoeker van ontwikkelingen op godsdienstheologisch gebied, sinds Hockings *Laymen’s Inquiry* en Tambaram 1938, tot aan het eind van de twintigste eeuw, is het teleurstellend op te merken dat het gesprek over de punten waar het destijds om ging eenvoudigweg niet meer wordt genoemd. Stilzwijgend is duidelijk geworden dat een ander godsdienstheologisch criterium overheersend is geworden. Dat deze verschuiving een grote invloed heeft op de agenda van de kerken, laat zich verstaan. De erfenis van Kraemer is in het historisch archief geplaatst.

3.6.3 Kraemer in de godsdienstheologische concepten van Race, D'Costa en Knitter

In deze paragraaf wordt een beschrijving en analyse gegeven van het denken van de theologen Race, D'Costa en Knitter die een eigen godsdienstheologie hebben ontworpen met behulp van het tripartite verstaansmodel: exclusivisme, inclusivisme en pluralisme. Alle drie plaatsen Kraemer in hun godsdienstheologische studies zonder bezwaar in de exclusivistische positie (Race 1983; D'Costa 1986; Knitter 1985:138). Ter illustratie van hun eigen concept doen de eerste twee een poging Kraemer evenwichtig te beschrijven, om vervolgens een beoordeling van zijn denken te geven. Knitters bespreking van Kraemers godsdienstheologische denken is heel anders opgezet, omdat hij Kraemer geheel in de schaduw van Barth plaatst.

3.6.3.1 Alan Race

Race zet zijn evaluatie in met de vraag hoe het individuele heil volgens de 'exclusivisten' bij de mens komt. Hij verwijst naar de leerstelling van Paus Bonifatius VIII (pontificaat van 1294-1303), die in zijn bul *Unam Sanctam* decreteerde dat het heil alleen te verkrijgen is door geloof, dat via de ene, heilige, katholieke en apostolische kerk doorgegeven wordt. Daarbuiten is geen redding noch vergeving van zonden mogelijk (Race 1983:10-11). Hij trekt snel een lijn van de exclusivistische heilsleer, die gelokaliseerd is in het ecclesiocentrisme van de rooms-katholieke Kerk, naar het exclusivisme van Kraemer. Hij verdisconteert onvoldoende dat Kraemer ieder ecclesiocentrisme in de exclusivistische positie afwijst. Kraemers exclusivistische positie is niet te verklaren zonder zijn soteriologisch gezichtspunt, dat het heil alleen is te verkrijgen in Christus. Race behandelt vervolgens de vraag naar de aanwezigheid van godsdienstige waarheid in alle godsdiensten en op welke wijze het christendom zijn bron en basis heeft in de goddelijke openbaring in Christus. De openbaring in Christus wordt in Kraemers exclusivistische denken als het enige criterium opgevat voor alle religies, inclusief het christendom. Race typeert Kraemer als volgeling van Barth, die zich in zijn *KD* I/2 laat kennen als de meest extreme exclusivist. Hij wijst op Barths beschrijving van de taak van de christelijke gemeenschap in de wereld. Barth brengt volgens Race in zijn *KD* 4/3 een nuancering aan door er op te wijzen dat de goddelijke genade naar de mensen van andere geloven blijkt in de christelijke roeping van de kerk om getuige te zijn van God (Race 1983:11-15).

Race wijst er op dat Kraemer zich, wat de theoretische interpretatie van de andere godsdiensten betreft, aansluit bij het discontinuïteitsstandpunt van Barth, maar in de praktische benadering zich dichter bij Brunner bevindt. Niemand in de niet-christelijke godsdiensten is zonder de adem van de Heilige, en tegelijk is niemand van hen de Heilige, zegt Brunner ergens (Race 1983:17). Op dezelfde manier erkent Kraemer het getuigenis van het Nieuwe Testament, dat blijk geeft van de werkelijkheid en de activiteit van God buiten de openbaring in Christus. Uit Brunners aforisme blijkt de menselijke ontvankelijkheid voor God en tegelijk de onuitroeibare ongehoorzaamheid en blindheid voor God (Race 1983:17; Kraemer 1938c:126). Kraemer handhaafde echter nadrukkelijk de discontinuïteit tussen openbaring van God en godsdiensten, omdat hij in zijn hele denken consequent bleef uitgaan van de realiteit van de godsdienst als menselijke verworvenheid. Daar komt bij dat Kraemer volgens Race kritisch was ten aanzien van de termen 'natuurlijke theologie' en 'algemene openbaring'. Kraemer bracht door aanpassing van het extreme standpunt van Barth enige ruimte voor mogelijkheid van

andere vormen van openbaring, waarbij het goddelijke initiatief in de niet-christelijke religies niet werd uitgesloten (Race 1983:22). Race meent dat Kraemer in zijn *Religion and the Christian Faith* heeft geprobeerd de overheersende nadruk op religie als menselijke verworvenheid te corrigeren door zich meer te concentreren op het menselijk bewustzijn als de plaats van Gods activiteit buiten het christelijke gebied. Het religieuze bewustzijn van de mens werd de plaats van Gods openbarende aanwezigheid, en tegelijkertijd de manifestatie van vervormende reactie op die aanwezigheid. Volgens Race was deze notie al aanwezig in de vroegere werken van Kraemer en is zij in zijn latere werk *Waarom nu juist het Christendom?* alleen maar sterker naar voren gekomen, zoals blijkt uit het volgende citaat:

> Door Gods openbaring in Jezus Christus kunnen we alleen weten wat in de echte zin des woords ware, godebehaaglijke religie is, en door niets anders (Kraemer 1961g:72; 1962f:79; vgl. Race 1983:23).

Race beluistert in deze woorden van Kraemer de echo van de vroege Barth, volgens wie de andere godsdiensten in hun geheel, in alles, als dwalingen moeten worden bestempeld (Kraemer 1961g:85, 93; 1962f:99; Race 1983:23). Het moet betwijfeld worden of Race terecht stelt dat de mening van Kraemer op dit punt in de latere werken sterker naar voren gekomen is. Zoals hierboven is aangetoond (hst 3.4 en 3.5), laat Kraemer juist in zijn discontinuïteitsleer, maar ook in zijn heilsleer en christologie een grote mate van consistentie zien.

Terecht stelt Race dat in de handhaving van het onderscheid tussen 'openbaring' en 'religie' de overeenkomst tussen Barth en Kraemer sterk is. Door het accent op de discontinuïteit tussen het christelijk geloof en de andere godsdiensten wordt de plicht tot zendingswerk onder de aanhangers van de andere religies versterkt. Immers, de overgave aan Gods openbaring in Jezus Christus brengt een breuk met het eigen religieuze verleden teweeg, hoe indrukwekkend dat ook kan zijn geweest. De christelijke kerk heeft de plicht deze breuk te eisen, omdat Jezus Christus openlijk beleden moet worden (Kraemer 1961g:90).

Race ondervraagt Kraemer ook over zijn visie op de Bijbel als boek van de openbaring. De vooronderstelling van Kraemers Bijbels realisme is dat de Bijbel geen theologie bevat, maar slechts vervuld is van getuigenis van profeten en apostelen. Race noemt Kraemers afhankelijkheid van de Bijbel overdreven eenvoudig en naïef. Hij verwijt Kraemer dat hij zich te weinig rekenschap geeft van zijn Schriftbeschouwing en nauwelijks rekening houdt met de context en de cultuur van de Bijbel. Race stelt axiomatisch dat het Bijbels getuigenis nooit losgemaakt kan worden van theologie en dat het Nieuwe Testament een veelzijdigheid aan theologieën weerspiegelt. Het blijkt dat Race in zijn Schriftleer het Nieuwe Testament beschouwt als een product van de kerk. Als Race daarin gelijk zou hebben, dan zou het verwijt aan Kraemer terecht zijn, dat hij de gelovigen van de wereld beoordeelt op grond van een omschreven doctrine, maar dan veronachtzaamt hij het gegeven dat Kraemer daar bovenuit stijgt door zijn criterium van beoordeling in de Persoon van Jezus Christus te nemen, of in de openbaring van Gods liefde in Jezus Christus. Een ander punt van Kraemer dat Race bekritiseert is diens radicale onderscheid tussen evangelie en kerk, tussen het christendom dat leeft door de genade en het christendom als een empirisch fenomeen in de geschiedenis (Race 1983:29-31).

Race stelt dat een exclusivistische godsdienstheologie, zoals die van Kraemer, meer op twijfelachtige vooronderstellingen van vroegere eeuwen rust, dan op de resultaten van de historisch-kritische methode, of op de ontwikkelingen in de hermeneutiek. De

interpretatie van Jezus als de unieke incarnatie van God, is volgens Race een belangrijke, zo niet de belangrijkste, grondslag van zijn exclusivistische theorie. De aanhangers van het discontinuïteitprincipe moeten in de relatie tussen christelijk geloof en de andere godsdiensten wel in botsing komen met de methoden en vooronderstellingen van het moderne historisch-kritische onderzoek. Race geeft toe dat Kraemers concept slechts één interpretatie van de nieuwtestamentische gegevens toelaat. Hij merkt tevens op dat de exclusivisten geen antwoord hebben op de epistemologische overwegingen die opgeroepen worden door de historische ontwikkelingen van het christendom. De ontwikkelingen binnen de godsdienstgeschiedenis, zoals begrepen en verklaard door het historisch onderzoek, spelen volgens Race dan ook een zeer kleine rol in de geharnaste *sola fide* en *sola Scriptura* vooronderstellingen van de exclusivisten als Brunner, Kraemer en Newbigin. Race persoonlijk kiest dan ook voor de inclusivistische benadering van de andere religies omdat die positie meer recht doet aan de historische ontwikkeling van de openbaring (Race 1983:34-37). Dit biedt volgens hem onder meer de mogelijkheid van religieuze communicatie en adaptatie over en weer, die acceptabel is en voor de toekomst ruimte geeft voor dialoog tussen andere geloven en ideologieën, met als doel dieper begrip te krijgen van de persoon van Jezus, zonder dat de absoluutheid van Christus hiermee in gevaar komt (Race 1983:26-27).

Race stelt concluderend dat het exclusivisme in de godsdiensttheologische driedeling het meest helder omschreven standpunt is. Het beroept zich uitsluitend op de zelfevidentie van het Bijbelse getuigenis, met centrale aandacht voor de persoon van de Christus. De interne argumenten blijken consistent en samenhangend te zijn. En als laatste lijkt de exclusivistische mening het nauwkeurigst te corresponderen met dat wat eeuwen lang binnen het orthodoxe christendom gehandhaafd is. Het zijn vooral overwegingen op het filosofische en historische vlak die Race moeite geven met het concept van het exclusivisme (Race 1983:24).

3.6.3.2 Gavin D'Costa

Thans wordt Gavin D'Costa's schets van Kraemers godsdiensttheologie besproken, met de kernvraag of en in hoeverre Kraemer terecht een exclusivist kan worden genoemd. Na een kort historisch overzicht kiest D'Costa als representanten van de drie gebruikelijke paradigma's van pluralisme, exclusivisme en inclusivisme, John Hick, Hendrik Kraemer en Karl Rahner. Hij beschrijft deze complexe theologische posities als middel om de globale posities in de ontmoeting van de religies te bespreken (D'Costa 1986:18). D'Costa denkt als rooms-katholiek theoloog met deze exemplarische methode een overtuigender studie te kunnen bieden, dan met een systematisch overzicht mogelijk zou zijn. Het is zijn uitgesproken bedoeling een dialoog tot stand te brengen tussen het exclusivistische en het pluralistische paradigma, als de meest tegengestelde posities in de godsdiensttheologie. Hij behandelt de onderwerpen die relevant zijn voor de ontwikkeling van een christelijke theologie van de godsdiensten.

D'Costa signaleert dat Kraemer zijn uitgangspunt en waarheidscriterium uitsluitend in de openbaring en zelfbekendmaking van God in Jezus Christus heeft gelegd. Hij onderscheidt zich daarin van Radhakrishnan (het bijzondere type van mystieke ervaring), Troeltsch (personalisme), William James (pragmatisme), Von Harnack (filosofische concept van het wezenlijke van de religie), Knitter (Jungiaanse psychologische eenheid) en Hick (afwending van zelfgerichtheid naar Werkelijkheidscentraliteit). Daar heeft Kraemer volgens D'Costa evenveel recht toe als ieder ander, maar de praktische keuzevrijheid inzake de uitgangspunten heeft theologische bezwaren. Deze bezwaren bij

het exclusivistische concept van Kraemer zijn volgens D'Costa het volgende: het axioma van Kraemer – de openbaring als het enig mogelijke waarheidscriterium – wordt vaak door pluralisten geminimaliseerd. Het uitgangspunt dat het heil alleen te krijgen is door de genade van God, zoals geopenbaard in Christus, wordt verworpen of ontkend. D'Costa wijst in dit verband op het cruciale citaat van Kraemer:

> Kort uitgedrukt komt het hierop neer dat ik mij voorstel de godsdiensten, het Christendom ingesloten, te stellen in het licht van de Persoon Jezus Christus, die *de* Openbaring Gods is en die de enig-wettige criticus (d.i. onderscheidend, doorgrondend beoordelaar) is van alle godsdiensten en van alles wat in de mens is en uit hem voortkomt (Kraemer 1960g:11; D'Costa 1986:56).

Deze omschrijving van Kraemers Bijbels realisme heeft volgens D'Costa een aantal implicaties die bepalend zijn voor de christelijke houding ten opzichte van de niet-christelijke religies. D'Costa noemt er twee (D'Costa 1986:56-58):

1. *De missionaire imperatief.* De eerste en belangrijkste implicatie is de noodzaak het Bijbels getuigenis serieus te nemen, zodat de meest wezenlijke vragen over de mensheid en God uitsluitend beantwoord kunnen worden 'in het licht van Jezus Christus', die de weg, de waarheid en het leven is. Jezus' woorden 'niemand komt tot de Vader dan door Mij' impliceren dat er geen redding mogelijk is buiten Jezus om. Vanwege dit criterium moet dit getuigenis door de christenheid aan iedereen verteld worden. Kraemer plaatst zich hiermee radicaal tegenover de pluralisten, die hun positie exclusief voorzien van de eisen van sociale dienst, vredestichting, heilsbevordering of wederzijdse verrijking. Kraemer erkent de noodzaak van 'indigenisatie' voor de kerk. Anders dan sommige exclusivisten aanvaardt Kraemer een praktische samenwerking, medische en sociale dienst, en een godsdienstige tolerantie die iedereen een faire, gelijke kans biedt.
2. *De dialectische evaluatie van de godsdiensten.* Het is in Kraemers concept absoluut noodzakelijk de openbaring van Gods wil in Jezus Christus te begrijpen voor de beoordeling van godsdiensten, inclusief het christendom. Dat houdt in dat men erkent dat de mens 'als God wil zijn', en dat de mens van nature rebelleert tegen God. De mens begeert slechts een God naar zijn eigen zin.

> Daarom blijven de diepste *Ahnungen*, zijn hoogste aspiraties, zijn oprechtste berouw in de sfeer van een verheven moralisme of spiritualiteit steken. Nergens stuiten we op de radicale verwerping van elke denkbare zelfgeschapen geestelijke wereld, waarin de geheimzinnige macht van het evangelie gelegen is (Kraemer 1958b:279; Kraemer 1956b:334).

Dat voor Kraemer alle religies slechts menselijke uitingen zijn van zelfrechtvaardiging, moet volgens D'Costa leiden tot een negatieve en kritische houding ten opzichte van religie. Elk religieus leven ligt, vanwege de unieke openbaring in Christus, onder het goddelijk oordeel. Dit theologische uitgangspunt heeft tot gevolg dat alle punten van contact, continuïteit en natuurlijke theologie (als rationaliserende vergoddelijking van de rede) afgewezen moeten worden. Het dialectische aspect van de veroordeling van elke religie heeft ook een andere zijde: God geeft ook genade en vergeving aan de mensheid die Hem zoekt. Het punt waar Kraemer niet de exclusivistische consequentie van Barth heeft doorgetrokken, ligt volgens D'Costa in de veronderstelling van Kraemer, dat zelfs in de gevallen wereld Gods licht toch schijnt in het verstand, in de natuur en in de geschiedenis. Het *sui generis* karakter van de openbaring blijkt vooral hieruit dat God

het initiatief moet nemen tot redding. Evenals de meerderheid der exclusivisten weigert Kraemer afstand te doen van de incarnatie als Gods enige en unieke actie in de geschiedenis, waarover gesproken moet worden met de andere godsdiensten in verband met Gods aanwezigheid in de geschiedenis. De relatie tussen de christelijke en de niet-christelijke godsdiensten blijft in Kraemers visie, zo is de conclusie van D'Costa, een mengeling van het dialectische 'nee' en 'ja' (D'Costa 1986:58-60; vgl. Kraemer 1938c:-126-127).

In zijn beoordeling van Kraemers exclusivistische concept noemt D'Costa als belangrijk argument dat Kraemer zeer sterke nadruk legt op het belang van de wetenschappelijke bestudering van en de levende ontmoeting met de niet-christelijke godsdiensten. Hij vermijdt zorgvuldig iedere culturele vooringenomenheid en elk superioriteitsgevoel. Tegenover pluralisten als Hick stelt hij met klem dat de totalitaire aard van religie haaks staat op de oppervlakkige gelijkstelling van overeenkomstige verschijnselen en punten van contact. Hij noemt in dit verband Hicks verklaring dat het in iedere religie draait om de bevrijding van gerichtheid op zichzelf en gerichtheid op de (ultieme) werkelijkheid. Kraemers meent daarentegen dat het in de religies om verschillende vragen en uiteenlopende antwoorden gaat.

D'Costa verwijt Kraemer dat hij grote nadruk legt op het totalitaire karakter van godsdienst. Dit staat volgens hem haaks op het verschijnsel van de creatieve interactie tussen geloofssystemen en de praktijk van het leven, waardoor veranderingen en ontwikkelingen in het religieuze leven mogelijk zijn. Een herkenning van de mogelijkheid tot uitwisseling van godsdienstige elementen dwingt volgens D'Costa tot een meer genuanceerde beoordeling van de godsdiensten dan Kraemer biedt. Bovendien wordt door Kraemers theologische vooronderstelling van het *sui generis* karakter van de openbaring in Christus een juiste historische en hermeneutische analyse van de originele punten van contact en overeenkomsten uitgesloten. D'Costa vraagt zich af:

> Is a genuine openness to the possibility of God's action and presence in the non-Christian religions really possible on Kraemers Christological axioms? (D'Costa 1986:61-62).

Kraemer onderschat volgens D'Costa in de tweede plaats de dynamiek en het veranderende karakter van de religies. Hij wijst het onderscheid dat W. Cantwell Smith maakt tussen 'faith' en 'beliefs' af als te individualistisch, maar meent dat Kraemer door overdreven nadruk op het totalitaire karakter van de religies in de verleiding komt geen oog te hebben voor de verscheidenheid van geloofssystemen binnen een godsdienst. De geschiedenis van iedere religie kent, als elk historisch verschijnsel, een eigen ontwikkeling, culturele variaties en regionale kleur. D'Costa wijst op de diverse bewegingen binnen het hindoeïsme, door Kraemer 'fundamenteel antropocentrisch' genoemd, die, zoals 'alle goede monistische, mystieke hindoe-religies', evenals alle *bkahti*-religies, gericht zijn op verlossing van de ziel (Kraemer 1938c:171). D'Costa noemt verder dat er bewegingen binnen het hindoeïsme bestaan die onmiskenbaar theïstisch zijn en daarom niet als zuiver antropocentrische religie bestempeld kunnen worden (D'Costa 1986:62).

Zowel Race als D'Costa zijn er bij alle terechte kritiek op Kraemer niet in geslaagd aannemelijk te maken dat Kraemers uitgesproken exclusivisme concept uitgesproken inclusivistische trekken heeft. Beiden geven te weinig aandacht aan het punt van verlegenheid bij Kraemer dat hij niet in staat is duidelijk te maken wat God heeft geopenbaard in de aanhangers van de andere religies. Kraemer heeft de mogelijkheid geaccepteerd van de 'gebeurtenis' van buitenchristelijke openbaring, maar heeft voorop gesteld dat de 'inhoud' van deze openbaring in mensen en religies zich onttrekt aan onze waar-

neming. Bovendien stelt hij dat de beoordeling van deze mogelijke openbaring slechts dient te gebeuren in het licht van Gods openbaring in Christus. Dat er soms verregaande conclusies verbonden zijn aan deze onmiskenbare goddelijke activiteit in de religies hangt volgens Race samen met verschillende interpretaties die gegeven zijn van deze goddelijke activiteit. Kant lokaliseerde de religie in de morele wil van de mens, Hegel in de relatie van de menselijke geest tot de Absolute Geest, Schleiermacher in het gevoel van absolute afhankelijkheid, en R. Otto in de ervaring van het numineuze. In deze 'immanente' theorieën van de godsdiensten is niets of weinig gezegd over de rol van de openbaring. Race stemt met Brunner en Kraemer in dat het fenomeen van de godsdienst niet verklaarbaar is buiten de realiteit van Gods openbaring (Race 1983:18-19). Dat er overal goddelijke activiteit in mensen en religies is geweest en zal zijn, zullen exclusivisten als Calvijn, Barth, Kraemer, etc. volmondig toestemmen, maar onderling verschillen ze van elkaar over de taxatie van de inhoud en de reikwijdte ervan. Conclusie is dat zowel Race als D'Costa het manco in Kraemers concept wel signaleren, maar niet zelf kunnen oplossen.

Kraemer zelf zal zonder aarzeling ingestemd hebben met de typering van exclusiviteit, vanwege zijn consequente acceptatie van de absoluutheid van de goddelijke openbaring als de unieke kenbron van God, en van de finaliteit van Christus voor het heil. De nuance die hijzelf aanbrengt door de mogelijkheid van Gods openbaring in andere religies te accepteren, biedt hem de ruimte positiever te oordelen over de niet-christelijke religies dan hem doorgaans verweten wordt. Om misverstanden te vermijden stelt hij bij herhaling dat het christendom als historische godsdienst niet gerechtigd is zich zonder meer als exclusief te presenteren (Kraemer 1960g:95; passim). D'Costa betoogt dat de nadruk van Kraemer op het axioma dat redding alleen mogelijk is door belijdenis van en overgave aan de Christus, problematisch is op Bijbelse, theologische en interne gronden. Hij handhaaft de ontologische breuk tussen God en mens, die door pluralisten vaak wordt ontkend.

D'Costa concludeert dat de positie van 'exclusivisten', zoals Kraemer, consequenties heeft die niet altijd door hen erkend zijn. Het poneren van het *sui generis* karakter van de goddelijke openbaring in Christus, in combinatie met de reactie van het volk Israël op de openbaring voor de komst van Christus, moet volgens hem tot de conclusie leiden dat de Verlosser gebruik heeft gemaakt van een totaal onbevredigend en inefficiënt reddingsmiddel. Hij meent bovendien dat deze exclusieve positie leidt tot een berusten in de gedachte dat miljoenen mensen, 'through no fault of their own', het heil zullen mislopen. Hij meent dat dit niet goed te rijmen is met de liefde van God. Voorts meent hij dat Kraemer een onoverbrugbare scheiding aanbrengt tussen natuur en genade, waardoor er slechts redding mogelijk is door bekering tot en belijdenis van Christus (D'Costa 1986:-70). Hiervan moet gezegd worden dat in Kraemers positie de zendingsopdracht inclusief is. De universele heilswil van God impliceert dat alle volken bereikt moeten worden met het evangelie. Daarin is ruimte voor menselijke verantwoordelijkheid in verband met de keuzevrijheid in het aanvaarden van het heil. D'Costa suggereert dat Kraemers exclusivistische positie leidt tot heilsagnosticisme, terwijl de laatste keer op keer beweert dat mensen niet kunnen weten wie uiteindelijk behouden worden, wie deel krijgen aan het unieke heil in Christus, en wie niet.

D'Costa doet in zijn studie vervolgens een poging met behulp van de 'inclusivisten' de moeiten, die hij signaleert bij Kraemer en de exclusivisten, op te lossen. Het standpunt van D'Costa komt sterk overeen met de positie van Karl Rahner. Hij heeft in zijn kritiek op Kraemer veel raakvlakken met Wayan Mastra (Mastra 1971; vgl. Sugden 1997).

3.6.3.3 Paul F. Knitter

Het is opvallend dat John Hick – voor zover bekend – in zijn publicaties nergens verwijst naar Kraemer. Dat is ook de tendens bij Paul F. Knitter. Ook bij Knitter komt de naam van Karl Barth komt slechts sporadisch voor. Nergens gaan beiden in gesprek met Barth of Kraemer. In zijn 'kritische overzicht van de christelijke houdingen ten opzichte van de wereldgodsdiensten, *No Other Name?* uit 1985, valt de naam van Kraemer alleen als verwijzing. Hij stelt dat 'the negative, exclusivistic attitude toward Other religions, under the influence of Barth and Kraemer, had prevailed since the Tambaram Missionary Conference in 1938' (Knitter 1985:138). In zijn beschrijving van het 'conservative evangelical model' in de godsdienstheologie schetst Knitter Barth, die hij als de 'advocate of the Conservative-Evangelical Model' beschouwt en die hij als 'neo-orthodox theologian' rekent tot de 'Evangelicals'. Hij noemt Barth de belangrijkste vertegenwoordiger van de 'conservative Evangelicals' in de 'mainline Protestant theology' (Knitter 1985:75v).

Knitter ziet grote overeenkomsten tussen de rol van Barth in de jaren twintig en dertig en het optreden van de evangelikalen in de jaren zeventig en tachtig van de vorige eeuw. Hij signaleert overeenkomsten op drie gebieden: de christenen werden overspoeld door een vloed van nieuwe 'liberale' ideeën en Barth heeft een einde gemaakt aan een periode van verwarring. Barth heeft in de tweede plaats het evolutionaire optimisme en de bevestiging van de autonomie van het menselijke bestaan met zijn onbegrensde mogelijkheden ontmaskerd, door de ideologische illusies aan de kaak te stellen tegen de achtergrond van de werkelijkheid van het kwaad. In de derde plaats heeft Barth duidelijk gemaakt dat de mens dient te verstaan wat – theologisch gesproken – zijn conditie is: hij is niet in staat werkelijk te weten wie God is (Knitter 1985:81).

De ideeën van Barth zijn volgens Knitter verder uitgewerkt en gepropageerd door Kraemer en stonden model voor de protestantse houding ten opzichte van de andere religies in de jaren veertig en vijftig van de twintigste eeuw. Het denken van Kraemer leeft naar de mening van Knitter nog steeds voort onder de 'Evangelicals' van zijn tijd. De gedachten van Barth en Kraemer rusten op twee fundamenten: alleen God kan Zichzelf bekend maken en alleen God kan de mensheid redden. Op grond van deze basisuitspraken velt Barth een hard oordeel over alle godsdiensten: religie is ongeloof. Over het christendom als de 'ware religie' sprak Barth op gelijke wijze als de theologie uit de tijd van de Reformatie: we mogen van 'ware religie' alleen spreken zoals we spreken van de 'gerechtvaardige zondaar'. De religie kan slechts geaccepteerd worden door God als zij, in al haar corruptie, gered wordt door God. De religie kan niets betekenen, tenzij zij alleen door genade wordt gered en gezuiverd (Knitter 1985:84-85).

Knitter erkent de verschillen tussen Barth en Kraemer enerzijds en de 'Evangelicals' anderzijds, maar ook de evidente overeenstemming tussen beiden. De evangelikalen erkennen het kwalitatieve onderscheid tussen God en mens, maar ze zijn optimistischer dan Barth over de menselijke conditie. De 'Evangelicals' houden vast aan 'the scandal and the surprise of Christ's uniqueness' (Knitter 1985:89). De onvolmaaktheid van het 'Evangelical model' ziet Knitter in de methodische kwestie dat zij vasthouden aan de absolute autoriteit van het Woord van God in de Bijbel, waarbij ze onvoldoende aandacht hebben voor de vraag wat de Bijbel betekent en hoe de religies theologisch verstaan moeten worden. De tweede zwakte in het theologisch denken van de evangelikalen is de claim dat de authentieke openbaring, die alleen in Christus gevonden kan worden, kennis van God verschaft en een adequaat antwoord op Gods openbaring kan geven. Knitter heeft in de derde plaats bezwaar tegen de 'rechtvaardiging door geloof alleen'.

Hij meent dat dit moet leiden tot een verachting van de 'goede werken' die in de religies gevonden worden (Knitter 1985:91-93).

Naast de 'conservative Evangelicals' bespreekt Knitter het model van de 'mainline Protestants'. Deze groep van theologen, waaronder hij Paul Althaus en Emil Brunner rekent, onderscheiden zich van de evangelikalen doordat zij in hun houding ten opzichte van de andere religies kritiek uitoefenen op de 'exclusivists', een dialogische benadering voorstaan, en een 'basic structure of a Protestant approach to the religions of the world' uitgewerkt hebben. Knitter noemt bij dit model ook de namen van de theologen Paul Tillich, Wolfhart Pannenberg, Carl Heinz Ratschow, Carl Braaten en van de missiologen Lesslie Newbigin, Stephen Neill, Paul Devanandan en M.M. Thomas. Zij stemmen volgens Knitter hierin overeen dat zij allen een vorm van algemene openbaring erkennen, maar vasthouden aan de noodzaak van redding door geloof in Christus (Knitter 1985:97-101).

In zijn latere *Theology of Religions* noemt Knitter Barth de initiator van het totale vervangingsmodel ('total replacement'), dat uitgaat van het feit dat er geen waarde in de andere religies aanwezig is. Kraemer noemt hij in deze studie in het geheel niet. Dit keer scheert hij de 'fundamentalistische en evangelische christenen' over één kam. Bij herhaling bestrijdt hij met andere woorden de opvattingen van Barth over 'religie als ongeloof' en over het christendom als de 'ware religie'. De bekende 'evangelicals' als Stephen Neill, W. Gary Phillips, R. Douglas Geivett, Harold Netland en Lesslie Newbigin rekent hij onder de missiologen die een 'totale vervanging' voorstaan. Hij bespreekt in dit handboek de vertegenwoordigers van de 'mainline protestant theology' nu onder het kopje 'partial replacement' (Knitter 2002:19-49).

3.7 Samenvatting en evaluatie van Kraemers godsdienstheologie

In dit onderdeel wordt in de eerste paragraaf (3.7.1) een samenvattende evaluatie gegeven van Kraemers godsdienstheologie, waarin in het bijzonder aandacht wordt gevraagd voor de volgende thema's: de betekenis van de openbaring, het christocentrisme en de exclusiviteit van het heil. De relatie tussen zijn Bijbels realisme en de religieuze werkelijkheid komt aan de orde in § 2.7.1.1. De volgende paragraaf (2.7.1.2) biedt een evaluerende samenvatting van zijn openbaringsleer, als beoordelingscriterium van alle religie. De discussie van Kraemer met Hocking en *Re-Thinking Missions* wordt samengevat in § 3.7.2. Ten slotte wordt een evaluatie gegeven van de receptie van Kraemers godsdienstheologie, waarin vooral aandacht wordt geschonken aan de theologen die tussen Tambaram 1938 en de herdenking van Tambaram in 1988 met hem in discussie gegaan zijn (§ 3.7.3).

3.7.1 Kern van Kraemers godsdienstheologie: Openbaring, christocentrisme en exclusiviteit

De invloed van Kraemer op het gebied van de zendingsvragen en zijn bijdrage aan de godsdienstheologische discussie vanaf de jaren dertig van de vorige eeuw over een periode van meer dan vijftig jaar is nauwelijks te overschatten. E. C. Dewick schreef in 1953 dat Kraemers *The Christian Message in a Non-Christian World* onbetwist een van de meest indringende studies is die ooit geschreven zijn over de relatie tussen het christendom en de andere religies (Dewick 1953:44). Dit laat zich verklaren uit het gegeven dat Kraemer als direct betrokkene bij het zendingswerk uiterst gevoelig was voor

het verschijnsel van de religieuze pluraliteit en de vragen over de verhouding van het christendom tot de andere godsdiensten. De religieuze verscheidenheid heeft hij niet alleen als een vast gegeven aanvaard, maar ook op integere wetenschappelijke wijze bestudeerd en geanalyseerd. Hij was in staat het diepste godsdienstige niveau te peilen en werd door vriend en tegenstander geprezen om zijn kennis van de wereldgodsdiensten en zijn inzicht in complexe religieuze verschijnselen. In de tweede plaats had hij de gave en de moed helder te schrijven over de meest ingewikkelde en controversiële godsdienstige onderwerpen en vooral over de beoordeling van de verschillen tussen de religies. Zijn publicaties over religieuze verschijnselen dwongen respect af. In de behandeling van godsdienstige vraagstukken streefde hij naar wetenschappelijke verantwoordelijkheid en verifieerbaarheid. Altijd toonde hij bereidheid zich te laten corrigeren en hij ontliep de discussies niet. In de derde plaats aarzelde Kraemer niet een ongebruikelijk standpunt in te nemen in een theologisch verantwoord, universeel en objectief beoordelingscriterium van de religies. Men kan van Kraemer zeggen dat hij hardnekkig vasthield aan zijn eens ingenomen uitgangspunt, voor hemzelf was het een zaak van geloof. Zijn tegenstanders hebben hem er nooit van beschuldigd dat hij de discussie meed of zich boven kritiek verheven voelde. Hij nodigde iedereen uit met hem mee te gaan, mee te denken en bij te dragen aan eerlijke afweging van de argumenten. Zijn kennis van zaken op godsdienstfenomenologisch, theologisch en historisch gebied dwongen alom respect af. Tegenover de godsdienstfenomenologen heeft hij duidelijk gemaakt dat er geen neutrale feiten bestaan en dat op godsdienstwetenschappelijk gebied de criteria van buiten de mens moeten worden aangereikt. Onverminderd hield hij vast aan de openbaring van God in Jezus Christus als het enige beoordelingscriterium van alle religie. Deze opstelling heeft ertoe geleid dat ten opzichte van anderen diepe verschillen in beoordelingscriteria aan het licht kwamen. Hij bleef met zijn gesprekspartners in discussie. Zijn publicaties zijn niet polemisch van aard, behalve zijn latere grote werk *Religion and the Christian Faith* (Kraemer 1956b; Kraemer 1958b).

3.7.1.1 Bijbels realisme en religieuze werkelijkheid

Kraemers godsdiensttheologische denken is niet goed te plaatsen zonder de massieve verklaring, ontleend aan Barth, dat alle godsdienst, het christendom incluis, *ongeloof* is. De ouder geworden Kraemer blijkt dit uitgangspunt niet te hebben losgelaten, maar wel genuanceerd. In zijn korte en compacte studie uit 1960 over de betekenis van het christendom heeft hij een toelichting op deze verklaring gegeven. Kraemer houdt vast aan zijn beoordeling van het christendom vanuit zijn 'Bijbels-realistische' visie dat fundamenteel onderscheid gemaakt dient te worden tussen het empirische christendom en de openbaring van God in Jezus Christus. Hij is meer dan vroeger bereid de religieuze waarden in godsdiensten te erkennen.

Kraemers theologische concept van het Bijbels realisme, dat zijn concentratie vindt in de openbaring van God in Christus, wordt gebruikt om iedere gehumaniseerde opvatting van de zending af te wijzen. De uniciteit van Jezus Christus is zijn inzet voor de benadering van de andere godsdiensten. Zijn zendingsmotivatie is gebaseerd op de waarheidsclaim van Handelingen 4,12 en de aanspraak van Jezus in Johannes 14,6 dat Hij de weg, de waarheid en het leven is. Daardoor is zijn missiologie onlosmakelijk verbonden met de christologie en de soteriologie. De uniciteit van Jezus Christus is in al zijn studies als basisprincipe aanwezig en nooit heeft hij daar een nuancering op aangebracht. Men kan Kraemer verwijten dat hij zijn christologie niet verder heeft uitgewerkt. De verklaring over de unieke betekenis van Christus voor het heil van de wereld is glashelder,

maar tegen de achtergrond van de discussies aan het einde van de twintigste eeuw over de persoon en het werk van Christus zou het geen overbodige luxe zijn geweest als hij althans de aanzetten had gegeven voor zijn christologie.

Het criterium voor een zo objectief mogelijke beoordeling van religie zoekt Kraemer in een persoonlijke geloofsovertuiging. Aan mogelijke bezwaren biedt hij het hoofd door in de eerste plaats op de juiste wijze het probleem te stellen. Hij wijst de idee af een leer of leerstelsel, ongeacht of deze orthodox is of vrijzinnig, of zelfs maar een zogenaamd leidend beginsel van het historische christendom, of welk godsdienstig principe ook, als criterium aan te nemen. Deze zaken kunnen uit het centrum van het christendom zijn afgeleid, ze mogen grote betekenis hebben, maar ze zijn veranderbaar en vervangbaar en daarom voor Kraemer niet normatief (Kraemer 1960g:63-65). Een objectief criterium is voor Kraemer alleen verkrijgbaar door terug te keren naar het niet-afgeleide, oorspronkelijke oergegeven van het christendom:

> Dat is noch een leer, noch een beginsel. Het is de Persoon Jezus Christus. Dat is m.i. een objectief criterium (Kraemer 1960g:65).

Jezus Christus heeft – meent Kraemer – zichzelf terecht tot een criterium gesteld, doordat in Hem en niet slechts door Hem de waarheid is geopenbaard. De christelijke kerk en het hele christendom berust dus op de openbaring van de waarheid in Jezus Christus als de gegeven en de werkende grootheid. De openbaring in Christus is dan ook de enige grond voor de pretentie van de christelijke kerk dat het christendom de waarheid is (Kraemer 1960g:66). Kraemer verduidelijkt wat de betekenis is van de waarheid in Christus voor het christendom. Het is niet een kennen van Christus van buiten af, 'waarheid in existentiële zin van het woord', en in godsdienstige zin nooit een verstandelijk bewijsbare stelling, maar 'een *levens*gemeenschap met een wereld van geestelijke werkelijkheid', waarin God wordt gekend en liefgehad met het hart (Kraemer 1960:67). Kraemer beargumenteert zijn waarheidscriterium met persoonlijke en objectieve elementen. Hij neemt het risico dat buitenstaanders hem verwijten dat zijn criterium uiteindelijk subjectief is. Dit valt niet te ontkennen, want de waarheid waarbij men leeft en waaruit men leeft, is een keuze, een persoonlijke beslissing. Deze keuze en beslissing gaan terug op een persoonlijke ontmoeting met Jezus Christus, in wie God zich heeft bekendgemaakt. Ondertussen neemt Kraemer het verwijt van zijn tegenstanders over een te veel aan subjectiviteit vanwege een geloofsstandpunt, wel serieus. Het criterium Jezus Christus in zijn objectiviteit, kan men wel negeren, maar niet als gegeven ontkennen. Wel geeft hij toe dat men door dit criterium in een ander klimaat van denken, oordelen en waarderen komt, dan door dat van wetenschap en wijsbegeerte. Het is Gods zelfopenbaring in en door Jezus Christus die het volstrekt betrouwbare en het enig betrouwbare criterium is (Kraemer 1960g:67-69).

Ten tijde van Warneck was het probleem van de verhouding tussen het christendom en de andere godsdiensten te vangen onder de tegenstelling universalisme en particularisme. Het ging over de vraag voor wie het heil was bestemd. Na het denken van Barth en Kraemer is de theologische vraagstelling verdiept en kwam de verhouding tussen de godsdiensten als historische verschijnselen vanuit een heel ander gezichtspunt ter sprake. Het ging niet in de eerste plaats over het verkrijgen van het heil, maar vooral over de plaats en de functie van de openbaring in godsdienst en godsdiensten. Door Barth en Kraemer is de openbaring in Christus tot het centrale beoordelingscriterium geworden in het godsdienstheologisch denken.

Op de ultieme vraag of het christendom absoluut, in de zin van onovertrefbaar, onaantastbaar, maatgevend en gezaghebbend is, antwoordt Kraemer met een kort en

krachtig ‘nee’. Evenmin staat hij toe het christendom de ‘ware’ godsdienst te noemen, omdat er in elke godsdienst een onontwarbare verbinding van waarheid en dwaling is. Het christendom onderscheidt zich van de andere godsdiensten in het cardinale opzicht, dat het voortkomt uit de openbaring van God in de persoon van Jezus Christus. Daarom moet het zich in de optiek van Kraemer als godsdienst voortdurend oriënteren op zijn oorsprong (Kraemer 1960g:100-104). Het christendom is daarom in het godsdiensttheologisch concept van Kraemer niet absoluut, zelfs niet in alle opzichten de ‘beste’ godsdienst in vergelijkende zin. Alleen de openbaring van God in Jezus Christus is absoluut in de zin van onwrikbaar, vast en betrouwbaar: de maatstaf van de waarheid.

3.7.1.2 Openbaring als beoordelingscriterium

Met de Bijbelse openbaring raken we de kern van Kraemers godsdiensttheologische concept. Daaruit heeft hij zijn theologisch beoordelingscriterium genomen. Hij beschouwt de openbaring van God in Christus als het brandpunt, het uitgangspunt en het beoordelingscriterium van iedere godsdienst, inclusief het christendom. De mens en de mensheid zijn ook na de zondeval object van Gods bedoeling. God heeft zich voor altijd door een verbond aan de mensheid gerelateerd, ondanks de zondeval. Dit heeft tot gevolg dat het zoeken naar God en iedere menselijke godsdienstigheid binnen Gods bemoeienis met de wereld valt. De zoekende mens dwaalt echter en leeft in onwetendheid, niet ondanks, maar dankzij zijn godsdienstigheid. God laat zich in deze onwetendheid toch kennen. De manifestatie van God blijkt uit de gerechtigheid als oordeel van God over ongeloof en ongehoorzaamheid, en eveneens uit Gods genade die zondaren rechtvaardigt. Dit concludeert Kraemer uit Romeinen 1,16-20. Hoewel hij aansluit bij Barths oordeel dat alle menselijke religie ongeloof is, stelt hij dat er in het ‘drama van Gods bemoeienis met de mens’ meer te zeggen valt van het menselijke verschijnsel religie. Op dit punt, toegespitst op de waarde van de aanknopingspunten, heeft Kraemer Barth verlaten en aansluiting gezocht bij Brunner. Hij denkt daarbij aan de rustige zekerheid die Calvijn biedt met zijn noties van *sensus divinitatis* en *semen religionis*, waarbij een echt gesprek plaatsvindt tussen mens en God. Op het punt van de menselijke reactie op de openbaring geeft hij een correctie op Barth. Kraemer stelt dat de verantwoordelijkheid voor de reactie op Gods openbaring niet bij God berust, maar bij de mens.

Het effect van de openbaring kan volgens Kraemer tweeërlei zijn: het wordt aanvaard in geloof, of verworpen in ongeloof. De laatste mogelijkheid kan leiden tot allerlei graden van afwijzing en mogelijkheden van verzet (vgl. Rom 1,24-25). Het evangelie is de enige mogelijkheid voor de mens tot herstel van de relatie met God. Hoe dan ook, op grond van Romeinen 2,1-16 is en blijft de mens verbonden met God. Het onderhouden van de wet biedt de heidenen inhoudelijk geen voordeel boven de Joden. Rechtvaardiging geschiedt alleen door geloof. In verband hiermee bespreekt Kraemer de vraag of kennis van de wet als *religio naturalis* of als *lex naturalis* onafhankelijk van enig goddelijk initiatief kan worden verkregen. Als de stoïcijnse idee van de ‘wet van de natuur’ gelijk staat met het innerlijke geweten, dan is het de vraag of de menselijke rede identiek is met de goddelijke openbaringswet, en daar affiniteit mee heeft. Kraemer beschouwt de wet der natuur, zoals genoemd in Romeinen 2, niet als een minder nauwkeurige, doch als een adequate openbaring van Gods wet. Hij concludeert dit op grond van Paulus’ mededeling over Gods openbaring van de reddende genade in Jezus Christus en zijn toorn over alle zonde en ongerechtigheid. De zelfmededeling van God in natuur en geschiedenis is een existentieel verschijnsel, dat door de mens kan worden

waargenomen. Er blijkt Gods bewogenheid met de mensheid uit. Het effect van deze manifestatie van Gods bewogenheid blijkt uit de menselijke godsdienstigheid en het zedelijk bewustzijn, door Paulus weergegeven met de paradox: 'hoewel zij God kenden, hebben zij Hem niet verheerlijkt'. De wereld van de zedelijke en godsdienstige uitingen kan daarom nooit buiten de sfeer van Gods zelfopenbarende werkelijkheid worden beschouwd, concludeert Kraemer (Kraemer 1958b:261-262).

In de discussies na Tambaram 1938 heeft Kraemer een nadere uitwerking gegeven van zijn openbaringsleer. De openbaring van God is theocentrisch en christocentrisch tegelijk, en alleen als de reactie van de mens daarop positief is in geloof, volgt redding door God. Gods werken zijn in de niet-christelijke godsdiensten aanwezig. Dit doet niets af aan de noodzakelijkheid van het kennen van Gods openbaring in Christus en de daarbijhorende oproep tot geloof en bekering. De wet van de natuur kan vanuit de mens gezien onmogelijk een weg tot het heil zijn. De menselijke religiositeit is als menselijke activiteit een antwoord op Gods zelfmededeling.

Kraemer heeft steeds het eigen en unieke karakter van de openbaring benadrukt. Hij bedoelt daarmee dat de inhoud van de openbaring in Christus onvergelijkbaar en uniek is, en dat alle openbaring van God is en alleen op zijn initiatief bekend gemaakt wordt. Kraemer maakt al naar gelang de doelgroep onderscheid tussen algemene en bijzondere openbaring. In afwijking van Barth en in aansluiting bij Calvijns *sensus divinitatis* en Brunners 'natuurlijke theologie' erkent hij de continue zelfopenbaring van God als zijn werkzame aanwezigheid in de wereld en de mens. De elementen van openbaring zijn de waarneembare aanwijzingen van Gods ononderbroken bemoeienis met de mens, ook al moet de menselijke reactie er op in het licht van de Bijbelse (bijzondere) openbaring als *religio falsa* of ongeloof worden bestempeld. Kraemer wijst de idee af als zou het christendom berusten op *bijzondere* en de andere godsdiensten op *algemene* openbaring, soms gelijk gesteld met 'natuurlijke godskennis' of *theologia naturalis*. Hij omschrijft de bijzondere openbaring als de actieve zelfmededeling van God uit directe persoonlijke bekommering om de mens, met als doel de herscheppende vernieuwing van het contact tussen God en mens. Bijbels gezien is alle openbaring bijzonder, omdat zij woordopenbaring is. Strikt genomen is de algemene openbaring, als de manifestatie van Gods eeuwige macht en goddelijkheid in zijn werken, geen woordopenbaring. De bekendmaking van de natuurlijke wet van God in het geweten van de mens moet logischerwijze een vorm van woordopenbaring zijn (vgl. Rom 1,18.20 en Rom 2,14-16). Kraemer zegt dat de functie ervan is de verontschuldiging van de mens tegenover God weg te nemen en dat deze openbaring niet heilbrengend is. Deze openbaring dient op Bijbelse wijze geïnterpreteerd te worden. Het brandpunt van deze openbaring is Gods gerechtigheid in Christus, waarvoor de bijzondere openbaring bedoeld is. Het uitwissen van het wezenlijke onderscheid tussen algemene en bijzondere openbaring leidt tot het verkrijgen van een nieuwe kijk op de natuur, op de geschiedenis en op het plan van God met zijn schepping en de mensheid. Kraemer stemt in met Althaus en Brunner, die afscheid hebben genomen van de term algemene openbaring, maar vreest dat ze door de vervangende termen *Uroffenbarung* en *Grundoffenbarung* het vraagstuk van de betekenis van deze openbaring als manifestatie van Gods aanwezigheid in godsdienst en godsdiensten niet wezenlijk hebben opgelost.

De openbaringsleer van Kraemer is bekritiseerd door zijn volgeling en medestander Newbigin. De laatste ontkent dat er een totale discontinuïteit is tussen het evangelie, als de openbaring van God in Christus, en het (historische) christendom (Newbigin 1969fc:-77). Dit om de eenvoudige reden dat de waarheid van het evangelie niet kan klinken in een abstractie of vacuüm, maar bekend gemaakt wordt in een gemeenschap. Newbigin

gaat uit van de correlatie tussen openbaring en gemeente. De christelijke gemeente wordt gevormd en gecorrigeerd door de openbaring van God, maar is ook de exegeet van de openbaring. De gemeente geeft als uitlegster van de Schriften vorm aan de historische ontwikkeling van het christendom en kan als zodanig nooit op categorische wijze als 'ongeloof' worden beoordeeld. Newbigin ontkent niet dat de openbaring van God komt, maar vult aan dat deze openbaring wordt ontvangen, opgemerkt en verwerkt door een levende gemeenschap. Er kan geen openbaring zijn zonder ervaring, uitdrukking, herinnering en vertaling van de boodschap (vgl. D'Costa 1986:74). Newbigin heeft met gebruikmaking van Kraemers uitgangspunten een poging gedaan een openbaringsleer te ontwikkelen die recht doet aan de uniciteit van de christelijke openbaring en tegelijkertijd aan de rol en betekenis van de gemeente als ontvanger en uitlegster van het evangelie van God. Daarmee heeft hij het concept van Kraemer verrijkt.

In het licht van de openbaring van de Persoon van Jezus Christus zal volgens Kraemer de 'dwaling' van zelfverlossing, zelfrechtvaardiging en zelfheiliging in de diepste bedoelingen van alle godsdiensten oprijzen, inclusief het christendom.

> Daarom dan betekent overgave aan Jezus Christus ook werkelijk een breuk met eigen godsdienstig verleden, hoe groots dat ook moge zijn en vaak is, en heeft de christelijke kerk ook de plicht deze breuk te vragen, omdat Hij *openlijk* beleden moet worden ' (Kraemer 1960:90).

In dit verband spreekt Kraemer ook over de noodzaak van zending, en de consequentie daarvan: de bekering. Kraemer nuanceert de term 'dwaling' in het licht van de Persoon Jezus Christus, waardoor de diepste en wezenlijkste strekking en bedoeling van de godsdiensten duidelijk worden. Hij tekent als correctie op zijn vroegere mening hierbij aan dat religies niet over de gehele linie, in alles, als dwaling beoordeeld moeten worden (Kraemer 1960g:93). Ondanks fundamentele dwalingen zijn er in de godsdiensten, als terrein van het menselijk streven, *vestigia Dei* (voetafdrukken Gods) te vinden, juist in het licht van Jezus Christus. Men kan in elke godsdienst grootse manifestaties en aspiraties aantreffen, die in menig opzicht naar Jezus Christus heenwijzen. De grote begaafdheid van de mens, de grootsheid en diepte van zijn denken, de cultuurscheppingen op het godsdienstige vlak, zijn bereidheid tot opoffering van alles om de 'Waarheid' of 'het Hoogste Goed' te verwerven. Alles gaat vergezeld van de ontdekking van derailleringen en perverteringen (Kraemer 1960g:93-94).

Kraemers relativering van het christendom in relatie tot de unieke betekenis van de openbaring, onderstreept de verschillen tussen hem en Warneck. Strikt genomen stemmen beiden sterk overeen in hun opvatting over de betekenis van de openbaring voor kerk en christendom. Het verschil met Warneck wordt veroorzaakt door Kraemers afwijzing van de natuurlijke theologie. Warneck kent voor de vorming van het historische christendom een grote rol toe aan de godsdienstgeschiedenis, terwijl Kraemer alle nadruk legt op de absolute betekenis van Godsopenbaring voor geloof en godsdienst.

3.7.2 Evaluatie van Kraemers gesprek met Hocking en Re-Thinking Missions

Kraemer heeft zich vanaf de voorbereiding voor de conferentie van Tambaram intensief bezig gehouden met het gedachtegoed van Hocking en de *Laymen's Inquiry.* Hocking wordt niet openlijk of persoonlijk bestreden, want Kraemer richt zich op de ideeën van de onderzoekscommissie. Hocking noemt hij 'a shining example of truly Christian urbanity' (Kraemer 1966). Wat Kraemer in Hocking en *Re-Thinking Missions* afkeurt, is dat het christendom gereduceerd wordt tot een immanente culturele uiting.

Het gevolg is dat het evangelie totaal vervormd wordt, zowel naar inhoud als naar bedoeling. Er mag door de zendelingen niet meer opgeroepen worden tot geloof en bekering. Kraemer meent dat de Amerikaanse achtergrond van de onderzochte zendingscorporaties terug te vinden is in de door Amerikaanse zendelingen gestichte kerken in Azië. Dit verklaart waarom de *Laymen's Inquiry* zich nadrukkelijk verzet tegen wat genoemd is: de vernietiging van de inheemse culturen door de zending. De teleurstelling van Kraemer over het rapport *Re-Thinking Missions* is te verklaren uit het gegeven dat de diepere motieven en doelen van de zending niet manifest worden gemaakt.

De kritiek van Kraemer behelst niet Hockings zwakke gevoel van apostolisch bewustzijn. De onderzoekscommissie staat volgens Kraemer voor een totale vervorming van het evangelie, zowel inhoudelijk als naar de bedoeling ervan. Hoewel de rechtstreekse aanvallen op het rapport in *The Christian Message in a Non-Christian World* niet veelvuldig zijn, is het gehele boek inhoudelijk één grote aanval op het concept van Hocking. Kraemer was zich ervan bewust dat de gedachten van Hocking in de Amerikaanse zendingswereld en in de kringen van de Aziatische kerkleiders brede steun kregen. Terwijl beiden slechts enkele malen rechtstreeks met elkaar in contact schijnen te zijn geweest, speelt de indirecte confrontatie zich voortdurend af in de jaren na Tambaram.

Hocking heeft samen met zijn onderzoekscommissie van leken waargenomen, dat de westerse zendingsorganisaties grote culturele invloed hebben uitgeoefend op de volken in Azië, waarbij de locale culturen diep beïnvloed en soms ingrijpend zijn veranderd. Sommige zendingsgenootschappen gingen zover, dat de bestaande godsdiensten moesten worden vernietigd. Kraemer heeft er een helder oog voor gehad dat de traditionele zendingsstrategie neerkwam op vervanging van godsdiensten door een Amerikaans gekleurde vorm van het christendom. Hij heeft nooit waardering gehad voor de openlijke en bedekte promotie van het Amerikaanse christendom als 'way of life' in de rest van de wereld. Hocking wees deze vervanging van de andere godsdiensten door het Amerikaanse christendom om andere redenen ook af, omdat hij vond – zoals later bleek – dat alle godsdiensten in zichzelf iets universeels hebben en onderling in de top een waarneembare eenheid vertonen (Hocking 1956).

Hocking is het niet met Kraemer eens over wat bepalend is voor de verschillen tussen de godsdiensten. Hocking meent dat het ene wereldgeloof wordt bevorderd als blijkt dat godsdiensten op maatschappelijk gebied in grote lijnen samen kunnen optrekken. De vraag van de waarheidsclaims blijft echter nog onbeantwoord. Kraemer geeft aan dat achter deze vraag de 'Bijbels realistische' notie ligt: heeft God alleen door Jezus tot de mensheid gesproken, of ook door anderen? (Hocking 1940:141v; 165v). Het is duidelijk dat Hocking het niet eens is met Kraemers visie op Gods openbaring als de 'enige weg' naar (ware) godsdienst. De weg naar een 'world faith' kan volgens Hocking slechts bereikt worden door wederzijdse synthese en reconceptie, waardoor godsdiensten in staat zijn te groeien.

Na 1940 had Hocking zijn concept van het ene wereldgeloof, als de natuurlijke godsdienst die zou ontstaan door synthese, verder ontvouwd. Wat universeel en wezenlijk is, de kennis van God in de kosmische eenheid, valt volgens Hocking onder ware godsdienst. Hoewel de religieuze pluraliteit een onvermijdelijk verschijnsel is, wordt de diepste, mystieke eenheid ervan slechts ervaren door het individu. Openbaring van God is volgens hem een continu verschijnsel, dat niet beperkt is tot een eenmalige 'deponering van het geloof', of door een menselijke gebeurtenis van overdracht. Alle mensen hebben rechtstreeks toegang tot de universele openbaring, waardoor middels een

mystieke ervaring toegang tot God te verkrijgen is. Kraemers oordeel over dit te verwachten nieuwe wereldgeloof is vernietigend, omdat het een synthetisch karakter heeft, op syncretisme is gegrond, en strijdig is met het wezen van Gods openbaring. De consequentie van het streven naar een wereldgeloof is dat zending onmogelijk wordt gemaakt. De enige wijziging of verandering die Kraemer toelaatbaar acht op religieus gebied is die van de heroriëntatie, in zijn optiek door vernieuwde of verdiepte visie op de persoon van Christus, onder invloed van nieuwe religieuze, Bijbelse ervaringen. Zijn voornaamste bezwaar tegen het concept van Hocking is dat het op openbaring gebaseerde evangelie wordt vervormd. De christelijke religie wordt uiteindelijk gereduceerd tot een 'immanente culturele uiting'. Dit leidt tot liquidatie van het christelijk geloof en tot opheffing van de zending als bekendmaking van het goede nieuws.

Hocking stelde in 1940 in zijn repliek dat Kraemer de religies van het Verre Oosten stigmatiseert als hij beweert dat ze meer op naturalisme en menselijke inspanning gebaseerd zijn dan op supernaturalisme en goddelijke genade. Hocking zegt dat in de erkenning van het feit dat in de religies van India en China diepe gedachten en de uiting van waardering voor de menselijke religieuze inspanning voorkomen. De erkenning kan deze religies een gevoel van vrijheid en zelfrespect geven (Hocking 1940: 96v; versus Kraemer 1938c: 142v). Kraemer heeft er ook op gewezen dat in Jeruzalem 1928 en in de *Laymen's Inquiry* afwijkende en onbijbelse gedachten zijn gevormd die wijzen op een wereldlijk-idealistische opvatting van het koninkrijk van God. Het rijk zou gestalte kunnen krijgen door toedoen van menselijke inspanning, en niet door actie van God. Bovendien achtte Kraemer het niet denkbeeldig dat het Amerikaanse zendingsdenken voor een groot deel beïnvloed is door het westerse vooruitgangsdenken. Het koninkrijk van God kreeg in het werk van Hocking ook de sfeer van de Amerikaanse verworvenheden op grond van effectieve acties en berekende resultaten. Kraemer wijst er op dat de christianisering van Friesland drie eeuwen en die van België vier eeuwen duurde (Kraemer 1938c:50). Daarmee hij wil aangeven dat veranderingsprocessen op religieus en maatschappelijk gebied zich over eeuwen kunnen uitstrekken.

Hockings concept van universele wereldreligie, uitgewerkt in *Living Religions and a World Faith,* was *in nuce* al aanwezig in *Re-Thinking Missions.* Dit 'world faith' zou ontstaan door synthese. Het is daarom te verklaren dat Kraemer zich in zijn felle bestrijding van iedere vorm van syncretisme verzet tegen de *Laymen's Inquiry* van Hocking. Het is moeilijk uit te maken of hij in zijn *Religion and the Christian Faith* (Kraemer 1956b) zich direct of indirect richt op *The Coming World Civilization* (Hocking 1956). Hocking had daarin een uitwerking gegeven van zijn program voor de christelijke kerken ten dienste van de wereldvrede en de vooruitgang. Op de achtergrond speelt Hockings basisgedachte een grote rol dat elke religie uitdrukking geeft aan wat universeel en wezenlijk is. Kraemer keert zich telkens wanneer hij de uniciteit van de openbaring ter sprake brengt impliciet tegen Hockings concept van Gods universele openbaring die kenbaar is op grond van ervaring. Duidelijk is dat Kraemer doorzien heeft dat Hockings opvatting van openbaring niet alleen te kort doet aan de unieke openbaring van God in Jezus Christus, maar ook moet leiden tot een verdamping van de christologie.

Een laatste verschil tussen Hocking en Kraemer is dat volgens de eerste het christendom nog geen aanspraak kan maken op het predicaat wereldgodsdienst, terwijl de laatste er van uitgaat dat het christendom een wereldgodsdienst *is,* niet omdat het zich kan voorstaan op historische verworvenheden of indrukwekkende uitbreidingen, maar vanwege de presentie van de unieke openbaring van het heil in Christus. Hockings concept eist dat religies pluriform van aard zijn. Als het christendom nog een particularistisch

karakter vertoont, is het nog niet bruikbaar voor de algemene en normatieve idee van godsdienst. Kraemer heeft hierin het einde van de zending en de verpulvering van de christelijke waarheidsclaims gezien.

3.7.3 Evaluatie van de receptie van Kraemers godsdienstheologie

In dit onderdeel wordt een beoordeling gegeven van de ontvangst en verwerking van Kraemers godsdienstheologie in de context van de twintigste eeuwse ontwikkelingen. In de lijn van Kant, Schleiermacher, Rudolf Otto, Friedrich Heiler (1892-1967) en S. Radhakrishnan (1888-1975) noemt Knitter Hocking als één van degenen die de gemeenschappelijkheid van alle religies erkennen (Knitter 1985:44). Ebbie Smith rekent Hocking bij pluralisten als Troeltsch, Knitter, Cantwell Smith en Langdon Gilkey, die stellen dat alle religies even waar en op effectieve wijze heil brengend zijn (E. Smith in: Terry 1998:416). Dit zegt veel over de positie van Hocking in de ontwikkeling van de godsdienstheologie.

Bijna algemeen wordt Kraemer in navolging van Race en D'Costa als een 'exclusivist' getypeerd (Race 1983:10vv; D'Costa 1986; Ans van der Bent in: Lossky 1991:575; Cantwell Smith in: Terry 1998:426-433; Knitter 1985:138). D'Costa typeert Kraemer, in navolging van Camps, als 'the major spokesman and representative' van de exclusivistische school (Camps 1983:22; D'Costa 1986:9). D'Costa betoogt dat de 'exclusivistische' benadering van de andere religies karakteristiek is geweest voor de internationale zendingsconferenties van Edinburgh (1910), Jeruzalem (1928) en Tambaram (1938). Hij schrijft dit op het conto van Kraemer. Deze 'exclusivistische' positie in de godsdienstheologie heeft onder het leiderschap van Visser 't Hooft binnen de Wereldraad van Kerken gedomineerd tot ongeveer 1966 (D'Costa 1986:9; vgl. Race 1983:11; Hick 1980:81).

De overheersend 'exclusivistische' visie op christendom en andere godsdiensten binnen de kerken van de oecumenische beweging heeft grote gevolgen gehad voor de zendingsmotieven en de taak van de kerken. Terecht trekt Hick de conclusie dat voor de 'exclusivisten' de openbaring van God in Christus absoluut noodzakelijk is om kennis van God te verkrijgen. De verspreiding van de inhoud van deze openbaring is daarom van levensbelang voor iedereen die deze openbaring niet kent. In de relatie tot de andere godsdiensten en de ontmoeting met andere gelovigen heeft dit tot gevolg dat geloof in en gehoorzaamheid aan het getuigenis van Jezus Christus als absolute voorwaarde gesteld moet worden. De blijvende opdracht tot zending als verkondiging van het evangelie vloeit hier vanzelfsprekend uit voort.

Er zijn uitzonderingen op de typering van exclusivisme. Kärkkäinen noemt de positie van Kraemer, samen met Barth, 'ecclesiocentric', vanwege de centrale betekenis van de kerk voor het verkrijgen van het heil (Kärkkäinen 2003:174-186). Kärkkäinen stelt deze typering later bij en noemt Barths exclusivistische positie ten opzichte van de religies, 'revelational restrictivism'. Hij relateert dit aan de notie van 'soteriological universalism' (Kärkkäinen 2004:13-19). Hij gaat geheel voorbij aan de kritische beoordeling van kerk en christendom in het denken van Barth en Kraemer, evenals aan de centrale rol die zij toekennen aan Christus. Van Lin voegt een nadere bepaling toe en spreekt van 'christocentrisch exclusieve benadering'. Daarmee wordt enig reliëf aangebracht in een term die als zodanig de neiging heeft stigmatiserend en generaliserend te werken. Dit moet ook de reden zijn dat Newbigin Kraemers positie slechts typeert met 'biblical realism' (zie § 4.5.3). Daarmee wordt wel duidelijkheid gegeven over het

openbaringscriterium van Kraemer, maar inhoudelijk nog niets gezegd over de juistheid of onjuistheid van zijn godsdienstheologische positie.

Degenen die Kraemer als 'exclusivist' typeren, zijn het er over eens dat voor Kraemer en zijn volgelingen de christelijke openbaring er niet één is onder vele, maar de enige ware openbaring van God. De openbaring van God, het evangelie van de waarheid, bezit het unieke gezag dat een filosofisch systeem, mystieke ervaring, of welke nationale of globale verworvenheid dan ook, nooit kan ontvangen (vgl. Newbigin 1977-bpmi:255). Het bijzondere van de christelijke openbaring is dat God een unieke weg tot het heil geopend heeft. In het menselijke aspect van de religie blijkt het menselijke zoeken naar God en daarin blijkt ook dat Gods genade daarin werkt. Kraemer heeft wel degelijk oog gehad voor de universele gerichtheid van Gods genade op alle mensen. Maar centraal is voor hem de plicht van de kerk getuige te zijn voor alle volken van die unieke en beslissende gebeurtenis van Gods openbaring in Christus. Kraemer verzette zich tegen ieder model van vervulling, of het nu, zoals bij Justinus Martyr, berust op het algemeen deelhebben aan de *logos,* of zoals bij Thomas van Aquino op de overwinning van de tegenstelling tussen natuur en genade, of zoals bij Lessing op het religieuze delen van de waarheid. Hij bestreed ook het vervullingsdenken en de idee van de *logos spermatikos* van Clemens en zijn oudere tijdgenoten Farquhar en Söderblom. H.H. Farmer heeft ook Kraemer bekritiseerd op de betekenis die hij geeft aan het begrip vervulling. Hij wenst van Kraemer een 'theory of religion' die niet uitmunt in vaagheid.

A.G. Hogg behoort tot degenen die de meest fundamentele vragen gesteld hebben aan Kraemer. Hogg meent dat in alle niet-christelijke godsdiensten antwoorden te vinden zijn van de goddelijke openbaring en dat de godsdiensten als complexe systemen van geloof en praktijk zich altijd rond deze centrale realiteit hebben ontwikkeld. Hij meent dat het zoeken naar God altijd een bewijs is van Gods werkzaamheid in de religies. Het punt van verschil tussen Kraemer en Hogg is de waardering die aan deze bewijzen van de 'geborgenheid in God' in de religies gegeven moet worden. Hogg verwijt Kraemer absoluut onderscheid aan te brengen tussen christelijk geloof en geloof. De veronderstelling van Hogg is dat alle religie berust op goddelijke openbaring. Hij moet dan wel concluderen dat er parallellen zijn tussen de godsdiensten en het christendom, maar geeft niet aan wat de punten van overeenkomst zijn. Kraemer erkent de inhoudelijke aanwezigheid van Gods werking in alle religies. Het geopenbaarde dat inhoudelijk verwerkt is in de religies moet in het licht van het openbaringscriterium beoordeeld worden op waarheidsgehalte.

Samartha verwijt Kraemer een negatieve benadering van de religies. Daardoor zou hij geen oog hebben gehad voor de waarde van het religieuze leven buiten het christendom dat blijkt geeft van een geborgenheid in God. De exclusieve waarheidsclaim en de absolute openbaringsnorm van het christendom verdragen zich niet met de eisen van de moderne tijd, waarin de waarheid pluraal is. Samartha erkent dat Christus het centrum is van het christelijk geloof, maar weigert Hem te laten fungeren als beoordelingscriterium voor de andere godsdiensten. Terecht heeft hij de afwezigheid van een uitgewerkte christologie in het denken van Kraemer gesignaleerd. De 'kosmische christologie' van Samartha kan in die leemte niet voorzien, omdat deze volgens Kraemer moet leiden tot een relativering van alle openbaring. Dat Samartha, evenals Hick, zijn theologisch uitgangspunt neemt in de godsleer (theocentrisme), verplaatst het vraagstuk van de absolute finaliteit en universele normativiteit naar de interreligieuze verhoudingen. Zij verwijten Kraemer een absolutistisch beoordelingscriterium te hanteren, maar vergeten dat hun concept van relativisme in hoge mate absolutistisch is naar alle godsdiensten toe. M.M. Thomas sluit zich aan bij Kraemers christologie, maar vreest dat

er, vanwege zijn felle verzet tegen ieder syncretisme, geen ruimte kan zijn voor de ontwikkeling van een kerkelijk leven dat de kenmerken vertoont van 'authentic Asian selfhood', waarin de universele waarden van het christelijk geloof gecombineerd kunnen worden met de blijvende culturele en religieuze waarden van godsdiensten en culturen.

D.G. Moses heeft in Tambaram steun betuigd aan Kraemer in diens discussie met Hocking door te benadrukken dat de christelijke openbaring het referentiepunt is voor alle waarheid in de religies. Zijn kritiek richt zich op Kraemers nadruk op de rede. Chenchiah kan niet uit de voeten met Kraemers beoordeling van godsdienst als ongeloof, omdat deze te kort zou doen aan de incarnatie als voortdurende aanwezigheid van God in zijn schepping. Hij meent dat Kraemer de waarde van de niet-christelijke religies niet goed taxeert, omdat in zijn optiek alle godsdiensten manifestaties zijn van Gods openbaring. Hij sluit zich aan bij Kraemer in diens verzet tegen Farquhars vervullingsidee. Chao sluit zich ten dele aan bij Kraemer, maar verwijt hem de Bijbel te gebruiken als middel om een 'worldview' te ontwikkelen, terwijl de openbaring primair bedoeld is om mensen het heil in Christus bekend te maken. Overigens verschilt hij met Kraemer van mening over het punt of de invloed van Gods openbaring ook werkzaam is in de levenswijsheid van de grote denkers uit de geschiedenis. Chao veronderstelt dat Gods openbaring niet beperkt is gebleven tot een particuliere actie, maar universeel is.

Hallencreutz suggereert in zijn bijdrage aan de herdenkingsconferentie van Tambaram dat onder invloed van de opkomende godsdienstige dialoog zich in het denken van Kraemer een gunstige ontwikkeling heeft voorgedaan, die hem meer positief deed staan ten opzichte van de niet-christelijke godsdiensten. Cantwell Smith heeft afscheid genomen van Kraemer, die hij verwijt vast te zitten in de consequenties van zijn eigen strikte standpunt, terwijl de toestand in de wereld schreeuwt om een actieve participatie van de christenheid ter bevordering van wederzijds godsdienstig respect en wederzijdse liefde. Omdat Kraemer vanuit zijn a-priorisch standpunt volgens Cantwell Smith nooit tot een positieve benadering van de andere godsdiensten kan komen, neemt hij afstand van de 'tragiek en de kortzichtigheid' van Kraemer. Diana Eck bespeurt ook in het a priori standpunt van Kraemers Bijbels realisme de onmogelijkheid de betekenis van de openbaring voor de totale existentie van het bestaan te begrijpen. Ze neemt aan dat de openbaring in Christus niet constitutief is, omdat ze waargenomen heeft dat er ook heil is buiten de christelijke openbaring.

Als het probleem van universaliteit en particulariteit aan de orde komt, verschillen Newbigin en D'Costa van mening over de interpretatie van Kraemer. Voor Newbigin geldt dat D'Costa, en vele anderen voor hem, menen dat Kraemer zegt dat degenen die dit evangelie niet accepteren, metterdaad verloren zijn. Het concept van Kraemer zit volgens Newbigin genuanceerder in elkaar. Nergens zegt Kraemer dat de aanhangers van de andere godsdiensten verloren zijn. Wat Kraemer volgens Newbigin wil zeggen is dat het evangelie een unieke gebeurtenis is, en dan is het evenzeer juist dat hij alle niet-christelijke godsdiensten niet als alternatieve wegen tot het heil in Christus beschouwt. Kraemer heeft zich echter niet uitgelaten over de kwestie van de redding van de individuele niet-christelijke mens (Newbigin 1988cfwr:108-109). Het ging hem in de eerste plaats om een interpretatie en beoordeling van het religieuze leven van de mens. De aanbieding van het heil is een zaak van goddelijke soevereiniteit. Op enige manier blijkt uit het geloof van de niet-christelijke godsdiensten de aanwezigheid en de kracht van God. Daar moet enig goddelijk initiatief aan ten grondslag liggen. Kraemer zocht volgens Race het antwoord in de toepassing van de dialectische methode, meer specifiek in de toepassing van de Bijbelse principes op de mens, maar kon zijn systeem niet sluitend krijgen (Race 1093:17).

Meer nog dan J.H. Bavinck heeft Verkuyl aanhoudend de godsdienstheologische positie van Kraemer verdedigd. Zijn poging laat ruimte voor latere ontwikkelingen op het gebied van de godsdienstheologie, met handhaving van de notie van de uniciteit van de openbaring en de centraliteit van Christus (Verkuyl 1975:66-83; passim). Bavinck heeft een brede bespreking gegeven van Kraemers hoofdwerk, maar zijn kritiek betrof niet de principes en de uitgangspunten, maar de verdere uitwerking en doordenking ervan (Bavinck 1940). In zijn werken laat Bavinck zien wat betreft het openbaringscriterium en de uniciteit van Christus geheel in de lijn van Kraemer te denken (Bavinck 1991:158-171; passim).

Dat brengt ons bij het laatste punt van deze evaluatie, hoe de dialoog bij Kraemer gefunctioneerd heeft in het geheel van zijn denken. Zijn hele leven is beheerst door de levende en directe ontmoeting met mensen van andere geloven. Zijn zendingsmethode is gekenmerkt door de open ontmoeting. Aan het eind van zijn leven heeft hij de kerken gewezen op de nieuwe methode van benadering van de anders-gelovige in een houding van aanvaarding en respect. De komende dialoog waarvan Kraemer sprak is wijd en zijd aanvaard als de gekomen dialoog. Men is Kraemer niet algemeen gevolgd in zijn christocentrische positie en zijn handhaving van de uniciteit van de openbaring.

De betekenis van Kraemer voor de godsdienstheologie van deze tijd is dat zijn christocentrisme volledig geaccepteerd is door denkers als J.H. Bavinck, Verkuyl en Newbigin. Het is daarentegen afgewezen door Samartha, Eck, Cantwell Smith en anderen. Dat er zich globaal gezien twee lijnen aftekenen laat zich daardoor verklaren. Op grond van de unieke openbaring van God in Christus hebben de denkers in de lijn van Kraemer gezocht naar verdere ontwikkeling van de trinitarische perceptie van de christelijke religie. Aan het Bijbelse a priori van de openbaring van God in Christus als de unieke en 'efficient cause of salvation' mag niet te kort worden gedaan. De spanning van het hele vraagstuk, die Kraemer niet afdoende heeft kunnen oplossen, ligt in de consequentie van de mate van erkenning van 'complementaire waarheden' (M.M. Thomas) in de andere godsdiensten op grond van de 'wet der natuur' of de 'algemene openbaring'. Dit moet volgens Kraemer leiden tot de erkenning van reddende mogelijkheden in de andere godsdiensten, waardoor men in strijd komt met de uniciteit en centraliteit van Christus. Dit laat onverlet dat in het concept van Kraemer de nodige nuances zijn aan te brengen op het punt van de aanwezigheid van waarheid in de religies. Hij heeft royaal toegegeven *dat* er openbaring aanwezig kan zijn in de niet-christelijke religies, maar moest erkennen dat het ondoenlijk is vast te stellen *wat* geopenbaard is.

4 DE GODSDIENSTTHEOLOGIE VAN J.E. LESSLIE NEWBIGIN – NEWBIGIN IN GESPREK MET PLURALISTEN (JOHN HICK, PAUL KNITTER EN ANDEREN)

4.1 INLEIDING

Het is onze bedoeling in dit hoofdstuk na te gaan op welke wijze Newbigin een bijdrage heeft geleverd aan de ontwikkeling van de godsdienstheologie. Het onderzoek naar de 'Ideengeschichte', de ontwikkeling van zijn missiologische en godsdienstheologische denken in de loop van zijn leven, is als volgt opgezet. Na een korte beschrijving van Newbigins leven en werk in § 4.2 worden de missiologische thema's in zijn denken beschreven (§ 4.3). Nagegaan wordt hoe hij de zending heeft gefundeerd, hoe zijn visie op het christendom en de zending vorm gekregen heeft in de tweede helft van de twintigste eeuw. In § 4.4 beschrijven we enkele aspecten van zijn godsdienstheologie. Zijn verwerking van de godsdienstheologische ontwikkeling tijdens zijn leven wordt beschreven in § 4.5, samen met zijn discussies met pluralisten van zijn tijd. In § 4.6 worden de reacties op zijn godsdienstheologische positie beschreven en geëvalueerd. In de slotparagraaf (2.7) volgt een samenvatting en evaluatie van zijn godsdienstheologie.

Uit ons onderzoek zal duidelijk worden of, en waarom de christelijke zending onder de aanhangers van de andere religies volgens Newbigin nog recht van bestaan heeft. Een brede behandeling van zijn missiologische concept is noodzakelijk ter voorbereiding van het onderzoek naar zijn godsdienstheologische denken. Zijn gedachten over de verhouding van het christendom tot de andere godsdiensten zijn altijd ontstaan in gesprekken met anderen. Daarom mogen deze discussies niet buiten onze aandacht blijven. Aan het eind van dit hoofdstuk worden een aantal samenvattende conclusies getrokken. Dan zal blijken wat de betekenis is van Newbigin voor de ontwikkeling van de godsdienstheologie in de tweede helft van de twintigste eeuw.

4.2 LEVEN EN WERK VAN J.E. LESSLIE NEWBIGIN (1909-1998)

J.E. Lesslie Newbigin heeft op minzame en overtuigende wijze zijn eigen leven beschouwd. Op vijfenzeventigjarige leeftijd zette hij zich uit eigen beweging tot het beschrijven van zijn leven, omdat hij wilde terugzien op en nadenken over de keuzes die hij in zijn leven gemaakt had, of waar hij dankbaar voor kon zijn (1985ua en 1993ua2). Hij toont veel gevoel voor humor en heeft de gave zichzelf en zijn eigen rol te kunnen relativeren. Hij moet daarom gerekend worden tot de beperkte categorie van mensen die in staat zijn hun eigen leven en werk met de juiste distinctie en de nodige zelfkritiek te beschrijven.

Wat Newbigin gedaan en geschreven heeft, is ook door anderen uitvoerig beschreven. Te wijzen is op de korte persoonlijke herinneringen en getuigenissen van vrienden, collega's en tijdgenoten (in: Francis 1994:1-28 en *IRM* 79/313, 1990:86-101). Vooral moet genoemd worden de beschrijving van zijn 'theological life' door Wainwright (Wainwright 2000). In deze korte historische schets van zijn leven en werk geeft

Wainwright bijzondere aandacht aan veel aspecten van zijn werk. Deze theologische biografie bespreekt voornamelijk Newbigins missiologie. Eleanor Jackson heeft ook een biografie van Newbigin gepubliceerd, die overigens weinig toevoegt aan de reeds bestaande overzichten en impressies (Jackson 2001).

Op grond van zijn werk in verschillende delen van de wereld is een overzichtelijke periodisering van zijn leven te schetsen, die globaal overeenkomt met de indeling van zijn eigen biografie en die van Wainwright (1985ua; 1993us2; Wainwright 2000).

4.2.1 Levensloop

4.2.1.1 Jeugd en opleiding

James Edward Lesslie Newbigin werd geboren op 8 december 1909 in Newcastle-upon-Tyne (Northumberland) in het gezin van een welgestelde reder (Thorogood in: Lossky 1991:725v; Wainwright 2000:3). Zijn ouders waren presbyteriaans. Zijn muzikale moeder had piano gestudeerd in Duitsland. Omdat zijn vader elke vorm van militarisme verafschuwde kreeg Lesslie zijn basisvorming niet op de gebruikelijke presbyteriaanse school, maar op een school van de Quakers (1985ua:4). Het godsdienstonderwijs bij de Quakers vond hij oervervelend en tegen de tijd dat hij zijn basisvorming had voltooid, was hij zijn persoonlijke geloof nagenoeg kwijt (1985ua:5). Ter voorbereiding op zijn toekomstige taak in de rederij van zijn vader trok hij naar Londen en werkte een paar maanden op zijn vaders kantoor.

Herfst 1928 werd hij ingeschreven in Queens' College in Cambridge voor de studierichtingen economie en geografie. Hij raakte al spoedig betrokken bij de Student Christian Movement (SCM), die in Cambridge een kleine maar actieve afdeling had. Hij wilde wel geloven, maar wist niet hoe hij moest beginnen. Op advies van een vriend begon hij met Bijbelstudie en gebed, 's morgens vroeg. Onder de personen die ertoe hebben bijgedragen dat hij zijn persoonlijk geloof weer terug kreeg, noemt Newbigin zelf William James' *The Will to believe*, Arthur Watkins als leider van het rugbyteam van het College, een blij en toegewijd christen, en aartsbisschop William Temple (James 1956). Tegenover Wainwright bekende Newbigin dat het boek van James hem overtuigd had om te keren van ongeloof naar geloof. Hij begreep toen dat er geen drie opties zijn: geloof, ongeloof en agnosticisme, maar twee: vertrouwen of niet vertrouwen (Wainwright 2000:21). Door Alex Wood werd hij betrokken bij het evangelisatiewerk in de industriesteden van Wales. Een droom met een kruis dat hemel en aarde omspande, overtuigde hem dat alleen in het kruis van Christus ideaal en werkelijkheid verenigd kunnen worden en dat in het kruis alleen hoop en zin is voor de menselijke ellende, en belofte op leven en overwinning (1985ua:11-12). Dat was de reden dat hij zich na de studie economie beschikbaar stelde voor dienst in de SCM. Van 1931 tot 1933 bekleedde hij de functie van secretaris. Via de plaatselijke en nationale afdeling van de SCM kwam hij in contact met vooraanstaande kerkelijke leiders in binnen- en buitenland: John Mott (1865-1955), Hendrik Kraemer, Hanns Lilje (1899-1977), Joseph H. Oldham (1874-1969) en anderen.

Tijdens zijn werk voor de SCM in Glasgow besloot hij theologie te gaan studeren om predikant te kunnen worden – en dus niet in de rederij van zijn vader te gaan werken. Op het kantoor van de SCM ontmoette hij zijn latere echtgenote Helen Henderson. Helens ouders hadden als zendelingen van de Irish Presbyterian Church gewerkt in Gujarat, India. In 1933 besloten Lesslie en Helen als verloofden dat hun taak ergens in de wereldzending zou zijn, met voorkeur voor India. Ze meldden zich daarom aan bij het Foreign

Mission Committee van de Church of Scotland. Ter voorbereiding op de theologische training moest Newbigin Grieks, Hebreeuws en filosofie studeren. In oktober 1933 begon hij in Cambridge (Westminster College) aan de driejarige studie in de theologie. Door intensieve studie van de brief aan de Romeinen raakte hij stellig overtuigd van de 'centrality and objectivity of the atonement' door het volbrachte werk van Christus (1993os2:11, 28-29). Daardoor werd hij 'much more of an evangelical than a liberal' (1993ua2:29). In Cambridge werd Newbigin mede gevormd door ontmoetingen en discussies met internationale zendingsmensen en 'ecumenicals' als John Mott, William Temple (1881-1944) en Hendrik Kraemer. Na afsluiting van de theologische studie en het kerkelijke examen voor de Presbytery of Newcastle werd hij 12 juli 1936 bevestigd als zendeling voor de Madras Mission van de Presbytery of Edinburgh. Het huwelijk werd kort daarna gesloten, waarna het jonge paar per schip naar India vertrok. Op de boot schreef hij zijn eerste theologische brochure, *Christian Freedom in the Modern World* (1937cfmw). Tegen het eind van dat jaar arriveerden ze in Chingleput (Madras).

4.2.1.2 Zendeling in India

De jonge zendeling Newbigin volgde het wijze advies van de oude zendeling Nicol Macnicol, de eerste tijd de mond gesloten en de ogen en oren open te houden, niet op. Hij bleef vragen stellen en maakte intensief studie van de zendingsmethoden. Hij stuitte als snel op het probleem van de verhouding tussen de buitenlandse zendeling en de inlandse medewerkers. De zendelingen wilden beslist geen verantwoordelijkheid geven aan de Indiase leiders die ze zelf hadden opgeleid (1985ua:41-42). De ongelijke verhouding gaf voortdurend aanleiding tot spanningen en stond de zelfstandigwording van de Indiase kerken in de weg.

Tegen de tijd dat de Tamil-studie formeel was voltooid, vertrok het gezin Newbigin naar Kanchipuram (Kanchi) voor het eigenlijke zendingswerk. Lesslie raakte echter betrokken bij een busongeluk en brak een been. Complicaties die ook na verschillende operaties niet succesvol konden worden opgelost, brachten de zending tot het besluit het echtpaar terug te sturen naar Edinburgh. Men vreesde zelfs het been te moeten amputeren. Gelukkig trad eindelijk genezing in, maar de revalidatie duurde maanden. De rusttijd maakte Newbigin productief door verdere studie van het Tamil en van de geschiedenis van India. Eenmaal mobiel werd hij aangesteld als Candidates Secretary of the Foreign Mission van juni 1938 tot juli 1939. Hij miste hierdoor helaas de Wereldzendingsconferentie in Tambaram (Madras) eind 1938.

In oktober 1939 kwam het gezin Newbigin weer aan in Kanchipuram, een van de zeven heiligste steden van het hindoeïsme. Daar werd de Tamil-studie weer opgepakt. Als prediker in de kerk, als docent aan de High School, als straatprediker en als raadgever in alle zaken die voor de zendeling werden neergelegd, was Newbigin volop betrokken bij de gebruikelijke aspecten van het zendingswerk. Van grote betekenis waren ook de wekelijkse studiebijeenkomsten in het klooster van de Ramakrishna-zending voor de bestudering van de Upanisjaden en het Nieuwe Testament (vooral het Johannesevangelie) in de oorspronkelijke talen. Newbigin leerde niet allen de taal en de mensen kennen, maar ook de rationaliteit van de wereldbeschouwing van de Vedanta en kreeg inzicht in het denken van de hindoes (1985ua:57). Deze bijeenkomsten waren naar zijn eigen zeggen in de eerste plaats wederzijds informatief en het punt van contact was eerder de menselijke dan de religieuze ervaring (1985ua:58).

Zeven jaar heeft Newbigin in Kanchi als 'district-missionary' gewerkt. Een van de meest treffende zaken was zijn kennismaking met de kleine gemeenten in de dorpen, die

geleid werden door de 'duizendpoten van de zending': de dorpsevangelisten, de 'mission agents' (1985ua:64; vgl. 1952ambo:passim). Ooit noemde hij deze zeer toegewijde mensen die onder de supervisie van de zending stonden: 'half opgeleid, half betaald en half verhongerd'. De dorpsevangelisten waren door een salaris verbonden met de zendingspost. De kleine gemeenten waar zij werkten zagen zichzelf eerder als een dependance van de zending dan als een zelfstandig onderdeel van de kerk van Jezus Christus. Pas nadat het gewone onderwijs door de Indiase regering werd overgenomen, kon de evangelist zich meer toewijden aan zijn eigenlijk werk: Bijbelonderwijs en verkondiging. In 1945 schreef Newbigin een artikel *The Ordained Foreign Missionary in the Indian Church* (1945ofmi), dat ontdekkend is voor de situatie in de zending in die tijd. Daarin zette hij uiteen dat het werk van een zendeling niet gezien moest worden als dat van een ambtenaar die vanuit zijn bureaustoel het werk van de Indiase predikanten en evangelisten organiseert, maar meer als een collega die de vreugde en de droefheid weet te delen (1985ua:70). Bovendien waren de gemeenten niet onafhankelijk en 'self-supporting'. En was er nauwelijks sprake van evangelisatie naar buiten.

4.2.1.3 Bisschop in Madurai, Zuid-India

Newbigin zette zich direct na zijn terugkeer in India in 1939 in voor de eenheid van de kerken in Zuid-India. De zelfstandigheid van veel Indiase kerken was sinds halverwege de negentiende eeuw al tot ontwikkeling gekomen.[210] De kerken die ontstaan waren door het zendingswerk van de Schotse kerken (Auld Kirk en Free Kirk), de Presbyterianen en de Congregationalisten, vormden in 1908 de South India United Church (Gramberg 1962:20v).[211] De zendelingen hielden regelmatig bijeenkomsten en conferenties, maar de rol van de Indiase leiders was minimaal (1985ua :71-72; 1959czi :15vv). Het Joint Committee (sinds 1920) dat de opdracht gekregen had te streven naar kerkelijke eenheid, moest constateren dat het fusieproces zich in een impasse bevond. De interne verdeeldheid binnen de Indiase kerken bleek uit de verschillen over de pariteit van de ambten, de apostolische successie en de geloofsbelijdenis (1960rc:xvii). Zijdelings speelde de toename van het Indiase zelfbewustzijn en nationalisme nog een rol in de kerken. Newbigins eerste bijdrage aan de eenheid van de kerken bestond uit een uiteenzetting, in een artikel 'The Church and the Gospel' (1944) voor The Committee on Church Union, over de betekenis van de kerk, 'constituted by the Gospel, communicated by word and sacrament and evoking the response of faith' (1985ua:75). Het schema voor de vereni-

[210] Bisschop Azariah maakt in zijn artikel 'Het zendingsveld roept tot eenheid' (in: Neill 1962:52-64) duidelijk dat de Zuid-Indiase kerken al in een vroeg stadium de noodzaak hebben ingezien om tot eenheid te komen. Azariah wijst naar het werk van Bengt Sundkler, *The Church of South India,* als de belangrijkste bron voor de geschiedenis van de kerk van Zuid-India.

[211] De daadwerkelijke vereniging tussen presbyterianen en congregationalisten is in verschillende gebieden van India niet in dat jaar beklonken, in sommige streken was het al voor 1908 tot eenheid gekomen in de South India United Church. In Travancore en andere plaatsen werkte de London Missionary Society (LMS), terwijl de American Board of Commissioners for Foreign Mission (ABCFM) in Madurai en Jaffna gemeenten had gesticht. De Arcot Mission van de (Dutch) Reformed Church of Amerika werkte ook in het Zuiden van India. Rond Tranquebar (Tamil Nadu) was sinds 1706 de Dänisch-Hallesche Mission (DHM) werkzaam, die in 1848 opging in de Evangelisch-Lutherische Missionsgesellschaft zu Leipzig (Latourette 1970:280v). De grootste weerstand tegen de eenwording kwam van de 'anglo-katholieken', die niets van hun sacramentele en historische theologie wilden prijsgeven, terwijl de independenten in de acceptatie van het episcopaat een vorm van kerkelijke tirannie zagen. Pas in september 1947 werd de eenheid van de CSI plechtig gevierd (Azariah in: Neill 1962:59).

ging van de kerken in Zuid-India ging uit van de 'acceptance of the so-called "historic episcopate" as necessary element in a united church'. Newbigin kon niet geheel meegaan met dit plan, omdat hij de instelling van de ambten en speciaal het bisschopsambt, altijd ondergeschikt achtte aan de andere elementen, waarop de eenheid van de kerk is gebaseerd. Bovendien stemde hij dan in met de mening van Michael Ramsey dat het historische episcopaat zo te gemakkelijk geaccepteerd zou kunnen worden als een door de genade van God gegeven middel tot eenheid. Dan zou het episcopaat een conditio sine qua non zijn voor de volheid van de genade (1985ua:75). De eenheid van de kerken in de Church of South India (CSI) kwam in 1947 tot stand.

Halverwege 1947 kreeg Newbigin de uitnodiging bisschop te worden van Madurai in de te verenigen kerk van Zuid-India. Al meer dan een eeuw had de ABCFM hier gewerkt en er bestond een goed georganiseerd netwerk van instellingen, die echter vanwege verschillen in achtergrond niet gemakkelijk te integreren zouden zijn (1985ua:98-104). Sinds de jaren twintig werkten ook de Church Missionary Society (CMS) en de Society for the Propagation of the Gospel (SPG) in dat gebied. Hij accepteerde het aanbod en werd in september van dat jaar geïnstalleerd als bisschop van de CSI. Het smeden van een eenheid tussen zendingskerken met zulke verschillende achtergronden zag Newbigin als een opdracht en een uitdaging.

In 1951 werd Newbigin betrokken bij de voorbereiding voor de tweede assemblee van de WCC in Evanston 1954. Binnen de WCC werd het duidelijk dat de lidkerken er tegenstrijdige ecclesiologieën op na hielden. De officiële leiding eiste strikte neutraliteit in deze zaak, omdat de WCC alleen een forum voor alle kerken wilde zijn. Newbigin stelde dat deze neutrale opstelling wel als uitgangspunt kon dienen voor verder nadenken hierover, maar dat de WCC in zijn eigen bestaan al een antwoord was op deze vragen. De WCC moest beseffen dat hij een raad van onafhankelijke kerken was en niet de *una sancta* van de belijdenisgeschriften. De WCC moest antwoord geven op de vraag wat de aard van de eenheid is en wat Gods bedoeling is met de kerk (1985ua:134; 1951cccw:-252-254). Het volgende jaar kon Newbigin zijn gedachten hierover uiten tijdens de Kerr Lectures in Glasgow. Deze lezingen over het wezen van de kerk zijn uitgegeven onder de titel *The Household of God: Lectures on the Nature of the Church* (1955hg).

Tijdens de IMC-conferentie in Willingen 1952 was Newbigin betrokken bij de opstelling van de verklaring over *The missionary Calling of the Church*. Hoewel hij toegaf dat de theologische groep onder leiding van J.C. Hoekendijk en Arno Lehmann (1901-1984) op deze conferentie de boventoon voerde en veel ideeën pas veel later vaste voet kregen in de zendingsorganisaties, keek hij toch met veel genoegen op deze creatiefste van alle zendingsconferenties terug (1985ua:138). Na een bezoek aan de conferentie van Faith and Order in Lund en deelname aan het Committee of Twenty-five in Genève keerde Newbigin pas begin 1953 terug naar Madurai. Daar werkte hij bijna zes jaar continu als bisschop. Samen met de kerken dacht hij steeds meer na over de ontwikkeling van de dorpsgemeenschappen (1985ua:141). Op de tweede assemblee van de WCC te Evanston 1954 was Newbigin afgevaardigde namens de CSI en hield hij een toespraak onder de titel *The Present Christ and the Coming Christ* (1954pccc). In deze toespraak hield hij zich bezig met de betekenis van de christelijke hoop voor de toekomst. Het is merkbaar dat de zendingsman Newbigin te maken heeft gehad met de dagelijkse problemen in de jonge gemeenten, met de zinvragen van het leven en de toekomstverwachting. Verlost te zijn in Christus betekent in Christus te zijn en dat is het enige begin, doch slechts een begin. De toekomst is ook van Christus en de voleinding moet een concreet doel hebben.

4.2.1.4 Leider van de Internationale Zendingsraad in Genève

In Evanston was Newbigin in 1954 in het Central Committee van de WCC gekozen. Hij moest daarom een aantal vergaderingen van dit comité meemaken. Inmiddels was er een Joint Committee samengesteld uit de IMC en de WCC om de mogelijke samenwerking te bespreken, vooral met het oog op de afstemming van de activiteiten van WCC's Division of Inter-Church Aid op de werkterreinen van de zendingsgenootschappen. In de ontmoetingen van dit comité werd de mogelijkheid tot integratie van IMC met de WCC ter sprake gebracht. In 1959 verhuisde Newbigin naar London om leider van de Internationale Zendingsraad (IMC) te worden. Newbigin werd vanaf juli 1959 algemeen secretaris van de IMC, en was direct overtuigd van de noodzaak tot integratie (1985u-a:151). Het in stand houden van twee rivaliserende oecumenische raden voor het oog van de jonge kerken zou eenvoudig absurd zijn. Bovendien meende hij dat kerk en zending onafscheidelijk bij elkaar horen. Zijn voornaamste opdracht was de integratie van de IMC in de WCC voor te bereiden. Daardoor was hij vaak op reis en bezocht hij vele kerken over de hele wereld. De integratie van de IMC met de WCC kreeg haar beslag op de Algemene Vergadering van de WCC in New Delhi 1961.

Door de synode van de CSI in 1959 werd Newbigin vijf jaar vrijgesteld voor het voorzitterschap van de IMC, als opvolger van John Mott die veertig jaar voorzitter was, en John A. Mackay (1889-1983) die tien jaar presideerde. Voor een consultatie van stafleden van de IMC en consultanten van de jonge kerken en zendingsgenootschappen in Montreal schreef Newbigin als voorzitter een discussiestuk onder de titel *One Body, One Gospel, One World* (1958obgm). Hij wil hierin de waarde en het belang van de zending veiligstellen binnen de totale opdracht van de kerk. Zijn opvatting over zending was hier, volgens eigen zeggen, te 'exlusively church-centered' (1985ua:198). Bijzonder is dat hij in deze missiologische studie onderscheid maakt tussen de activiteiten van de kerk die een *missionaire dimensie*, en die een *missionaire intentie* hebben. De eerste zijn de speciale, noodzakelijke activiteiten van de kerk. De tweede overschrijden de grens tussen geloof en ongeloof. De grenzen zijn daarbij niet langer geografisch, maar gaan door elk land (1958obgm:21-22, 27-28, 43-44; 1985ua:164).[212]

Na de derde assemblee van de WCC te New Delhi 1961 besefte Newbigin dat de onderbouwing van de integratie van de zending in de Wereldraad in zijn bijdrage *One Body, One Gospel, One World* niet voldoende was. De ontwikkelingen in de WCC en de afdeling voor de Division of World Mission and Evangelization (DWME) gingen zeer snel.[213] Hij zette zich daarom tot het schrijven van een nieuw discussiestuk waarin de

---

[212] In het Engels bestaan voor deze twee aspecten van de zending ('mission') in engere en wijdere zin geen aparte uitdrukkingen, zoals in het Duits *'Sendung und Mission'*. Newbigin licht toe: 'We have seen that "mission" in the narrower sense cannot be differentiated in geographical terms, or in terms of a contrast with "service".' 'Missionary work, from the time of the first apostles, has always included deeds of service. But not all forms of service can be rightly regarded as "mission" in this narrower sense, though they are part of the total mission of the Church. They are rightly regarded as "mission" in the narrower sense when they are part of an action of the Church in going out beyond the frontiers of its own life to bear witness to Christ as Lord among those who do not know Him, and when the overall *intention* of that action is that they should be brought from unbelief to faith' (1958obgm:43-44).

[213] De Internationale Zendingsraad (IMC) werd in 1961 (op de algemene vergadering van de WCC in New Delhi) gefuseerd met de Commission on World Mission and Evangelism van de WCC en werd Division on World Mission and Evangelism. Deze DWME werd in 1971 omgedoopt tot Conference on World Mission and Evangelism (CWME). Het Divisional Committee van de DWME werd Commission on World Mission and Evangelism genoemd.

zending van de kerk trinitarisch werd verwoord: *The Relevance of Trinitarian Doctrine for Today's Mission*, dat in 1963 verscheen (1963rtdm en 1998tdtm). De laatste studie was een poging de onvolkomenheden van de eerste (1961obog) weg te werken (Hunsberger 1998:67). De grenzen van de oecumene worden bepaald door het geloof in Jezus Christus als Heer en Redder van de wereld. Het gaat daarbij om de uniciteit, de genoegzaamheid en de 'finality' van Christus. Alleen Hij is de Heer en Redder van de mensheid, de Koning en het Hoofd van het menselijke geslacht. Newbigin bevestigt dit en daarom moet God de Vader geprezen worden, omdat de Vader in zijn Zoon de redding heeft gegeven door de werking van de Heilige Geest. De zending is daarom niet alleen een *opgave*, maar ook een *gave* (1963rtdm:11-19). Volgens Newbigins eigen zeggen maakte het document weinig indruk. Visser 't Hooft keurde de theologie erin af (1985ua:199).

Het verlofjaar 1958 werd gekenmerkt door enkele intensieve reizen, het houden van lezingen en het bijwonen van conferenties. Als belangrijkste vrucht van Newbigins denken in dit jaar kan genoemd worden de serie Noble Lectures aan Harvard University, later gepubliceerd onder de titel *A Faith for this One World?* (1961ftow) Hierin neemt Newbigin duidelijk stelling tegen de toenemende inspanningen voor de eenheid van alle godsdiensten en tegen de gedachten van Hocking over de groei naar één wereldgeloof (1985ua:165).

Bij het begin van zijn optreden als algemeen secretaris van de IMC in juli 1959 stond Newbigin voor de vraag in welke richting deze internationale instelling gestuurd moest worden. Vergeleken met de uitgebreide en bureaucratische staf van de WCC in Genève was de IMC erg klein. In New York, Londen en Zuid-Oost-Azië waren kleine kantoren gevestigd met minimale staf. Er was, behalve het naoorlogse plan voor de hulp aan de 'verweesde zendingen', ook het plan voor de ondersteuning van de theologische opleidingen in het Theological Education Fund (TEF). Het stond in die tijd vast dat de zendingsorganisaties nauwelijks meer zendelingen uitzonden om het Woord van God te verkondigen, maar wel grote aantallen specialisten: onderwijzers, dokters, technisch experts en theologische trainers. Newbigin constateert bij de genootschappen, evenals in Hockings *Laymen's Inquiry*, een sterk geloof in de waarde van de westerse technologie als middel tot ontwikkeling, maar weinig vertrouwen in de waarde van het evangelie als 'Gods kracht ter verlossing' (Hocking 1932). De zending was opgegaan in de wederzijdse interkerkelijke hulpprogramma's (1985ua:168). Duidelijk was dat er tussen de westerse kerken met hun zendingsorganisaties en de jonge kerken geen eenrichtingsverkeer meer kon plaatsvinden. De zending kan de kerken die door haar werk zijn ontstaan niet passeren. De positie van een wereldwijde raad van zendingsorganisaties, naast de WCC, die wederzijdse hulp wil bieden aan kerken, was onduidelijk. Men verkeerde in onzekerheid over de vraag hoe de missionaire dimensie moest worden aangebracht in de activiteiten van de kerk (1985ua:169). Newbigin begreep dat in de WSCF (de vroegere SCM) de secularisatie had toegeslagen en dat men de kerk als instituut achter zich wilde laten (1985ua:176). Hij werd hierin bevestigd tijdens zijn vele reizen over de hele wereld in de tijd voor de integratie van de IMC in de WCC.

De integratie van IMC en WCC vond zonder al te veel problemen plaats in New Delhi in 1961. Het gevolg was dat de Commission of Worldmission and Evangelism (CWME) van de WCC meer gecentraliseerd zou werken vanuit Genève. Het reizen naar consultaties en conferenties met nationale kerken en zendingsmensen over de hele wereld werd voorgezet volgens het oude patroon dat Newbigin steeds uitvoerde tijdens dergelijke bijeenkomsten: de basis werd gevormd door Bijbelstudies en vanuit die gegevens werden de problemen en prioriteiten besproken (1985ua:195).

John Robinsons boek *Honest to God* bracht in die jaren een immense aardverschuiving teweeg op geestelijk gebied. Newbigin heeft zich sterk gemaakt de negatieve gevolgen daarvan zo goed mogelijk op te vangen, door een analyse van de secularisatie en door een christelijke antwoord daarop te bieden tijdens de Firth Lectures voor de universiteit van Nottingham. De lezingen zijn opgenomen in de bundel *Honest Religion for Secular Man* (1966hrsm). Newbigin begreep dat het antwoord van Robinson geen ruimte liet voor geloof in een persoonlijke God (1985ua:199).

De Division of Inter-Church Aid van de WCC was ondertussen sterk gegroeid, terwijl Newbigin binnen de CWME probeerde zich te concentreren op de activiteit van de kerk, die de grens tussen geloof en ongeloof overschrijdt, de zending. Binnen de WCC en de zendingsorganisaties wilden velen de aparte zendingsorganisaties ('missions') elimineren en alleen spreken van de totale zending van de kerk.[214] De hele interne discussie concentreerde zich onder meer op het plan de meervouds-'s' in de naam van *International Review of Missions* te verwijderen. Newbigin verzette zich er altijd hardnekkig tegen.[215] Deze kleine verandering gaf uiting aan de diep ingrijpende verandering van visie op de taak en de roeping van de wereldkerk, die zich in de IMC en de internationale zendingswereld had voltrokken.

Op de Wereldzendingsconferentie in Mexico City in 1963 werd nog eens nadrukkelijk gesteld dat ook Europa en Noord-Amerika zendingsterreinen waren geworden. M.M. Thomas en H. Berkhof discussieerden daar over het getuigenis van de christenen in een geseculariseerde wereld. Paul Löffler pakte als redacteur de draad later op in een speciale studie over de secularisatie onder de titel *Secular Man and Christian Mission* (Löffler 1968). Newbigin heeft hier bevestigd gezien wat hij op zijn reizen ook al waargenomen had: de ontkerkelijking en de secularisatie van het westen hebben verwoestend om zich heen gegrepen in de kerken. De 'mission to the West' heeft vanaf die tijd steeds zijn aandacht gehad.

4.2.1.5 Bisschop van de Church of South India te Madras, India

De WCC had graag de werktermijn van Newbigin met vijf jaar verlengd, maar de CSI wendde al haar overtuigingskracht aan hem als bisschop van de CSI naar Madras te halen (1985ua:211). Newbigin verlangde weer terug naar de CSI en het gewone werk van een plaatselijke herder. Na een moeilijke afweging besloot hij terug te keren naar de CSI. Van oktober 1965 tot zijn pensionering in 1974 werkte hij als bisschop van de CSI-kerken in de miljoenenstad Madras om die kerken sterker te maken. Hij adviseerde de

---

[214] Newbigin vat het woord 'mission' op in ruimere zin, als een veel omvattend begrip: 'the entire task for which the Church is sent into the world'. De term 'missions' 'denotes specific actions taken in order to bring about the presence of the Christian witness in a place were it is now absent, whether that "place" be a geographical area of a situation which for any reason is out of living contact with the Church' (1978cc:310). Later schreef hij dat hij bij 'missions' denkt hij aan 'those specific activities which are undertaken by human decision to bring the gospel to places or situations where it is not heard, to create a Christian presence in a place or situation where there is no such presence or no effective presence' (1989gps:121).

[215] De meervouds-'s' in *International Review of Missions* is pas geschrapt na Newbigins vertrek uit Genève in 1965 (1985ua:200; vgl. 1978cc:310; 1979tgvs:107). In 1978 verklaarde hij in een toespraak voor de CMS dat hij tijdens zijn verblijf in Genève onder zware druk was gezet om de 's' te laten vallen (1978cc:310). In 1967 komt de meervouds-'s' nog voor in de *IRM*, terwijl Newbigin al op 1 oktober 1965 in Madras was (1985ua:214). In de *IRM* van januari 1966 schrijft W.A. Visser 't Hooft een paar woorden ten afscheid aan het adres van Newbigin bij zijn afscheid als 'Editor', maar hij verwijst daar niet naar de 'missions' versus 'mission' discussie (Visser 't Hooft 1966).

kerken dat ze minder aandacht moesten besteedden aan hun eigen groei en welzijn en meer aan het welzijn van de stad en Gods bedoeling er mee (1985ua:215).

Naast zijn dagelijkse activiteiten als bisschop van een grote groep van kerken was Newbigin steeds actief deelnemer aan vele conferenties en bijeenkomsten in en buiten India. In 1966 hield hij Beecher Lectures aan Yale Divinity School in Newhaven in 1966, met de bedoeling weerstand te bieden aan de 'inter-faith' dimensie van de oecumenische beweging, die voor verwarring zorgde.[216] De integriteit van de oecumenische beweging hing zijns inziens geheel af van de 'centrality' en de 'finality' van Christus. Het loslaten van de finaliteit van Christus betekende geen legitieme uitbreiding van de oecumenische beweging, maar een omkering (1985ua:231).

Tijdens de vierde assemblee van de WCC in Uppsala 1968 kreeg Newbigin de schokkende ervaring te verwerken, dat het Woord van God nauwelijks werd gehoord, maar was vervangen door de bespreking van zaken op het gebied van economie en raciale ongerechtigheid. Niet dat hij dit onjuist vond, maar de uitgangspunten waren naar zijn indruk veranderd. Aan de 'rechtervleugel' van de WCC was Newbigin getroffen door een heel andere ontwikkeling. De 'evangelicals' meenden dat de WCC bezig was verraad te plegen aan de blijvende opdracht tot zending aan alle volken. Newbigin vond dat het 'oorverdovende spervuur' van Donald McGavran over de miljoenen in de wereld die niet bereikt zijn met het evangelie, het werk van de zending geen goed deed (McGavran 1977:205vv; vooral 233vv en 273vv.).[217] Er was veel verwarring, zeker ook in de andere secties.[218]

De onduidelijkheid hield ook aan op de Wereldzendingsconferentie in Bangkok 1972 rond de vraag wie de onderdrukker was en wie de onderdrukte. Newbigin vond dat er in Bangkok meer emotie dan denken was. Deze conferentie had volgens hem alleen ten doel de volledige afbraak van de dominantie van de oude westerse kerken (1985ua:233). Newbigin speelde op deze conferentie in elk geval geen belangrijke rol. Het kan zijn dat hij alles maar op zijn beloop wilde laten. Veldhorst verklaart dat Newbigin de geestelijke aspecten van het heil niet kon en ook niet wilde uitspelen tegen de inspanningen voor het 'heil in de wereld' (Veldhorst 1990:42). Naderland werd Bangkok door Beyerhaus beschuldigd van horizontalisme (Beyerhaus 1973). Newbigin bleef in zijn publicaties de

---

[216] Newbigin hield de serie lezingen later ook in Cambridge. Ze zijn uitgegeven onder de titel *The Finality of Christ* (1969fc).

[217] In Uppsala maakte Newbigin evenals McGavran deel uit van de tweede Sectie, die het missionaire thema behandelde. Kraemer verklaarde in de 'Introduction' van McGavrans boek *How Churches Grow* over de missionaire strategie van McGavran dat hij met andere woorden hetzelfde heeft gezegd (Kraemer 1959b:vii).

[218] De verwarring die binnen de WCC, de IMC en de CMWE bestond over de missionaire taak van de kerken in de post-koloniale tijd, is ook te merken in Newbigins houding als leider van de IMC, tegenover de 'evangelicals' die zich later verenigden binnen de Lausanne-beweging, ten aanzien van de zendingsroeping. Newbigin heeft tot het eind van leven een tweeslachtige relatie gehad met de 'conservative evangelicals', McGavran en de Lausanne-beweging. Twintig jaar na de integratie van de IMC in de WCC meende hij dat de CMWE zich er op moest blijven richten de christelijke gemeenschap te assisteren bij de proclamatie van het evangelie 'to the *whole* world, to the end that *all* may believe … and saved'. Hij erkende dat er binnen de WCC 'utopische verwachtingen' leefden over de toekomst van de samenleving, maar dat er te weinig realiteitszin bestond ten aanzien van het revolutionaire idealisme en de bijbehorende tirannie. Men deed slechts een mager beroep op het bijbels getuigenis. Aan de andere kant verzette hij zich tegen de 'conservative evangelicals' die de urgentie van de zending fundeerden in het dogma dat iedereen die sterft zonder de persoonlijke toewijding aan Christus, voor eeuwig verloren is. 'I do not think that this is a true interpretation of the Bible. In effect it places the Church rather than God at the centre of the universe.' Dit verklaart evenzeer zijn toenemende reserves ten opzichte van de missionaire houding van de CWME (1981ispr:249-251).

nadruk leggen op de noodzakelijkheid van de verkondiging van het evangelie als voorwaarde voor het verkrijgen van het heil en toonde steeds minder affiniteit met de humaniseringstendensen in de WCC.

4.2.1.6 Docent en wijkpredikant in Engeland

Toen in 1974 de tijd van zijn pensionering aangebroken was, wilde Newbigin geen verlenging vragen van zijn ambt in de CSI tot zijn zeventigste jaar, wat wel mogelijk was. Met zijn vrouw trok hij van Madras over land naar West-Europa, zoveel mogelijk kerken, historische plaatsen en zendingsvelden bezoekend, om zich tijdens deze twee maanden durende tocht voor te bereiden op de cultuurschok die hun in het ingrijpend veranderde Groot-Brittannië te wachten zou staan (1985ua:239-241). In Engeland hadden ze echter helemaal geen tijd in nostalgie aan de goede tijd in India terug te denken, want na een vakantie begon Newbigin de grote onderneming de *Kirchliche Dogmatik* van Barth in zijn geheel door te lezen. Hoewel hij Barth persoonlijk had ontmoet, was hij onder de samenvattingen en citaten van Barth altijd totaal onaangedaan gebleven. Hij vond deze gebeurtenis (9000 pagina's lectuur!) echter een 'immensely rewarding experience' en de voetnoten waren 'betoverend' (1985ua:241).

In september 1974 verhuisde het gezin naar Birmingham om te werken aan Selly Oak Colleges. Newbigin doceerde vijf jaar theologie van de zending en oecumenische studies aan studenten van verschillende faculteiten, die zich voorbereidden op een missionaire taak overzee. Het resultaat van de colleges over de vraag waarom de kerk missionair moet zijn is neergelegd in de publicatie *The Open Secret: Sketches for a Missionary Theology* (1978os). Deze periode uit Newbigins leven kan met recht de bezinnings- en evaluatieperiode van veertig jaren in dienst van de zending en de kerken worden genoemd.

Na deze onderwijstaak nam Newbigin in 1979 een pastorale functie op zich in de United Reformed Church (een samenvoeging van Presbyteriaanse en Congregationalistische kerken, enigszins vergelijkbaar met de CSI) van de verpauperde wijk Winson Green in het centrum van Birmingham. Hij wilde zijn ervaring met methodisten, presbyterianen en anglicanen in India aanwenden om de verdeelde Anglicaanse kerk in zijn vaderland tot een voorbeeld te zijn. Na zijn episcopaat van zevenentwintig jaar in de CSI wilde hij uit solidariteit met de Indiase kerken niet ingaan op de uitnodiging van de Anglicaanse kerk hulpbisschop in Birmingham te worden (1985ua:243). Tijdens zijn ambtsperiode van negen jaar in deze URC-gemeente maakte hij kennis met een grote pluraliteit van godsdiensten en culturen. Hij ontdekte ook dat er onder de oorspronkelijke bevolking van de stad veel aarzeling bestond het evangelie te vertellen aan onbekeerde mensen die de Redder van de wereld niet kenden. Dit kwam volgens hem door 'de modernwetenschappelijke wereldbeschouwing', die het onmogelijk maakt de traditionele christelijke leer te geloven. Veel christenen accepteerden de aanwezigheid van grote groepen hindoes, sikhs en moslims als een bewijs van godsdienstige verscheidenheid, maar men was niet gemotiveerd hen met het evangelie te bereiken.[219] Hij stuitte op de vraag waarom het hebben van waardering voor en betrokkenheid met deze min-

[219] Het onderwerp 'het evangelie in een multi-culturele samenleving' is door Newbigin vaak aan de orde gesteld in zijn grote studies 1986fc en 1989gps, maar vooral in talloze kleinere publicaties, o.a voor het COC-netwerk. In Lent Lectures, 'Evangelism in a Multi-cultural Society', richtte hij zich tot de Hitchin Council of Churches, en heeft hij – nogmaals – uiteengezet dat de manier waarop wij naar de wereld kijken en onze visie op de Bijbel van fundamenteel belang zijn (1991ems).

derheden elke manier van evangelisatie uitsloot. In kerkelijke kringen werd de suggestie gedaan dat het evangelie mogelijk wel goed is voor blanke mensen, maar niet geschikt is voor Aziaten. Op een bijeenkomst van de christelijke organisatie All Faith for One Race werd de zending door een predikant 'theologisch racisme' genoemd (1985ua:243-244). Niet alleen de aanhangers van de niet-christelijke godsdiensten, maar ook christenen zelf wezen om diverse redenen alle absoluutheidsaanspraken van het christelijk geloof af. Newbigin zag zich daardoor geplaatst voor de meest fundamentele zendingsvraag: *waarom* moet het evangelie verkondigd worden? Dit zou de opmaat zijn voor een nieuwe activiteit in zijn leven: het actief meedenken over de methode van verkondiging van het evangelie aan het westen.

Vanaf 1974 zou deze vraag waarom de westerse kerk nog een missionaire taak heeft in de moderne westerse cultuur, van vele kanten belicht worden in tal van zijn publicaties. Hij zou diepgaand onderzoek doen naar de wortels van de moderne, geseculariseerde mens, die liggen in de Verlichting. Het was zijn overtuiging dat wie de resistentie van de westerse samenleving voor het evangelie wil bestrijden, de wortels van die samenleving dient bloot te leggen. En dat werd een belangrijke taak voor de bejaarde maar energieke zendingsman.

4.2.1.7 Evangelist, cultuurcriticus en apologeet

Na de beëindiging van zijn taak als docent aan Selly Oak Colleges en als wijkpredikant in Birmingham begon voor Newbigin een nieuwe fase in zijn leven. In 1988 reisde hij naar Tambaram voor het bijwonen van de jubileumbijeenkomst van de IMC Conferentie van Tambaram 1938. Hij hield daar een dankzeggingspreek tijdens de opening (1988spat). Newbigin bemerkte dat de vragen van Tambaram 1938 over de verhouding van het christendom en de niet-christelijke godsdiensten allerminst waren opgelost. In de lijn van Kraemer verzette hij zich tegen de opvattingen van Christopher Duraisingh, Diana L. Eck, W. Cantwell Smith en S. Samartha (1989gps:155-170).[220] Deze laatste periode van zijn leven besteedde hij voornamelijk aan het houden van lezingen over levensbeschouwelijke onderwerpen in relatie tot de missionaire taak van de kerk. Hij ontwikkelde zijn cultuurkritiek van de twintigste eeuw met het doel het bestaansrecht van de kerk te verdedigen. Tot op hoge leeftijd was hij een veel gevraagd spreker voor een nationaal of internationaal publiek.

Als belangrijkste feit uit deze periode moet worden genoemd zijn bijdrage aan de bezinning op het vraagstuk van de verhouding tussen evangelie en cultuur. Door de British Council of Churches werd een bezinning gestart over dit thema, dat in 1981 werd gelanceerd als het '1984 project'. Ter voorbereiding op een conferentie over wat er gaande is in de maatschappij, schreef Newbigin een pamflet dat diende ter verheldering van het 'probleem van de moderne cultuur', *The Other Side of 1984* (1984os84). Na het verstrijken van het Orwell-jaar 1984 stelde Newbigin voor deze discussiebeweging 'The

---

[220] *IRM*, 78/307 (July 1988), bevat de voornaamste toespraken die in Tambaram 1988 zijn gehouden. Er is geen uitgebreid verslag van deze 'consultation', die gehouden is als voorbereiding op de CWME-conferentie die in 1989 in San Antonio (VS) zou samenkomen. Hoe Newbigin in Tambaram gereageerd heeft op de lezingen van Stanley Samartha, Cantwell Smith, Diana Eck, Jean Stromberg, M.M. Thomas en Duraisingh is niet duidelijk op te maken uit het verslag van Jean Stromberg (Stromberg 1988:412vv). Zeker is dat de meningen die zij verwoordden indruk op hem maakten, omdat hij in verschillende publicaties reageerde op de pluralistische concepten die zij in Tambaram en in diverse andere bijdragen hadden geuit (1989rupj; 1989gps:1989cfwr; 1989rmcu).

Gospel and Our Culture Networks' te noemen. Deze naam verduidelijkte het program voor een groeiende groep van discussiërende en schrijvende denkers die zich bezig hielden met de relevantie van het evangelie in de westerse cultuur in deze tijd.

Nadat het '1984-boek' van Newbigin meer dan nationale bekendheid kreeg, volgden vele verzoeken om te spreken over onderwerpen op het gebied van de confrontatie van het evangelie met wetenschap en politiek. Hij werd in 1984 onder andere gevraagd de Warfield-lectures aan Princeton Theological Seminary te verzorgen. Het eerste resultaat was een schets van de missionaire benadering van de westerse cultuur in *Foolishness to the Greeks* (1986fg). Enige jaren later hield hij aan de faculteit der godgeleerdheid van de Universiteit van Glasgow een reeks van colleges die later in bewerking uitgegeven werden onder de titel *The Gospel in a Pluralist Society* (1989gps; 1993ua2:255-256).[221] Newbigin hield zich daarin bezig met de diepe vragen over de centraliteit en de absoluutheid van Christus en wederom reflecteerde hij op de uitdagingen die de plurale (religieuze) samenleving aan het evangelie stelt. En in een van zijn laatst verschenen bundels lezingen over dit onderwerp, *Truth to Tell: The Gospel as Public Truth* (1991tt), stelt hij nogmaals de vraag aan de orde in hoeverre de moderne wetenschap betrouwbare kennis kan opleveren, en in hoeverre het evangelie verifieerbaar is. Zijn conclusie is dat het evangelie subjectivisme en scepticisme in onze samenleving kan overwinnen, omdat het bestaat uit objectieve, historische waarheden en het stijgt daarom uit boven de persoonlijke waarden tot het niveau van publieke waarheid.

In 1992 verhuisde Newbigin met zijn vrouw naar Londen om dichter bij zijn kinderen te zijn. De laatste jaren van zijn leven hield hij echter contact met de plaatselijke kerkelijke activiteiten. Het werd duidelijk wat een opmerkelijke plaats had in zijn leven: het gebed, de verzoening en inspiratie tussen kerken en hun leiders, ongeacht denominatie of ras. Hoewel hij trouw bleef aan zijn United Reformed Church was hij een frequent spreker in de Anglicaanse kerk in Londen die het vlaggenschip werd voor charismatische vernieuwing en missionaire expansie, de Holy Trinity Brompton (Wainwright 2000:15). Vanuit deze kerk vonden vele van zijn Bijbelstudies en lezingen over theologische vragen van deze tijd hun weg door middel van boeken en tapes (2003dt; 2003lh).

Hoewel Newbigin zich de laatste jaren van zijn leven in zijn reizen beperkte tot Europa en Noord-Amerika, was hij evenzeer betrokken bij de ontwikkelingen in kerk en maatschappij als tevoren. Eind 1996 vloog hij nog naar Salvador de Bahia, Brazilië, om als gast aanwezig te zijn op de wereldconferentie van de WCC (CWME) over 'Mission and Evangelism'. Hij werd gevraagd om een speech te houden (1997dgc; 2003sar). Het was zijn zwanenzang op het internationale oecumenische podium. Op 30 januari 1998 overleed hij in Londen.

---

[221] Colin Greene noemt twee belangrijke conferenties voor kerkelijke leiders en leken. De eerste in oktober 1990 in London onder het thema 'Mission to our Culture in the Light of Scripture and the Christian Tradition'. De tweede werd gehouden in april 1991 te Swanwick, Derbyshire en ging over 'Freedom and Truth in a Pluralist Society'. Deze conferenties werden overvleugeld door de internationale conferentie in juli 1992 in Swanwick, met als thema 'The Gospel As Public Truth'. Deze belangrijke en betekenisvolle conferentie, die werd bijgewoond door meer dan vierhonderd personen, was beslissend voor het Gospel and Our Culture Network (Greene 1998:14-15)

4.2.2 Levenswerk

Lettend op de vragen en de problemen waarmee Newbigin te maken kreeg, kan men zijn leven in twee perioden in delen. Tot het begin van de jaren zestig (periode 1 tot 2) stelde hij steeds de vraag: 'waarom moeten we zending drijven'. Hij hield zich in die periode steeds bezig met de kwestie of en waarom het de taak is van de kerk om zending te drijven. En zo ja, wat is dan de taak van de kerk? Vanaf de jaren zestig (periode 3 tot 6) stelde hij steeds het probleem aan de orde: 'wat kunnen we geloven en waarom kunnen we geloven?' (Hunsberger 1987:33-66; 75-137). Dit waren voor Newbigin de vragen van de moderne mens, die leeft in de wereldbeschouwing van zijn post-Verlichtingsgeloof. Hij nam de uitdaging van de moderne mens serieus en zocht naar een antwoord. Tegenover de geloofsvooronderstellingen van de (post-)Verlichting plaatst hij de absolute vooronderstellingen van het christelijk geloof. Hij zocht systematisch naar antwoorden op de diepste vragen van het kerkzijn, het leven en de motieven van de zending. Toch kon niemand hem ervan verdenken een systeembouwer te zijn. Zijn missionaire en theologische denken heeft een *ad hoc* karakter. Deze typering van Hunsberger is zeer terzake omdat Newbigin geen sluitend gedachtensysteem heeft ontwikkeld dat alles omvat (Hunsberger 1998:36). Uitgedaagd door de concrete situatie van het moment, legde hij zijn gedachten neer in artikelen en kleinere brochures. Dat zijn theologisch denken een *ad hoc*-karakter heeft wil niet zeggen dat zijn gedachten nog niet uitgekristalliseerd zijn, of onaf zouden zijn, maar nog verder ontwikkeld en uitgebouwd konden worden. Hij gaf aan dat hij slechts over een beperkt aantal onderwerpen had nagedacht en dat zijn denken altijd vatbaar was voor verbetering en vernieuwing. Tijdens zijn lange arbeidzame leven heeft hij in zijn denken samenhang en coherentie laten zien. Vóór alles was Newbigin de gelovige, met een diep vertrouwen in de openbaring van God, zoals die in de Bijbel tot ons komt. De Bijbel is

> ... a narrative that structures human experience and understanding. However varied be its texture, it is essentially a story that claims to be the story, the true story both of the cosmos and of human life within the cosmos (1996tam:38).

Al het denken van Newbigin vindt dan ook zijn uitgangspunt in dit a priori, dat de Bijbel als de neerslag van de openbaring van God gezaghebbend is, betrouwbaar en verstaanbaar.

De onderwerpen waarmee hij zich bezig heeft gehouden hangen nauw samen met de praktische aspecten van zijn werk. De missionaire lijn in de ontwikkeling in zijn denken is gemakkelijk te ontdekken. Er zijn nauwelijks ingrijpende koerswijzigingen of omslagen in zijn denken waar te nemen. Of het zou de verandering moeten zijn van 'liberal' naar 'evangelical' (1985ua:30v), of dat hij vlak voor de Tweede Wereldoorlog zijn pacifisme volledig losliet (1985ua:46). Vele missionaire onderwerpen uit zijn jonge jaren kwamen in latere jaren weer terug.

In de onderstaande subparagrafen zullen zeven aspecten van Newbigins levenswerk worden behandeld. De besproken thema's dienen om inzicht te krijgen in de ontwikkeling van zijn missionaire theologie en zijn gedachten op het terrein van de godsdienst-theologie.

4.2.2.1 Newbigin als predikant en bisschop

Het grootste deel van zijn leven in dienst van de zending en de kerken, van 1936 tot 1974, heeft Newbigin eerst als zendeling en later zevenentwintig jaar als bisschop gewerkt in India. Voor zijn werk in dienst van de kerken in Engeland werd hij beves-

tigd als 'pastor' in de URC. Zijn taak betrof in de eerste plaats de opbouw van plaatselijke gemeente of diocees. Zijn betekenis voor de bevordering van de oecumene lag vooral op het niveau van de regionale kerken.

Newbigin heeft zijn bijdrage aan de eenheid van de kerken in Zuid-India later verwoord in een beschrijving en evaluatie van dit oecumenisch proces. Deze studie, *The Reunion of the Church: a Defense of the South Indian Scheme,* is later omgewerkt, herzien en uitgebreid (1960rc). Newbigin schreef deze verdediging van de eenheid in Zuid-India in opdracht van het Foreign Mission Committee van de Schotse kerk. De Schotse kerk had grote moeite met de acceptatie van het episcopaat, maar ging uiteindelijk akkoord met gedeeltelijke invoering. Er was immers onder de hoogkerkelijke, voornamelijk uit de Society of the Propagation of the Gospel (SPG) afkomstige Anglicanen, nogal wat verzet gerezen tegen de kerkelijke eenwording in Zuid-India, vanwege de positie van de bisschop. Newbigin was van mening dat de Indiase kerken niet de volledige westerse erfenis hoefden over te nemen. Dit hield de erkenning in dat de Indiase kerken zelf opnieuw de Schriften moesten interpreteren en eigen beslissingen nemen. Als een uitvoerig antwoord op veel gestelde vragen, schreef hij *A South India Diary,* dat een goed beeld geeft van zijn leven als zendeling en bisschop in India (1951sid; vgl. ook 1952ambo en 1959czi).

Newbigin nam als bisschop van de CSI actief deel aan de internationale oecumenische ontwikkelingen. Hij was aanwezig tijdens de oprichtingsvergadering van de World Council of Churches (WCC) in Amsterdam. Bisschop C.T. Jakob van de CSI was officieel afgevaardigde. Newbigin stelde het rapport op *The duty and authority of the church to preach the gospel* (1985ua:118vv; Amsterdam 1948:19-35). Voorafgaande aan de oprichtingsvergadering van de WCC te Amsterdam werd in Londen de Lambeth Conference (Quadrilateral) van de Anglicaanse kerk gehouden, waar Newbigin stevig aan de tand werd gevoeld over de CSI. De Lambeth Conference keurde de vereniging van de kerken in Zuid-India af, omdat die te kort deed aan de historisch gegroeide ontwikkelingen van de kerk in het westen. Hoewel de CSI niets te verwijten viel, bleven vele Lambeth-conferentiegangers in 1948 door het loslaten van het Anglicaanse kerkmodel moeite houden met de vernietiging van zoveel westers kerkelijk erfgoed. Er bleek bij de conferentiegangers niet alleen onbegrip over de eigen dogmatische positie te bestaan, maar ook onkunde over de werkelijke situatie van de christenen in Zuid-India (1985ua:128v.). Newbigins verdediging van de fusie tussen de kerken in het zuiden van India, *The Reunion of the Church* (1948rc), biedt de eerst aanzetten voor zijn later breder uitgewerkte ecclesiologische schets, *The Household of God* (1953hg).

De kleinere theologische studies laten zien dat Newbigin zijn episcopaat uitvoerde volgens een oude traditie, waarbij het onderwijzen van het kerkvolk tot de voornaamste taak van een bisschop hoort. Na zijn terugkeer in India in oktober 1965 diende hij negen jaar als bisschop van de CSI in het diocees Madras. Hij moest daar leiding geven aan een zich snel ontwikkelende kerk in een wereldstad. Naast preken in de kathedraal van Madras en mediteren op meetings hield hij op veel plaatsen lezingen over theologische onderwerpen. De bundels *The Good Shepherd, Christ our Eternal Contemporary* en *Journey into Joy* zijn hieruit ontstaan (resp. 1974gs; 1968coec; 1972jij; vgl. 1972hsc).

Newbigin heeft tijdens zijn jaren als zendeling en bisschop altijd de spanning gekend van de verbondenheid met de plaatselijke gemeente en de ontwikkelingen in het eigen diocees enerzijds, en de betrokkenheid bij de internationale ontwikkelingen binnen de oecumenische verbanden anderzijds. Hij probeerde tijdens zijn episcopaat op gewetensvolle wijze zich te kwijten van zijn taak als bisschop. Dat is volgens zijn eigen zeg-

gen doen wat van een bisschop verwacht mag worden: geestelijke leiding geven aan een groep van gemeenten, niet vanuit een autoritaire positie, maar als een van hen.

4.2.2.2 Newbigin als theoloog

Het theologische denken van de zendeling Newbigin is ontstaan in zijn werk. Voor alles is hij een praktisch theoloog geweest, die reflecteerde op de levensvragen die op hem afkwamen. Dat blijkt al uit de eerste theologische verhandeling die hij schreef na de afronding van zijn studie en zijn uitzending naar India, *Christian Freedom in the modern World* (1937cfmw). Deze monografie is een theologische beschouwing over het begrip vrijheid (1937cfmw), naar aanleiding van John Macmurray's (1891-1976) *Freedom in the Modern World* (1934).

De problematiek van de kerkelijke verdeeldheid in Zuid-India noopte hem tot het schrijven van een notitie: *The Reunion of the Church* (1960rc) die samen met zijn monografie *One Body, One Gospel, one World* een belangrijke bijdrage is aan de ontwikkeling van de oecumenica (1958obgw). In 1953 schreef hij zijn verhandeling over de kerk *The Household of God*, die als ecclesiologische monografie internationale aandacht kreeg (1955hg). Deze op lezingen gebaseerde reflecties over het wezen van de kerk zijn te beschouwen als de belangrijkste onderbouwing van zijn missionaire ecclesiologie, die zijn gehele denken beheerst (Goheen 2001:53-56).

Belangrijk element in het denken van Newbigin is zijn visie op de geschiedenis, speciaal de geschiedenis van Gods openbaring. Het is voor Newbigin onmogelijk iets te zeggen over de geschiedenis buiten de openbaring van God om. Dat maakt dat Newbigin vooral getypeerd moet worden als *Bijbels* denker, die de Bijbelse openbaring tot het beoordelingscriterium van zijn denken heeft gemaakt. Hij is zich ervan bewust dat de Bijbelse openbaringsgeschiedenis niet overeenstemt met de visies op de wereldgeschiedenis die voorkomen onder de volken. De historische (in de zin van waargebeurde) feiten kunnen op verschillende wijze worden geïnterpreteerd. Zelfs de eeuwige en universele waarheden die achter de verhalen zitten, kunnen verschillend geduid worden. Deze verschillen ontstaan uit verschillende plausibiliteitsstructuren van de historici (1989gps:-93).[222] 'The Bible tells the story which is *the* story' (1978os:92), die de pretentie heeft 'a universal history' te zijn (1978os:96, vgl. 1989gps:86 en hst. 8).

Newbigin heeft van Augustinus geleerd dat alleen de Bijbel het verstaansmodel kan leveren dat de geschiedenis duidt als universele geschiedenis, die lineair is (1989gps:90). De relatie tussen gebeurtenis (als 'objectief' feit) en interpretatie bestaat in de erkenning dat God handelt in de geschiedenis (1989gps:94).[223] Gods plan, het geheim dat geopen-

[222] Over de term 'plausibility structure' als 'a structure of assumptions and practices which determine what beliefs are plausible and what are not' (1989gps:53) zal nog gesproken worden wanneer Berger ter sprake wordt gebracht en de betekenis van Polanyi en MacIntyre voor het denken van Newbigin wordt onderzocht. Hier wordt alleen opgemerkt dat volgens Newbigin elk geschiedenis-concept uitgaat van 'a tacit and focal awareness'. We wonen in ('indwell') onze vooronderstellingen van de geschiedenis, meestal onbewust, zoals we ons ook niet bewust zijn van onze tastzin als we iets voelen met onze handen (1989gps:98).

[223] Newbigin stelt enerzijds dat in de Bijbel zelf een unieke interpretatie wordt gegeven van Gods handelen in de geschiedenis. Hij spreekt in verband met de Bijbel en met persoon en werk van Christus vaak over 'universal history' (1969fc:passim). Hij wijst anderzijds naar de evangeliën, die volgens hem verschillende interpretaties geven van de werkelijke gebeurtenissen (1989gps:94-95). Dit veroorzaakt een spanning in zijn denken over de relatie tussen historisch feit en interpretatie, object en subject. Hij bevestigt hiermee heel essentieel de verwijten van moderne historici dat hij uitgaat van subjectivistische vooronderstellingen. Zij kunnen Newbigin gemakkelijk verwijten dat de Bijbel, als

baard is, werd bekend gemaakt door middel van de zich vernauwende weg van de openbaring van het heil aan gekozen (particuliere) personen in het volk Israël. De bedoeling is uiteindelijk breder. De intentie van het particuliere heil is universeel. In dit verband spreekt hij vaak over het heil 'for the sake of all' (1978os:33-37; vgl. 1986fg:56-62). De discipelen zijn gekozen om getuigen te zijn van de opstanding. Ze volgen het Lam door getuigenis af te leggen van wat gebeurd is in de geschiedenis van de wereld. Slechts op deze manier kan begrepen worden, wat er nu werkelijk gebeurt (1978os:38-40; vgl. 1986fg:98-100). De zin van de geschiedenis kan slechts begrepen worden vanuit de gang van Christus' reddingswerk in de geschiedenis.

Newbigins theologische denken is altijd missionair. Dat blijkt al uit zijn eerste optreden in de oecumenische beweging. Zijn bijdrage aan de eerste algemene vergadering van de WCC in Amsterdam (1948dacp) en zijn Harvard-lezingen in 1958 (1961ftow) maken duidelijk dat Newbigin een theologisch antwoord wilde geven op de vraag 'op welk gezag de kerk zending kan drijven' (1961ftow:56). De gezagsvraag is bepalend voor de vraag of de kerk nog een zendingsroeping heeft in een tijd waarin van vele zijden tot eenheid van alle godsdiensten wordt opgeroepen (1985ua:165). De vraag werd door Newbigin breder gesteld: op grond van welk gezag kan de kerk nog spreken? Hij zag de relatie met de vraag op welk gezag men nog kan geloven (1985ua:194-200; 1966-hrsm:77). De publicaties van Newbigin krijgen sinds de jaren zestig dan ook steeds meer het karakter van een apologie.

In de ecclesiologische studie *The Household of God* stelt hij dat het Indiase wereldbeeld de werkelijkheid als geestelijk beschouwt en de waarneembare werkelijkheid als illusie. De goddelijke verkiezing kan niets anders zijn dan 'a piece of arbitrary favouritism' van een onverantwoordelijke en onwaardige god. Het heil is daarin uiteindelijk een relatie tussen het individu en de godheid.

> But once it is understood that salvation is corporate and cosmic, and that therefore the means which God employs for our salvation must be congruous with that end, it becomes clear that God must deal with us according to the principle of election. One race is chosen in order that through it God's salvation may be mediated to others, and it may thus become the nucleus of a new redeemed humanity (1955hg:100).

De verkiezingsleer is een belangrijk aspect van Newbigins theologisch denken. We weten nooit de reden tot die verkiezing – dat weet God alleen – maar we weten door de Heilige Geest (1 Tes 1,5) wel tot welk doel God verkiest. Newbigin verwijst naar Johannes 15,16 om aan te geven wat het doel van de verkiezing is: blijvend vrucht te dragen en alles van de Vader te verkrijgen. Dat doel van God heeft volgens hem ook alles te maken met Gods totale plan voor de wereld (1955hg:101). In zijn verkiezingsleer gaat Newbigin, zonder hem overigens te noemen, een eind met Barth mee: in Jezus van Nazaret, gekruisigd onder Pontius Pilatus, verzoende God de wereld met zichzelf, want

> He is the elect of God, His beloved, His chosen One. Our election is only by our incorporation in Him. We are not elect as isolated individuals, but as members in His Body. The instrument of His choosing is precisely the apostolic mission of the Church, John 15,16 (1955hg:102).

De apostelen zijn gekozen om er op uit te gaan, het goede nieuws bekend te maken en vruchten te dragen. Newbigin erkent het ultieme geheim van Gods verkiezing, maar legt

---

interpretatie van historische feiten, een pluriforme, en geen universele geschiedenis beschrijft, omdat hij meerdere interpretatiemodellen accepteert.

nadruk op het missionaire karakter van de verkiezing. Wie gekozen is, valt onder het doel van de verkiezing om Christus' ambassadeurs en getuigen te zijn tot aan het einde van de aarde (1953hg:100-101). Voor zover het geheim van de verkiezing te verstaan is, kan het slechts begrepen worden in de zichtbare gemeenschap van de kerk.

> The life of the visible Church on earth is thus the reality within which alone the doctrine of election is to be understood. The Church on earth is no mere earthly shadow of an invisible and heavenly substance. It is both the first-fruits and the instrument of God's gracious election, for His purpose is precisely the re-creation of the human race in Christ. In the same way the life of the visible Church is the reality within which alone the doctrine of the Holy Spirit is to be understood (1953hg:103).

De bron van de verkiezing is in de

> depths of God's gracious will 'before the foundation of the world'; its context is 'in Christ'; its instrument the apostolic mission to the ends of the earth; its end is to sum up all things in Christ; and its means, seal and token is the presence of God's Holy Spirit – opening men's hearts to believe the Gospel, knitting them in foretaste into the fellowship of the body of Christ, giving them in foretaste the powers of the age to come, and sealing them as Christ's until His coming again (1955hg:103).

In Newbigins theologie functioneert de eeuwige verkiezing als onveranderlijk. De Bijbel, zegt Newbigin, is primair het verhaal van de uitwerking daarvan, in het volk dat God verkozen heeft en in de individuele personen die Hij verkoos om een speciale rol in dat verhaal te spelen (1961ftow:77). Het centrale thema van de Bijbel is de

> choosing (election) of a people to be His own people, by whom He purposes to save the world (1954wsot:75).

Zelfs wat Newbigin noemt 'het feit van Jezus Christus', kan niet zonder de verkiezing begrepen worden, want Gods plan om de gevallen wereld te redden culmineerde in een actie die begon met de verkiezing van een volk (1961ftow:61, 77). Deze fundamentele leerstelling is door Newbigin al in 1948 verwoord als het hart van het evangelie: schepping, zondeval, verkiezing, verzoening en volmaking. God werkt zijn bedoeling van liefde uit door middel van verkiezing (1948dacp:30).

> The duty and authority of the Church to preach the gospel to all nations rests upon the fact that God has chosen it for this purpose, to be the witness, the first fruit and the instrument of his saving deeds. He might have chosen others. In the nature of the case, he must choose someone. In the mystery of his will, he has chosen us, the weak and foolish and insignificant. That ought to leave us no room for pride, but equally it ought to leave no room for disobedience (1961ftow:81, vgl. 1948dacp:25-35).

In de verkiezingsleer van Newbigin zijn vier elementen te onderscheiden.

1. De verkiezing is het kanaal waarlangs God de genade tot personen wil brengen. De Joden zijn verkozen om zijn volk te zijn, om het middel te worden om zijn heil naar de mensen te brengen. De verkondiging van het evangelie is onlosmakelijk verbonden met de roeping en de apart zetting door God (1955hg:112, 161; 1954wsot:72; 1948dacp:29). De kerk vindt daarin ook haar taak, namelijk het middel te zijn om de verlossing mee te delen aan anderen. Hier kan de vraag gesteld worden of de kerk niet een functie van de verkiezing is geworden.
2. De verkiezing is in zichzelf altijd 'particulier'. De verkiezing van een volk tot een bijzonder volk, met voorbij gaan van andere volken, lijkt niet te rijmen met universele geldigheid en absoluut gezag (1948dacp:29). De christelijke kerk,

als een gemeenschap uit de hele mensheid, is geroepen de exclusieve drager te worden van Gods reddende genade voor de mensheid (1961ftow:78). Het aspect van de particulariteit van de gekozene is door de verkiezing verbonden met het universele aspect, het draagster zijn van het heil voor anderen; de kerk is de draagster van het universele heil voor de wereld (1954wsot:75-76; 1961ftow:81).

3. Als derde aspect noemt Newbigin dat in de verkiezing een innerlijke noodzakelijkheid ligt. God moest iemand verkiezen. Zijn doel moest uitgewerkt worden door verkiezing (1948dacp:30). Bovendien komt de manier waarop God ons wil verlossen overeen met de manier waarop Hij ons en de wereld waarin wij leven geschapen heeft (1955hg:99-100). Voor het menselijke verstand is het uiteraard onverteerbaar dat God vrij kan kiezen. Newbigin erkent dat het geheim uiteindelijk in God rust en dat de vraag waarom God deze manier gekozen heeft om het heil bij de mensen te brengen, niet beantwoord kan worden. God kan wel, maar Hij wil niet anders (1961ftow:77-79). God heeft de wereld lief, om reden uit zichzelf (Joh 3,16). Er zijn geen andere argumenten voor te bedenken dan de redenen die in Hemzelf liggen. En wij kunnen dat nooit 'narekenen'. In later tijden zal Newbigin de mogelijkheid de persoonlijke God te kennen verder onderbouwen met de 'persoonlijke kennisleer' van Polanyi. De geloofsdaad is, naar zijn diepste overtuiging, een gave van de Geest, die afhankelijk is van de Persoon Jezus Christus en ons God doet kennen als Vader.
4. Als laatste aspect noemt Newbigin 'de persoonlijkheid van God'. Dit aspect heeft alles te maken met wat anderen het 'metafysische' of 'transcendente gevoel' noemen, dat God altijd en overal present is en op een of andere manier handelt in de werkelijkheid. Dit is volgens Newbigin onmogelijk te begrijpen, maar hij stelt dat wij geloven in 'a personal God at the heart of reality'. Wij moeten geloven dat het voor Hem mogelijk is zich bekend te maken als Degene die handelt en daarom de tijd en de plaats kiest voor zijn handelen (1961-ftow:78).

In *The Open Secret* (1978os) wekt Newbigin de indruk dat de centraliteit van Jezus in zijn verkiezingsleer meer nadruk krijgt dan in de vorige publicaties. Christus draagt het doel van de kosmische verlossing in zijn eigen Persoon. Dat is het begin van waaruit anderen geroepen worden om dragers van het geheim te zijn (1978os:37-38). Zoals hierboven al is aangegeven, is de invloed van Barth merkbaar (Hunsberger 1987:143v).[224] Van grote betekenis is dat Newbigin bij de verklaring van Rom 9-11 vermeldt dat Israël, als Gods uitverkoren volk het heil, dat uit de Joden is, uiteindelijk ontvangt via de heidenen die aanvankelijk niet uitgekozen waren. Opmerkelijk is dat hij aan zijn verkiezingsleer het element van wederkerigheid toevoegt:

> There is no salvation except in a mutual relatedness which reflects that eternal relatedness-in-love which is the being of the triune God. Therefore salvation can only be by the way of election: one must be chosen and called and sent with the word of salvation of the other. … The purpose of God's action for salvation in Christ is nothing other than the completing of his purpose of creation in Christ (1978os:85-86).

[224] Hunsberger wijst er op dat Barth spreekt van 'de verkiezing van de genade' als de 'som van het evangelie', terwijl bij Newbigin de verkiezing altijd de methode van de genade is (Hunsberger (1987:144).

De zendingsopdracht van de kerk, de opdracht het evangelie aan anderen te vertellen, is onlosmakelijk verbonden met het feit van de schepping en tegelijkertijd met de universele bestemming van de wereld, zoals bepaald door de Schepper. Newbigin ziet de fundamentele kern van dit plan in Gods verkiezing, zoals Efeze 1 erover spreekt. Door de verkiezing in de geschiedenis te plaatsen laat Newbigin Gods verkiezingsbesluit samenvallen met de uitwerking ervan (1989gps:86). Gods verkiezing wordt hierdoor niet universeel en algemeen gemaakt, maar specifiek en teleologisch. Hij brengt roeping en verkiezing nadrukkelijk in verband met de zending als gave en opdracht aan het individu. Fundamenteel voor Newbigins perspectief is dat de bedoeling van Gods keuze de dienst is ('chosen for service'). Met nadruk stelt hij dat dienst niet de reden voor Gods keuze is, maar het doel ('not a special privilege but special responsibility'). De gekozenen worden de dragers van de beloften (Hunsberger 1998:89). Newbigin bevestigt bij herhaling dat 'the total fact of Christ' een bijzondere en specifieke gebeurtenis is, die betekenis heeft voor de hele wereld en haar geschiedenis. Tevens stelt hij dat door eenwording met Christus, de verkozene van God, de verkiezing wordt bevestigd (1953hg:102). Barth spreekt emfatisch over de verkiezing van God in Christus, Newbigin neemt zijn vertrekpunt echter in Gods initiatief en in de uitwerking daarvan in de verkiezing van Abraham, de roeping van Mozes, enzovoorts. Newbigin oordeelt dat Kraemer in zijn belangrijkste werken geen aandacht schenkt aan de missionaire betekenis van de verkiezingsleer (1983cwr:24). Het is voor hem evident dat God in zijn verkiezing beslissend actief is met betrekking tot het brengen van het heil bij mensen op een bepaalde plaats en in een bepaalde tijd. Maar hij heeft zich terdege gewacht voor overaccentuering van het teleologische element in zijn verkiezingsleer.

Hunsberger en Price wijzen er op dat het theologisch denken van Newbigin een grote consistentie en een sterke innerlijke coherentie vertoont (Hunsberger 1987:64; Price in: Foust 2002:107). Echter, Hunsberger beschouwt Newbigins verkiezingsleer als het centrale concept van zijn denken. Newbigin zelf ziet Gods verkiezende handelen als een middel om tot zijn heilsdoel te komen: de verzoening van de mens met God. Dit verklaart waarom zijn theologisch denken beheerst wordt door de soteriologie, die missionair gericht is. Het is veelzeggend dat in zijn bundel missiologische studies *The Open Secret* (1995os2) op een hoofdstuk over de verkiezing een verhandeling volgt over de zending als de actie van de kerk voor het bereiken van Gods gerechtigheid (1995os2:91-120).

4.2.2.3 Newbigin als missioloog

De jonge zendeling Newbigin ging naar India met de idee dat hij zich op het zendingsveld allereerst bezig zou moeten houden met de praktische aspecten van het zendingswerk. In zijn *South India Diary* geven de dagboeknotities, fragmenten uit brieven, spontane reacties op de gebeurtenissen van elke dag, en bezinning op de voorkomende problemen. Daaruit blijkt dat hij zich intensief bezig gehouden heeft met de oude en nieuwe problemen van de zending (1951sid). In latere terloopse ontboezemingen geeft hij aan dat hij vanuit de praktijkervaring is gaan nadenken over de vragen van de zending. De missiologische bijdragen van Newbigin staan steeds in relatie met de kwesties die in de dagelijkse werkelijkheid aan de orde komen. Sinds de tijd dat hij meer betrokken werd bij de problematiek van de internationale zending via de IMC (en later de DWME van de WCC), moest hij nadenken over de wereldwijde vragen van zending en evangelisatie. De ontmoeting met vertegenwoordigers van de andere godsdiensten en de

strategie van de kerken in verband met de zending kwamen vanaf die tijd in zijn publicaties aan de orde.

In 1957 was Newbigin in Bossey op de conferentie van de IMC die als thema had: 'De zending van de kerk in deze tijd'. Hij probeerde zijn gedachten van de laatste tien jaren te ordenen. Hij dacht daarbij steeds vanuit de kerk en het ging hem om het welzijn van de kerk. Tijdens zijn vele reizen las hij het hele Nieuwe Testament door, met speciale aandacht voor de betekenis van het woord 'de wereld'. Dat bracht hem tot nadenken over het werk van God buiten de kerk in de geschiedenis. Hij verdedigde de stelling dat

> what we are witnessing is the process by which more and more of the human race is being gathered up into that history whose centre is the cross, and whose end is the final judgment and mercy of God (1985ua:153).

Achteraf begreep hij toen pas goed wat Hoekendijk en Lehmann in Willingen 1952 hadden bedoeld. Ook A.Th. van Leeuwen heeft zich met dit thema beziggehouden in zijn invloedrijke boek *Christianity and World History*. Newbigin bekent dat dit boek grote invloed op hem heeft gehad en zijn kijk op de geschiedenis heeft veranderd: van de cyclische naar de lineaire opvatting over de historie, met nadruk op de ontwikkelingen erin (1985ua:153).

Newbigin voelde dat een nieuw tijdperk aangebroken was toen een nieuwe generatie kerkelijke- en zendingsleiders aantrad. Dit gevoel werd versterkt door wat hij beleefde op de conferentie van de World's Student Christian Federation (WSCF) in 1960 in Straatsburg. De WSCF, als geesteskind van D.T. Niles en Phillippe Maury, had zich altijd sterk gemaakt een consensus te bereiken over het missionaire karakter van de kerk. Nu echter ging een andere wind waaien, waarbij de grenzen tussen kerk en wereld vervaagden. De nieuwe opvatting was dat niet meer de kerk, maar de wereld de plaats is waar God te vinden is. Zending, en vernieuwing van de kerk, zou alleen kunnen plaatsvinden als de traditionele christelijk tendensen verworpen werden en de seculiere wereld ervoor in de plaats werd gesteld. Newbigin constateerde toen dat het seculiere decennium begonnen was, waarin het woord 'kerkelijk' een scheldwoord was. Men moest de kerk moet achter zich laten en de studentenbeweging zou zich niet meer als voorheen moeten inzetten voor de eenheid van 'the household of God' (1985ua:174-176). Hier ligt het belangrijkste breekpunt voor Newbigin met de 'tijdgeest' in zending en oecumene die zich in de jaren zestig van de vorige eeuw manifesteerde binnen de WCC. Newbigin wilde een duidelijke koers uitzetten tégen de ontwikkelingen van zijn tijd en zich sterk maken vóór de bekendmaking van het unieke evangelie van Jezus Christus in de gehele wereld door de kerk.

Pas na zijn emeritering begon Newbigin aan zijn carrière als docent voor missiologie en oecumenica. De bundel *The Open Secret* (1978os) is de eerste publicatie waarin hij een verhandeling geeft over de voornaamste aspecten van de moderne zending. Deze introductie in de missionaire theologie is meer een schets van een missionaire theologie dan een handboek. De ondertitel van de eerste uitgave geeft het trouwens ook al aan: *Sketches for a Missionary Theology*.[225] In het hoofdstuk *The Question of Authority* komt de fundering van de zending ter sprake, maar niet op dezelfde wijze als in zijn Bijbelstudies. De bundel schetsen behandelt uiteraard niet alle aspecten van de missio-

[225] In de Revised Edition van 1995 is de ondertitel gewijzigd: *An Introduction to Theology of Mission* (1995os2).

logie of missionaire theologie. Hij behandelt de onderwerpen uiterst zorgvuldig, maar niet wetenschappelijk en systematisch, zoals Warneck had gedaan.

Hierna (§ 4.3) geven wij een beschrijving en analyse van enkele aspecten van zijn missiologie. Overigens moet worden opgemerkt dat Newbigin nooit spreekt over missiologie, maar altijd over *theology of mission* (1958obgw:9, 56; 1959scmt:187; 1960muc:8; 1967rm; vgl. Little 2000; Shenk 1998). Hij bedoelt hierbij wat sinds Schleiermacher *theorie van de zending*, *theoria missionis*, *Theorie des Missionswesens,* of *theory of missions* wordt genoemd. Omdat in het Nederlandse taalgebied de term *missiologie* meer in zwang is, wordt in deze studie meestal gesproken van de missiologie of de missionaire theologie van Newbigin (vgl. Jongeneel 1995:15).

4.2.2.4 Newbigin als oecumenicus

Binnen de zendingsorganisaties en de jonge kerken op het zendingsveld leefde volgens Newbigin al ver voor het ontstaan van de oecumenische beweging het besef dat zending en eenheid van de kerken bij elkaar horen (1969cmcu:254). Zijn eigen aandeel in de eenwording van de kerken en zijn inspanning voor de eenwording van de kerk van Zuid-India is daar het bewijs van (1985ua:84-97). Ook naar anderen toe heeft hij deze visie op grondige wijze verdedigd in een geschrift dat thetisch en polemisch van aard is, *The Reunion of the Church* (1960rc). Zijn inzet voor de kerkelijke eenheid in Zuid-India was niet onopgemerkt gebleven. Men achtte hem de geschikte persoon als secretaris-generaal van de IMC de begeleider te worden van de integratie van de IMC in de WCC. Deze kreeg in 1961 haar beslag op de derde algemene vergadering van de WCC in New Delhi. Daarna heeft hij als leider van de *Division of World Mission and Evangelism* van de Wereldraad van Kerken een belangrijke bijdrage geleverd aan de ontwikkeling van het denken over de zending en de eenheid van de kerk. Uit zijn inzet voor de ontmoetingen tussen vertegenwoordigers van de WARC en de Anglican Consultative Council en uit diverse ontmoetingen tussen protestanten en katholieken op diverse niveaus na *Vaticanum II* blijkt zijn oecumenische betrokkenheid in zijn vaderland.

Achtergrond van Newbigins oecumenische denken en handelen is de overtuiging dat met het ontstaan van kerken door zendingswerk de zendingstaak niet is afgelopen. De blijvende opdracht voor de kerk is tweeledig: zending en oecumene (1961cd:26-41). De eenheid van de kerk is naar Gods wil, en is tegelijk zijn gift aan de kerk, en dus ‘onze taak’. Wainwright stelt: ‘Newbigin rooted the Church, its mission, and its unity all in the Gospel of God’s reconciliation of the world to himself’ (Wainwright 2000:83). Belangrijke notie voor Newbigin is dat de zending niet behoort tot het welzijn (*bene esse*), maar tot het zijn (*esse*) van de kerk. Als de zending bij het welzijn van de kerk zou horen, is de zending in feite tot een luxeprobleem gemaakt. Toch gaat hij niet zo ver dat de kerk een functie moet worden van het apostolaat. Hij heeft in de discussies rond Willingen 1952 duidelijk stelling genomen tegen de gedachte dat de zending niet gescheiden mag worden van de kerk. Echter, het mag ook niet zo zijn dat de zendingstaak pas begonnen kan worden nadat de behoeften in de thuiskerk volledig zijn vervuld (1955hg:144).

In de ecclesiologie van Newbigin zijn de basiselementen te vinden voor zijn visie op de eenheid van de kerk. Hij legt een zeer nauwe relatie tussen de eenheid van de kerk en de zending van de kerk en noemt daarvoor twee redenen (1955hg:149):

> Firstly, in that unity is in order that the world may believe, and secondly, in that the act of witness sets the Church in the situation in which disunity is seen for what it is (1955hg:149).

Voor de eerste reden verwijst hij naar Johannes 17,21. De eenheid van de kerk is tegelijk een instrument van de verlossing die Christus bewerkt heeft en 'whose final fruition is the summing-up of all things in Christ'. Daarom is de verdeeldheid van de kerk in strijd met het evangelie (1955hg:149-150). De kerk kan geen goede ambassadeur zijn van Christus als de oproep aan iedereen om zich met God te laten verzoenen niet gepaard gaat met verzoening tegenover elkaar (1955hg:151). Wanneer christenen betrokken zijn bij de zendingstaak van de kerk, dan zijn zij werkelijk kerk. Het is niet te verdragen dat de kerk verdeeld is, omdat verdeeldheid strijdig is met het hart van de apostolische zending (1955hg:151). De missionaire taak impliceert samenwerking in oecumenisch verband en herstel van de plaatselijke eenheid. Het herstel van de plaatselijke eenheid moet nagestreefd worden

> ….until all who in every place call upon the name of Jesus are visibly united in one fellowship, the sign and the instrument of God's purpose to sum up all things in Christ, to whom with the Father and the Holy Spirit be all the glory (1955hg:152).

Dit laatste komt met zoveel woorden – en met een beroep op de Schriften – weer terug wanneer de taak van de Wereldraad van Kerken aan de orde komt in Newbigins bijdrage aan het 'tribute' voor Ph. Potter in 1984 (1984ffem:5-7, vgl. 1970cu:67-74). Daar plaatst hij de opdracht van de kerk om de doelstelling van zichtbare eenheid te bereiken in het kader van de strijd om 'faithfulness' (1984ffem:3-5). Bovendien is de zichtbare eenheid van de kerk een geweldig sterk middel in de strijd tegen het proselitisme. Het proselitisme moet duidelijk van de zending als 'genuine witness' onderscheiden worden, omdat het gericht is op resultaat, in de vorm van het aantal bekeerlingen. Het proselitisme is daar ook trots op, omdat numerieke groei gezien wordt als bewijs van spirituele vitaliteit. Bovendien worden de proselieten uit hun omgeving gehaald en niet aangespoord een gemeenschap te vormen *in* de wereld (1980cwu:158-160).

De kerken die samen de WCC vormen pretenderen de ene heilige katholieke en apostolische kerk te zijn. Het probleem is volgens Newbigin dat in het Nieuwe Testament de meervoudsvorm van het begrip *ecclesia* uitsluitend gebruikt wordt om de plaatselijke gemeenschappen aan te duiden. De leden van de plaatselijke gemeente zijn door de Heer zelf bijeengebracht. De plaatselijke kerk is tevens de katholieke kerk in die plaats. Er is geen sprake van een bepaald 'hoofdkwartier', want alleen Christus is het Hoofd. Daardoor is het ook mogelijk dat een plaatselijke gemeente met Christus verbonden is (1985afc:175-176). Nu erkent Newbigin dat de WCC een ander soort model vormt, bestaande uit een federatie van georganiseerde kerken, die meestal begrensd zijn door geografische, linguïstische en nationale factoren. Sommige van die deelnemende kerken zien zichzelf inderdaad als de katholieke kerk, maar over de manifestatie van het werkelijke karakter van de ene katholieke kerk verschilt men van mening. De structuur van de WCC laat het tekort aan organische eenheid duidelijk zien, aldus Newbigin (1985afc:176). Toch vindt hij het juist een voordeel dat de WCC uit alle vormen van 'undominational christianity' niet geopteerd heeft voor het model van eenheid boven de 'denominations'. De WCC heeft gekozen voor een organisatie van heterogene kerken, niet op basis van een levende band met een christelijke belijdenis, maar juist door het niet uitspreken van anathema's. In het verleden zijn door de anathema's juist de afscheidingen van kerken ('denominations') ontstaan. Newbigin vindt dat de kerken niet naar die anathema's terug moeten, ook niet dat de leer van de kerk er in het geheel niet toe doet, maar wel dat ze op grond van hun eigen belijdenissen moeten onderzoeken of ze nog wel de ene katholieke en apostolische kerk zijn. Hij geeft toe dat er vele soorten van kerkzijn bestaan: hoogkerkelijke genootschappen, vrije groepen, parakerkelijke orga-

nisaties, basisgroepen, etc. Hij betwijfelt of al deze soorten één voor één echte bouwstenen zijn voor de ene heilige katholieke en apostolische kerk.

Newbigin heeft bijna vijftig jaar actief deelgenomen aan de oecumenische beweging. In 1948 in Amsterdam was hij present bij de oprichting van de WCC en als *eminence grise* sprak hij in 1996 de World Conference on Mission and Evangelism in Salvador de Bahia toe (2003sar:113-121) Dit neemt niet weg dat zijn houding tegenover de oecumenische beweging in de loop van de jaren was veranderd. Vanaf zijn optreden als algemeen secretaris van de IMC, en later als eerste directeur van de *Division of World Mission and Evangelism,* heeft hij gaandeweg een kritischer houding aangenomen. Zijn kritiek werd sterker na zijn terugkeer in Engeland in het midden van de jaren zeventig. In meer dan één opzicht moet Uppsala 1968 voor Newbigin een waterscheiding zijn geweest (1976cu:152v). Hij kan zich vinden in de kritiek die werd geuit op de koerswijziging van Uppsala, waar men had getoond te veel gegrepen te zijn door 'the "horizontal" dimension' van het christelijke leven en niet genoeg door de 'vertical dimension' (1976cu:155). Terwijl hij zich over Nairobi 1975 veel positiever uitgelaten had:

> The fundamental criticism that can be made against the programs of the WCC during the seven years since Uppsala is that they have given the impression of being the work of those who are under the Law rather than under the Gospel. At Nairobi we really heard the Gospel; we heard the call to faith in Jesus Christ; we were able to make together that true confession of sin which is only possible to those who know that they are forgiven (1976cu:155-156).

De verandering door de invoering van nieuwe verstaansmodellen ('paradigm shift's') voltrok zich volgens Newbigin na de conferentie van de CWME in Bangkok in 1973 en de vijfde assemblee van de WCC in Nairobi 1975 (1977rtcb:262; Raiser 1995). De overgang is door Konrad Raiser in 1989 verwoord in de typering: de oecumene bevindt zich in een overgangsstadium (Raiser 1996).[226] Newbigin reageerde op het boek van Raiser met een fundamentele bespreking onder de titel: *Ecumenical Amnesia* (1994rea). De 'paradigm shift' die Raiser waarnam in de oecumenische beweging ging volgens Wainwright van christocentrisme naar het trinitarische, van de geschiedenis van de verlossing naar de toekomst van de planeet, en van de kerk naar het menselijke huishouden (Wainwright 2000:129). Newbigin acht Raisers beoordeling van de eerste periode van de WCC geheel terecht. Visser 't Hooft heeft meer dan enig ander de nadruk gelegd op het christocentrisch universalisme als de bedoeling van de oecumenische beweging, het bijeenbrengen van alle mensen onder één Herder (1994rea:2).

Hoewel Newbigin tot het eind van zijn leven loyaal bleef aan de idealen van de WCC zijn er veel signalen dat hij zich aan het eind van zijn leven theologisch meer verwant gevoeld heeft met de geestelijke wereld van het Lausanne Committee on World Evangelization. Twee jaar voor hij voor het laatst aanwezig was op een conferentie van de WCC schreef Newbigin voor het Lausanne Committee een artikel over de vraag hoe de kerken in het westen zich moesten voorbereiden op een langetermijn-zending naar de westerse cultuur. Voor de consultatie van het Lausanne Committee in Uppsala hield hij in de zomer van 1994 een algemene inleiding over *Modernity in Context* (1994tam, uitgewerkt in 1996i). Hij toont daarin aan dat Lausanne meer bereid was de opdracht van de westerse kerk om haar zending in de eigen cultuur uit te voeren dan de WCC. Hij heeft zijn bezwaren tegen de koerswijziging van WCC echter nooit omgezet in een concreet afscheid.

---

[226] Konrad Raiser (1938-. EKD in Duitsland) was van 1993-2003 *general secretary* van de WCC.

Newbigin was uitgenodigd op de WCC-conferentie over Wereldzending en Evangelisatie in Salvador de Bahia (1996). Over de taak van de WCC ten aanzien van de wereldzending wijst hij in zijn reflecties op de conferentie op de 'total amnesia regarding the missionary concern'. In het vervolg van zijn beschouwing geeft hij een historische schets van de veranderingen die hebben plaatsgevonden.

> There is at the present time before the member churches of the WCC a document entitled "Towards a Common Understanding and Vision of the World Council of Churches." This proposes very important changes in the structure of the WCC that will come before the Eighth Assembly at Harare in 1998. The conference at Salvador took steps to ensure that during the further discussion of these proposals, the concern for world mission and evangelism should be adequately represented. This is a matter of real urgency. … The present document does provide for the continuation of the work of the IMC among the responsibilities of the council. However, I must say that the document as a whole is almost exclusively concerned with the issues of visible church unity and of justice, peace, and the integrity of creation. References to world mission and evangelism are rare, and at no point highlighted. (1997dgc:52).

In zijn reflectie stipt hij ook het punt van het proselitisme aan. Door de oosters-orthodoxe kerken wordt dit verschijnsel vooral als bedreigend ervaren vanwege de agressieve en zwaar gesubsidieerde zendingsmethoden van organisaties uit de westerse landen. Het probleem van het proselitisme raakt volgens Newbigin het punt van de claims op kerkelijke territoria, het christelijk getuigenis en de vrijheid van meningsuiting. Hij meent dat de lidkerken van de WCC bereid moeten zijn elkaar te corrigeren, zeker de kerken die nog niet gewend zijn aan het vrije verkeer van mensen en meningen. Newbigin juicht het toe dat de conferentie in Salvador de Bahia besloot tot toenadering naar de 'evangelicals', verenigd in de World Evangelical Fellowship (WEF). Iedere wederzijdse toenadering op dit gebied zou volgens hem grote betekenis hebben voor het bereiken van de beoogde eenheid van de kerken in de wereld (1997dgc:50-51).

Hoewel er in het document van de WCC gesproken wordt van toenadering tot de WEF, betwijfelt Newbigin of deze wens ook leidt tot het aanvaarden van de concrete verantwoordelijkheid voor de bekendmaking van het goede nieuws in de uitgestrekte gebieden waar geen gemeenten aanwezig zijn.

> But I do not think that the desire here expressed will be fulfilled unless the WCC gives much more evidence of being filled with a longing to bring the Gospel to all peoples. It is right to stress that the responsibility for mission and evangelism lies primarily with each congregation in the place where it is. But it is necessary also to remember both that there are vast areas where there are no Christian congregations, and also that none of our local churches so fully reflect the glory of Christ that they do not need help from others (1997dgc:52).

Hij vreest dat de uitdaging voor de kerk, zoals verwoord is door de leiders van de WCC, niet zal leiden tot een passie voor de zending als de primaire taak van de kerk. Het is zijn wens dat de WCC weer de diepe eenheid gaat vertonen die de eerste helft van de twintigste eeuw aanwezig was:

> I can only pray and work and hope that God, who has so marvellously created and sustained the World Council of Churches throughout half a century, may grant it a deep renewal of joy in the Gospel, which may enable it to fulfill in a greater measure the desire of our Lord that those who believe in him may be one, that the world may believe (1997dgc:52).

Daarmee verwoordde Newbigin als toegewijd WCC-man en 'missionary to the West' aan het eind van zijn leven zijn zorgen over de koerswijziging binnen de WCC sinds de jaren zestig van de vorige eeuw.

4.2.2.5 Newbigin als geschiedenistheoloog en cultuurcriticus

Na zijn emeritering in 1974 liet Newbigin zich kennen als een beschouwer van het leven en met name van de westerse cultuur. In deze paragraaf onderzoeken wij de betekenis van Newbigin als criticus van de westerse cultuur. Omdat zijn cultuurvisie onlosmakelijk verbonden is met zijn theologisch denken over de geschiedenis, komt ook zijn visie op de positie en taak van de kerk in de westerse cultuur aan de orde.

Dat de jonge zendeling Newbigin in 1936 aan het begin van zijn carrière de cultuur van India grondig wilde leren kennen, was niet meer dan wat men van een zendeling verwachten mocht. Hij heeft zich volledig ingeleefd in de leefwereld van de Indiërs en probeerde hun cultuur en godsdienst te verstaan en te doorgronden. Er werd zelfs van hem gezegd dat hij zich in hoge mate had aangepast aan de Indiase cultuur, 'gone native' (1983os84:1). Deze vergaande aanpassing vond hij noodzakelijk om het evangelie in de denkwereld van de Indiase cultuur en traditie te kunnen communiceren. Hij ging echter niet zover dat hij zich afzonderde van zijn eigen westerse cultuur. De eerste jaren na zijn terugkeer in Engeland verwonderde hij zich het meest over het verdwijnen van de hoop (1983os84:1). Pijnlijk was hij getroffen over het gebrek aan missionaire inzet van de Engelse kerken. Hij leefde met dezelfde houding en betrokkenheid die hij in India aan de dag legde en spande zich opnieuw in om de westerse cultuur om te doorzien, zodat hij begrip kreeg voor de problemen waarmee de kerken worstelden. Hij trof aarzeling en zelfs onwil aan om de diepste vooronderstellingen en grondslagen van de westerse cultuur te analyseren en tegen het licht te houden (Newbigin 1990vd84:21-22).

Dit motiveerde Newbigin om ruimte te claimen voor een kritische benadering van het probleem van de contextualisatie van het evangelie en zich diepgaand bezig te houden met de analyse van de westerse cultuur (1978ccu). Hij signaleerde in het westen een verabsolutering van de cultuur, wat tot gevolg had dat het evangelie overheerst werd door de cultuur. Het evangelie moest relevant zijn, maar in alle omstandigheden oproepen tot gehoorzaamheid aan Christus. Hij wees ook op het gevaar van syncretisme (1980m80:154v; vgl. 1984bcm:10-11). Met kracht poneerde hij dat er discontinuïteit is tussen evangelie en cultuur. Slechts door het werk van de Geest kunnen mensen beïnvloed en veranderd worden, ook hun vooronderstellingen van de (moderne) cultuur (1984bcm:16-17). Newbigin stelde de diepere vragen van de westerse, post-Verlichtingscultuur aan de orde, ook in verband met de verdamping van de missionaire motieven van de westerse kerken. Hij verklaarde diverse keren dat hij uitgedaagd was door een terloopse opmerking van één van de leiders van de WCC, de Indonesische generaal b.d. Tahi Bonar Simatupang (1920-1990) in 1971: *Can the West be converted?* (Newbigin 1990vd84:23; 1990mmwc:163; 1985cfsw:1; 1985iaos:6; 1986efmf:1; 1987ww:5; 1990coc:13).

Vanwege zijn betrokkenheid op het thema van de veranderingen in de maatschappij, werd Newbigin in 1981 uitgenodigd mee te werken aan de voorbereiding van een conferentie van de Britse Raad van Kerken over de vraag wat met de westerse maatschappij is gebeurd. Op de achtergrond leefde het verlangen om in 1984 te evalueren in hoeverre de profetie van George Orwell in vervulling was gegaan. Omdat Newbigin ervan overtuigd was dat door niemand een evaluatie en beoordeling van de westerse cultuur was geboden, schreef hij zelf een analyse van de westerse cultuur, en gaf tevens aanzetten tot

een nieuwe visie voor de kerken. Gedreven door een lumineus idee schreef hij in vijf dagen zijn pamflet *The Other Side of 1984* (1983os84). Als voornaamste conclusie bracht hij naar voren dat cultuur nooit waardevrij kan zijn of absoluut. Bij bekering tot Christus kan men niet om een beoordeling of herijking van de eigen cultuur heen. Ook de westerse cultuur en de eigen traditie ontkomen niet aan een confrontatie met Christus. Het christendom kan nooit absoluut gebonden zijn aan een bepaalde cultuur, zelfs niet aan de Palestijnse cultuur van de eerste eeuwen. Om syncretisme te vermijden en in kerk en cultuur de juiste plaats te geven aan de christologie, stelt Newbigin voor de eigen traditie grondig onder de loep te nemen. Hij gaat zo ver dat hij de status van de toewijding van het geloof in Jezus als Heer plaatsbepalend acht voor de kritiek op kerk en cultuur. De kerk moet haar christologie ontwikkelen in relatie met hen die in de wereld buiten de kerk leven, omdat in de dialogische relatie duidelijk wordt wat de betekenis is van het koningschap van Christus voor de wereld en de cultuur (1978cc:21-22).

De brochure *The Other Side of 1984* beschrijft de positie van de kerken in confrontatie met de moderne westerse cultuur (1983os84). Hierin ontvouwt hij de eerste contouren van zijn cultuurkritiek. Meer dan in enige eerdere publicatie over het verschijnsel secularisatie gaat Newbigin hier op zoek naar de wortels van het moderne westen: de Verlichting (1961ftow; 1966hrsm). Het program van de Verlichting komt volgens hem neer op omdraaiing van de functie van de mens, zoals omschreven in Genesis 3,5. Niet langer geldt het adagium 'vertrouw op, geloof in God en leef', maar: 'twijfel aan alles en kom tot kennis'. De verleider van de wereld leerde de mens datgene wat de oorzaak van de zonde is: de twijfel. Daarmee is elk 'dogma' verdacht geworden (1983os84:19). Hij stelt dat twijfel essentieel is voor het doorbreken van het oude bijgeloof, maar secundair voor het verkrijgen van kennis. Primair is kennis een daad van gerichte aandacht, van het leggen van relaties, van 'ontvangen'. Het gaat om kennis die we al bezitten. En dus is kennis een daad van geloof en van overtuiging (1984os84:20).

Newbigin heeft volgens Anderson als eerste het gordijn opzijgeschoven dat over de westerse cultuur hing en openlijk een frisse visie gegeven op de vraag hoe het evangelie duidelijk en effectief gebracht kan worden aan de westerse cultuur (Anderson 1994[1]:1). Na de publicatie van *The Other Side of 1984* werd Newbigin uitgenodigd lezingen te houden over onderwerpen die met dit thema verband hielden. De bekendste lezingen over het thema hoe het evangelie in het postverlichte westen kan worden gecommuniceerd zijn de Warfield Lectures voor het Princeton Seminary, (1986fg). In allerlei variaties komt dit thema terug in lezingen en artikelen (bijv. 1987cwbv). Vooral in het tijdschrift *IBMR* en ook binnen de beweging The Gospel in Our Culture vindt hij een internationaal podium om zijn analyse en beoordeling van de westerse cultuur uiteen te zetten (1991gpt; 1992gpt; 1992sos).[227] De vraag of en in hoeverre de westerse samenleving veranderd moet en kan worden, hangt volgens Newbigin samen met de vraag of de werkelijkheid geordend, verstandelijk en onaantastbaar is, of contingent en toevallig. In het laatste geval bestaat de mogelijkheid van verandering. In India en het Verre Oosten heeft Newbigin ontdekt dat de menselijke vrijheid ontbrak, maar dat het evangelie weer mogelijkheden biedt de toekomst te openen, omdat er een doel gesteld en nagestreefd wordt (Griffioen S. 1990[1]:53v).

---

[227] Vergelijk de artikelen in *IBMR*: 'The Gospel and the Western World', January 1987; 'Modernity and the Everlasting Gospel', October 1988; 'The Truth of Christian Uniqueness', April 1989 (Anderson 1994[1]:1).

Newbigin erkent dat het christendom diep beïnvloed is door de Hellenistische cultuur. Het Griekse denken is doorgedrongen in het christendom, maar heeft het toch niet in de kern aangetast, omdat niets en niemand iets kan veranderen aan de concrete historische gebeurtenissen van Jezus Christus en de beslissende betekenis die Hij aan de kerk als zijn lichaam heeft gegeven (1969fc:68). Omdat het christendom uit transcendente en immanente elementen is opgebouwd, is het niet mogelijk een universele geschiedenis te schrijven geheel vanuit het christendom zelf. Alle pogingen om iets in die richting te ondernemen zijn op niets uitgelopen. Het kan ook alleen maar als we een vast punt, een archimedisch punt hebben, van waaruit alles, ook het christendom zelf, overzien kan worden. Vanuit deze basisgedachte vraagt Newbigin zich af wat 'the Clue to History' is (1969fc:69vv). Deze vraag kan alleen maar beantwoord worden als de geschiedenis als eenheid wordt opgevat (1979cjh:200, 204). Deze vooronderstelling wordt door vele historici geaccepteerd, maar in elke visie komen modellen en concepten voor als 'provisional clues' (1979cjh:202). De eenheid van de geschiedenis vooronderstelt dat zij een doel, eveneens dat zij een begin moet hebben. Het is voor Newbigin volkomen duidelijk, dat 'if history had no end, it has no meaning' (1961ftow:95). Normaal is dat de betekenis ('the point') van een verhaal aan het eind pas duidelijk wordt, maar omdat we nog in het midden van de geschiedenis zijn, kunnen we wel het verleden onderzoeken, de toekomst is echter verborgen en we kennen het einde slechts in profetische beelden. De verschillen in het beschrijven en het verstaan van de geschiedenis zijn te herleiden tot uiteenlopende verstaanswijzen van de geschiedenis, vooral van het einde (1969fc:71; 1978os:94-95; 1979cjh:204). Wij verkeren volgens Newbigin in de gelukkige omstandigheid dat het einde van de geschiedenis ons is geopenbaard, in de vorm van een blauwdruk. Hij spreekt in dat verband van een architect die het bouwplan tot in de details in zijn hoofd (en op papier) heeft, maar de omstanders zien het gebouw met de dag concreet voor zich verschijnen en overzien het geheel pas als het af is. Met de schetsen in de hand kunnen we ons een voorstelling maken van het eindproduct, de werkelijkheid is volledig zichtbaar als het gebouw af is (1978os:95). De openbaring van God is dus onmisbaar voor het verstaan van de geschiedenis, want zij biedt de blauwdruk van het toekomstige rijk. Kennis van de betekenis (zin) van de geschiedenis impliceert kennis van het doel, waarop alles is gericht.

In India is Newbigin er sterker van overtuigd geraakt dat de geschiedenis zin heeft, omdat er een welomschreven doel (*telos*) is. De cyclische geschiedbeschouwing van India kent geen doel. Vandaar ook de voorkeur van de Indiër voor het wiel om de cyclische (de oneindige wederkeer) van alles voor te stellen. De lineaire geschiedbeschouwing kent zin, omdat ze een kenbaar doel heeft. Deze overtuiging is van belang, niet alleen voor het verstaan van de werkelijkheid in het heden, maar ook voor het begrijpen en verklaren van Gods bedoeling met de mens.

> It is characteristic of Hindu thought that it regards the question of historicity as unimportant. I have never forgotten the astonishment with which a devout and learned teacher of the Ramakrishnan Mission regarded me when he discovered that I was prepared to rest my whole faith as a Christian upon the substantial historical truth of the record concerning Jesus in the New Testament. To him it seemed axiomatic that such vital matters of religious truth could not be allowed to depend upon the accidents of history (1969fc:50, vgl. 1979cjh:203).

In het Indiase denken staat de waarheid los van de werkelijkheid. Newbigin erkent dat de radicale moderne Bijbelwetenschap hiermee totaal in tegenstelling is. Die gelooft alleen in de betekenis van de historische feiten voor het heden voor zover zij wetenschappelijk bewezen zijn. Hier signaleert Newbigin het onderscheid tussen het (Duitse) 'historische'

als dat wat vastgesteld kan worden op grond van onderzoek, en het 'geschichtliche' als dat wat werkelijk en 'existentieel' van betekenis is voor mij (1969fc:51). De uitvoering van de zendingstaak als verkondiging van het evangelie aan de hele wereld is een doelgerichte actie bij uitstek. Op grond van de openbaring in Christus is de kerk in het bezit van de kennis van het werkelijke einde van de geschiedenis. Hierin sluit Newbigin nauw aan bij Kraemer (1983cwr:203-212). Newbigin wijst er op dat Jezus Christus wel centraal is in de openbaring, maar niet de volledige openbaring. Op analoge wijze is de exodus uit Egypte het centrale heilsfeit in het Oude Testament, maar niet het volledige (1966hrsm:47). Wie het verhaal van een volk, een stam of een beschaving beschrijft, en van daaruit rondblikt, kan nooit oog krijgen voor de universele geschiedenis (1961ftow:-94-95). De transcendente betekenis die Newbigin, in de lijn van Augustinus, geeft aan de lineaire geschiedenisbeschouwing, stelde hem in staat de zwakke kanten van de cyclische visies op de geschiedenis te doorzien. De doelgerichtheid van de geschiedenis is een van de belangrijkste elementen die hij toepast in zijn concept van vernieuwing van het denken van het christendom in de westerse cultuur (1966hrsm:51, vgl. 1961ftow:95-96). Het christendom zal daarom in staat zijn de westerse cultuur te overleven, omdat de transcendente boodschap van het christendom is dat God in de verschijning van Christus doorgaand actief is in de geschiedenis (1969fc:76). Newbigin geeft evenwel toe, dat niet de gehele mensheid ervan overtuigd is dat de cyclische geschiedbeschouwing door een lineaire vervangen dient te worden. Zijn verdienste is dat hij tegenover de 'axiale' lineaire geschiedenisvisie van Karl Jaspers en het Indiase cyclische denken de lineaire geschiedenisbeschouwing van transcendente oorsprong heeft geplaatst. De geschiedenis moet volgens Newbigin wel lineair zijn, omdat zij onomkeerbaar en onherhaalbaar is. Zijn teleologische geschiedenisbeschouwing is gegrond in de verwachting dat God in Christus iets ongekends groots zal bekendmaken (1979cjh:205; 1959guhc:83; Jongeneel 2002[2]:338-340).

4.2.2.6 Newbigin als denker tussen geloof en rede

In zijn laatste grote studie, de neerslag van een serie lezingen gehouden in 1988 in Glasgow, heeft Newbigin zich nogmaals intensief bezig gehouden met het vraagstuk van de verhouding tussen kennen en geloven. In deze plurale maatschappij wordt 'geloof' als een persoonlijke zaak gezien, terwijl de 'feiten' als publieke kennis worden aangemerkt. Het blijkt echter moeilijk, zo niet onmogelijk, deze twee zaken uit elkaar te houden, want 'geloof' kan ook 'publieke kennis' zijn en 'feiten' blijken meer 'geloof' te bevatten dan men voor waar wil houden. Met andere woorden, religie (geloof) en wetenschap zijn niet volledig uit elkaar te houden. Newbigin schetst met een paar voorbeelden uit de Verenigde Staten hoe de vermenging van geloof en wetenschap vooral in het publieke leven tot grote misverstanden en problemen kan leiden, omdat alles met geloof (religie) te maken heeft. Om met Richard Neuhaus te spreken: er bestaat geen publiek terrein dat neutraal is.[228]

---

[228] S. Griffioen wijst er op dat Newbigins visie op het publieke leven veel verwantschap vertoont met Richard J. Neuhaus' *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America* (Griffioen, S.:1990:52; Neuhaus 1984). Er is geen publiek terrein in het leven of in de maatschappij dat neutraal (of leeg), waardevrij, 'naakt' is. Geloof kan niet gescheiden worden van de maatschappij en er bestaan geen terreinen van het leven die waardenvrij zijn. In de wijze waarop zij reageren op het 'lege' publieke terrein, verschillen Neuhaus en Newbigin echter aanzienlijk. Neuhaus wil terug naar de vroegere situatie van de VS als een 'natie onder God', terwijl Newbigin ervan overtuigd is dat de

Newbigin toont in vele publicaties aan dat de kloof tussen geloof en rede ontstaan is in de Verlichting. Hij noteert bij het beroemde adagium van Descartes: *cogito ergo sum*, dat het een program is van 'systematic scepticism'. Sinds de Verlichting wordt alles blootgesteld aan het zoutzuur van de kritische twijfel, dat de volgende drie aspecten vertoont:

1. het program zelf is al een grote geloofsdaad;
2. de vooronderstelling zelf ,'ik denk, daarom besta ik', heeft geen contact met de werkelijkheid. Einstein schreef over de exacte wetenschappen, als ons ideaal van het soort van denken dat niet vatbaar zou zijn voor twijfel: 'As fas as the propositions of mathematics refer to reality, they are not certain; and as far as the are certain, they do not refer to reality';
3. het program dat streeft naar 'heldere en duidelijke gedachten' dient onderzocht te worden. Gedachten, uitgedrukt in woorden, hebben niet noodzakelijk een duidelijke verwijzing naar de werkelijkheid. Woorden zijn bruikbaar, in zoverre de betekenis getermineerd is (1989gps:28-29).

Newbigin argumenteert dat de 'feiten' in de fasen van rationeel onderzoek geen droge of kale feiten zijn, maar te herleiden zijn tot veronderstellingen die op 'geloof' berusten. Bovendien leidt het onderwerpen van elk dogma en elk geloof aan het program van de universele twijfel tot universeel scepticisme en nihilisme. Newbigin wijst er op dat de weg van Nietzsche en Allen Bloom daarom is doodgelopen (1989gps:30-33).

Newbigins analyse van de Verlichting en haar doorwerking in onze cultuur laat zien dat het verlichtingsdenken ook grote invloed heeft gehad in geloof en kerk. De taak van de kerk in het tijdperk van de post-Verlichting ziet hij vanuit zijn ecclesiologisch concept. De kerk moet de moderne maatschappij, waarin deze waarden domineren, tegemoet treden en de uitdaging van de post-Verlichtingscultuur aannemen. De kerk is een minderheid op een apart terrein van het leven. Daarom moet zij weer missionair worden. Het contingente karakter van de werkelijkheid vraagt erom dat de kerk aan de seculiere mens duidelijk maakt dat er noodzakelijkerwijze gewerkt moet worden aan een wereld die in overeenstemming is met de bedoeling van de Schepper. In het rationalisme heeft de mens geen vrijheid en moet men wel komen tot een mechanisch wereldbeeld (Griffioen, S 1990:53-54). De boodschap van de bevrijding die in het evangelie wordt verkondigd, houdt het midden tussen rationaliteit en contingentie. Het geheim ligt in de doelgerichtheid (intentionaliteit) van alles: de doeleinden en de zin van alles liggen vast, maar het zien en erkennen ervan vraagt een persoonlijke keuze.

Newbigins visie op de taak van de kerk in de 'naakte' en rationalistische maatschappij is tegenstrooms. Opvallend is dat hij niet kiest voor een of andere oosters-holistische of relativistische denkwijze. Hij ziet voor de kerk een beperkte doch zelfstandige taak, met als voornaamste doel de ontmaskering van de autonoom geachte macht van de rede. Veelzeggend voegt Newbigin daar aan toe:

> It will perhaps be the greatest task of the church in the twenty-first century to be the bastion of rationality in a world of unreason (1986fg:94).

Dit bewijst dat Newbigin de rationaliteit niet afwijst, maar tot bondgenoot wil maken. Tevens laat hij merken dat de rationele maatschappij beheerst wordt door dwaasheid. De

---

tweedeling van het publieke leven zonder normatieve religieuze traditie, waar de scheiding van het religieuze en het publieke leven als een vaststaand gegeven wordt aanvaard, als feit geaccepteerd moet worden. Dit moet de kerk motiveren tot missionaire actie op het terrein van het publieke leven.

kerk zal eerst nog moeten leren dat bekering niet alleen een zaak is van het hart, maar ook van het verstand. De christenen van deze postmoderne tijd kunnen de filosofische inzichten van Newbigin benutten om de kloof tussen geloof en wetenschap, tussen ratio en vertrouwen, te overbruggen. Onder invloed van de Verlichting is de menselijke religiositeit teruggedrongen tot het privé-terrein. Om dat duidelijk te maken heeft Newbigin de inventieve stelling uitgelegd en bewezen dat de wereldbeschouwing van het rationalisme ook een religie is (Griffioen S, 1990[1]:59-60).

Newbigin leunt in zijn cultuurkritiek zwaar op het denken van de Amerikaanse godsdienstsocioloog Peter Berger, die een poging heeft gedaan het pluralisme van de godsdienstige samenleving in kaart te brengen (Berger 1979:26v). Er bestaat volgens Berger niet een algemeen erkende plausibiliteitsstructuur voor de hele maatschappij, van waaruit we iets voor vast kunnen aannemen zonder verdere argumenten en van waaruit we kunnen weten wat behoort tot de persoonlijke beslissing, die tegen de gegeven traditie ingaat (Berger 1979:17).[229] Volgens Berger is de oorspronkelijke betekenis van *hairesis* er een particuliere mening op na houden, los van, of naast de overgeleverde traditie. De moderne maatschappij vraagt van ons allen dat we ketters zijn, want er is geen algemeen erkende plausibiliteitsstructuur. Alleen wordt het 'ultimate belief' erkend in zoverre het persoonlijke beslissingen vraagt in 'ultimate questions' (1986fg:11). In die zin moeten we in de moderne maatschappij allemaal ketters zijn. En er is niemand die zich het recht mag aanmatigen deze ketters te veroordelen.

Berger verzuimt volgens Newbigin de vooronderstellingen van de sociale en godsdienstsociologische wetenschappen te expliciteren om vast te stellen wat waar is in de christelijke religie (Berger 1979:157-189).[230] Bovendien is Berger volgens Newbigin in zijn visie op de religie een volgeling van Schleiermacher. De geldigheid van de inductieve methode van wetenschap acht Newbigin zeker wel reëel en juist, maar zij is beperkt. De geschapen werkelijkheid is geordend, ordelijk en verstandelijk te vatten, omdat ze Gods schepping is. Ze is tegelijkertijd contingent, voor zover zij door de mens gevormd kan en moet worden (1986fg:13-15). Berger heeft, volgens Newbigin, zeer juist gezien dat godsdienst in de plausibiliteitsstructuur van de moderne mens teruggedrongen is naar de enclave van de privésfeer. Dat is het pluralisme van de ketters: iedereen mag, of moet (imperatief!) zelf uitmaken wat hij gelooft en wat zijn waarheidsclaims ('values') zijn, maar de 'facts' vallen onder het oordeel van de plausibiliteitsstructuur van de wetenschap. Newbigin verzet zich daarom tegen de opvatting dat de essentie van het christendom wezenlijk gelijk gemaakt wordt aan de andere wereldgodsdiensten,

---

[229] Zoals gezegd leende Newbigin de term *plausibility structure* van Peter L. Berger (Berger 1979:17-22). Berger omschrijft het begrip als 'the patterns of belief and practice accepted within a given society, which determine which beliefs are plausible to its members and which are not.' De plausibliliteitsstructuren zijn verschillend voor de diverse tijden en plaatsen. Iedere maatschappij heeft een oordeel over wat 'redelijk' is en acceptabel. Mensen beoordelen wat 'redelijk' is op grond van de gangbare plausibiliteitsstructuur (1998gps:8; vgl 1986fg:10-20). Newbigin omschrijft de term als 'a social structure of ideas and practices that create the conditions determining what beliefs are plausible within the society in question' (1986fg:10).

[230] In een ander verband (1986fg:80) spreekt Newbigin in navolging van Polanyi (Polanyi 1979:.69-245. vooral 95-100) van 'the tacit component in knowing', waarmee hij bedoelt dat we in staat zijn 'to attend focally to the meaning of a paragraph because we are tacitly aware of the marks on the paper and the separate words'. Als we bijvoorbeeld een drukproef corrigeren, dan zijn we 'gefocused' op de woorden en zijn we ons 'stilzwijgend' bewust van de betekenis van de tekst. Veel van onze kennis is 'tacit' en we zijn nauwelijks in staat ons hiervan tot in details rekenschap te geven aan anderen. Dit geldt ook van onze vooronderstellingen.

en dat alle godsdiensten hun waarheidsclaims moeten onderwerpen aan de wetenschappelijke methode (1986fg:18).

Newbigin heeft veel invloed ondergaan van de postkritische filosofie van Michael Polanyi. Zijn kennistheorie is grotendeels gebaseerd op de Polanyi's *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (1983os84:21-22; Polanyi 1958:265). Het gaat hem om de vraag wat we weten kunnen en wat de aard is van onze kennis, inclusief de geloofskennis. Hij schrijft :

> The science of our day is itself a vast structure of personal commitment, of personal commitment to views which might conceivably be false. It is as true in the world of science as in the world of religion, that one's motto must be 'credo ut intelligam' (I believe in order that I may understand). Polanyi illustrates at many points the logical absurdities into which some philosophers of science are driven in trying to pretend that this is not so (1962uof:2).

De rationele twijfel heeft echter meer afgebroken dan alleen het bijgeloof. Met de wapenen van de waarneming, de analyse en de kritische rede moest de westerse mens aan betrouwbare kennis komen. Het gezag van de kerk, de vroegere autoriteiten, de dogma's en het gezag van de openbaring moesten wijken voor het geloof in de kritische geest van de Verlichting. Er vond daarbij een rolverwisseling plaats tussen de vroegere 'dogma's' en de 'twijfel'. Ook de twijfel is een primaire daad van geloof, want de kritische vraagtekens worden uitsluitend geplaatst vanuit een overtuiging. Het richten van de aandacht geschiedt op grond van vroegere ervaringen die voor vast worden aangenomen. En dat is een geloof, een dogma. Deze kritische beweging schijnt vandaag aan haar einde gekomen te zijn. In de Middeleeuwen was kennis alleen mogelijk vanuit de vastheid van de openbaring. Nu is de balans uit evenwicht en lijkt het dat we op een doodlopende weg zitten: het scepticisme (1983os84:20-21).

Newbigin haalt op veel plaatsen Locke aan, die geloof definieerde als 'that which we have to fall back on when certain knowledge is not available' (1986efmf; 1990cc; 1991-bgm; 1993cfkc; 1995gac; e.a.). Geloof als overgeleverde religie was voor hem een overtuiging van de menselijke geest en een gebrek aan kennis. 'De hitte van de Verlichting heeft het christelijke erfgoed verbrand in de zuurstof van het Griekse rationalisme', zegt Polanyi (Polanyi 1962:266). Geloof kreeg de status van subjectiviteit en werd als onvolkomen bestempeld, omdat het geen algemene geldigheid kon claimen (1983os84:21). Polanyi roept op tot een 'post-kritische filosofie', als een noodzakelijk begin voor de vernieuwing van onze cultuur. De moderne maatschappij staat de mens hooguit nog toe de godsdienst als een privé-zaak voor de huiselijke omgeving te hebben. Voor het politieke en economische leven gelden alleen de regels van de rationaliteit. Newbigin stemt in met de stelling van Polanyi en constateert dat het westerse christendom in hoge mate geïnfecteerd is door het rationalisme. De invloed van het rationalisme is in het christendom vooral waarneembaar als een vergaande vorm van syncretisme. In deze situatie moet de kerk als een geaccepteerde minderheid leven op haar privé-terrein. Zolang de kerk niet verlost is van die rationele invloeden, is het onmogelijk dat de zending in eigen omgeving missionair optreedt (1983os84:23).

Newbigin verwijst met Polanyi naar de situatie aan het einde van de beschaving der Antieken (Polanyi 1962:267-268). Augustinus bood de instortende klassieke cultuur een 'post-kritische filosofie'.[231] Onder het motto *credo ut intelligam* (Jes 7,9) wees hij naar

[231] Newbigin noemt Charles N. Cochrane, die in zijn *Christianity and Classical Culture* heeft aangetoond dat Augustinus de weg heeft gewezen naar de vernieuwing van de antieke cultuur (Cochrane

het geloof, dat gebaseerd is op de openbaring, als het beginpunt van het nieuwe verstaan. Polanyi kan volgens Newbigin wel eens gelijk hebben in zijn voorspelling dat, als het westen zijn vooronderstellingen niet meer vanzelfsprekend aanvaardt, de autonome rede een wereld zal opleveren die als zinloos wordt ervaren en slechts vervuld schijnt van demonen. De zin van het leven probeert men dan te zoeken in de a-historische mystiek van het oosten (1983os84:25; vgl. 1986fg:70vv). We moeten, zo meent Newbigin, opnieuw de functie van het dogma erkennen en de kerk moet weer vrijmoedig deze nieuwe manier van verstaan van de cultuur aanbieden aan iedereen. Niet door in overeenstemming met het 'moderne' denken de uitgangspunten als bewijsbaar te poneren, maar door het verstaan zonder enige schroom te baseren

> on the revelation of God made in Jesus Christ and attested in scripture and the tradition of the Church, and which is offered as a fresh starting point for the exploration of the mystery of the human existence and for coping with its practical tasks not only in the private and domestic life of the believers but also in the public life of the citizen (1983os84:27).

Met Polanyi wil Newbigin dat we opnieuw erkennen dat geloof de basis is van alle kennis. Alle kennis functioneert binnen een 'fiduciary framework', een raamwerk van geloofsovertuigingen (Polanyi 1962:266-267). Dat 'geloofskader' breekt echter alle vragen niet af, maar is juist het startpunt voor verdere onderzoek. De fundamentele geloofsovertuigingen worden in het rationele werk van onderzoek, interpretatie en exegese steeds opnieuw onderzocht, maar dan wel binnen het kader van de basisuitgangspunten (1983os84:29).

Op dit punt stelt Newbigin de kwestie van gezag, autonomie en traditie in kerk en cultuur aan de orde. Kant stelde: 'durf te weten', maar zijn concept werd een methode om de christelijke dogma's te betwijfelen. Peter Berger vroeg in *The Heretical Imperative*: 'waarom moet ik de Bijbel geloven, er zijn nog zoveel andere mogelijkheden!' We hebben de mogelijkheid van een persoonlijke keus, zegt Berger, we moeten derhalve allemaal ketters zijn. Ook als ik de Bijbel of de kerk als autoriteit neem, is dat mijn persoonlijke keuze (Berger 1979). Toch kent de moderne maatschappij nog een bepaalde vorm van traditie, zegt Newbigin met overtuiging. Ook de moderne wetenschap, die vastligt in de overtuigingen van mensen, is een traditie. Hij verwijst naar de 'paradigm shifts' van Thomas Kuhn (Kuhn 1970). En er zijn volgens Newbigin vaste overtuigingen, maar het blijkt dat de mens in alle opzichten feilbaar is. Feilbaarheid is heel essentieel voor de mens, zegt Newbigin. Het is belangrijk te letten op wat wetenschappers *doen*, niet op wat ze *zeggen*, zo wist ook Albert Einstein (1989gps:39-51).

Newbigin verwijst in verband met de waarheidsvraag naar Alasdair MacIntyre, die de vraag behandelt of er waarheid is voor iedereen, dan wel of er alleen maar waarheid bestaat zoals die voor ons verschijnt in onze cultuur (1989gps:57v.; MacIntyre 1968).[232] Hij stelt dat de tradities steeds aangepast en veranderd moeten worden, anders verdwij-

---

1957:359-516, Part III, *Regeneration*). De klassieke cultuur is volgens Newbigin in sterke mate de erflater van de Verlichting.

[232] In verband met diens analyse van de invloed van de Verlichting op de moderne pluralistische samenleving verwijst Newbigin in de eerste hoofdstukken van *The Gospel in a Pluralist Society* steeds naar MacIntyre, als ook naar Polanyi (1989gps:1-88). In dat deel ontleent hij erg veel aan de hoofdstukken XVIII en XIX, resp. 'The Rationality of Traditions' en 'Tradition and Translation' (MacIntyre 1968:349-388).

nen ze.[233] Tradities van de rationaliteit zijn vervat in talen. Daardoor kunnen ze vertaald worden en zijn ze uitwisselbaar. Het lijkt er op dat waarheid en rede elkaar uitsluiten. Er bestaan trouwens geen 'self-evident truths' (evidente waarheden die zichzelf bewijzen). Het is volgens MacIntyre de culturele uitvinding van de zeventiende en achttiende eeuw, dat men meende dat de empirist zijn ervaringen als zuivere ongeïnterpreteerde feiten kan opvatten. Er kwam een kloof tussen de uitspraken 'het komt mij voor' en 'het is' (1989gps:58-59). De traditie is neergelegde ervaring, maar dan wel geïnterpreteerde ervaring op basis van de vooronderstellingen. Dat geldt ook voor de 'feiten' van de wetenschap. De wijze van weergave is verschillend: de wetenschapper zegt: 'ik heb ontdekt' en de gelovige: 'God heeft gesproken'. De feiten van wetenschapper èn gelovige zijn altijd theoretisch geladen. Er is verschil in ervaring tussen 'ik-het' en 'ik-Gij' (vgl. M. Buber). Openbaring is nooit een 'ik-het'-ervaring, zoals in de natuurlijke theologie voorkomt. De zelfopenbaring van God maakt het mogelijk dat de mens God en zichzelf leert kennen, omdat God waarneembaar heeft gesproken en gehandeld. Christelijke traditie rust niet in de 'self-evident truths', maar in God die zich bekendmaakt aan mensen. De mens dient welbewust te kiezen niet te willen leven in de plausibiliteitsstructuur van de moderne wereld.

Newbigin heeft het probleem van de ontreddering die hij waargenomen heeft in de westerse kerk verklaard vanuit de gevolgen van het rationalisme voor geloof en kerk. Zijn analyse van het (post)modernisme zet in bij de Verlichting. Dat is ook de reden dat hij geen onderscheid maakt tussen modernisme en postmodernisme en de termen promiscue gebruikt: beiden komen uit dezelfde bron van het rationalisme voort. Denkend vanuit de geopenbaarde waarheid bespreekt hij de vraag wat men weten kan en wat betwijfeld mag worden. Hij toont de zwakte van het rationalisme en de betrekkelijkheid van rationele kennis aan met verstandelijke middelen. Hij is er echter niet in geslaagd de tensie tussen geloof en rede weg te nemen. Zelf erkent hij dat deze onderneming bijna onmogelijk is. Het zou neerkomen op het voortduwen van de bus waar jezelf in zit.

4.2.2.7 Newbigin als apologeet

In dit onderdeel wordt onderzoek gedaan naar Newbigins verdediging van de waarheid van de theologische en religieuze kennis in de moderne en postmoderne tijd. In zijn verwoede pogingen de moderne westerse cultuur te analyseren, stuitte hij op de wortel van het modernisme, de Verlichting. Hij is nooit een filosoof geweest die diepe bevrediging vond in filosofische beschouwingen. Overtuigd als hij was van de waarheid van het evangelie en gedreven dit evangelie ook aan moderne en postmoderne mensen bekend te maken, heeft hij zich op verschillende manieren bezig gehouden met de verdediging van de waarheid van het christelijk geloof. In zijn apologetiek begeeft hij zich vaak op filosofisch en epistemologisch terrein.

Newbigins epistemologische concept functioneert als de hoeksteen van zijn apologetiek. Ergens omschrijft Newbigin de epistemologische vragen als volgt:

---

[233] Govert Buijs (Buijs 1992:160) wijst op de sleutelzin in hoofdstuk XVIII van MacIntyre's *Whose Justice? Which Rationality?* (MacIntyre 1988:357): 'One of the great originating insights of tradition-constituted enquiries is that false beliefs and false judgements represent a failure of the mind, not of its objects.' Buijs wijst er op dat ook volgens MacIntyre de Verlichting het bestaan niet opvat als een universele, nauw omschreven, rationaliteit. Dat was weliswaar de vooronderstelling van de Verlichting, maar in de 'traditie' van de rationaliteit bestaat veel discontinuïteit.

> How can we claim to know anything? How can we escape from the trap of subjectivity where nothing is true because everything is culturally conditioned? (1990coc:12).

Met behulp van Polanyi's epistemologie stelt Newbigin de kwestie aan de orde hoe men betrouwbare kennis kan verkrijgen.[234] Zijn uitgangspunt is dat alle kennis begint met vertrouwen (Polanyi sprak over 'fiduciary framework'), waarbij ook gedacht kan worden aan een bepaald soort van geloof. Newbigin onderwerpt de heersende westerse consensus over de waarheid van wetenschappelijke kennis, die tot stand gekomen is in het tijdperk van de Verlichting, aan een onderzoek. Hij ontkent dat alleen wetenschappelijke kennis algemeen geldend is. Voor wetenschappelijke en religieuze kennis, voor feiten en waarden, voor publieke en private zaken, geldt dat de betrouwbaarheid van deze kennis en waarden terug te voeren is tot dezelfde bron. Hij heeft zich er niet bij kunnen neerleggen dat de ideologie van het pluralisme een wig dreef tussen publieke kennis en persoonlijke geloof. Sinds de Verlichting bestaat volgens Newbigin een dichotomie tussen feiten en waarden of geloofsovertuigingen, tussen objectieve en subjectieve kennis, tussen het 'objectieve' en het 'subjectieve', tussen de denkende menselijke geest en ruimtelijke voorwerpen (*res cogitans* en *res extensa*), tussen vormen en ideeën. Vervolgens is een tegenstelling ontstaan tussen oorzaak en doel van de dingen, tussen publieke en private sfeer, en tussen rede en openbaring (vgl. Van den Brink 1992:308-309).

Voor Newbigin is 'modernity' een kind van de Verlichting. Een van de eerste verschijnselen die hem bij zijn repatriëring uit India in 1974 opgevallen zijn, is de claim van het westers postmoderne rationalisme dat de 'ultieme werkelijkheid' niet te kennen is. Waarheidsclaims over God en over het wezen en de bestemming van de mens kunnen op grond van de heersende plausibiliteitsstructuur slechts geponeerd worden in termen als 'dit is waar voor *mij*' en niet in de stellige vorm 'dit is waar'. De conclusie van Newbigin is dat de moderne (westerse) wereld pluraal is en wordt beheerst door relativisme en subjectivisme (1989gps:18-19). In vele artikelen en lezingen heeft Newbigin het wereldbeeld van de (post)moderne tijd getypeerd en geanalyseerd (1986fg:1-94; 1987cwbc; 1989rpuj; 1989gps:1-38; 1990rfm:135-148; 1993cfkc; 1995pc:15-44; 1994-tam; 1996tam:64-83).

De Amerikaanse filosoof Roy Clouser heeft volgens Newbigin aangetoond dat alle systematisch denken berust op vooronderstellingen die geaccepteerd zijn als geloof (Clouser 1991). Theorieën op gebied van de wiskunde, fysica en psychologie zijn terug te voeren tot a-priorische beslissingen die fundamenteel zijn. Dat betekent dat geen enkele wetenschappelijke theorie theologisch gezien neutraal is. Alles rust op wetenschappelijke vooronderstellingen die te betwijfelen zijn. De twijfels kunnen op hun beurt weer worden bevraagd op fundamentele vooronderstellingen, etc. Polanyi zou zeggen, hieruit volgt dat er geen kennis is zonder persoonlijk 'commitment', omdat een verplichting vereist is. Wij moeten 'vertrouwen' om te kunnen weten of de geloofskennis betrouwbaar is (1995pc:50-51). Dit is volgens Newbigin de overtuigende reden om het geloof aannemelijk te maken. Daarmee laat hij zien dat zijn apologetiek dienstbaar is aan zijn zendingsmotieven.

---

[234] De epistemologie van Polanyi vertoont veel overeenkomsten met die van Augustinus: *credo ut intelligam,* ik geloof om te kunnen begrijpen (Augustinus, *Enchiridion,* XIII, 14). Geloof is het antecedent van kennis: *nisi credideritis, non intelligetis* (als je niet gelooft, zul je niet begrijpen). Polanyi claimt dat er geen kennis is zonder geloof. Hij karakteriseert kennis als iets wat persoonlijke toewijding vraagt. De professionele reputatie van kennis rust op deze persoonlijke toewijding. Polanyi gebruikt de termen 'faith', 'trust' en 'belief' in verband met zijn 'fiducairy framework' (Foust 2002[2]:154-155; Riley 2001:81; vgl Wolterstorff 1999).

Newbigin gaat ervan uit dat onze kennis een doel heeft voor de gehele kosmos waarvan we deel uitmaken, namelijk door geloof in de Ene die ons in de voltooiing van zijn plan wil laten participeren. We kunnen de waarheid en het gezag van het evangelie slechts bevestigen door het verhaal te vertellen en het verhaal te leven.

> It means that we reject a conception of 'objective truth' that seeks it in a series of timeless propositions in the affirmation of which we are not personally involved, for which we do not have to commit our whole lives; it means that we affirm that truth is to be found only in the personal commitment to a life of discipleship with Him who is himself the truth. We have to tell and enact the story (1996tam:81).

In de verhouding van rede en openbaring kiest Newbigin voor het primaat van de openbaring. Het waarheidscriterium van de rede kan niet superieur zijn ten opzichte van dat van de openbaring. De openbaring schept een eigen rationaliteit, die rust op vooronderstellingen die grondleggend zijn voor het geloof in de 'verhalen' die gepresenteerd worden als 'heilsfeiten'. Met behulp van George Lindbecks 'cultural-linguistic framework' wijst Newbigin op de functie van de Bijbel als 'a narrative that structures human experience and understanding' (1996tam:37v; Lindbeck 1984). Het is voor Newbigin evident dat dit 'verhaal' claimt *het* verhaal te zijn, het verhaal van de kosmos en van het menselijke leven in deze kosmos. De sleutel tot het verstaan van de zin van het hele menselijke verhaal is te vinden in de feiten van Jezus. Dit verhaal functioneert als het ware verhaal, waarvan ons verhaal deel uitmaakt. We kijken er niet *naar*, maar kijken er *doorheen.* De Bijbel dient in de eerste plaats te functioneren als een stilzwijgend argument in onze poging onze wereld te begrijpen. We dienen *in* het verhaal te wonen, zoals we wonen in de taal die deel is van onze cultuur. Het gezag van de Bijbel functioneert daarom door het leven van degenen wier verhaal hij is. Het is onmogelijk te spreken van het gezag van de Bijbel, los van de 'geleefde' culturele traditie (1996tam:42-43).

Newbigins verdediging van het christelijk geloof is niet reactionair of fundamentalistisch. Voor de verantwoording van de geloofsinhoud aanvaart hij de geloofstraditie als bepalend, maar hij wendt contemporaine verstaansmodellen aan om de aannemelijkheid ervan te rechtvaardigen in de eigentijdse context (Van den Brink 1992:316v). L.A. Hoedemaker, H.W. de Knijff en anderen hebben gewezen op de intrinsieke zwakte van Newbigins verdediging van het christelijk geloof op grond van postmoderne modellen (Hoedemaker 1990, 1990[1]; De Knijff 1990). Zijn ambivalente houding – enerzijds acceptatie van de verworvenheden van de Verlichting en anderzijds radicale bestrijding van de kennisleer van de Verlichting – getuigt van interne zwakte van zijn apologetiek. Hij heeft niet voldoende oog gehad voor het gegeven dat het postmodernisme in de bestrijding van het verlichtingsdenken in een aantal opzichten de bondgenoot is van de religie. Door zijn archimedisch punt te nemen in het 'totale feit van Christus', heeft hij voor zijn eigen christelijke kring dan wel de unieke en exclusieve waarheid van het evangelie bevestigd, het is de vraag of het levensbeschouwelijke en religieuze relativisme van de postmoderne denken daarmee overwonnen is. Newbigins betekenis ligt hierin dat hij de zwakte van denkkaders van de Verlichting heeft aangetoond. Tegelijk heeft hij geprobeerd de christelijke kerk ervan te overtuigen het Verlichtingsdenken niet klakkeloos te accepteren en zich bewust te zijn van de betrekkelijkheid van de tegenstellingen tussen geloof en rede. De apologetiek van Newbigin functioneert geheel en al in de missionaire opdracht van de kerk het evangelie in de (post)moderne cultuur niet alleen bekend te maken, maar ook te verdedigen met eigentijdse middelen.

4.2.3 Newbigin en zijn tijdgenoten

Newbigin is in zijn publicaties zeer openhartig over de invloeden die andere denkers op hem hebben uitgeoefend. Aan het begin van zijn carrière als zendeling hoorde hij Reinhold Niebuhrs Gifford Lectures (*The Nature and Destiny of Man*, 1939). Daardoor is zijn mening over evangelie en politiek op beslissende wijze gevormd. De tweede persoon die hem beïnvloedde is Hendrik Kraemer die met zijn *The Christian Message in a Non-Christian World* op diepgaande wijze zijn denken over het wezen van religie en de beoordeling van de andere godsdiensten heeft bepaald. De derde figuur is Charles N. Cochrane, die hem de beslissende importantie van de geloofsbelijdenis van Nicea en de leer van Augustinus over de drie-eenheid heeft leren inzien. Vervolgens moet de Anglicaanse bisschop A.M. Ramsey genoemd worden, die met zijn *The Gospel and the Catholic Church* hem leerde het katholieke geloof en de historische successie in het juiste perspectief te zien (Wainwright 2000:21). Uit de vorige paragrafen is al gebleken dat zijn denken over de Verlichting en het (post)modernisme diepgaand is beïnvloed door Polanyi, MacIntyre en Peter Berger.

Al vroeg tijdens zijn zendingswerk in India leerde hij door Augustinus' *De Civitate Dei* de ware betekenis kennen van de relatie tussen christendom en pagane cultuur. In India drong ook de diepe betekenis van Augustinus' lineaire geschiedenisvisie pas echt tot hem door, namelijk toen hij in aanraking kwam met de cyclische geschiedenisopvatting van de hindoes.[235] Reinhold Niebuhrs broer Richard maakte met zijn klassieke studie over *Christ and Culture* diepe indruk op hem. Dit werk verscheen in 1951, maar werd pas later door Newbigin verwerkt in zijn uiteenzettingen over de relatie tussen evangelie en cultuur (Niebuhr 1975; 1986fg:1, 144). In zijn latere christologie, als hij schrijft over de betekenis van Christus in de cultuur, is de invloed van Richard Niebuhr duidelijk merkbaar.

De relatie tussen Madathilparamphil M. Thomas en Newbigin wordt gekenmerkt door wederzijdse waardering en diepgaande discussies. Zijn vriendschap met 'M.M.' dateert uit de jaren veertig van de vorige eeuw. Het was in de tijd dat Thomas afgewezen werd voor bevestiging in het ambt van voorganger in de Mar Thoma kerk, vanwege zijn radicale politieke ideeën en ook geweigerd werd als lid van de communistische partij, omdat hij er niet van wilde afzien openlijk het evangelie bekend te maken. Hoewel hij zeven jaar jonger was, noemt Newbigin hem zijn *guru,* vanwege zijn overtuigende ideeën over de betekenis van het evangelie voor de politiek, de cultuur en de dialoog met de andere godsdiensten (Wainwright 2000:19-20). Als directeur van het Institute for the Study of Religion and Society vanaf 1962 en later als voorzitter van het Centrale Comité van de WCC (1986-1975) zou M.M. Thomas nog vaak met Newbigin de degens kruisen. Wat Newbigin in Thomas waardeerde, was dat hij zaken die in het geseculariseerde westen te gemakkelijk uit elkaar werden gehouden, bijeen hield en consequent dacht vanuit het geloof in de opgestane Heer.

> To speak in Hindu terms, M.M. has held together in his own discipleship the way of action (*karma*), the way of wisdom (*jnana*), and the way of devotion (*bhakti*). We do well to thank God for this gift to the Church of our day (Wainwright 2000:20).

De invloed die Newbigin op anderen heeft uitgeoefend is moeilijk in te schatten. De indruk bestaat dat hij in de conciliaire missiologie is vergeten. De *Oecumenische*

---

[235] Newbigin verwijst in zijn werken voornamelijk naar *De Civitate Dei* van Augustinus en verder naar het 'klassieke' werk van Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography* (Brown 1967).

Inleiding in de Missiologie refereert enkele malen aan Newbigin in verband met zijn betekenis voor de analyse van de westerse cultuur en strijd tegen de secularisatie (Verstraelen 1988:passim). Lamin Sanneh heeft naast diepgaande kritiek ook kenbaar gemaakt dat hij zich innig verbonden wist met deze 'missionary to the west'. Hij verklaarde zijn stem en zijn aanwezigheid te missen (Sanneh 1998[1]; zie verder § 4.6.2). In de recente evangelikale missiologie van William Taylor wordt frequent naar Newbigins werken verwezen. Zijn denken wordt verwerkt, maar er wordt geen poging ondernomen zijn missionaire theologie uit te bouwen tot een systematisch geheel (Taylor 2000:passim). Dit geldt in mindere mate van John Mark Terry's missiologie (Terry 1998). Als initiator van het Gospel in Our Culture Network is Newbigins invloed op theologen als George Hunsberger, Darrell Guder, Alan Roxburgh, Craig Van Gelder, Lois Barrett, en anderen moeilijk te overschatten (Guder 199l; Van Gelder 1999; Hunsberger 1998; Stephen Bevans 2004:117-132). Daarbij moet Vinoth Ramachandra als leider van de internationale evangelische studentenbeweging IFES genoemd worden, die diepgaand door Newbigin is beïnvloed en intensief gebruikt maakt van zijn denken voor het 'herstel' van de zending in de moderne tijd (Ramachandra 1996:143-176).

4.3 DE MISSIOLOGIE VAN NEWBIGIN

In dit onderdeel wordt een schets geven van enkele aspecten van Newbigins missiologie. Uit het beeld van zijn leven en werk blijkt dat de missiologie van deze denker, die levenslang zendeling is gebleven, vooral als een *ad hoc* missiologie getypeerd moet worden. Omdat hij geen omvattende en systematisch uitgewerkte missiologie heeft nagelaten, is gekozen voor de behandeling van enige aspecten van zijn missiologie. Dit onderdeel wordt afgesloten met een schets van de invloed en betekenis van Newbigins missiologie.

4.3.1 Aspecten van Newbigins missiologie

Newbigin is in de eerste plaats te typeren als zendeling, ook al heeft hij strikt genomen alleen de eerste elf jaar van zijn actieve leven in India als zendeling gewerkt. Vanaf zijn eerste jaar als student in Cambridge was hij in de vakantie actief als evangelist en voelde hij zich tot de zending geroepen (1993ua2:10-12). Zijn theoretisch doordenken van de missiologische vragen werd gemotiveerd door de geestelijke ontwikkeling die hij doormaakte in zijn studententijd. Later werkte hij de diepste motieven om Christus te verkondigen uit in een serie Bijbeloverdenkingen voor het Christian Medical College te Vellore, India, *Christ Our Eternal Contemporary* (1968coec). Hij begon zijn serie meditaties veelzeggend met het thema 'Wij preken Christus' en besloot met 'Bekering'. De leidende gedachte in zijn denken over bijna alle 'zendingsproblemen' is steeds geweest dat het evangelie verteld moet worden omdat het de waarheid is. Dit heeft hij zijn leven lang volgehouden, zoals blijkt uit zijn lezing uit 1991, *Truth to Tell* (1991tt). Op vele plaatsen in zijn publicaties laat hij echter merken dat de grootste successen van het evangelie niet bereikt zijn door weloverwogen strategieën en intensieve acties van de kerken en de zendelingen, maar door 'spontane uitbreiding' (1978mcw:38v). Daarmee wil hij de methodische zendingsaanpak beslist niet bagatelliseren, maar wel sterk relativeren. De zending is veel meer dan een taak die de kerk is opgelegd. De zending moet gezien worden als een genadegave van God door de Heilige Geest aan de kerk. 'De kerk is niet het werktuig van de zending, maar de *locus* van de vrije en soevereine activiteit des Gestes' (1979tgvs:106).

In de volgende subparagrafen wordt de kern van zijn missiologie uiteengezet. Eerst wordt onderzocht wat de fundering van de zending is in zijn missiologie. In de volgende paragrafen komt de relatie tussen zending en triniteit, christologie en ecclesiologie aan de orde. Speciale aandacht wordt gegeven aan de rol van de analogie en de *imitatio* in zijn theoretisch denken over de zending. De zending als werk van God en als activiteit van de kerk moet ook onze aandacht hebben, omdat dit een thema is dat frequent terugkomt in zijn publicaties. Dit geldt ook van het thema bekering, waarop hij vaak is aangesproken en waarover hij zich nader moest verklaren. De laatste subparagraaf van dit onderdeel, waarin de vraag naar de betekenis en invloed van zijn missiologie wordt onderzocht, biedt een evaluatie van zijn denken.

4.3.1.1 Vanzelfsprekendheid van de zending

in bijna al zijn publicaties heeft Newbigin geschreven over de gave en opdracht van Christus aan de kerk. Wie werken van Newbigin doorleest, krijgt de indruk dat voor hem de zendingsopdracht vanzelfsprekend is. Hij spreekt bij de behandeling van het formele leidende principe van de zending over 'the logic of mission' (1989gps:116vv).[236] De zending is zo vanzelfsprekend, dat er nauwelijks aandacht voor gevraagd behoeft te worden. Toch bespreekt hij de opdracht van de zending in allerlei situaties, omdat aan de kerk en de zendelingen onophoudelijk de vraag wordt gesteld: 'op grond van welk gezag men oproept tot geloof in en bekering tot Christus'. De beantwoording van deze vraag loopt als een rode draad door zijn missiologische publicaties.

In een goed gedocumenteerd antwoord op de vraag waarom het vanzelfsprekend is dat het evangelie verkondigd moet worden, stelt hij kort en goed: 'in de naam van Jezus' (1978os:20; 1889gps:hst 10). In het vervolg gaat hij dan na wie Jezus is (Mat 16,17; 1 Kor 12,1-3; 1 Joh 4,1-3), en wat Hij heeft gedaan (1978os:21vv). De inhoudelijke aspecten van de zending vat hij op trinitarische wijze samen (n.a.v. Mar 1,1-15):

1. Jezus kondigt het rijk van God aan;
2. Jezus wordt bekend gemaakt als de Zoon van God;
3. Jezus is gezalfd met de Heilige Geest (1978os:23-25).

De woorden 'in de naam van Jezus' moeten dan ook opgevat worden in de zin van 'in de naam van de Vader en de Zoon en de Heilige Geest' (1978os:30). Hij werkt dan de betekenis hiervan verder uit, zonder een onderbouwing van deze keuze te geven (vgl. 1963rtdm:31-34).

In zijn beknopte studie over de kerk *The Household of God* (1953hg) spreekt hij over de vraag wat het leven in Christus voor de kerk betekent (1955hg:111vv, chap. 5) en over de implicaties van het ware eschatologische perspectief voor de missionaire gehoorzaamheid (1955hg:135). De zorg van de kerk om de 'laatste dingen' houdt volgens Handelingen 1,7-8 een belofte en een opdracht van Christus in.

> The warning that it is *not* given to us to know the times or the seasons leads to the statement of what *is* given – the commission to be His witnesses to the ends of the earth (1955hg:138).

---

[236] De 'logic', de 'logica', het vanzelfsprekende van de zending, wordt door Newbigin als volgt uitgelegd: 'the true meaning of the human story has been disclosed'. Newbigin stelt dat de Bijbel de universele geschiedenis van de mensheid ontvouwt. Deze boodschap moet echter wel universeel verspreid worden (1989gps:125). De zendingsopdracht is volgens Newbigin impliciet aanwezig in de gehele Schrift.

De grote opdracht aan de kerk is de verkondiging van het evangelie. Als Newbigin spreekt over het evangelie heeft hij het over

> the announcement that in the series of events that have their center in the life, ministry, death, and resurrection of Jesus Christ something has happened that alters the total human situation and must therefore call into question every human culture (1986fg:3-4).

Jezus heeft het rijk van God dichterbij gebracht door middel van proclamatie van de heerschappij van God (1978os:41). De mens spreekt over de komst van het rijk, maar God brengt het dichterbij: 'God's reign is indeed at hand. God is indeed active in history' (1978os:42). Het hoofdstuk over de betekenis van Christus' werk voor de zending noemt Newbigin 'sharing the life of the Son: mission as love in action' (1978os:-44). Hij maakt duidelijk dat het in het Nieuwe Testament niet alleen gaat om de proclamatie, maar ook om de presentie van het koninkrijk.

In Jezus' eigen leven wordt het rijk belichaamd (1978os:45). Newbigin wijst op de vraag van Johannes: 'Zijt Gij het, die komen zou, of hebben we een ander te verwachten?', Lucas 7,18. Jezus verwijst hiervoor naar Jesaja 35,5-6; 61,1-2 en voegt daaraan toe: 'zalig wie aan Mij geen aanstoot neemt' (Luc 7,23). In de persoonlijke presentie van Jezus zijn de aspecten van redding en val aanwezig: 'Both the outpouring of salvation and the possibility of "stumbling" are present' (1978os:46). De proclamatie van de komst van het koninkrijk wordt gedaan in de vorm van oproepen tot geloof en bekering. In de uitzending van de discipelen voorziet Jezus hen ook van de bevoegdheid het oordeel over ongeloof uit te spreken (Mat 10,32-33). De leerlingen worden deelgenoot in het gezag van de Meester (1978os:47). Maar wie de Christus ontvangt, ontvangt de Zender, Matteüs 10,40.

Een enigszins verwarrend element wordt door Newbigin geïntroduceerd in zijn stelling dat het rijk niet alleen aangekondigd, maar ook reeds gekomen is: 'the longed-for kingdom is not only proclaimed: it is present' (1978os:48-49). Hij stelt dit onder verwijzing naar Lucas 10,23-24. Hij lijkt hierbij in spanning te komen met een ander gegeven in zijn publicaties, namelijk dat de tijd vlakbij is, zodat het op een beslissing nú aankomt. Omdat het komende rijk reeds dichtbij gekomen is en niet meer te ontkennen valt, past daarbij de altijd actuele en onvermijdelijke oproep tot geloof en bekering (vgl. 1977gs:63-67). De vraag is of de presentie van het rijk met de voltooiing van Jezus' werk op aarde tot een einde gekomen is. Newbigins theologische argumentatie is gebaseerd op een aantal gegevens uit het Nieuwe Testament en bestaat uit de volgende elementen (1978os:49-54; 1963rtdm:35vv):

1. Jezus zag de voleinding van Gods doel in zegen en oordeel als een werkelijkheid die op handen is;
2. Voor de jonge gemeente is Jezus Christus het fundament;
3. De eerste gemeenten leefden bij de 'laatste dingen' van de laatste dagen, 'het einde der eeuwen', maar wij leven wat dat betreft in dezelfde situatie;
4. De gemeenten leven in het nieuwe verbond in Christus verenigd met de Vader: leven in gemeenschap (1 Kor 11,23-26; Joh 13-16);
5. aan deze gemeenschap is de zending opgedragen, zoals Gods zending van zijn Zoon (Joh 20,19-23).

Ondertussen wordt Gods kracht door de zwakheid van de kerk openbaar. Het centrum van de kerk is het geloof in het kruis (1978os:54).

> The faith by which the church lives is that in this happening the whole frame of things has been irreversibly changed and that this is the place where the meaning of the original gospel announcement is disclosed: the kingdom of God has drawn near (1978os:55).

De centrale heilsgebeurtenis vond plaats in de geschiedenis op een bepaalde plaats en tijd: Jeruzalem in de eerste eeuw. Leven, sterven en opstanding van Jezus, 'the fact of Christ', hebben plaatsgevonden in het centrum van de geschiedenis. De mensheid vóór die gebeurtenis keek daarnaar uit en wij, die ruim negentien eeuwen later leven, zijn er nog werkelijk mee verbonden. De boodschap van Jezus is aan ons toevertrouwd in de herinneringen en interpretaties van zijn leerlingen. Deze traditie moet doorgegeven worden in de geschiedenis (1978os:57-58). Dit gebeurt in de eredienst (het Avondmaal) als een publiek getuigenis van de gestorven en opgestane Heer. Vaak was dit getuigenis gebrekkig, zwak en niet erg succesvol; toch doet dat niet tekort aan de heerschappij van God (1978os:59-60). Door de sterke fixatie op het rijk kan de opdracht tot de verkondiging van het evangelie van het koninkrijk aan de aandacht van de kerk ontglippen. Newbigin wijst tevens op het gevaar van een activistische visie op kerk en zending. De kerk kan zichzelf een buitenproportionele taak toedelen, waardoor de opdracht tot verkondiging van het evangelie wordt bedolven onder activisme en dadendrang.

4.3.1.2 Bijbelse fundering van de zending

Newbigin is altijd gecharmeerd geweest van de gedachte dat de programma's van conferenties en consultaties bepaald moesten zijn door Bijbelstudies. Op basis van de Bijbelstudies kon het best gediscussieerd worden over de prioriteiten voor de zending (1985ua:194-195). Zijn autobiografie vermeldt dat dergelijke Bijbelstudies vaak door hemzelf werden geleid. In India heeft hij ook op vele meetings en conferenties gemediteerd over teksten uit de Bijbel naar aanleiding van concrete vragen uit de kerken en de zending. Deze methode werd in Willingen 1952 ook toegepast en heeft sterk bijgedragen tot de ontwikkeling van de Bijbelse theologie. Newbigins zendingsfundering vertoont veel verwantschap met die van Johannes Blauw in zijn *The Missionary Nature of the Church* (Blauw 1961). Hij onderschrijft het onderscheid dat Blauw maakt tussen de 'centripetal missiology of the Old Testament' en de 'centrifugal missiology of the New Testament', maar wijst er op dat tussen beide geen tegenstelling bestaat, omdat zending altijd actie van God is.

> I have come to feel that this contrast is misleading since, although the disciples are indeed sent out, it is still the action of God, God the Holy Spirit, that brings the nations to the worship of the king. The disciples are witnesses; the great actor is God, God the Holy Spirit (1987mcw:18-19, vgl. 1963ddes:10; 1963en:242; 1964en:248-249; 1977-rtcb:260; 1986wbp:80)

In 1974 verscheen van Newbigins hand een bundel Schriftoverdenkingen, die hij gehouden had voor de predikanten van Madras-City op hun maandelijkse bijeenkomst, waarop zij ook het Avondmaal vierden. Deze overdenkingen, onder de titel *The Good Shepherd* (1974gs), zijn heel verschillend van aard. Soms is er veel exegese in verwerkt (bijv. over Joh 10,1-6; Joh 6,68; etc.), dan weer wordt naar aanleiding van een tekst of teksten een typisch predikantenprobleem aan de orde gesteld, bijv. de structuur van de christelijke eredienst naar aanleiding van 1 Korintiërs 14 en Lucas 24,13-35, of het ambtelijke bezoek, naar aanleiding van 1 Petrus 2,18-25 en Johannes 10,1-18 (1974gs). Wat meer beschouwend is de overdenking over Rom 10,5-15 met als onderwerp: de predikant als evangelist. Het onderwerp zal in de discussies onder de predikanten van de

grote stad Madras zeker tot praktische vragen hebben geleid. Een ander praktisch probleem is de plaats van de sociale hulp in de dienst van de kerk in een miljoenenstad, waar hij over sprak naar aanleiding van Lucas 4,16vv. (vgl. 1987ec). De grote constante in Newbigins Bijbelstudies over de praktische zendingsvragen is de gedachte dat de Bijbel beslissend gezag heeft op alle terreinen van het leven.

Bij het zendingsbevel tekent Newbigin aan dat de fundamentele realiteit van het bevel niet alleen een opdracht inhoudt, maar voorzien is van een belofte: 'Ik ben met u al de dagen, tot de voleinding der wereld'. De 'new reality' is dat de levende Heer altijd present is. Hij alleen kan mensen tot zich trekken, Johannes 12,32. Newbigin noemt de dynamiek van de zending, dat de zendingsmethodiek wordt gerelativeerd, maar de intentie blijft gehandhaafd. We moeten minder discussiëren over methodieken en ons bewust zijn van de diversiteit van gaven die de Geest gebruikt om getuigen van Christus te zijn, maant hij (1987mcw:38).

Een andere belangrijke tekst in Newbigins zendingsfundering is Handelingen 1,6-8, die hij 'the Lucan version of the missionary commission' noemt (1978mcw:15). De discipelen moeten zich geen zorgen maken over de tijd en de plaats van het herstel van het koninkrijk, maar in de kracht van de Geest moeten ze 'slechts' getuigen zijn. Dat is niet zo verwonderlijk, omdat in het Nieuwe Testament bij de opdracht tot spreken en getuigen ook tegelijk de Heilige Geest regelmatig als gave wordt genoemd (vgl. Mar 13,11; Joh 15,26vv.; 16,7-10). De discipelen zijn de getuigen en de grote Actor is God de Heilige Geest (1978mcw:19).

Als een van de belangrijkste teksten waarop de zending gebaseerd is, noemt Newbigin voorts Johannes 20,19-23, 'the Johannine account of the missionary commission' (1978mcw:22). Hij ziet dit bevel in het kader van de opdracht aan de discipelen om deelgenoten te worden in het lijden, maar ook getuigen van de opstanding. De kernbetekenis van de tekst wordt gezocht in de analogie van het gezonden-zijn: 'zoals de Vader Mij gezonden heeft, zo zend ik u' (vgl. 1978os:53v). Terecht legt Newbigin in zijn uitleg het accent op de analogie van de zending van de Zoon (in menswording, lijden, sterven en opstanding) voor de zending van de leerlingen.

> This mission wholly defines the nature of the Church as a body of men and women sent into public life of the world to be the bearer of that peace which Christ has wrought 'by the blood of his cross' (1982lhc:268).

De lijnen trekt hij rechtstreeks door van de discipelen naar de kerk (1978mcw:23). Hij voegt er aan toe dat het lijden ter wille van het kruis in de missiologie op de achtergrond is geraakt. 'The authentic marks of apostolicity will be the marks of tribulation (e.g. 1 Cor 4,9-13; 2 Cor 6,3-10; 11,22-29)' (1982lhc:268). Hij wijst er op dat de opdracht van Johannes 20,21 door Jezus aan de discipelen gegeven is, nadat Hij hun zijn handen en zijn zijde had getoond en tweemaal zijn vrede had toegezegd. Vooral in de brieven aan de Korintiërs komen we het lijden 'evenals' vaak tegen. Speciaal denkt Newbigin dan aan 2 Korintiërs 4,7-12, dat hij de klassieke definitie van de zending noemt, en meer het essentiële karakter van de zending van de kerk in de wereld zou moeten bepalen. Het beeld dat hem het meest aanspreekt is dat van de 'schat in aarden vaten': het grote werk van God komt tot de mensen via de woorden en de daden van kwetsbare mensen (1978mcw:24; 1989gps:118-119). Er zijn daarbij echter veel gevaren, want de zending kan aan verschillende kanten scheef groeien: de verkondiging gaat op in sociale en politieke actie, in steunverlening aan bevrijdingsbewegingen en armoedebestrijding; of de kerk wordt een uit de wereld teruggetrokken religieuze groep die niet meer getuigend optreedt naar buiten, zoals de gemeenschap van Qumran (1978mcw:26-28).

De opdracht aan de discipelen tot getuigenis naar analogie van de zending van de Zoon door de Vader wordt uitgewerkt in Johannes 20,22-23. Newbigin wijst er op dat de opdracht die gegeven wordt door Jezus, ook uitgevoerd kan worden door de discipelen, omdat Hij hen direct de gave van de Geest meegeeft (1978mcw:29; 1989gps:122v). Zoals in de zending van Jezus de vergeving van zonden centraal stond, zo moeten de discipelen ook scheiding aanbrengen tussen hen die gered gaan worden en hen die ervoor kiezen in de duisternis te blijven (vgl. Joh 3,17; 3,19; 9,41).

> As Jesus now sends out his disciples, consecrated in the power of the Spirit who is the truth, he solemnly authorizes them to continue his mission as the one who takes away the sin of the world. The responsibility given to them is effective, not merely declaratory – for the remission of guilt has to be an effective action by one who has authority from the injured party. God has in Christ taken away the sin of the world. The Church, consecrated in the truth by the promise of the Spirit, is sent into the whole world to be the bearer of that effective action. It will be so insofar as it manifests in its corporate life the marks of Christ's passion. And as the effective presence of the light it will also bear the dread responsibility of being the occasion of judgment upon those who prefer the darkness to the light (1982lhc:269).

Concluderend kan vastgesteld worden dat Newbigin de zendingsopdracht niet baseert op een bepaalde Bijbeltekst, maar op de Schrift in haar onderlinge samenhang. Hij hoedt zich ervoor 'de grote opdracht' uitsluitend te baseren op Matteüs 28,18-20, zoals in de recente zendingswetenschap te vaak is gebeurd. Er kan niet gesproken worden van dé grote opdracht, maar van een grote gave én opdracht die brede steun vindt in de Schrift. De opdracht om gehoorzaam te zijn aan het bevel tot verkondiging van het evangelie ligt immers in het evangelie zelf verankerd, zegt Newbigin (1989gps:116). Bij deze levensbelangrijke motivering voor de zending denkt Newbigin dan aan

> those specific activities which are undertaken by human decision to bring the gospel to places or situations where it is not heard, to create a Christian presence in a place or situation where there is no such presence or no effective presence (1989gps:121).

De 'logic of mission' ligt in de waarheid van het evangelie die universeel verspreid moet worden, want de werkelijke betekenis van de menselijke geschiedenis is ontsloten (1989gps:125). De zending is zo vanzelfsprekend, omdat zij samenhangt met Gods handelen in de geschiedenis van zijn wereld. Als de kerk op deze manier haar opdracht uit voert, dan prijst zij de Heer. 'Mission is an acted out doxology', zegt Newbigin (1989gps:127).

4.3.1.3 Zending en triniteit

Hierboven is gebleken dat de nadruk van de zending valt op de aankondiging van de komst van het rijk van God. In de verkondiging als actie moet de mens geconfronteerd worden met de liefde van Jezus Christus. Die confrontatie moet leiden tot een beslissing: in geloof aannemen, of afwijzen. De Geest is de beslissende kracht in de zending. Daarmee is de cirkel van de trinitarische fundering van de missionaire theologie van Newbigin op evenwichtige wijze gesloten. De heerschappij behoort aan God, die de Schepper, de Onderhouder en de Voleinder is van al wat is. De gemeente maakt het heil van Jezus Christus bekend en de Geest leidt en stuurt het heil naar het einde. In zijn missiologische studie *The Open Secret* noemt hij heel typerend een hoofdstuk 'Proclaiming the Kingdom of the Father: Mission as Faith in Action' (1978os:32). God ontvouwt de universele 'cosmic history', zoals geopenbaard in de Bijbel (1978os:32v).

Deze universele geschiedenis ontwikkelt zich volgens het principe van de selectie, omdat de weg van het heil verder gaat via 'a process of narrowing' (1978os:33), bijv. Noach, de verkiezing van Abraham, Isaak, etc. en Israël. Het doel van de weg van heil is de openbaring van het rijk van God. Het evangelie kondigt aan dat dit rijk nabij is (1978os:37).

In Jezus' werk als 'the chosen one' brengt God zijn rijk dichterbij (1978os:37). Jezus past eveneens het principe van de verkiezing toe, vgl. Jesaja 6,9-10. In het werk en het onderwijs van Jezus manifesteert zich niet noodzakelijkerwijze de presentie van Gods koninkrijk, aldus Newbigin, maar de woorden en de daden van Jezus dwingen tot een beslissing: geloof of afwijzing (1978os:38v). Het geheim van het koninkrijk in de zwakheid en de dwaasheid van het kruis wordt niet bekendgemaakt door een gewone menselijke inspanning, maar wordt, op grond van verkiezing, gegeven aan geroepenen, 1 Korintiërs 1,24. De opstanding is geen omkering van een nederlaag, maar manifestatie van een overwinning. Het evangelie is niet voor alle mensen bestemd, maar voor hen die geroepen zijn, Handelingen 2,39, vgl. Handelingen 10,41 (1978os:39).

De beslissende rol in de uitbreiding van het evangelie wordt in het denken van Newbigin toegewezen aan de Geest. De Handelingen van de Apostelen zijn handelingen van de Geest. De discipelen kregen niet de belofte dat aan hen de volheid van het koninkrijk zou worden gegeven. Zij kregen de toezegging van de gave van de Geest, 'the foretaste, the pledge, the guarantee of the kingdom – namely the presence of the Spirit' (1978os:64; 1978mcw:16-17).[237] Het is ook de Geest die de actieve kracht is, die de kerk van Christus op het zendingswerk wijst en daar tegelijk de krachten voor geeft. Zending is niet de zelfbekendmaking van de kerk op eigen gezag en in eigen kracht, maar 'the active agent of mission is a power which rules, guides, and goes before the church: the free, sovereign, living power of the Spirit of God' (1978os:62). Als de discipelen in Christus blijven, dan zal de Geest in hen blijven. Newbigin verwijst, uit de veelheid van nieuwtestamentische gegevens, onder meer naar Marcus 13; Johannes 14,16-20.26; 15,18-27; 16,8-15 en Romeinen 8. De Geest bewijst zich ook in de gang van het evangelie in de geschiedenis. Hij is de beslissende kracht in de zending (1963rtdm:44vv en 64-76).

De trinitarische opzet van Newbigins missiologie maakt het mogelijk verbinding te leggen tussen de eschatologische en de missionaire elementen in de taak van de kerk. De trait d'union ligt in het werk van de Heilige Geest. De Geest maakt ons deelgenoten van de overwinning die geopenbaard zal worden, het uiteindelijke doel, het vrederijk van God (1962mtg). De uiteindelijke uitvoering van Gods bedoeling zal pas bereikt zijn wanneer de wereldzending is voltooid. Het is de Geest die de kerk voorziet van middelen en energie om succesvol te zijn bij de uitvoering van deze grootse opdracht. Niet omdat Gods genade of kracht onvoldoende is, maar omdat het hoort bij het karakter van de redding die God voor ons bereid heeft en omdat dit de manier is waarop God zijn missionaire volk bijstaat. Newbigin verwijst hier naar Romeinen 10,12-15 (1955hg:142): 'The consummation depends upon sending, upon mission. And mission is itself the sign of the coming consummation' (1955hg:142). Hij verwijst naar het woord van Jezus, dat het evangelie van het koninkrijk in de hele wereld gepredikt zal worden tot een getuigenis voor alle volken, en dan het einde gekomen zal zijn, Matteüs 24,14. Voordat

[237] Newbigin noemt Handelingen 1,8; 2 Korintiërs 1,22 en Efeziërs 1,14. In de laatste twee verzen wordt *arrabon* (ἀρραβών, voorschot, pand) gebruikt, dat een centrale betekenis gekregen heeft in het eschatologische aspect van Newbigins missionaire theologie.

de discipelen van Jezus zich aan de uitvoering van die opdracht konden wagen, kregen ze de macht van de Heilige Geest toegezegd om die opdracht te kunnen uitvoeren.

> The gift of the Spirit, itself the sign and foretaste of the age to come, is the means by which the Church is enabled to lead this present age to its consummation, by bringing the Gospel to all nations (1955hg:138).

Toen Newbigin eenmaal actief was als leider van de CWME van de WCC verschoof de focus van de christocentrische fundering naar de meer trinitarische. Zijn geschrift *The Relevance of Trinitarian Doctrine for today's Mission* uit 1963 getuigt daarvan (1963rtdm; vgl. 1998tdtm). In zijn *The Open Secret* (1979os), schrijft hij dat Christus het centrum is van de zending, maar dat het gaat om de zending van de Drie-enige God. Deze fundamentele verklaring baseert Newbigin op de overtuiging dat God zich geopenbaard heeft als Vader, Zoon en Geest. De christelijke zending beschrijft hij daarom als 'proclaiming the kingdom of the Father, as sharing the life of the Son, and as bearing the witness of the Spirit' (1995os2:29; vgl. 1995os2:30-65). Elders zegt hij dat de zending trinitarisch is omdat de Vader het koninkrijk presenteert in de Zoon en vooraf laat gaan door de Geest (1995os2:19v). De trinitarische gedachte komt weer terug in *The Gospel in a Pluralist Society*. De zending van de kerk kan alleen maar verstaan worden in termen van het trinitarische model. De Vader houdt alle dingen in zijn hand en toont zijn genade in de zending van de Zoon, waardoor het doel van de Vader volledig bekend wordt. Het werk van de Zoon wordt door de Geest voortgezet en in de presentie en actieve werking van de Geest in voorproef kenbaar gemaakt. Het machtige werk van de Drie-enige God in de komst van het koninkrijk manifesteert zich in de zending van de kerk in de wereld (1989gps:118-119). De christelijke zending is Gods zending ('God's mission', *missio Dei*). De achterliggende gedachte is de verzekering dat God zichzelf geopenbaard heeft als Vader, Zoon en Geest. Als trinitarische natuur van God wordt miskend, dan verdraait de betekenis van de zending, want de drie-enige God is de sleutel tot het verstaan van de zending van de kerk.

> This threefold way of understanding the church's mission is rooted in the triune nature of God himself. If any of these [proclamation, presence and prevenience of the kingdom, DG], is taken in isolation as the clue to the understanding of mission, distortion follows (1995os2:64-65).

Newbigins missiologie (*Theology of Mission*) laat de drie trinitarische aspecten van de zendingsopdracht van de kerk zien: de bekendmaking van het koninkrijk van de Vader, het delen van het leven met de Zoon en het afleggen van het getuigenis van de Geest (1995os2:29, 65).

4.3.1.4 Zending en christologie – 'the total fact of Christ'

In zijn lezingen aan de Universiteit van Harvard in 1958 onder de titel *A Faith For This One World?* geeft Newbigin antwoord op de vraag op welk gezag de kerk het evangelie kan verkondigen (1961ftow). Hij benadert de vraag van de zendingsopdracht vanuit de christologie. Zending is altijd 'zending in de naam van Jezus'. Volgens hem is dit het meest eenvoudige en afdoende antwoord op de vraag waarom de zendingsopdracht nog geldig is (1961ftow:57). Want Jezus is de autoriteit die de hele wereld met haar werkelijke crisis confronteert. De zendeling heeft dan ook niets anders te doen dan de mens oog in oog te brengen met Jezus Christus, 'the total fact of Jezus' (1961ftow:57). Jezus' gezag behoeft niet door een ander geautoriseerd te worden, want Hij sprak op eigen gezag, dat zelfs door zijn tegenstanders werd erkend en erkend moest worden. Op grond

van Jezus' beslissend heilswerk, in zijn vleeswording, lijden, dood en opstanding, werd dit gezag bevestigd. Al was dit gezag niet in twijfel te trekken, men kon Hem wel als persoon en redder afwijzen in ongeloof. Newbigin bewijst dit aan de hand van de Bijbelse leer (1961ftow: hst III):

1. dat Jezus in Gods naam de Schepper is van alle dingen en de Soeverein die alle macht heeft en de wereld naar het einde voert, op weg naar een nieuwe wereld;
2. dat de mens, naar Gods beeld geschapen, van zijn oorspronkelijke status is gevallen en zondaar tegen zijn Schepper is geworden;
3. dat in Christus Gods plan wordt uitgevoerd om de wereld te redden. Dat plan begint met de verkiezing van een volk om Gods eigen volk te zijn, 'to be witnesses and the agents of his purpose for the world' (1961ftow:61).

Bij zijn aantreden als leider van de IMC gaf hij zijn visie op de fundering van de zending. Opvallend is de sterke neiging de zending definitief in Christus te funderen: 'the Church's mission is none other than the carrying on of the mission of Christ Himself. Weer verwijst hij naar het zendingsbevel volgens Johannes 20,21: 'As the Father has sent me even so send I you' (1958obgw:17). Als hij in dat verband het werk van de Geest noemt, is het omdat de Geest het werk van Christus voortzet en voltooit (1958obgw:18).

De zending is in het denken van Newbigin altijd a priori kerkelijke zending, omdat de zendingsopdracht niet aan individuen, maar aan de gemeente van Christus is gegeven (1958obgw:19v). De zending van de kerk, getuige van Jezus Christus te zijn, is een blijvende opdracht. Deze notie geeft een sterk eschatologische dimensie aan Newbigins missiologische fundering, omdat de geschiedenis van de mensheid doelgericht naar een einde loopt. Het einde van de (zendings)geschiedenis markeert het begin van het koninkrijk van God. Het doel van de geschiedenis kan daarom nooit losgezien worden van het zendingswerk.

> But meanwhile, we are given a plain commission. We are to be Christ's witnesses to all the nations. The meaning of this present time, this time in which we groan, waiting for our adoption, is that it is the time given for the gospel of the Kingdom to be made known to all men so that they may repent and believe and turn to God. And therefore there is urgency. There is not an infinity of time before us. … There is a great sense of urgency. The end is near. The gospel must be preached to every creature. There must be no tarrying for those who will not hear. The messengers must push on as soon as they can to the ends of the earth. That is the task committed to us. The final issue, the day, the hour, of the destruction of the antichrist and the revelation of God's Kingdom is entirely in God's hands (1961ftow:102-103).

Newbigin stelt de sterk afgenomen motivatie voor zending in de westerse kerken nadrukkelijk aan de orde. Het moderne westen beschouwt bij als missionair probleemgebied. Hij brengt de christologische fundering van de zending ter sprake, omdat de vraag van de christologie in het westen ook openlijk aan de orde is gesteld en de uniciteit van Christus en het christendom wordt betwijfeld. Hij herhaalt in zijn theologisch denken steeds dat Christus het eerste en het laatste criterium is voor mens en wereld, voor geschiedenis en cultuur (Van Lin 1990:80; vgl. Newbigin 1977rtcb; 1977bpmi). Wanneer de finaliteit van Christus gerelativeerd wordt, zal het einde van de zending onvermijdelijk zijn (1988evcm; 1989rpuj).

De hedendaagse christologie stelt Newbigins unieke verstaan en belijden van de Christus op zijn minst ter discussie. Van Lin vraagt zich af of het nog theologisch verant-

woord is het traditioneel belijden telkens te herhalen, alleen al vanwege het feit dat christenen in de wisselende tijden en culturen de Christus zo uiteenlopend hebben verstaan. Hij meent dat Newbigin door zich nadrukkelijk te beroepen op de belijdenis van Nicea en Constantinopel de discussie over de christologie onmogelijk maakt (Van Lin 1990:83-84). Volgens Van Lin dienen de teksten die steun geven aan de uniciteit van Jezus (Joh 14,6; Joh 15,1; Mat 12,41 en Hnd 4,12) getypeerd te worden als 'geloofsretoriek'. Ze geven uiting aan de eigen identiteit van een minderheidsgroep 'in de beginfase van de christelijke gemeente'. Deze teksten zijn echter 'een versteend zelfstandig bestaan' gaan leiden (Lin 1990:87). Van Lin gunt Newbigin zijn eigen 'Jezusbeeld', maar vindt het nog geen blijk van ontrouw aan Gods openbaring in Jezus Christus wanneer christenen Jezus als een bepaalde openbaring van God zien en voor zichzelf ruimte scheppen te belijden dat God ook buiten Jezus om ontmoetingen met mensen kan aangaan en aangaat (Lin 1990:89). Van Lin verwijst naar Diana Eck, Hick en Knitter, die op het punt van de centrale positie van Christus fundamenteel met Newbigin van mening verschillen. Hij vindt dat de christologische uitgangspunten van Newbigins theologie ter discussie gesteld moeten worden, want in zijn theologie van de godsdiensten schept hij door zijn christologische benadering in het verstaan van de anders-gelovige een voelbare spanning. Op de wereldzendingsconferenties van Manila (LCWE, Lausanne II, 1989) en San Antonio (CWME, 1989) heeft men zich volgens Van Lin aan de grondige discussie over de christologie onttrokken (Van Lin 1990:94).

Anderen hebben het christocentrisme bij Newbigin positief gewaardeerd (vgl. Kärkkäinen 2003). De kern van zijn christocentrisme is dat het totale feit van Christus aan iedereen bekendgemaakt moet worden. Hij noemt dat meestal als de bekendmaking van het evangelie als publieke waarheid voor iedereen ('Gospel as public truth'). De centrale positie van Christus overtuigt hem van de rechtmatigheid van de christelijke zending onder alle godsdiensten van de wereld, inclusief het westen. Newbigin spreekt over de goddelijke waarheid in Christus, die te omschrijven is als persoonlijke kennis die een universele intentie heeft. Het gevolg is dat het christendom als historisch verschijnsel gebonden is aan de centrale positie van Christus. Hij erkent het bestaan van universele claims in andere geloofssystemen en godsdiensten, maar kent ze niet dezelfde waarde toe als de christelijke. Newbigins beoordeling van de andere godsdiensten is daarom niet denkbaar zonder de uniciteit van Christus.

Geconcludeerd moet worden dat Newbigin in de christologische discussie zijn eigen lijnen heeft getrokken. Hij heeft er voor gekozen niet rechtstreeks met zijn opponenten in discussie te gaan, maar een positieve invulling te geven van de Bijbelse christologie, die bepaald is door de incarnatie en de erkenning van de godheid en de autoriteit van Christus, zoals geopenbaard in de Schrift. Newbigin wijst onverminderd op de autorisatie van de christelijke zending in het gezag van Jezus als Heer, als 'to act out in the whole life of the whole world the confession that Jesus is Lord of all' (1995os2:17).

4.3.1.5 Zending en ecclesiologie

Belangrijk uitgangspunt van Newbigins ecclesiologie is zijn stelling dat de zending niet alleen tot het *bene esse* (welzijn), maar tot het *esse* (zijn) van de kerk behoort. De genootschappelijke zending is een organisatie geworden die van de kerk gescheiden is. In zijn optiek is dat alleen maar schadelijk geweest voor het kerkzijn. In 1953 voorspelde hij al dat de eenheid tussen WCC en IMC slechts succesvol zou kunnen worden als de deelnemende kerken en zendingsorganisaties het erover eens zouden zijn dat de zending

tot het wezen van de kerk behoort. De kerk moet alle gaven die aan haar zijn toevertrouwd aanwenden voor het heil van de wereld (1955hg:143-144).

In de discussie na de Tweede Wereldoorlog over de verhouding van kerk en zending heeft Newbigin een actieve rol gehad. Op de IMC-conferentie van Willingen 1952 had Hoekendijk gewaarschuwd tegen overdrijving van de kerkcentrische opvatting van de zendingstaak (vgl. Hoekendijk 1950:162-175).[238] De kerk is voor Hoekendijk de functie van de deelname in Christus' apostolische dienst. In zijn studie over de taak van de christelijke kerk in de wereld gaat Newbigin zover, dat de zending tot het zijn van de kerk hoort. 'The Church is the Mission', zegt hij, omdat kerk en zending onverbreekbaar bij elkaar horen (1958obgw:25-26). Dit verstaat hij in de zin dat de zending tot het wezen van de kerk behoort, maar niet, als Hoekendijk, zo dat de kerk een functie van de zending zou zijn. Newbigin verzet zich tegen het laten opgaan van één van de functies van de kerk in het apostolaat, omdat de kerk de volmaaktheid niet kan bereiken en de missionaire functies van de kerk nooit de andere taken mogen overheersen. De kerk kan volgens Newbigin slechts getuigen van de erfenis die wacht, en in haar leven een werkelijke voorsmaak van het leven met God laten zien. Newbigin denkt dat Hoekendijks notie van de kerk 'als functie van het apostolaat' leidt tot de praktijk dat de kerk alleen bestaat om het aantal christenen te vermeerderen. In zijn missiologie legt hij het accent op de eschatologische ecclesiologie: de kerk is er om al verkondigend op weg te zijn naar het *eschaton* (1955hg:147-148).

Newbigin zegt dat de zending haar kerkelijke karakter en haar structuren ontleent aan de *missio Dei.* Naar analogie van het plan van God, dat reikt tot het einde van de aarde, kan de zendingstaak van de kerk pas voltooid zijn wanneer 'de einden der aarde' zijn bereikt. De tweede reden is, dat de kerk als gemeente van gelovigen gekenmerkt wordt door plaatselijke presentie, die echter wereldwijde betekenis heeft. Hij stelt voor de tijd van de gevestigde kerken, na de periode van wat genoemd is 'de spontane uitbreiding' van het evangelie, de strikte eis: de zending is kerkelijk, of er is in het geheel geen sprake van zending (1958obgw; 1994wis:11v; vgl. Goheen 2000:317). Echter, zijns inziens is de zending wel een noodzakelijk deel van de kerk, maar omvat zij niet de gehele missie van de kerk (1960mnuc:18-35). De betekenis van kerkzijn ligt niet in de uitbreiding van het christendom, maar in de basale betekenis van missionaire gemeente van Christus willen zijn.

4.3.1.6 Zending tussen analogie en imitatie

Het is opvallend dat Newbigin in zijn Bijbelstudie over Johannes 20,21 zoveel nadruk legt op het gegeven dat de kerk als missionaire gemeente in navolging van Christus bereid moet zijn om te lijden (1978mcw:5v). In het commentaar op Johannes (1982lhc) is dat meer in evenwicht getrokken: naar analogie van de zending van Jezus door God moet de kerk getuige zijn in de wereld en mensen hun zonden kwijtschelden of toerekenen, en verlossing aanzeggen of oordeel uitspreken.[239] Hoewel hij alle ruimte laat voor

[238] Newbigin verwijst naar Hoekendijks stelling dat de kerk een functie van het apostolaat (Hoekendijk 1952:324-336). Dit wordt breed aan de orde gesteld in de bloemlezing van Hoekendijk, *De kerk binnenste buiten*, (Hoekendijk 1964, 11-106), deel I, 'De kerk als functie van het Apostolaat'. Daarin is ook een vertaling opgenomen van 'The Call to Evangelism' (Hoekendijk 1950).

[239] In *The Gospel in a Pluralist Society* geeft Newbigin een uitleg en toepassing van dit zendingsbevel die overeenkomt met wat hij in *Mission in Christ's way* (1987mcw) en *The Light has Come* (1982lhc) geschreven heeft. Hij wijst er op dat Gods opdracht aan zijn Zoon (vleeswording, lijden, etc.) en

de verkondiging van het evangelie, in de zin van proclamatie van de vergeving van zonden en aanzegging van het oordeel voor de onbekeerlijken, blijft de mogelijkheid open dat de zendingstaak als imitatie (*imitatio*) kan worden opgevat. De verkondiging is voor Newbigin de primaire taak van de missionaire kerk in de wereld.[240] Hij ziet continuïteit tussen de zending van Jezus en de zending van de discipelen, maar beseft dat de analoge opvatting van het zendingsbevel de kerk tot legalisme drijft. Wanneer men, zoals Jezus, niet alleen vergeving van zonden predikt, maar ook meent te moeten genezen en te verlossen van onderdrukking en onrecht, ziekte en moeiten, etc. dan is de analogie tot imitatie geworden.[241] Newbigin maakt 'imitatie' en 'analogie' in dit verband tot tegenstelling. Hij verzet zich mogelijk tegen extreme praktijken van evangelischen, maar verdisconteert niet dat de discipelen Jezus niet geïmiteerd hebben, maar Hem volgden. Hij vergelijkt trouwens de tekst 'gelijk de Vader Mij gezonden heeft, zend Ik ook u' met Lucas 24,47, als de parallelle tekst die in de synoptische evangeliën het dichtst bij Johannes 20,21 komt.

Newbigin verklaart dat Johannes een 'meer primitieve verklaring van de overwinning van Jezus voorstelt' en dat Lucas' versie een latere ontwikkeling weergeeft (1982-lhc:270), omdat Johannes opstanding, hemelvaart, en uitstorting van de Heilige Geest niet van elkaar scheidt, zoals Lucas volgens hem wel doet. Evenals Hendriksen is Newbigin van mening dat de tien discipelen de hele kerk vertegenwoordigen.[242] Morris houdt het voor mogelijk dat naast de tien discipelen ook de andere discipelen aanwezig waren en dat zó de zendingsopdracht geldig werd voor de hele kerk.[243] In zoverre de volgelingen van de discipelen trouw zijn aan hun Heer zijn ze ook dragers van deze opdracht en belofte van Jezus (1982lhc:270). Newbigin wijst op de analogische betekenis van het breed gefundeerde zendingsbevel. De zending van de discipelen en van de kerk door Jezus komt in zijn denken voor als de uitvoering van dit bevel naar analogie van, en niet als imitatie van Christus.

Christus' opdracht aan mensen niet in elkaar op mogen gaan. Voordat we spreken van onze zendingsopdracht, moeten we beseffen dat het centrum van ons denken en handelen Gods activiteit is. De 'missio Dei'-leer is vaak radicaal misbruikt om opvattingen over zending te ondersteunen die aan de kerk en zelfs aan Jezus voorbij gingen (1989gps:135). Newbigin wil er voor waken dat actie voor gerechtigheid en vrede niet wordt uitgespeeld tegen verkondiging, of dat woord tegenover daad wordt gesteld (1989gps:136-140)

[240] Volgens Newbigin heeft het spreken van 'zendingsmandaat' in de missiologie een zeker recht, maar nadeel is dat de zaak waar het om gaat wordt vergeten, omdat de zendingsopdracht eerder een last wordt dan een vreugde, eerder een deel van de wet dan een deel van het evangelie. Hij zegt dat de 'explosion of joy' in de zending van de kerk te vergelijken is met de 'fallout from a vast explosion', die echter in dit geval niet dodelijk is, maar leven gevend (1989gps:116).

[241] Hendriksen wijst er op dat deze tekst als vergelijking ('zoals') verstaan moet worden. Hij signaleert overeenkomst tussen de woorden van Joh 20,21 en Joh 17,18. In het laatste vers gaat het over het zenden 'with a message' (p. 361). Het gezag dat de discipelen krijgen om te vergeven en toe te rekenen betreft leer en leven (Hendriksen 1959:460). Vgl. Matteüs 16,18.19: het openen en sluiten met een sleutel, impliceert gezag; Matteüs 18,18; 28,18; 1 Korintiërs 5,3.4; 2 Korintiërs 10,8. Ook het binden en ontbinden, het openen en sluiten, houdt het uitoefenen van gezag in (p. 462). Beasley-Murray komt tot vergelijkbare conclusies, maar behoudt de analogie (Beasley-Murray 1987:384).

[242] Hendriksen noemt de volgende teksten als bewijs dat de latere dienaren en oudsten hetzelfde gezag bekleedden als de apostelen: Handelingen 14,23; 20,18; 1 Timoteüs 1,18; 3,1; 4,14; 5,17; 2 Timoteüs 4,1.2; Titus 1,5-9; 3,10; Openbaring 2,20 (Hendriksen 1959:462).

[243] Leon Morris meent dat de groep discipelen die hier bijeen is niet anders is dan die in Lucas 24,33vv genoemd wordt, dus inclusief de Emmaüs-gangers en onbekende volgelingen van Jezus (Morris 1971:848). De opdrachten (belofte) zijn daarom niet specifiek bestemd voor de tien discipelen (de twaalf minus Judas en Thomas), maar voor de kerk als geheel.

4.3.1.7 Zending als gave en als opgave

Newbigin heeft in een Bijbelstudie over Matteüs 28,18-20, over wat in de zendingsliteratuur gewoonlijk 'the Great Commission' wordt genoemd, opgemerkt dat het overheersende gebruik van deze tekst als basis voor de zendingsactie geleid heeft tot een soort van triomfalistische zendingsstijl (1987mcw:32vv). In de praktijk kon die gemakkelijk resulteren in de politieke en economische expansie van de Europese landen, waar de zendingen onvermijdelijk bij betrokken waren. Het bevel werd eerder een wet dan een uitdrukking van de blijde boodschap, eerder een last dan een vreugde, en eerder een verplicht programma van mensen dan het werk van de Geest. Harry Boer heeft vastgesteld dat voor het verschijnen van William Carey's (1761-1834) *An Inquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens* de opdracht tot verkondiging van het evangelie op meerdere teksten, of beter, op de hele Schrift, werd gebaseerd, maar dat na 1792 de accenten voor de zendingsfundering meer op Matteüs 28,18-20 kwamen te liggen (Boer 1961:6-27; Carey 1988).

Newbigin sluit zich nadrukkelijk aan bij de literatuur van zijn tijd, door bijzondere aandacht te vragen voor 'de grote opdracht' van Matteüs 28,18-20. De grote opdracht is voor hem Jezus' bevel aan zijn leerlingen om alle volken tot zijn discipelen te maken (1977gs:100-104; 1982ceem:146-147; 1987mcw:32). Hij noteert dat deze grote opdracht in drie evangeliën op verschillende manieren is omschreven: door Matteüs, Lucas en Johannes (1982ceem:148-149).[244] Het gevolg is dat zending, als gave en als opdracht, in zijn denken een diepe dimensie krijgt en alles omvat. Hij spreekt bijvoorbeeld over 'mission in industry', als aanduiding van de uitvoering van de 'zendingsopdracht aan de instituten':

> Mission in industry cannot be conceived in terms of church extension. It cannot be a sufficient discharge of the great commission in respect of this sector of human life to invite the men of industry into churches which are moulded by another kind of human existence. Those who are making the most radical experiments in industrial evangelism are attempting to do something analagous to what Di Nobili did in South India. They are willing to disappear, as it were, into the world of industry, in order that, in some way which is not yet clear to any of them, that new thing may be formed which will be the first-fruit of the industrial community for Christ. In that adventure, they need and are seeking one another's help across all the six continents (1965fe:148).

De reikwijdte van de zendingsopdracht bespreekt Newbigin in relatie met de vraag of en in hoeverre de kerk als draagster van de grote opdracht geroepen is de structuren van de instituten te veranderen. Hij aarzelt de zending revolutionair te noemen, maar ontkent niet dat het evangelie vernieuwende kracht heeft voor alle aspecten van de maatschappij. Hij zegt dat de kerk in de eerste plaats geroepen is het reddende bericht aan te bieden aan iedereen (1958obgw:25-26). Deze opdracht is ook een gave. Of, zoals hij ergens schrijft: 'a gift, a command, and an assurance' (1987mcw:32). In verband daarmee onderscheidt hij vier aspecten aan de grote opdracht:

1. de liefde van Christus is de drijvende kracht achter alle bekendmaking van het evangelie. Het motief komt van het evangelie zelf, en kan nooit tot een verplichtende wet worden.

---

[244] De kerntekst is Matteüs 28,18-20; de grote opdracht-tekst in het evangelie van Lucas wijst Newbigin aan in Handelingen 1,6-8 en ook in Johannes 20,19-23. Opvallend is dat hij geen aandacht geeft aan Lucas 24,46-50 en ook niet aan Marcus 16:15.

2. in de communicatie van het evangelie horen woord en daad, als bewijs van de actieve presentie van Gods regering in het hele leven, onlosmakelijk bij elkaar.
3. in de gemeente moet de liefde van Christus gedeeld worden in woord en daad. Dit houdt ook de bereidheid in altijd verantwoording af te leggen van de hoop die in de gemeente leeft.
4. het lijdt geen twijfel dat er spanning blijft bestaan tussen de nadruk op de verkondiging en de oproep tot bekering enerzijds en de geestelijke druk om de gemeenschap op te roepen tot structurele verandering ter bevordering van gerechtigheid en vrede anderzijds. Dit wordt 'holistic evangelism' genoemd. De spanning die er zit tussen 'woord' en 'daad' is eigen aan het evangelie (1982ceem:148-149).

De gave van de zending is in de eerste plaats gelokaliseerd in de uitstorting van de Geest. Nadrukkelijk spreekt Newbigin van de gave van de zending in de zekerheid dat Christus is opgestaan en dat de dood is overwonnen. Alle machten en krachten zijn onttroond. Het is dan ook een gemakkelijke opdracht daarvan te vertellen. Tot de gave hoort ook de belofte dat Jezus gezegd heeft dat hij allen tot zich trekken zal, Johannes 12,32 (1987-mcw:32-40).

4.3.1.8 Bekering als doel van de zending

Uit Newbigins gebruik van de term 'the finality of Christ' als omschrijving van de absoluutheid en uniciteit van Christus volgt noodzakelijkerwijze dat het heil alleen in de weg van geloof in en bekering tot Christus te verkrijgen is. Hij noemt – onder andere op grond van Handelingen 14,15 – als doel van de zending de bekering. Maar hij erkent dat juist de eis van bekering voor velen binnen en buiten de kerk een controversieel punt is (1971c:147). De kern van de bekering is de nieuwe relatie met God (Mat 5,7). De oproep tot bekering houdt de drie volgende elementen in:

1. een persoonlijke relatie met Jezus;
2. een zichtbare gemeenschap;
3. een gedragspatroon (1971c:147).

Deze elementen van de bekering zijn ook al aanwezig in de lezing voor een consultatie in Nasrapur (India) in 1966, over de Bijbelse gegevens betreffende bekering (1966c). Naar drie kanten brengt Newbigin een noodzakelijke correctie aan op bestaande opvattingen:

1. de bekering zien hij als een terugkeer naar het verbond, weliswaar gesproken tegen het volk als geheel, maar gericht op de enkeling, vgl. Jesaja's oproep tot bekering (1966c:passim);
2. de bekering is geen individuele, naar binnen gerichte, geestelijke ervaring, maar een totale omkering met veranderingen in het persoonlijke en publieke gedrag;
3. de bekering als terugkeer naar het verbond is niet alleen een roep naar het verleden, maar ook een nieuwe visie op de toekomst (1966c:31-32).

In dit kader wil Newbigin vanuit de evangeliën beginnen met aandacht te vragen voor de oproep tot bekering van Johannes de Doper. De bekering als omkering heeft drie aspecten:

1. een innerlijke geloofsrelatie;

2. een aanvaarding van een nieuwe gedragswijze;
3. en een toewijding aan een zichtbare gemeenschap (1966c:33; vgl. 1969-fc:92).

Newbigin stelt dat Johannes' oproep tot bekering geheel in de lijn van het Oude Testament is. Het gaat om terugkeer tot de Heer. Bij de bespreking van de Schriftgegevens uit de Handelingen en de Brieven komt bij Newbigin sterk naar voren dat het heil te verkrijgen is door bekering en zich laten dopen in de naam van Jezus. Hij wijst op Handelingen 2,38 en ook op Handelingen 14,15; 17,30; Romeinen 10,9-15 (1966c:34-35). In het vervolg van zijn betoog geeft Newbigin aan wat de consequenties zijn van deze oproepen tot bekering. Het doel is een radicale omkeer, maar niet op elk gebied. Al heel spoedig blijkt dat tussen Jood en Griek een zekere mate van onderscheid blijft bestaan. In Efeze, Korinte en Rome zijn heidenschristelijke gemeenten ontstaan die de joodse gebruiken niet handhaven en geen kopieën zijn van de joods-christelijke gemeenten. Newbigin legt hier een verband met de zendingsproblematiek in latere tijd. Hij acht het heel juist van de jezuïet Roberto Di Nobili (1577-1656), dat hij in de zestiende eeuw de Portugese missiekolonie verliet en buiten de bestaande rooms-katholieke Kerk gemeenten stichtte van brahmanen. Voor Di Nobili hoefden de bekeerlingen geen westerse of Portugese christenen te worden (1966c:36). Newbigin probeert deze handelwijze te bewijzen door te verwijzen naar de bekering van Cornelius (Hnd 10-11,18) en de moeite die Petrus en de gemeente in Jeruzalem daarmee hadden. Toch was er wel degelijk gemeenschap tussen heiden-christenen en jodenchristenen in de doop en het Avondmaal, of ze nu in een gemeente samenleefden of op gescheiden plaatsen bijeenkwamen (1966c:37-39).

Newbigin houdt vast dat er in de bekering absolute discontinuïteit is tussen 'oud' en 'nieuw', omdat de bekering als het vernieuwende werk van de Geest een nieuwe geboorte is, waarbij al het oude achtergelaten en vervangen wordt. Hij erkent echter dat er ook aspecten zijn die een zekere continuïteit mogelijk maken. De extreme opvatting van continuïteit kan leiden tot de overtuiging dat een hindoe geen christen hoeft te worden om toch bij Christus te horen. Hiervan zegt Newbigin dat dit niet mogelijk is (1966c:39-40).

Bij de vraag wat de bekeerling moet achterlaten en wat hij moet aannemen, verwijst Newbigin naar Roland Allen (1868-1947), die er op bleef hameren dat de zending geen westerse ballast moet overdragen aan de bekeerlingen, maar zich uitsluitend moet richten op het *tradendum.* Het fundamentele *tradendum* bestaat volgens Allen uit: de Schriften, de Sacramenten: doop en avondmaal, en de diensten. Hij baseert zich op Handelingen 2,42: 'zij die het woord [van Petrus] aanvaardden lieten zich dopen en bleven volharden bij het onderwijs van de apostelen en de gemeenschap, het breken van het brood en de gebeden'. Newbigin geeft toe dat dit weliswaar een simplificatie is, maar meent toch dat Allen de zaak waarom het gaat goed heeft gepeild, omdat de zendingen teveel westerse ballast in het *tradendum* hebben gestopt (1966c:40; 1969fc:107).

Het is duidelijk dat Newbigin hier de kern van de zaak op het oog heeft. De bekering is het werk van de Geest, die in het leven van de mens een volledig nieuwe schepping bewerkt, en 'not a mere act of self-aggrandisement by the existing community' (1969fc:-104). Hoewel Newbigin de bekering ziet als een radicale ommekeer in het leven, trekt hij de betekenis van de bekering (*metanoia*) als primaire levensvernieuwende kracht niet consequent door naar het culturele en maatschappelijke leven.

Overigens is Newbigin in latere geschriften duidelijker geworden over de aard en de consequenties van de bekering (en de doop). Hij heeft het dan over wat hij noemt het

ethische aspect van de bekering (1969fc:110). Het ethische handelen wordt voornamelijk bepaald door de gemeenschap waartoe de bekeerling behoort. Het 'gered zijn' hoort bij de privileges van de nieuwe gemeenschap en verplicht tot toewijding aan een nieuwe opdracht: leven met Christus in gehoorzaamheid (1969fc:112). In het hoofdstuk 'Church Growth, Conversion and Culture' van *The Open Secret* keert Newbigin zich tegen de scheefgroei op dit terrein (1978os:135-180). Hij noemt dit 'the old legalist trap' (1978-os:138). Hij doelt daarbij op het hameren van de Church Growth beweging op de 'tweede bekering': na de religieuze bekering als eerste moet de ethische als tweede bekering volgen. Na de tweede bekering moet de bekeerling zich volledig inzetten voor de verbreiding van het evangelie (1978os:149-157, vgl. 1978cc:304-305). Het is voor Newbigin duidelijk dat de verkondiging van het evangelie dan tot assistent wordt gemaakt van de vervulling van een nieuwe wet. Dit gaat altijd ten koste van de absolute suprematie van de finaliteit van Christus(1978os:153). Bovendien wordt wetticisme in de hand gewerkt.

Newbigin heeft zich op het punt van de bekering ook gekeerd tegen opvattingen binnen de Wereldraad van Kerken. In de kringen van de WCC heeft men altijd het streven naar dubbele bekering van de 'evangelicals' afgewezen. Maar op een andere wijze omarmt men in de WCC toch een tweedeling in de bekering (1969fc:94). Hij verwijst naar Emilio Castro's publicatie voor de WCC in 1966, die stelt dat de bevrijding van sociale onderdrukking een voorwaarde is voor dienst aan God.[245] Castro komt tot die conclusie op grond van zijn visie op de uittocht uit Egypte: pas na de bevrijding konden de Israëlieten God dienen. Newbigin merkt op dat Castro vanuit een verkeerd concept werkt, omdat de bekering gescheiden wordt gezien van de sociale context en ontdaan wordt van de geestelijke aspecten. De bekering van het volk Israël tot God vond al eerder plaats, merkt Newbigin op, onder verwijzing naar Exodus 4,30-31 (1969fc:94-95). Mede door Castro's visie is volgens hem in de latere ontwikkelingen binnen de Wereldraad de sociale actie tot voorwaarde gemaakt voor de spirituele bekering. Hoewel Castro zich ertegen wil verzetten, laat hij de dubbele bekering in andere gedaante weer toe: eerst de bekering tot de maatschappij. Dat is de voorwaarde tot verandering van de structuren, die omgezet moeten worden door middel van daadwerkelijke acties, waarna de geestelijke verandering in de dienst aan de Heer kan plaatsvinden. Newbigin denkt aan dit dilemma te kunnen ontkomen:

> Conversion will always be wrongly understood unless it is remembered that the Church is the *pars pro toto.* God converts a man not only that he may be saved, but also that he may be the sign, earnest and instrument of God's total plan of salvation. … Conversion demands commitment of some – not for their own sake but for the salvation of all. Conversion has always a double dimension: as a call it is uttered to all the nations, as a potential it concerns the destiny of all men. But as a realization here and now it singles out an exemplary few who begin to enter into the communion of the Church (1969fc:113).

Gesteld kan worden dat Newbigin Castro's probleem van de dubbele bekering inderdaad te boven is gekomen. Hij verwart de taak van de kerk in de verkondiging, met oproep tot geloof en bekering, niet met de eis aan de individuele bekeerling zich te bekeren tot God.

---

[245] Emilio Castro, 'Conversion and Social Transformation', in: *Christian Social Ethics in a Changing World*, London & New York, 1966. Dit artikel ook opgenomen in *The Church Amid Revolution*, New York: Association Press 1966. In Nederlandse vertaling: *Kerk en revolutie:* een bloemlezing uit de voorstudies voor het congres van de Wereldraad van Kerken over 'Kerk en maatschappij', Baarn: Bosch en Keuning 1968. Castro's artikel heet 'Bekering en sociale gedaanteverwisseling', p. 71-87.

Hij erkent dat bekering als gehoorzaamheid tegenover God juist ook vernieuwende kracht heeft in de maatschappij. Bovendien houdt hij vast aan de beslissende betekenis van de Geest in de bekering, als totale vernieuwing van de mens die leeft in de context van de maatschappij. De bekering ziet Newbigin zeker niet los van de functie van de kerk die als *pars pro toto* van het koninkrijk een taak dient te vervullen in de wereld. In Newbigins 'mission to the West' speelt zijn bekeringsconcept een belangrijke rol. Het past geheel in zijn theologisch denken, dat de finaliteit van Christus voorop stelt. De finaliteit van Christus heeft unieke en fundamentele betekenis voor het brede leven. Daaruit volgt dat voor hem de verandering van geloof het voornaamste element van de bekering uitmaakt en met verandering van gedrag wezenlijk is voor de overgang van de ene naar de andere religie. Bij de bespreking van de problematiek van de geloofsovergang heeft hij de focus alleen gericht op de 'bekering' van een religie naar het christendom. Het probleem van de 'bekeringen', dat is de overgangen van de ene kerk naar de andere, of het vraagstuk van het proselitisme, heeft hij nergens als zodanig gesignaleerd of besproken.

4.3.2 Betekenis en invloed van Newbigins missiologie

In zijn publicaties geeft Newbigin blijk een veelzijdig theologisch denker te zijn. De meeste van zijn publicaties zijn theologisch van aard, maar ze zijn nooit strikt wetenschappelijk van opzet, omdat ze meestal ontstaan zijn als lezingen. Hij geeft blijk te beschikken over een grote denkkracht en maakt efficiënt gebruik van een geselecteerde hoeveelheid literatuur. Zijn taalgebruik kenmerkt zich door een grote creativiteit en een aantrekkelijke wijze van presenteren. Philip Butin heeft terecht geconstateerd dat Newbigins denken niet losgekoppeld kan worden van zijn leven in al zijn aspecten. Butin schrijft:

> …the significance of this remarkable 'perichoresis' of life, worship, and theology in this one human story cannot be exaggerated (geciteerd via Wainwright 2000:396).

Newbigin heeft steeds vanuit het licht van het evangelie gereflecteerd op de praktische en missionaire aspecten van de dienst van de kerk in deze tijd. Zijn theologisch denken vertoont steeds een visie die zowel breed als diep is, samenhangend en nauwelijks getekend door de tijd. Volgens Butin produceerde Newbigin een intrinsieke 'working theology', een praktische theologie die voortdurend in ontwikkeling is. Deze 'theologie in ontwikkeling', of zoals Hunsberger haar noemde '*ad hoc* theology', moet verfijnd en steeds opnieuw geformuleerd worden ten behoeve van christenen en niet-christenen in deze tijd, die leven in de kerk en in de wereld (Wainwright 2000:397). Butin vat Newbigins betekenis en invloed als volgt samen:

> a. Newbigin's consistent assumption and articulation of an intrinsically trinitarian understanding of God's being and work as the theological matrix of his understanding of the Church and its mission;
>
> b. the generosity, catholicity, and global scope of his ecclesial vision;
>
> and c. his persistent appeal to history and biblical eschatology in order to avoid the dissolution of the Gospel of the triune God's universal love for all humankind in the direction of either a parochializing pluralism or an imperialistic exclusivism (Wainwright 2000:396-397).

Dan Beeby, voorheen Presbyteriaans zendeling op Taiwan en ooit een collega van Newbigin in Birmingham, noemde hem op zijn begrafenis: 'that amazing man' (typering van

David Mole, in: Wainwright 2000:393). Hij vroeg zich tegelijkertijd af waarom zijn invloed zo beperkt is gebleven. Zijn geestverwanten waarderen Newbigin als een originele Bijbeluitlegger, hoewel zij niet kunnen verklaren waarom zo weinig naar zijn Bijbelstudies wordt verwezen. Anderen eren hem als een van de weinige 'outstanding Christian thinkers of the 20th century', of als de wereldberoemde prediker, als verteller van anekdotes en als de briljante, snelle schrijver van korte monografieën, als profeet van de oecumenische beweging en kerkelijk dienaar van de burgermaatschappij. Slechts weinigen zijn in staat inhoudelijk aan te geven waarom hij vereerd of vergeten is. Zijn bescheidenheid is door velen opgemerkt; 'not a single of his many doctorates or his CBE fell out of his pocket' (Beeby 1998[2]:52).[246]

In zijn missionaire theologie is hij primair de zendingsman, die getraind is in de praktijk van het zendingsveld en ervaring heeft opgedaan in het analyseren en beoordelen van andere culturen en andere godsdiensten. Nooit heeft hij de studie van andere godsdiensten systematisch ter hand genomen. Zijn grote kennis van het Indiase hindoeïsme heeft hij voornamelijk door praktische ervaring, individuele studie en persoonlijke ontmoetingen verkregen. Na zijn terugkeer in het vaderland gold hij als autoriteit op dat gebied en kon hij zonder bezwaar naast colleges missiologie ook het hindoeïsme doceren voor een gevarieerd publiek aan de Universiteit van Birmingham. Hij heeft geen wetenschappelijke studies op dat gebied nagelaten.

Na zijn 'ontdekking' van de westerse cultuur in het godsdienstig en religieus plurale Engeland ging hij op zoek naar de diepste wortels van de moderne (en postmoderne) westerse cultuur aan het eind van de twintigste eeuw. Vanaf dat moment zette hij zich in voor zijn 'mission to the West'. In zijn grote studie over het pluralisme is hij op zoek gegaan naar een 'reasonable Christianity', dat verdedigd kan worden voor het forum van de totale intellectuele constellatie van het vaderland van zijn tijd. Hij heeft zich ten doel gesteld een fundamentele analyse en beoordeling te geven van de rationele uitgangspunten van de moderniteit. Al zijn gaven stelde hij in dienst van de 'mission to the West', omdat hij zich schuldig voelde aan de domesticering van het christendom (1989gps:3).

De aanzetten van zijn godsdienstheologisch denken als onderdeel van zijn missionaire theologie zijn ontstaan in het geseculariseerde westen, waarin de kerken grote aarzelingen hebben te getuigen van het evangelie als publieke waarheid. Als christelijk strateeg en missionair denker toonde hij diep respect voor de andere religies, maar hield hij tevens vast aan de openbaring van God in Christus als bekendmaking van de waarheid die fundamenteel is voor alle mensen in de geschiedenis. Deze waarheid moet aan iedereen bekend gemaakt worden en biedt een uniek uitgangspunt voor de kerk. Hij meende dat de kerkelijke eenheid als uniek doel van de kerk van Christus op deze manier bevorderd wordt.

Het groot aantal verwijzingen naar de werken van Newbigin in de huidige missiologische literatuur uit evangelische kringen zegt veel over de betekenis van deze bijzondere figuur in de tweede helft van de twintigste eeuw. Opvallend verschijnsel is dat hij overwegend geciteerd wordt door personen die zich op een of andere wijze met hem verwant voelen of globaal gezien dezelfde theologische en missiologische ligging hebben. Vanuit de pluralistische positie wordt hij voornamelijk genoemd als voorbeeld van een exclusivistisch model uit voorbije tijden. Als zelfstandig denker in de exclusivistische positie moet hem de eer gegeven worden zijn concept tot de diepste kern te analyseren en te verwerken. Als erfgenaam van Augustinus, de reformatoren, Barth, Kraemer

[246] CBE, bedoeld is waarschijnlijk: Commander of the Order of the Britisch Empire.

en vele anderen is Newbigin geen epigoon geworden, maar zelfstandig denker in de reformatorische traditie en ontwikkelaar van een weloverwogen concept.

4.4 DE GODSDIENSTTHEOLOGIE VAN NEWBIGIN

Vanaf de eerste opzettelijke ontmoeting met niet-christenen in Wales en de intensieve contacten met vertegenwoordigers van godsdiensten van India, is Newbigin zich bewust geweest van het feit dat elke ontmoeting tussen het christelijk geloof en aanhangers van andere geloven het karakter heeft van een gesprek, een dialoog. Dat was voor hem de aanleiding zich bezig te houden met de kernvragen van de godsdienstheologie. In Newbigins denken zijn de uitgangspunten van 'the uniqueness, sufficiency and finality of Christ' bepalend (1963rtdm:27). De christelijke godsdienst wordt gekenmerkt door de alomvattendheid, de centraliteit en de absoluutheid van Jezus Christus. Dit heeft beslissende betekenis voor zijn denken over Gods schepping, de menselijke val en verlossing, en de uiteindelijke heelheid. Binnen de contouren van zijn trinitarische theologische concept plaatst hij, evenals Kraemer, Jezus Christus in het midden (Wainwright 2000:205).

Newbigins godsdienstheologisch concept is fragmentarisch, omdat hij op dit gebied geen sluitend en alomvattend systeem heeft ontworpen. Als men de betreffende elementen van zijn denken met elkaar in verbinding brengt, kan een tamelijk volledig concept van een godsdienstheologie worden geschetst. Men zou daarom kunnen spreken van de contouren van een godsdienstheologie, die de kenmerken vertoont van een *ad hoc*- en contextuele godsdienstheologie (Goheen 2000:6). In de volgende paragrafen wordt eerst een algemene typering gegeven van Newbigins godsdienstheologische concept (§ 4.4.1). Daarna wordt in § 4.4.1.1 de dialoog als zijn godsdienstheologische motief beschreven en geanalyseerd. In § 4.4.1.2 bespreken we welke aanknopingspunten er volgens Newbigin zijn in de niet-christelijke godsdiensten. Vervolgens bespreken we de betekenis en de reikwijdte van de openbaring, de finaliteit en absoluutheid van het christelijk geloof, de kwestie van universalisme en particularisme en de absoluutheid van het christelijk geloof (§ 4.4.2 – 4.4.5). De verhouding tussen continuïteit en discontinuïteit in zijn denken komt aan de orde in een afzonderlijke paragraaf (§ 4.4.6). Ter afsluiting geven wij een samenvatting van Newbigins godsdienstheologisch denken (§ 4.4.7).

4.4.1 De contouren van een godsdienstheologie

Zoals gezegd, heeft het denken van Newbigin diepe wortels in de praktijkervaring. Zijn denken behoudt te allen tijde een hechte relatie met de werkelijkheid en vertoont nergens de neiging tot theoretiseren. Of het nu gaat om de tastbare eenheid in de kerkelijke versnippering van Zuid-India, waarin hij gemotiveerd en gestuurd werd door zijn ervaring binnen de SCM, of om de opdracht visionaire documenten te schrijven ten behoeve van de integratie van de IMC binnen de WCC, altijd zijn er in zijn denken praktische lijnen naar de concrete situatie te ontdekken. Door deze praktisch gemotiveerde opdrachten werd hij gedwongen na te denken over de betekenis van eenheid, over de relatie van het christendom en de andere godsdiensten, over de relatie van de plaatselijke kerk met haar culturele en religieuze omgeving, over de verhouding van evangelie en cultuur, et cetera. Het resultaat was niet alleen de productie van talloze memo's, notities en artikelen over praktische onderwerpen, ook publiceerde hij lezingen over onderwerpen die te maken hebben met de godsdienstheologie. De motieven en argumenten ordende hij tot een theologisch concept over een bepaald onderwerp. Alle arti-

kelen, essays en monografieën van zijn hand hebben daardoor diepe wortels in de werkelijkheid van zijn eigen ervaring en de context van zijn werk. De sfeer van de problemen van de werkelijkheid is te proeven en de emotionele betrokkenheid met de vragen waarmee hij worstelde, is altijd voelbaar.

In een van zijn missiologische schetsen heeft hij eens geschreven dat het begrip religie altijd een locale betekenis heeft.

> The word 'religion' is intended to denote all those commitments that, in the intention of their adherents, have an overriding authority over all other commitments and provide the framework within which all experience is grasped and all ideas are judged (1993os2:160).

In deze omschrijving blijkt ook dat 'religie' de brede betekenis heeft van 'worldview' of ideologie, zoals het marxisme. Omdat hij het uiterst moeilijk vindt een bevredigende definitie te bedenken of te lenen, gebruikt hij in zijn missiologische schetsen het begrip 'religie' steeds in de brede zin van 'any system of belief and practice that implies some sort of transcendence of experience of the senses' (1993os2:190). Hij erkent tegelijk dat deze omschrijving te vaag is om bruikbaar te zijn. Een omschrijving van religie die zich beperkt tot zekere geloofsinhouden over God en geloofspraktijken in verband met de dienst van God, sluit vele boeddhisten uit. In de praktijk van het leven gaat het volgens hem over wat 'final authority' bezit voor een gelovige of een samenleving, wat waardebepalend is en tegelijk een model aanreikt voor de manier, waarop de gelovige zijn religieuze ervaring kan begrijpen. Hij waarschuwt voor het feit dat niet alleen de religies, maar ook de ideologieën definitief gezag claimen. Overigens heeft men in de huidige westerse maatschappij door de toenemende invloed van het modernisme te maken met inflatie van het religiebegrip. Het wetenschappelijke wereldbeeld heeft volgens hem grote invloed op de beperking van de levensterreinen waarop de 'ultimately authoritative factor' zich kan laten gelden (1993os2:160-161).

Een verfijning van het begrip 'religie' is volgens Newbigin mogelijk door onderscheid te maken tussen 'implicit religion' en 'explicit religion', maar dat heeft het nadeel dat het spanning oplevert als de 'ultimate commitment' van de waarheid in de andere religies op wetenschappelijke wijze wordt bestudeerd. In de botsing tussen de diversiteit van 'religious commitments' zoekt men naar een eenheidsbasis voor alle godsdiensten, of tenminste naar een algemeen aanvaard verstaansmodel. De moeilijkheid daarbij is dat we naar zijn mening in deze tijd te maken hebben met een persoonlijk beoordelingscriterium, met '*ultimate* commitments, and that the basis I accept can only be *my* commitment'. Hij noemt in dit verband het bekende verhaal van 'The Blind Men and The Elephant', dat de meest basale filosofie van de Vedanta toelicht, en bewijst dat voor velen de religieuze waarheid of 'ultimate reality' te groot is om begrepen te kunnen worden.[247] Alleen de koning, die niet blind is, 'ziet'. Een ontmoeting en uitwisseling van ervaringen, van gedachten en besef van het 'ultieme' is volgens Newbigin dan niet meer mogelijk (1993os2:162).

De bestudering van de religies, in de begintijd van de ontwikkeling van de godsdienstwetenschap vergelijkende godsdienstwetenschap genoemd, en daarna 'religious studies' geheten, is volgens Newbigin een weerslag van de visie van de samenleving op veelsoortige religieuze verschijnselen. In de begintijd van deze discipline werden

[247] Newbigin verwijst hier waarschijnlijk naar *The Udâna or The Solemn Utterances of the Buddha*, Translated from the Pali by Dawsonne Melanchthon Strong [London 1902] p. 94-96, Hst VI. 'Jaccandha' (vgl. 1969fc:16-17).

gegevens vanuit een objectieve houding verzameld, 'being uncommitted to the beliefs of any of them' (1969fc:16; vgl. Matthew Thomas 1996:240-241). Men was toegewijd aan een methode, niet aan een religie. Godsdiensten kunnen volgens Newbigin ook bestudeerd worden vanuit het belang voor het sociale leven, teneinde in ontmoetingen de krachten en mogelijkheden te ontdekken die de onderlinge vrede en saamhorigheid bevorderen. Een derde benadering is religies te beschouwen als gevarieerde manifestaties van een gemeenschappelijke ervaring, die verschillend gedefinieerd kan worden (Matthew Thomas 1996:241; cf. 1969fc:15-18). In alle gevallen ontbreekt een standpunt dat boven alles uitstijgt.

Newbigin geeft ook enige overwegingen bij visies op godsdienst en godsdienstwetenschap. Nicol Macnicol beschouwt in zijn *Is Christianity Unique?* de godsdiensten als christendom, judaïsme en islam in relatie tot Gods zelfopenbaring. Een tweede groep, waaronder hij hindoeïsme, boeddhisme en sikhisme rekent, noemt hij 'a-historische religies van de religieuze ervaring'. Daarna bespreekt hij het model van Harold Turner, die de atomische, de oceanische en de relationele methode gebruikt om de wereld van de godsdiensten in kaart te brengen, resp. verbeeld in de biljartbal, de oceaan en het net (1989gps:170-172). Newbigin sluit uiteindelijk aan bij J.H. Bavinck, die erkent dat er beslist strikt persoonlijke elementen in de religies te vinden zijn, maar dat de wereldgodsdiensten ook grote sociale krachten kennen. Godsdienst verschijnt als een sociaal fenomeen, omdat mensen collectief handelen, in het bijzonder wanneer zij reageren op de diepste realiteiten van het leven. Newbigin beschouwt het moderne onderscheid tussen godsdienstige en seculiere zaken als een geforceerd onderscheid (Matthew Thomas 1996:244-245).

Concluderend moet vastgesteld worden dat Newbigin ons geen afgeronde theorie van godsdienst heeft nagelaten. Zijn terloopse opmerkingen over godsdienst en godsdiensten bieden hooguit enige schetsen waaruit een godsdiensttheologie samengesteld kan worden. Met dankbaarheid maakt hij gebruik van de gegevens van de moderne godsdienstwetenschap. Zonder nadere verantwoording beoordeelt hij alle godsdiensten vanuit het evangelie.

4.4.1.1 Dialoog als motief voor godsdiensttheologie

In dit gedeelte wordt besproken hoe de dialoog als vorm van ontmoeting tussen vertegenwoordigers van het christendom en de andere religies bij Newbigin gefunctioneerd heeft als motief voor de ontwikkeling van zijn godsdiensttheologisch concept. In het bijzonder zal nagegaan worden hoe Newbigin de godsdienstige overeenkomsten en verschillen heeft verwerkt in zijn theologisch concept over de verhouding van het christelijk geloof tot de andere godsdiensten. Eerst wordt bekeken hoe Newbigin de dialoog praktisch heeft aangepakt en wat uit deze dialogische ontmoetingen valt te concluderen. Vervolgens wordt een beeld geschetst van Newbigins visie op de dialoog als methode van ontmoeting tussen vertegenwoordigers van het christendom en de andere godsdiensten.

In zijn autobiografie meldt Newbigin dat hij al spoedig na zijn aankomst in India godsdienstige dialogen voerde met vertegenwoordigers van het hindoeïsme. Dergelijke informele dialogen zijn ook ontstaan in allerlei dagelijkse situaties en ontmoetingen met mensen onderweg. Naast deze eerste contacten met 'gewone' mensen van de straat, moet het diepe contact genoemd worden met de geleerden in het hindoeïstische klooster van de Ramakrishna Mission in Kanchipuram, waar Newbigin van 1939 tot 1945 wekelijks een ontmoeting had met traditionele hindoes voor de lectuur van de *Svetasvara*

Upanishad en het evangelie van Johannes. Ze maakten daarbij zoveel mogelijk gebruik van de originele talen. Deze ontmoetingen waren volgens zijn eigen zeggen uiterst waardevol. Niet dat er over en weer deelnemers tot bekering kwamen, maar hij leerde

> to see the profound rationality of the world-view of the Vedanta. I well remember how I astonished the Swami by saying that if it could be shown that Jesus had never lived and died and risen again I would have no alternative but to become a Hindu. He thought that only a lunatic would allow his ultimate destiny to hang upon a questionable fact of history which – even if it could be proved – belonged to the world of *maya* (1993ua2:54).

Door zich onder leiding van een leider van de school van de Visishtadvaita te verdiepen in de theïstische leer van Ramanuja ontdekte Newbigin dat deze leer terecht door Rudolf Otto 'India's Religion of Grace' is genoemd, vanwege de vele treffende overeenkomsten met het evangelische christendom. Desondanks, schrijft Newbigin:

> At the end I had to confess (contrary to my expectations) that Hendrik Kraemer's criticism of Otto's assessment was justified (*The Christian Message in a Non-Christian World,* p. 168-173). Even this profoundly moving and gracious form of religious devotion had its roots and its only support in the human need for salvation, not in a divine act of redemption within the real history of which this human life is a part (1993ua2:-54).

Door de ontmoetingen met vooraanstaande religieuze leiders werd Newbigin steeds meer overtuigd dat

> the 'point of contact' for the Gospel is rather in the ordinary secular experiences of human life than in the sphere of religion. I had not then read Karl Barth and did not know that 'religion is unbelief', but I was certainly beginning to see that religion can be a way of protecting oneself from reality (1993ua2:54-55).

Uit dit citaat blijkt duidelijk dat Newbigin van de praktijk naar de theoretische bezinning is gegaan.[248] Tijdens de ontmoetingen met vertegenwoordigers van de hindoegodsdiensten ging hij ook inzien dat het idealistische wereldbeeld van het hindoeïsme cyclisch is en haaks staat op het historische besef van het lineaire denken van het christelijk geloof. De betekenis van dit verkregen inzicht past hij later toe in zijn leer van de universele geschiedenis (1989gps:89-91; vgl. ook: 1988omrc:98-112).

De levende ontmoeting tussen de vertegenwoordigers van het christendom met de andere godsdiensten is altijd bewaard gebleven. Tijdens zijn werk voor de IMC kreeg hij intensief te maken met de ontmoeting tussen vertegenwoordigers van de verschillende godsdiensten. Sinds die tijd begon hij zich in zijn publicaties te bezinnen op het kernprobleem van de dialoog, het vraagstuk van het religieus pluralisme. In verband daarmee heeft hij zich diepgaand bezonnen op de betekenis van het christendom en de reikwijdte van de openbaring in relatie met de waarheidsvraag.

Vanaf 1975 hield Newbigin zich in diverse bijdragen nadrukkelijk bezig met de uitgangspunten en randvoorwaarden voor het gesprek over de religie van de gesprekspartner. In zes punten formuleerde hij in 1975 in zijn lezing voor de Division for World

---

[248] Newbigin vermeldt in zijn uitgegeven dagboek, *South India Diary,* een informeel gesprek tussen buspassagiers over de diepste theologische vraagstukken betreffende de verhouding tussen de godsdiensten als wegen naar het heil (1951sid:27-28; 1952ambo:29-30). Dergelijke ervaringen van zendelingen bewijzen dat de diepste vragen over de verhouding van de godsdiensten en de waarheidsvraag even werkelijk zijn voor gewone mensen, als voor de godsdienstheologen die zich er beroepshalve mee bezighouden.

Mission and Evangelism van de Lutheran Church in America een aantal aspecten van de ontmoeting met aanhangers van de andere godsdiensten (1977bpmi).

1. De volheid van Gods wezen is aanwezig in Jezus. Newbigin zegt dat hij ervan overtuigd is dat elk deel van de geschapen wereld en ieder menselijk wezen reeds gerelateerd is aan Jezus (1995os2:174). Volgens Johannes is Jezus het Woord waardoor alles tot aanzijn kwam, het leven van alles wat bestaat en het licht dat licht geeft aan iedereen. Alle mensen, of zij het nu erkennen of niet, leven onder het licht, evenals zij leven door het scheppende Woord van God (1982lhc:6). Echter, dit impliceert niet dat iedereen dit ook moet erkennen. Johannes zegt in een adem dat het licht in de duisternis schijnt, maar dat de duisternis het niet gegrepen heeft. De christelijke belijdenis van de heerschappij van Jezus betekent geen ontkenning van de werkelijkheid van het werk van God in de gelovigen buiten de christelijke kerk. Positief gesteld vragen de manifestaties van Jezus' heerschappij buiten de kerk om erkenning en blijdschap vanwege de evidentie van dat werk. Newbigin meent overigens dat met het licht niet het totale religieuze leven van de niet-christenen is bedoeld, waarvan de toewijding christenen overigens vaak tot schaamte dwingt. De evidentie van 'licht' kan zelfs manifest aanwezig zijn in het leven van atheïsten, humanisten, Marxisten en anderen, die de boodschap expliciet verworpen hebben. Hij waarschuwt het 'licht' niet te identificeren met het religieuze leven van mensen. Religie als antwoord op de openbaring speelt zich te vaak af in de sfeer van de duisternis, ook binnen het christendom. Als bewijs van de aanwezigheid van het licht, herinnert Newbigin aan de gelijkenis van de goede Samaritaan, waarin blijkt dat godvrezendheid zich binnen alle religies kan bevinden en dat de afwezigheid ervan zeker niet de grens markeert tussen licht en duisternis. Ten diepste ziet Newbigin hier ook een motief voor de dialoog met niet-christenen. Om hen te ontmoeten en hun levens met elkaar te delen, niet als vreemden, maar als met hen aan wie het zelfde levengevende Woord is bekendgemaakt en in wie hetzelfde levengevende licht schijnt (1995os2:175). Dit gegeven staat er garant voor dat iedere ontmoeting op het godsdienstige vlak nooit een unilaterale activiteit kan zijn van geven alleen, maar eerder een dynamische bilaterale gebeurtenis is waarin christenen bereid zijn te leren van hun niet-christelijke buren. Dale W. Little wijst er terecht op dat Newbigin in zijn 'logoschristologie' niet de voor de hand liggende stap zet in de richting van de relativerende positie van de religieuze pluralisten, waarin Christus in alle verschillende culturen en religies geïdentificeerd kan worden. Vergaande stappen in deze richting worden wel genomen door pluralisten als Hick, Samartha en Panikkar (Little 2000:50).

2. God wenst de redding van allen, maar de redding is alleen te vinden in het kruis van Christus. Newbigins 'logoschristologie' laat expliciet ruimte voor de uniciteit en de historische noodzaak van Jezus' menswording. In het kruis wordt alle menselijke rechtvaardigheid en vroomheid als moorddadige vijandschap tegen God aangemerkt en tegelijkertijd wordt ons daar een andere gerechtigheid aangeboden, als een gave van God, in de vernieuwde gemeenschap met Hem door de Persoon die geoordeeld en gekruisigd is om onze rechtvaardigheid te verwerven. Deze unieke historische daad, die beleden moet worden als het draaipunt in de universele geschiedenis en als enige weg tot het heil, staat in de hele geschiedenis ter beschikking van alle mensen. Het getuigenis van het kruis staat haaks op alle

religieuze claims, inclusief de christelijke. Het impliceert dat religie geen middel tot redding is. Als voorbeeld haalt Newbigin de bekering van Paulus aan, evenals de bekering van vele mensen uit het hindoeïsme en de islam, met wie hij hun levenservaringen besproken heeft. Newbigin voegt er aan toe:

> To put it in another way: the revelation of God's saving love and power in Jesus entitles and requires me to believe that God purposes the salvation of all men, but it does not entitle me to believe that this purpose is to be accomplished in any way that ignores or bypasses the historic event by which it was in fact revealed and effected (1995os2:177).

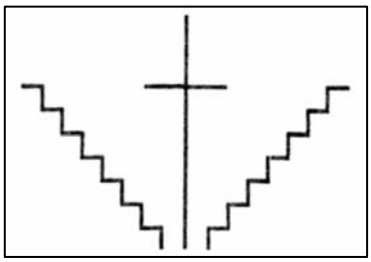
3. God heeft de redding van alle mensen op het oog, maar de redding wordt geactualiseerd door middel van het bijzondere werk van Jezus Christus als het geïncarneerde Woord. Newbigin zegt dat God in de bijzondere en unieke heilsgeschiedenis van Jezus Christus de universele geschiedenis van de mensheid doorkruist. Geloof in de historische, lichamelijke opstanding van Jezus voert ons tot de persoonlijke geestelijke geschiedenis van elk afzonderlijk individu. Slechts als onze persoonlijke geschiedenis in Christus is geworteld, samen met en door de ander, zijn we volledige personen, want het werk in ons persoonlijk zal geheel zichtbaar zijn als de finale verlossing een feit is. Newbigin wijst op Jesaja 53,11, Hebreeën 11,39-40 en Openbaring 6,9-11 als bewijs dat de volmaaktheid pas bereikt kan zijn als de voltooiing van alle beloften is vervuld, als alles gezegend zal zijn en zin en doel van de universele geschiedenis zijn bereikt (1995os2:178). Voor hen die in Christus geloven kan geen finale redding zijn totdat alle mensen de gelegenheid hebben gehad te responderen op de redding die in Christus beschikbaar is. Dit antropologisch-theologische aspect van Newbigins godsdienstheologie is een regelmatig terugkerend thema in zijn concept. De consequentie voor de ecclesiologie en de continuïteit tussen de godsdiensten is dat zorgvuldig omgegaan moet worden met de beoordeling van de religies van de wereld. Verder heeft dit aspect ook consequenties voor de waardebepaling van de culturen en religies van alle tijden en plaatsen (Little 2000:52-53).

4. De redding door Jezus zal voltooid zijn in de finale van de universele geschiedenis en niet simpel in de individuele vervolmaking van het menselijke leven. De particulariteit van de kerk en van het werk van Christus zijn er op gericht dat aan het eind van de geschiedenis alles in gehoorzaamheid aan Christus wordt gebracht. Newbigin wijst hierbij onder meer op Johannes 16,12-15; 17,3.6 en Efeziers 1,10. Een blauwdruk van dit werk is reeds herkenbaar in de gaven die God aan de mensheid geeft. Het proces van vervolmaking van alles in Christus is dynamisch en gericht op de completering van de kennis van God. De ervaring van de kerk is dat in de zending van de kerk in de wereld steeds wederzijdse confrontaties hebben plaatsgevonden met andere geloven en culturen. Hoewel de ontmoeting gepaard gaat met vele ontsporingen, perverteringen en misverstanden, worden de aanvangen van de vervulling van deze beloften reeds zichtbaar (1995-os2:178-180).

5. De kerk is een kerk *in via.* De verhouding van de kerk tot de wereld is vanuit de kerk bepaald door de opdracht van het tonen van de eersteling, de *arrabon.* De kerk moet naar de wereld toe laten zien teken en getuige te zijn van de redding in Christus. De kerk is in de wereld present als de plaats waar Jezus is, in wie de volheid van God woont, maar zij is niet die volheid zelf en heeft geen exclusieve

claim de reddende instantie zelf te zijn. Want de kerk toont en verklaart waar de redding te verkrijgen is. Zij ondergaat zelf steeds door uitwisseling met de wereld de continue transformatie, die nodig is voor de dialoog en ontmoeting met de andere godsdiensten. Hierdoor verandert de kerk zelf ook voortdurend (1995os2:-180).

6. Samenvattend biedt Newbigin een schema dat hij aan Walter Freytag ontleend heeft: een trap naar beneden die voert tot het diepste punt en van daaruit weer omhoog (Freytag 1957:21). Er is een kruis in het laagste punt geplaatst. Dit beeld symboliseert de weg die de mens moet gaan om de vervulling van Gods beloften te bereiken. Slechts in de weg van de loslating van alle ethische en religieuze verworvenheden, die zo overdadig in het christendom en de andere godsdiensten voorhanden zijn, komt men bij de plaats waar God zich heeft laten kennen in zijn Zoon, die in zijn totale kwetsbaarheid zijn liefde laat kennen aan ons, die tot in de hoogste religieuze uitingen vijanden van Hem zijn. Het diagram toont tevens de centrale paradox van de menselijke situatie: God komt naar ons toe om ons niet in de top, maar in onze laagste staat te ontmoeten, niet als rechtvaardigen, maar als zondaren. Het christendom dat zich in de geschiedenis heeft ontwikkeld, is in dit diagram ergens te lokaliseren op een van de treden. De zelfvernedering of ontlediging (*kenosis*) is de essentiële eis aan ieder religieus streven en elke religieuze structuur als uiting van menselijke godsdienstigheid. Christenen ontmoeten hun partners in de dialoog niet als degenen die de waarheid en de heiligheid van God bezitten, maar als dragers van het getuigenis van de waarheid en de heiligheid van Gods oordeel over henzelf en over degenen die het horen willen (1995os2:180-182).



Newbigin onderscheidt vier vormen van dialogische ontmoeting tussen christenen en de aanhangers van de andere godsdiensten:

1. De eerste is de ontmoeting met aanhangers van andere godsdiensten die ten doel heeft elkaars religieuze overtuiging en toewijding te leren kennen. Deze vorm van interreligieuze dialoog is een noodzakelijke gebeurtenis, maar heeft geen waarde als zendingsmethode, omdat niemand de bedoeling heeft de ander te bekeren.
2. Daarnaast onderscheidt hij de Socratische dialoog, die bedoeld is om de deelnemers dieper in de waarheid in te voeren. Toegepast op de religieuze ontmoeting en het gesprek gaat het er in de Socratische dialoog om de impliciete vooronderstelling aan het licht te brengen. In de vergelijkende godsdienstwetenschappen erkent men het bestaan van criteria van buiten de religieuze ervaring, waarmee de godsdiensten beoordeeld kunnen worden (1977bmpi:253). Deze vorm kan volgens Newbigin niet geschikt zijn voor de ‘interfaith dialogue’, omdat ze strijdig is met het onopgeefbare gegeven dat het evangelie waar is en Jezus het vleesgeworden Woord van God is.
3. In het kader van de ‘nation building’ wordt een derde vorm van dialoog bepleit. Newbigin maakt melding van de inspanning van Devanandan en M.M. Thomas

voor de interreligieuze dialoog in de context van de zoektocht naar nationale eenheid. Zij zijn overtuigd dat deze vorm van dialoog dienstbaar is voor de voortzetting van het werk van Christus in India. De basis van hun oproep tot dialoog is hun christelijk geloof. Newbigin acht het gevaar niet denkbeeldig dat in deze inspanning de waarheid van het evangelie ondergeschikt gemaakt wordt aan politieke of maatschappelijke doelen (1977bmpi:255).

4. De vierde mogelijkheid is dat een christen dialogiseert met andere gelovigen op basis van zijn eigen geloofsovertuiging, die vorm gekregen heeft door de vooronderstellingen van het evangelie. De christen die hieraan begint moet weten dat hij het evangelie verwoordt, dat definitief gezag heeft en niet vervangen kan worden door iets anders, noch door een filosofisch systeem, of een mystieke ervaring, noch door eisen van nationale of globale eenheid (1977bmpi:255).

Newbigins uitgangspunt in de dialoog is de verbondenheid met Christus als het centrum, en het hart van de kerk als gemeenschap. Daar vindt de ontmoeting plaats met de ander, niet in de sfeer van arrogantie of ontkenning, maar vanuit een zo diep mogelijk begrip van de exclusieve aard van het evangelie. Het gaat er niet om dat de kerk het geheim van het evangelie in de grond bewaart, het evangelie moet geriskeerd worden in het veranderingsproces en de wederkerige veranderingen die plaatsvinden in de geestelijke uitwisselingen van de mensheid. Het geheim van de kerk is, dat hetgeen haar is toevertrouwd de open manifestatie mag zijn van de waarheid voor alle volken (1993os2:189). In een pluralistisch milieu is de dialoog vaak gebruikt als een substituut voor het vertellen van een verhaal. Newbigin kiest er niet voor het evangeliseren van de volken, inclusief het westen, te vervangen door de notie van ‘christelijke presentie’. Wel dient de kerk in vriendschap een handreiking te doen aan andere mensen, en gastvrijheid en heil te delen met anderen

Concluderend kan gesteld worden dat Newbigin op deze wijze de verhouding tussen particularisme en universalisme oplost in een concept waarin alle waardevolle elementen van Barths en Kraemers mening over religie als ongeloof aanwezig zijn. Kenmerkend voor Newbigins concept is dat religie op zich geen middel is tot heil. De taak van de kerk wordt soteriologisch verstaan als dienst aan een proces van groeien in Christus, op het snijvlak van de nederige ontmoeting met de ander. De interreligieuze dialoog tussen christenen en niet-christenen wordt bepaald door zijn unieke soteriologische uitgangspunt. Binnen dit concept laat Newbigin echter ruimte open voor de beschouwing van alle religies als potentiële bijdragen aan de ontmoeting met God. Hij erkent de mogelijkheid van beïnvloeding van het christendom door de andere godsdiensten. Zo ver gaat hij niet dat hij het onderscheid tussen de kerk als getuige van het heil in Christus en de kerk als heilsinstituut uitwist. Newbigins beoordeling van religiositeit vertoont sterke overeenkomsten met Barth en Kraemer.

4.4.1.2 Aanknopingspunten met de niet-christelijke godsdiensten

Het probleem van de aanknopingspunten als zodanig stelde Newbigin voor het eerst aan de orde in de Harvard-lezingen van 1958 (1961ftow). Al vanaf de eerste kennismaking met de religiositeit van de hindoes had hij zich afgevraagd welke waardevolle en bruikbare elementen in de niet-christelijke godsdiensten aanwezig konden zijn. Hij meent dat de religie van de hindoe – afgezien van de eerlijkheid en de ernst waarmee hij zijn godsdienst opvat en die ons vaak beschaamd maakt – gericht is op het zoeken van eenheid met de godheid of de goden. Hij bestempelt deze voluit religieuze activiteit als mense-

lijke inspanning. De uniciteit van de goddelijke openbaring in Christus stelt echter alle antwoorden van mensen aan de kaak als 'nietigheid' (vgl. Beyerhaus 1973:21-26, m.n. 22). De mogelijkheden voor benadering van de niet-christelijke religie worden geïnitieerd in de menselijke ontmoeting. Newbigin spreekt hier van het 'point of contact for the gospel' (1961ftow:74). Hij baseert deze mogelijkheid van contact op grond van zijn eigen praktische ervaring als zendeling in India. Vanaf het begin heeft hij in deze ontmoetingen de tegenstelling gesignaleerd tussen Gods openbaring en de religiositeit van de aanhangers van de niet-christelijke religies. Elementair in de menselijke religiositeit is een zich beschermen van de mens zelf tegen de werkelijkheid en een zich afzetten tegen de bekendmaking van de verlossing die van buiten komt (1993ua2:55). Vanwege dit fundamentele religieuze element is het vanuit menselijk oogpunt gezien eigenlijk ondenkbaar en onmogelijk dat communicatie van het evangelie kan plaatsvinden. Alleen de openbaring van God is in staat christelijk geloof tot stand te brengen. Dat de communicatie van het evangelie plaatsvindt tussen mensen die een verschillende godsdienstige perceptie hebben, is volgens Newbigin toch mogelijk dankzij het menselijke aanknopingspunt en de actieve werking van de Geest.

Duidelijk is dat Newbigin, in de lijn van Kraemer, het mogelijk acht dat het evangelie aan niet-christenen wordt verkondigd. Het 'point of contact' is de persoon van de verkondiger die het goede bericht brengt. Voor Kraemer wat dit uiteindelijk een kwestie van levenshouding dat zich op het vlak van de ethiek afspeelt. De ontmoeting tussen mensen vindt plaats in gewoon menselijke relaties en met gebruikmaking van gewone menselijke taal (1961ftow:74-75; vgl. Kraemer 1938c:140).[249] Newbigin gaat echter verder dan Kraemer en stelt dat de religiositeit van de hindoe echt is en werkelijk, maar dat er toch een totaal verschil is met de wereld van het christelijk geloof. Hij beweert daarom ook onomwonden: er is geen openbaring van Gods genade actief in de niet-christelijke godsdiensten en de religiositeit van de hindoe kan op zich geen aanknoping bieden voor het evangelie (1961ftow:75). Hij werkt dit verder uit aan de hand van de zondeleer: hoe krijgen we zekerheid dat God onze zonde wil vergeven? Een hindoe zou zich uitsluitend willen wenden tot een god of godheid die deze zekerheid zou geven. Uit het antwoord van de hindoe op die vraag naar de zekerheid van de vergeving van zonden blijkt al dat het geloof van de hindoe en de christen totaal verschillend is. Vergelijking tussen de twee heilswegen is uitgesloten. Het gaat in feite tussen zelfverlossing of verlossing in Christus. Omdat er geen overeenkomst, geen continuïteit is, blijft de noodzaak om het evangelie te verkondigen bestaan.

> Our duty and authority to preach the gospel to all men rest upon the fact that God has provided in Jesus Christ one mercy-seat where man's total rebellion is judged and pardoned. Our task is to bring all men to that place (1961ftow:77).

Het aanknopingspunt blijft voor Newbigin de status van de mens als zondaar en zijn rebellie tegen God. Daarin verschilt hij uiteindelijk fundamenteel niet van Kraemer. Newbigin legt de mogelijkheid van communicatie van het evangelie niet, zoals Kraemer, bijna uitsluitend bij de mens als aanknopingspunt, maar geeft ook ruimte aan de werkzaamheid van God door de Geest.

---

[249] Ook Walter Freytag (Freytag 1958:24-25) stelt dat het in de verkondiging niet gaat om de confrontatie met de religies, maar om de mens, de persoon, die de geadresseerde is van de verkondiging.

4.4.2 De betekenis van de openbaring

In zijn beknopte ecclesiologische studie schrijft Newbigin: 'if divine revelation means a complete communication of the whole counsel of God to men, then we have it on His own authority that He did not give it' (1953hg:61). Hij zegt dat de openbaring van God ingebed is in 'a series of verbal statements of absolute inerrancy, or an infallible code of conduct' (1953hg:61). Daarom kan hij ook met de verklaring van Willingen 1952 zeggen:

> The calling of the Church to mission and unity issues from the nature of God himself, made known to us in the whole biblical revelation of the work and purposes of God in Christ (1962mtg).

Omdat bij Newbigin echter geen uitgewerkte *locus de sacra scriptura* of openbaringsleer te vinden is, proberen wij aan de hand van relevante gegevens een beeld te schetsen van zijn Schriftbeschouwing en zijn openbaringsleer. In zijn denken vinden we twee meningen die gemakkelijk tot misverstanden kunnen leiden. In zijn openbaringsleer beschouwt hij de Bijbel als het geïnspireerde Woord van God, dat normatief is en voor de mens het hoogste gezag heeft. In zijn Schriftleer noemt hij de Bijbel het getuigenis van mensen, die hun eigen herinnering en interpretatie geven van de indrukwekkende gebeurtenissen die ze hebben meegemaakt (bijv. 1978os:57-58). Het is niet altijd duidelijk als hij het over 'gospel' heeft, wanneer hij het geopenbaarde woord van God bedoelt, en wanneer hij de door profeten en apostelen geschreven Bijbel bedoelt, als 'het woord van God op schrift'.

Newbigins Schrift- en openbaringsleer vertonen congruentie met zijn denken over de centraliteit van Christus. Christus zelf is *de* openbaring, en de Schriften getuigen van Hem. De openbaring is het werk van God en de Schriften getuigen daarvan. Hij schrijft bij herhaling dat het Woord van God absoluut is en uiteindelijk de beslissende instantie in alles voor alle mensen. Zijn boeken, bundels en artikelen zijn rijkelijk voorzien van Bijbelteksten, deels als bewijsteksten, deels als de bron voor de ontwikkeling van argumenten of als uitgangspunten voor zijn opstelling. De centrale betekenis van de openbaring voor het christendom berust op twee veronderstellingen. De eerste is het geloof dat de zin van de wereld persoonlijk is. De tweede is dat de openbaring de enige manier is waarop de zin van het menselijke leven kan worden bekendgemaakt (Matthew Thomas 1996:129-130). De openbaring van God komt tot de mens in een persoonlijke relatie, van de persoonlijke God naar een menselijke persoon.

In Newbigins denken is de spanning tussen openbaring ('gospel') en rede ('reason') steeds op de achtergrond aanwezig. Deze twee grootheden staan echter niet in rivaliserende spanning met het waarheidscriterium. Uit de bespreking van zijn kennisleer is gebleken dat volgens hem de traditionele dichotomie tussen openbaring en rede op een misverstand berust (§ 4.2.2.6). Gezagvol spreken over God is alleen mogelijk in relatie met Christus. De Schrift als het geopenbaarde Woord van God is de 'locus of reliable truth' en vormt zelfs de 'final arbiter of truth' (1995pc:79). Sinds de Verlichting is dit uitgangspunt methodologisch bestreden door het principe van de kritische twijfel, waarbij elke conclusie te onderwerpen is aan revisie en categorische twijfel. Newbigin signaleert twee uitgangspunten: het principe van de analogie, waarbij historische kennis mogelijk wordt geacht omdat alle gebeurtenissen op gelijke principes berusten, en het principe van de correlatie, waarbij de historische fenomenen door interne relatie met elkaar verbonden en tegelijk onafhankelijk van elkaar zijn. Daarbij kan geen enkele gebeurtenis geïsoleerd worden beschouwd, los van de keten van historische oorzaken en gevolgen (1995pc:80; vgl. Troeltsch, § 2.5.2). Ondanks het gegeven dat de principes van

de Verlichting vol zijn met tegenstrijdigheden, meent Newbigin dat de historisch-kritische methode toch bruikbare elementen heeft opgeleverd voor het verstaan van de Schrift. Er zal dan ook een lange weg gevolgd moeten worden naar het ware verstaan van de bedoeling van de openbaring. Het gevaar van een 'closed mind' is steeds dreigend aanwezig. De Bijbel biedt echter ruimte voor enorme exploratie. Jezus moet het centraal aanvaarde uitgangspunt zijn, het geïncarneerde woord van God, die de sleutel is tot het ware verstaan van alles wat bestaat, het zichtbare en het onzichtbare, wat bekend is en wat nog ontdekt moet worden (1995pc:91).

Evenals zijn kennisleer vertoont Newbigins Schriftleer het paradoxale karakter van gelovige aanvaarding en rationele kritiek. Er zijn in zijn publicaties nogal wat aanwijzingen te vinden dat hij de Bijbel ziet als het menselijke getuigenis van de goddelijke openbaring, dat als zodanig onderworpen kan en mag worden aan de menselijke rede. Hij erkent dat iedere lezer uitgaat van een vooroordeel ten opzichte van de tekst, omdat hij waarneemt, interpreteert en denkt op grond van methoden, modellen en axioma's. Evenals iedere wetenschapper streeft hij naar 'objectiviteit', maar kan zich nooit aan subjectiviteit onttrekken (1982lhc:vii-viii). Het is volgens hem echter mogelijk dat de wetenschappelijk onderzoeker een andere bril op heeft dan de gelovige. Beiden lezen de tekst onmiskenbaar vanuit hun wereldbeschouwing ('worldview') (1982lhc:viii). Newbigin zegt: 'I am a Christian believer, and I read the text of the Fourth Gospel as witness to Jesus Christ, the presence of God in human history and therefore the source of truth and life' (1982lhc:viii). Hij verwijst daarvoor naar de bedoeling van Johannes' evangelie zelf, als omschreven in Johannes 20,31, namelijk dat ter verwerving van het leven geloof in Jezus als Zoon van God nodig is, en dat kennis van Jezus alleen mogelijk is door het betrouwbare getuigenis van Hem in de Schriften aan te nemen.[250]

> All the four Gospels are written, and could only have been written, as interpretations of the tradition about Jesus' words and deeds in the light of the resurrection and within the Spirit-filled fellowship (1982lhc:34, vgl. 1989gps:76; 1978os:50).

Later schreef Newbigin dat het voor ons, als bezitters van de Bijbel als de primaire interpretatie van Gods openbaring, die is ontstaan in een wederzijdse relatie tussen God en mens, het uitsluitend mogelijk is antwoord te geven op Gods openbaring door het geloof. De openbaring wordt manifest in wederzijdse relatie tussen de Bijbel als het woord van God en de gemeenschap die gelooft.

> The Bible comes into our hands as the book of a community, and neither the book nor the community are properly understood except in their reciprocal relationship with each other (1986fg:55).

De wijze waarop wij nu de Bijbel interpreteren is bepaald door de wijze waarop de vorige generaties hem hebben leren verstaan in hun wederzijdse relatie, als 'the hermeneutical circle operating *within the believing community*' (1986fg:56). Alle Bijbelse

---

[250] Newbigin heeft zelf ook wel besef van die spanning die te maken heeft met de tweeërlei 'plausibiliteitsstructuur', als een structuur van vooronderstellingen en handelingen die we hanteren om vast te stellen welke geloofsinhoud plausibel is en welke niet (1989gps:53). De spanning bestaat uit de onvermijdelijkheid te moeten leven in twee werelden: een wereld waarin de gelovige Newbigin leeft als erfgenaam en bezitter van de christelijke traditie en de andere wereld waarin hij functioneert als lid van de moderne westerse maatschappij die beheerst wordt door de ratio ('reason'). Hij beseft dat er in zijn geest een voortdurende dialectiek is tussen die twee werelden en dat deze elkaar wederzijds beïnvloeden (1989gps:64-65; zie ook § 4.2.2.6).

gebeurtenissen zijn 'interpreted events', zoals trouwens alle historische feiten geïnterpreteerde gebeurtenissen zijn.

> They are interpreted as divine actions, as the presence of the absolute among the contingent events of history. But the interpretation has to be reinterpreted over and over again in terms of another generation and another culture. We see this process going on through all the layers of biblical material. The original interpretative language becomes a text which in turn needs interpretation, and so on till the end of the time. It is never enough just to repeat the text (1983os84:49-50).

Volgens Newbigin ligt hier tevens de sleutel tot het verstaan van de aard van de Schrift als getuigenis van Gods openbaring.

> For it has become very clear that Scripture as we have it is the result of the operation of this same hermeneutical circle from the very beginning (1986fg:56).

Het blijft voor ons grotendeels verborgen hoe de schrijvers zelf hun werk hebben verstaan en hoe zij de traditie die ze ontvingen, hebben geherinterpreteerd. Het is onvermijdelijk dat Newbigin hier een subjectief element moet toevoegen aan de uitleg van de Schrift als openbaring van God. Het is opmerkelijk dat hij geen aandacht heeft voor 'het getuigenis van de Heilige Geest' voor het verstaan van de Schrift en voor de verstaanssleutel die de Schrift zelf aanreikt, namelijk hoe Gods Woord zelf gelezen en verstaan wil worden. Hij erkent dat dit getuigenis aan de kerk is toevertrouwd en dat wij in geloof toegewijde discipelen zijn van deze gemeenschap, die mede gevormd is door de traditie waarvan we deelgenoot zijn. De leden van deze gemeenschap erkennen de autoriteit van de Bijbel en leggen de Schriften uit als het van God gegeven Woord (1986fg:56; 1969gps:222-241).

Newbigin poneert met nadruk dat de Bijbel niet het verhaal is van ideeën over God, maar het verhaal van Gods handelen met het volk van God.

> The Bible is the story of God's action in history, of setting apart a people, one of the numerous branches of the human race, to be the bearers of His revelation, to be the means whereby humanity might be reconciled to God (1960rc:27; vgl. 1961ftow:48).

Men kan volgens Newbigin de goddelijke openbaring op verschillende manieren beschouwen. De fundamentalisten houden vast aan het uitgangspunt dat de Schrift als geheel onfeilbaar of foutloos is, zelfs tegen aanspraken van de wetenschap in. Daarnaast is er de opvatting dat de Schrift getuigenis geeft van authentieke ervaring in continuïteit met de totale religieuze ervaring van de mensheid. Derde mogelijkheid is de visie die de goddelijke openbaring achter het verhaal lokaliseert, waarbij de schrijver verslag doet van zijn waarneming en de hoorder middels de lezing van het verhaal het geheim moet onthullen. Newbigin zelf kiest voor een vierde mogelijkheid: de Bijbel is een bundel geschriften die ons op toegankelijke wijze vertolkt wat het karakter, de daden en de bedoeling van God zijn. In deze visie is God, zoals Hij door de Bijbel wordt bekend gemaakt, ook de Auteur en de Onderhouder van alle dingen, die te kennen is door middel van de bekendmaking van zijn Zoon (1986fg:59).

Wij kunnen de Bijbel alleen verstaan vanuit onze werkelijkheid, onze *praxis*, als betrokken op de kenbare wereld.

> The way in which we must read Scripture today is controlled by the fact that we are, from moment to moment in the complex events of our time, dealing with and being dealt with by the same living God who meets us in Scripture, seeking his will, offering our obedience, accepting the share he allots to us of suffering, and looking for the final victory of his cause (1986fg:60).

Opvallend is het dus dat Newbigin de inspiratie door de Heilige Geest in de Bijbelschrijvers op hetzelfde niveau ziet als de inspiratie van de uitlegger die zijn geloof laat inspireren door de Bijbeltekst. De Bijbel is voor Newbigin een historisch betrouwbaar document, maar hij is een geloofsstuk, het verhaal van het volk van God, dat volgens hem begint met de belofte aan Abraham en zijn zaad (1960rc:29-30). Hieruit kan geconcludeerd worden dat het evangelie wel in de Bijbel te vinden is, maar eruit gehaald moet worden. Newbigin erkent zeker de historische betrouwbaarheid van het verslag, als de interpretatie van de werkelijke gebeurtenissen die in de Bijbel vermeld zijn, maar dat wil niet zeggen dat men kan stellen dat de Bijbel gelijk is aan het evangelie of het woord van God. Het is echter niet noodzakelijk de betekenis 'achter de verhalen' in de Bijbel te zoeken en met het ontleedmes 'mythe' en 'feit' te scheiden. Newbigin verzet zich fel tegen de 'ontmythologiseringmethode' van onder andere R. Bultmann (1985ua:30; 1986fg:48vv). De Bijbel zelf is een interpretatie van gebeurtenissen, die verschillende invloeden verraadt:

> Within the New Testament itself there is a variety of interpretations of the gospel. Some appear to be shaped by models from the Old Testament, some from Iranian mythology, some from the world of Greek philosophy. … Critical study of the New Testament, using the tools of modern historical research, has led many scholars to believe that it is impossible to have any knowledge of the life, character, and teaching of Jesus sufficiently reliable to provide a criterion for judging the future developments. We cannot, it is said, be sure how far the material in the New Testament represents the character and message of Jesus himself and how far it represents the beliefs of the primitive church (1978os:173).

Newbigin heeft hiermee de diepere kern van de vraag naar de interpretatie van het evangelie op het oog. De Bijbelwetenschappers hebben ongetwijfeld hun vooronderstellingen van waaruit ze onderscheidingen aanbrengen en beslissingen nemen. Het staat volgens hem vast dat het Nieuwe Testament gelezen moet worden als een eenheid (met noodzakelijk een unieke *locus*) en tegen de achtergrond van het Oude Testament. Dat beperkt het aantal visies op en beelden van Jezus al aanzienlijk, en begrenst de variaties in de christologieën tot de diverse accenten in de beelden van Christus die uit de Schrift zelf naar voren komen (1978os:174-176). De wetenschappers werken weliswaar met beproefde middelen, maar ook zij hebben hun vooronderstellingen. De verificatiemiddelen worden beheerst door de geloofsvooroordelen. Die blijken beslissend te zijn voor wat significant is en wat niet.

> Every attempt to write history involves, as I have argued, assumptions about what is significant, and therefore assumptions about the ultimate meaning of the story which alone can give significance to any part of it (1978os:177).

Newbigin verwijt deze wetenschappers dat ze een onkritische acceptatie hebben van 'the implicit faith-commitment which has dominated the culture of the tribe to which they have belonged since the Enlightenment of the eighteenth century' (1978os:177-178). Hij stelt dat, evenals de onderzoekers na de Verlichting, ook de schrijvers van het Nieuwe Testament hun vooronderstellingen hebben gehad, die bepalend zijn geweest voor hun selectiecriterium en interpretatiemodel:

> The body of the New Testament writing was formed within a community which believed that the ultimate meaning of the whole human story had been declared in the total fact of Jesus Christ as the first witnesses had known him. Within the limitations of the historical methods available to them within their culture, they sought to create and hand on a record which was faithful to the original testimony of those who had known

> Jesus in the flesh and who were the witnesses of his resurrection. The controlling belief which shaped the selection and handling of the material was that in Jesus the meaning of the whole history is revealed. Within this perspective the Jesus of history *is* the Christ of faith (1978os:178).

De grote achterliggende vraag voor Newbigin was of er toen bij de auteurs van het Nieuwe Testament wel echte kennis was. Met andere woorden, in hoeverre is het nog mogelijk God en zijn Zoon echt te kennen? Het is niet alleen onduidelijk welk 'Jezusbeeld' uit de evangeliën gevolgd moet worden, het is ook nog een vraag in hoeverre het überhaupt mogelijk is betrouwbare kennis te verkrijgen.

Dit brengt ons bij de kern van Newbigins Schriftleer. In zijn lezingen in Glasgow heeft hij de kwestie van het Schriftgezag nogmaals diepgaand aan de orde gesteld (1998pgs). Hij neemt zijn uitgangspunt in de stelling dat de Bijbel een historisch boek is, dat universele betekenis heeft, 'the Bible as Universal History' (1998gps:89-102). Hoewel de Bijbel een geestelijk boek is, zegt Newbigin in deze lezing dat de historiciteit van de Bijbel belangrijk is. Zijn hindoevriend zag terecht in de Bijbel met name een unieke visie op de universele geschiedenis en de plaats van de mens daarin als verantwoordelijke actor in de geschiedenis (1989gps:91; 1989cc-c:214). De Bijbel is in de optiek van zijn hindoevriend 'the communication of that secret by those who have been chosen to be entrusted with it as bearers of it, agents of it, witnesses of it' (1998gps:92). Daarbij zijn volgens hem de volgende consequenties onontkoombaar:

1. De communicatie van dat geopenbaarde geheim vraagt om geloof. Omgekeerd kan het geloof niet verklaard worden. Er bestaat geen middel om de juistheid van het geloof dwingend te bewijzen, want als dat er wel zou zijn was de openbaring van buitenaf niet nodig. Newbigin acht het de kwaal van de moderne westerse maatschappij dat *geloof* wordt beschouwd als iets dat afkomstig is van een instantie die kennis biedt welke in twijfel getrokken kan worden. De Bijbel schenkt kennis die geloofd kan worden. Voorwaarde is dat men zich er aan moet overgeven, terwijl er geen dwingende redenen zijn die de juistheid ervan kunnen aantonen. Daarom is het geloof in de Bijbelse waarheid een persoonlijk geloof, een daad van vertrouwen, waarvoor men persoonlijk verantwoordelijk is (1998-gps:92).
2. Het geheim van de Bijbel als het geopenbaarde woord van God is gecommuniceerd in een serie van gebeurtenissen in de loop van de geschiedenis van een volk. De boodschap die in de gebeurtenissen wordt gehoord, werd geloofd door het volk Israël, of werd verworpen in ontkenning, ongeloof of afwijzing, maar de communicatie ervan gebeurde in objectieve termen. Uiteraard is de geschiedenis van deze openbaringsgebeurtenis *geïnterpreteerde* geschiedenis, maar deze interpretatie is een kwestie van geloof. God heeft besloten zijn geheim kenbaar te maken aan mensen die Hij heeft uitgekozen om de dragers te zijn van dit geheim voor alle volken. Dat is de heersende plausibiliteitsstructuur in de christelijke gemeente (1998gps:93).
3. De bekendmaking van dit geheim vond plaats middels gebeurtenissen en verbale bekendmakingen in Israëls geschiedenis. Dit geeft aan dat het om woorden en daden gaat die bekend gemaakt zijn. De gebeurtenissen die in *woorden* zijn overgeleverd verwijzen naar werkelijke gebeurtenissen. De interpretatie dat God in de gebeurtenissen actief is, zoals zo vaak wordt beleden in de Psalmen, is geen waarde die toegevoegd is, maar is volgens Newbigin de context van de welbegrepen gebeurtenis. Het fundamentele denken van al de Bijbelschrijvers is simpelweg dat zij voor waar aannemen dat God in de werkelijkheid actief aanwezig is

en dit ook zal zijn in nieuwe situaties. Newbigin noemt deze 'circularity the mark of all fundamental thinking'. Men kan buiten deze cirkel zijn, maar dan moet men toegeven in een andere verstaanscirkel te staan (1998gps:94).

4. Hoewel Bijbelse gebeurtenis en interpretatie onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn, houdt dat niet in dat er maar één interpretatie mogelijk is. Dat geldt voor alle in de Bijbel beschreven gebeurtenissen. We kunnen daarom niet met zekerheid vaststellen wat de betekenis is van wat Jezus heeft gedaan en gezegd. Het verstaan van Gods handelen in de geschiedenis als ontwijfelbaar feit blijft altijd een geloofsdaad en is nooit een onbetwijfelbare zekerheid. Iedereen wordt aangemoedigd het originele getuigenis van onze tijd te plaatsen in de context van de gebeurtenissen die God heeft bekendgemaakt (1998gps:94-95).
5. De kwestie van het gezag van de Bijbel speelt in het leven van iedere gelovige een beslissende rol. Het is de vraag welke plausibiliteitsstructuur in deze westerse cultuur, waarin de Bijbel lange tijd het voornaamste overheersende normatieve element was, nu vigerend is. Een groot deel van de moderne theologie tracht de Bijbelse boodschap verstaanbaar en acceptabel te maken voor rationele mensen. Daarmee is mogelijk geworden dat de moderne wetenschap te veel gezag heeft gekregen over het woord van God. Newbigin is verweten dat het bekritiseren van deze cultuur gelijk staat aan een poging de bus waar je zelf inzit vooruit te duwen. Hij erkent dat er geen manier is om uit de bus te komen (1989da; 1991bgn). Zo komt hij uit bij de functie van de vooronderstellingen van de cultuur. Om de eigen interpretatieregels ook aan een analyse te kunnen onderwerpen is een archimedisch punt nodig. Het volstaat niet om een 'fundamentalistisch' standpunt in te nemen, omdat de Bijbel dan wordt behandeld als een compendium van onfeilbare vooronderstellingen over alles in de hemel en op aarde, zonder dat de regerende plausibiliteitsstructuren van dat standpunt worden uitgedaagd. Dit is ook de manier waarop moslims, zegt hij, tegen de Koran aankijken. Het unieke van de Bijbel is dat het verhaal wordt verteld van de incarnatie, de dienst, de dood en de opstanding van Gods Zoon. Dit ware verhaal is zo uniek, en universeel tegelijk, dat het uitstijgt boven vergelijkbare religieuze literatuur van de wereld van de religies (1998gps:95-97).
6. Het goddelijk getuigenis is in de ononderbroken continuïteit van de Bijbelse 'acteurs' en de getuigen doorgegeven, zodat gezegd kan worden dat het 'indwells the story the Bible tells' (1998gps:97).[251] Van een Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheoloog heeft Newbigin geleerd dat een belangrijk aspect in het gebruik van de Bijbel is niet de tekst van de Bijbel te verstaan vanuit de omgeving, maar de wereld te verstaan door de tekst. Met andere woorden de tekst van de Bijbel mag voor de onderzoeker niet dienen als object van onderzoek naar de betekenis. In dat geval zou de Schrift zelf als een plausibiliteitsstructuur functioneren in de wereld waarin zij is ontstaan. De tekst van de Bijbel onderwerpt de interpretator aan een onderzoek. Het leven in de tekst ('indwell', in de termen van Polanyi)

[251] In zijn ecclesiologische studie *The Household of God* schrijft Newbigin op tientallen plaatsen dat er in de geschiedenis van het volk Israël en de nieuwtestamentische geschiedenis van de kerk 'eenheid en continuïteit' is. De eenheid van het volk Israël en de nieuwtestamentische kerk wordt gegarandeerd door de bron van de openbaring. De Heilige Geest staat garant voor de zorgvuldigheid waarmee de openbaring wordt overgeleverd. Het volk Israël en de christelijke kerk hebben een belangrijke taak in het waarborgen van de continuïteit (1955hg:passim).

verandert de lezer en levert hem een plausibiliteitsstructuur. Als we de kern van dit verhaal, de incarnatie volgen, krijgen we

> a picture of the Christian life as one in which we live *in* the biblical story as part of the community whose story it is, find in the story the clues to knowing God as his character becomes manifest in the story, and from within that indwelling try to understand and cope with the events of our time and the world about us and so carry the story forward (1998gps:99).

In een van zijn laatste bijdragen kwam Newbigin terug op het thema van de autoriteit van de Schrift. Sinds de Verlichting is het Schriftgezag niet meer onbetwist, stelt hij (1996tam:32). Het gevolg is dat de Bijbel een plaats kreeg toegewezen als een van de vele mogelijkheden in de morele en religieuze ervaring. Van George Lindbeck leende Newbigin het concept van de 'cultureel-linguïstische' manier van verstaan van de Schrift (Lindbeck 1984). Een Kantiaans a priori is dat mythen of verhalen structuur geven aan de menselijke ervaring om zichzelf en de wereld te verklaren. Een dogma biedt niet het systeem, waarmee wij tegen de wereld *aan* kijken, maar het is het middel waar*door* wij naar de wereld kijken en kunnen verstaan. Lindbeck gaat uit van het feit dat kennis het gebruik van taal vereist en dat er een verstaanskader bestaat. De Schrift functioneert in het concept van Lindbeck als een cultureel-linguïstisch kader waarbinnen het christelijk geloof en leven wordt ontwikkeld. De Bijbel geeft op narratieve wijze een structuur voor menselijke ervaring en verstaan. Dit verhaal is echter *het* verhaal van de kosmos en het menselijke leven in deze kosmos, omdat het verhaal vertelt van het kruis en de opstanding van Jezus (1996tam:37-38). Het feit dat Jezus de verstaanssleutel is tot het de zin van de menselijke geschiedenis, moet niet op cognitieve wijze verstaan worden. De daad van verzoening door Jezus brengt ons in contact met de liefdevolle God. Dit is alleen verstaanbaar als ons een nieuwe manier van verstaan wordt gegeven. Vermeden moet worden dat de term narratief, in een theologische betekenis, opgevat wordt als 'niet belangrijk'. In de narratieve structuur komt het wezen van dit verhaal als waar verhaal naar voren (1996tam:39-43). Newbigin zegt dat de christelijke gemeente moet wonen ('indwell') in de Schrift om te proberen die te verstaan en dat zij zo in rapport kan komen met haar omgeving en de wereld. Het evangelie richt de 'hoorders' op de ontologische realiteit van de nieuwe realiteit die door het werk van Christus tot leven wordt gebracht. De kerk moet getuigen van wat God op beslissende wijze heeft bekendgemaakt in Jezus Christus. Hierdoor worden mensen buiten de kerk geconfronteerd met de eschatologische realiteit, de doelen van God voor het publieke zowel als het persoonlijke leven (1991tt:65vv; 1995os2:39-40; 1996tam:64-83; 1989gps:222-233).

De Bijbel spreekt volgens Newbigin van kennis van God, die nooit los gezien kan worden van de liefdesrelatie tussen God en mens. Het kennen van God berust op een wederzijdse liefdesrelatie:

> Thus when we speak of revelation and appeal to the bible for its form, we are not speaking of a series of propositions imposed by an alien power on the mind of man, invading and limiting the proper autonomy of his reason and conscience; we are speaking of the appeal of a personal love which seeks not to coerce submission but to evoke love. Of course this appeal is not a disembodied voice. It is the voice of the one who is, who was and who will be; it is the voice of God the supreme reality by whose word alone all that is real came to be (1984bcm:16).

Newbigin past de kennisleer van Polanyi ook toe in zijn hermeneutiek. Onze kennis van de werkelijkheid om ons heen is inderdaad altijd persoonlijke kennis ('personal knowledge'). Bijgevolg is ons begrip van de Schrift altijd een persoonlijke interpretatie. Even-

wel, de uitleggende persoon maakt altijd deel uit van een gemeenschap. En dit is juist de doorgaande lijn in het denken van Newbigin, dat hij het gezag van de kerk erkent als interpretator van de Schrift (1960rc:125v) Of, zoals hij het zelf heel kernachtig verwoordt: 'the Congregation as Hermeneutic of the Gospel' (1989gps:222-233). Daarmee is veel gezegd over het interpretatiemodel van Newbigin, het verklaart echter niets over het wonder van de openbaring van God aan de mensen in menselijke taal (Van Genderen 1992:63-72).[252]

Een andere belangrijke vraag voor het verstaan van de Schrift is, of de individuele gelovige nu uitgeleverd is aan de (kerkelijke) gemeenschap. Het is duidelijk dat Newbigin de Schrift alleen samen met alle christenen wil verstaan. Het is zeker zo dat zijn nadruk op Johannes 14-16 de suggestie wekt dat de gemeenschap beslissend is voor het verstaan van de Schrift. Het blijft echter onduidelijk wat de kerk als de gemeenschap der heiligen nu inhoudelijk van de Schrift heeft verstaan, dus hoe zij de Schrift in het verleden heeft verstaan en nu verstaat. In het concept van Newbigin is een rol weggelegd voor de kerk in het bewaren en naspreken (belijden) van de Schrift. Door het getuigenis van de Heilige Geest is de kerk gekomen tot de erkenning dat de boeken van de Bijbel inderdaad Gods Woord zijn.[253] Dit blijkt uit het spreken van de Bekennende Kirche in de *Barmer Thesen*. Newbigin noemt dit een specimen van het spreken van 'the truth to Caesar' (1991tt:71). In zijn openbaringsleer nadert Newbigin zeer dicht het concept van Barth en Kraemer. Met dit verschil dat Newbigin in verder gegaan is dan Kraemer door nadrukkelijk het gedachtegoed van Lindbeck en Polanyi toe te passen in zijn narratieve hermeneutiek (1996tam:42).

4.4.3 De finaliteit en absoluutheid van het christelijk geloof

In dit onderdeel wordt Newbigins begrip *finality* als wezenlijk onderdeel van zijn godsdienstheologisch concept geanalyseerd. De algemene bekenis van 'finality' is moeilijk te omschrijven: 'the condition or fact of being final; a final, conclusive, or decisive act or utterance'; 'the state or condition of being final'; 'the quality of being final or definitely settled'.[254] De notie van beslistheid, er niets meer aan toe te kunnen voegen, definitief, de tot het einde toe alles bepalende betekenis, is nadrukkelijk aanwezig in Newbigins denken. De minder gebruikte term 'absoluteness' wordt door hem een enkele maal in dezelfde betekenis gebruikt, als synoniem (1969fc:34).[255] In zijn publicaties functioneren ook de synoniemen 'decisiveness' en 'centrality' (1983cwr-

---

[252] Newbigin gebruikt, mogelijk in navolging van K. Barth, regelmatig de term 'getuigenis' (van mensen). De Bijbel spreekt inderdaad vaak over getuigen en getuigenis, maar dan: als Gods getuigenis, dat eeuwig zeker is (Van Genderen 1992:72, 78-90).

[253] Van Genderen noemt heel treffend een paragraaf van zijn dogmatiek *Beknopte Gereformeerde Dogmatiek*: 'De Heilige Geest getuigt in, door en met het Woord'. Newbigin spreekt over de rol van de Geest als *Interpretator* van de Schrift, maar niet van het 'testimonium Spiritus Sancti' in het aanvaarden van de Bijbel als het Woord van God. Waarmee aangegeven is dat de goddelijk oorsprong en de volkomen betrouwbaarheid van de heilsopenbaring te danken zijn aan het overtuigend werk van de Geest (Van Genderen 1992:113, 117, 115).

[254] Zie resp. *Merriam-Webster's Dictionary of Law,* Merriam-Webster, 1996*; The American Heritage Dictionary of the English Language*, 4th Ed., Houghton Mifflin 2000 en *WordNet*, Princeton University 2003.

[255] In het archief van Newbigin in Birmingham bevindt zich de getypte tekst van een lezing die Newbigin gehouden heeft in Exeter, waarschijnlijk in september 1987 met als titel: 'The Uniqueness of Christ'. Het manuscript breekt plotseling af. Het is niet na te gaan of en in welke vorm de inhoud van deze lezing verwerkt is in andere artikelen of publicaties.

:passim). Hij wendt het begrip 'finality' vaak aan ter omschrijving van de betekenis en positie van Gods openbaring in Christus. Naast het gebruik van de term in verband met de openbaring in Christus, komt bij Newbigin ook de uitdrukking 'finality of Christ' voor als compacte aanduiding van de betekenis van Christus in zijn christologie. Hij kiest heel duidelijk positie tegenover elk relativisme, vooral in verband met relativerende opvattingen over de geschiedenis. Frequent gebruikt hij de term 'finality' in de betekenis van de absoluutheid van Christus, die de Eerste en de Laatste ('final'), de Alpha en Omega is, de beslissende factor in de geschiedenis. Hij gebruikt het begrip zeer efficiënt zowel in de context van het relativistische westen als het onhistorische oosten als aanduiding van het werk van Christus, die het centrum en doel van de geschiedenis is. In het denken van Newbigin heeft de finaliteit van Christus twee brandpunten:

1. De incarnatie, het sterven en de opstanding van Christus, 'het totale feit van Christus', is beslissend voor alles.
2. De opdracht aan de kerk in de geschiedenis is hiervan getuige te zijn ten overstaan van de wereld.

De missionaire implicaties van dit gegeven ten aanzien van de kerk zijn duidelijk: de zending is de zending van de hele kerk voor de hele wereld. Het zendingsmotief is de opdracht om het 'finale feit van Christus' bekend te maken aan iedereen (1961ftow:106-126). Uit één van zijn publicaties blijkt dat de finaliteitsclaim van levensbelang is voor de zendeling.

> The question, therefore, of the sense in which uniqueness and finality ought to be claimed for the Christian faith is the life-and-death question for a missionary (1969fc:8).

Hij wil er mee zeggen dat de finaliteit van Christus bepalend is voor de zingeving van het bestaan en de sleutel biedt tot het verstaan van de geschiedenis, omdat de betekenis van Christus ook in de geschiedenis van onze tijd merkbaar is (1969fc:64). Het gaat om de plaats van Jezus Christus in de universele geschiedenis.

> To speak of the finality of Christ is to speak of the Gospel as the clue to history (1969fc:65).

> ….. Once again, therefore, to speak of the finality of Christ is to speak of him as the clue to our interpretation of history as a whole (1969fc:72).

Newbigin heeft de term in de loop der jaren zeer bewust toegepast. Hij wijst er op dat in Edinburgh 1910 en in Tambaram 1938 – hoewel er verschil is in de gebruikte terminologie – uitgesproken is dat er geen claim van finaliteit gelegd kan worden op de instellingen van geloof en de geloofspraktijken die onder de naam christendom vallen (1969-fc:72-73).

> Christianity is a changing and developing corpus of belief, practice, association, cultus, which is all the time assimilating new elements from other religions and other world views, and which needs, therefore, criteria by which it can determine what is true development and what is distorted or cancerous growth. We cannot claim finality for Christianity (1969fc:73).

Newbigin gebruikt de term finaliteit ook in verband met de kracht van de satan en de macht van de dood. Deze macht is door Jezus aan het kruis overwonnen, waarmee de finaliteit van Jezus Christus is vastgesteld en bewezen (1954pccc:119). Op een andere plaats spreekt hij in negatieve zin over het gegeven dat de westerse mens ieder geloof verloren heeft in 'the validity and finality of the revelation around which his culture

originally grew up' (1961ftow:15). Daarmee geeft hij aan dat het geloof in het absolute gezag van de openbaring bij de westerse mens grotendeels verdampt is.

Het apostolisch getuigenis over de finaliteit van Jezus Christus is uniek en heeft bijzondere betekenis voor ons, omdat dit getuigenis deel uitmaakt van een continue traditie. In deze traditie dient de finaliteitsclaim te worden gekoesterd en overgeleverd, bewaard en bestudeerd, uitgelegd en geïnterpreteerd, omdat we er zelf deel van uitmaken (1969-fc:76-77).

> The claim that the fact of Christ is decisive for all human life is a meaningless claim except as it is interpreted in the life of a community which lives by the tradition of the apostolic testimony. There cannot, therefore, be a total disjunction between the Gospel and 'Christianity'. To claim finality for Christ means *in some sense* to claim a decisive role in history for the Church (1969fc:77).

Newbigin merkt voorts op dat de apostelen zelf onkundig waren van deze absoluutheids-claim omdat ze geen kennis hadden van vergelijkbare claims van het boeddhisme en het hindoeïsme. Ze gingen er eenvoudig van uit dat Jezus

> was the only name given under heaven whereby we must be saved. They knew nothing of the sort of future for the human race which we are glimpsing in the second half of the twentieth century, yet they confessed him as the *alpha* and the *omega*, the beginning and end of all things (1969fc 78-79).

Newbigin schermt de finaliteit van Christus zorgvuldig af van de claims van absoluutheid en finaliteit van het christendom, ondanks het feit dat hindoes en moslims de suprematie van het christendom ervaren hebben. Dat hindoes en moslims bij 'finaliteit' een gevoel van overheersing ervaren, komt mede door de onbewust superieure houding van de christelijke zendingen en zendelingen in het verleden. Hij tekent hierbij aan dat in werkelijkheid eenzelfde absoluutheids- en finaliteitsclaim – zelfs in sterkere mate – aanwezig is in zowel de islam als het hindoeïsme. In de Belden Noble lezingen gaat hij hier expliciet op in, omdat hij weet dat het hindoeïsme, dat bekend staat om zijn bijna eindeloze tolerantie, op dit punt lijkt te botsen met de finaliteitsclaims van het christendom. Het hindoeïsme voert op grond van zijn eigen fundamentele opstelling niets dan een rusteloze oppositie tegen de finaliteitsclaim van het christendom (1961ftow). De ultieme waarheid van het evangelie is voor de hindoe iets wat hoort bij de wereld van de illusies. De christen die dat niet erkent, heeft voor de hindoe de grenzen van zijn tolerantie bereikt en krijgt te maken met de intolerantie van de tolerantie. De waarheid die spreekt uit de goddelijke openbaring in Christus dat het 'allerhoogste Wezen' zichzelf bekend heeft gemaakt in één historisch Persoon, is niet acceptabel voor de hindoe. De oorzaak van de botsende finaliteitsclaims van hindoeïsme en christendom ligt dus, vanuit het christendom gezien, in de claim dat de Veda's een waarheid bezitten die boven alle religies uitsteekt en daarom in een onoplosbare spanning staat met de centrale waarheid van de Bijbelse religie. Newbigin kan aan S. Radhakrishnans concept van religie, dat uitstijgt boven ras en geloofsvormen en tegelijkertijd alle rassen en geloven inspireert, geen consistentie ontzeggen. Religie begint en eindigt immers volgens het hindoeïsme met het geloof dat de waarneembare wereld in al haar verscheidenheid en veranderingen een illusie is. Dit is in de ogen van Newbigin niet anders dan een oorlogsverklaring aan iedere religie die claimt gebaseerd te zijn op historische openbaring (1961ftow:35-41). Tussen het hindoeïsme als levensomvattend geloofssysteem en de openbaring in Christus als de vormgever van kerk en christendom ligt een principieel verschil.

> … Kraemer had little difficulty in showing that it was not a true analogy, for the thing for which he claimed finality was not the faith of the devout Christian but the Gospel – the message of God's unique and decisive self-revelation in Jesus Christ, Incarnate, Crucified, Risen (1969fc:74-75).

De implicatie van de finaliteitsclaim is dat Christus de werkelijke sleutel ('true clue') is van de geschiedenis. Van ieder mens persoonlijk wordt daarom ook toewijding aan God door Christus gevraagd.

> To claim finality for Christ in this sense is to imply a summons to men to forsake other claims to ultimate loyalty and to be converted to him (1996fc:87).

Newbigin zegt dat de finaliteitsclaim daarom actueel en bedreigend is. Niet zelden wordt er op gereageerd met het verwijt van arrogantie. Bekering veronderstelt een werkelijke discontinuïteit, waarbij men afscheid moet nemen van het vroegere geloof, omdat dit geen weg tot God biedt. Het moment van de doop markeert de overgang en geeft aan dat men nu gelooft in de finaliteit van de openbaring van God in Christus en deel uitmaakt van de gemeenschap die antwoord geeft op die openbaring (1969fc:90-91).

Newbigins inspanning de finaliteitsclaim van Christus binnen de kringen van de WCC veilig te stellen, dateert van zijn aanstelling als leider van de IMC. Hij schijft in een bijdrage voor de WCC dat zending en kerkelijke eenheid onafscheidelijk met elkaar verbonden zijn. Hij waarschuwt dat de uniciteit, de sufficiëntie en de finaliteit van Jezus Christus als enige Heer en Redder van de wereld onder vuur zijn komen te liggen, want in de oecumenische beweging worden vragen gesteld of *alleen* Jezus de Redder is, en of Jezus de *enige* Redder is (1962mtg).

De finaliteitsclaim komt ook ter sprake in de discussie met Konrad Raiser over onder andere het verschijnsel van de religieuze pluraliteit (zie ook § 4.2.2.4). Newbigin zet daarin de claims van het religieuze pluralisme nadrukkelijk tegenover de finaliteitsclaim van Christus. In de tijd van de koloniale expansie zijn de kerken zelf terecht gekomen in een serieuze ontmoeting met andere finaliteitsclaims, waardoor de uniciteit en finaliteit van Christus ter discussie werd gesteld. De ineenstorting van het westerse zelfvertrouwen en het corrosieve effect van de moderniteit hebben gezorgd voor een nieuwe houding, terwijl de religieuze pluraliteit op haar beurt de absolute heerschappij van Jezus Christus in twijfel trekt (1994kr:52). Newbigin ontkent niet de realiteit van de veranderingen ('transition's') die zich in kerk en cultuur voltrokken hebben. Het onderstaande citaat laat zien dat hij al veel eerder oog had voor de veranderingen die zich in de wereld van de kerken en de zending voltrokken hebben.

> I do not speak here of the complete loss of belief in the sufficiency and finality of the Gospel which has taken many right out of the sphere of missionary concern and therefore out of the context of the present discussion (1959obwg:9).

Hij handhaaft tegenover Raiser de claim van 'Christ-centered universalism' (Visser 't Hooft), omdat deze de absolute voorwaarde is voor het voortbestaan van de christelijke kerk (1993kr:5).

In de loop van de jaren heeft zijn finaliteitsconcept geen wijziging ondergaan. In zijn *Tribute* voor Phillip Potter als secretaris-generaal van de WCC geeft hij aan waar de WCC voor staat en wat haar te doen staat. In aansluiting bij de grondslag van de WCC verwoordt hij de volgende principes:

> According to this, the WCC is a fellowship of churches which:
> 1) confess the Lord Jesus Christ as God and Saviour,
> 2) according to the scriptures, and therefore

> 3) seek to fulfill together their common calling
> 4) to the glory of the one God, Father, Son and Holy Spirit (1984ffem:1).

Van het eerste punt zegt Newbigin dat de belijdenis van de centraliteit, de finaliteit en de absoluutheid van Jezus Christus fundamenteel is voor het bestaan van de WCC. Alleen op grond van dit ene geloof, en de authentieke vroomheid die daarbij hoort, kan de oecumenische beweging bestaan. Deze ultieme en onvoorwaardelijke geloofsovergave aan Christus als Zoon van God en Redder is de adequate reactie van de mens in de verwarrende ervaringen van het menselijke bestaan (1984ffem:5-6). Voor Newbigin is de finaliteit van Christus de onopgeefbare voorwaarde voor het voortbestaan van de WCC.

In verband met de botsing met andere finaliteitsclaims verwijst Newbigin naar de verklaring van de conferentie van Edinburgh 1910, waarin zowel de finaliteitsclaim van het christelijk geloof als het vervullingsmotief naast elkaar voorkomen. In Edinburgh is uitgesproken dat de zendelingen dienen te zoeken naar edele elementen in de niet-christelijke godsdiensten en die moeten gebruiken als opstap naar de hogere dingen, omdat de andere godsdiensten zonder uitzondering uiting geven aan de elementaire behoeften van de menselijke ziel, die alleen het christendom kan bevredigen. Deze hogere uitingen zouden zonder meer manifestaties van het werk van de Geest van God te noemen zijn. Edinburgh achtte een iconoclastische houding ten opzichte van de andere godsdiensten niet terecht en onverstandig.

> But, alone with this generous recognition of all that is true and good in these religions, there goes also the universal and emphatic witness to the absoluteness of the Christian faith... One massive conviction animates the whole evidence: that Jesus Christ fulfils and supersedes all other religions, and that the day is approaching when to Him every knee shall bow and every tongue confess that He is Lord to the glory of God the Father (Edinburgh 1910:267-268; 1969fc:24-25).

Newbigin stelt vast dat Robert E. Speer in Edinburgh weliswaar een voorzichtige aanzet heeft gegeven tot het onderscheiden van het historische christendom en de goddelijke openbaring, maar dat Kraemer dit punt scherper heeft verwoord. Hij zet zich vervolgens nadrukkelijk af tegen iedere finaliteitsclaim van het christendom als de ‘final and absolute religion’ (1969fc:25-26; vgl. Speer 1933:312v). Hij weet dat Visser ’t Hooft op dit punt zijn medestander is (Visser ’t Hooft 1963). Visser ’t Hooft heeft namelijk een ‘powerful statement of the uniqueness, the decisiveness, and the finality of Jesus Christ’ gegeven. Newbigin verwijst tevens naar de conferentie van de CMWE van de WCC in Mexico City 1963 waar Visser ’t Hooft in zijn bijdrage ‘Mission as the Test of Faith’ verklaarde: ‘faith is tested in various ways, but there is no more decisive test than the one concerning the translation of faith into missionary witness’ (1992lvth:82).

In zijn antwoord aan Raiser blijkt dat Newbigin onveranderd trouw is gebleven aan zijn finaliteitsconcept. Hij heeft het in de loop van zijn ontwikkeling op creatieve wijze toegepast en langzamerhand uitgewerkt en toegelicht. En daarin onderscheidt hij zich opvallend van de ‘exclusivistische’ missioloog A.G. Honig, die aanvankelijk de finaliteit en absoluutheid van Christus aanhing, maar door nauwe relaties met andersgelovigen tot de overtuiging is gekomen dat er waarheid is in de andere religies. Daarom heeft hij aan het eind van de vorige eeuw deze claim losgelaten en is hij tot een ander inzicht gekomen (Honig 1969 en Honig 1998:18-27). Typerend is dat hij dit beargumenteert op grond van een andere visie op de verhouding van ervaring en openbaring (Honig 1998:28-73). Newbigin laat in zijn finaliteitsgedachte zien dat het mogelijk is in de wisseling van de godsdienstheologische verstaansmodellen toch een werkbaar en vrucht-

baar concept te bieden, dat bruikbaar is in de ontmoeting met de andersgelovigen. Hij gebruikt het om daarmee het element van vastheid en onveranderlijkheid aan te geven. De notie van uniciteit en sufficiëntie in verband met Gods reddende actie in Christus, is altijd op de voorgrond aanwezig. Deze notie functioneert in zijn denken op dezelfde manier als Kraemers Bijbels realisme. Echter, het bezwaar dat men inbracht tegen Kraemers Bijbels realisme is ook van kracht voor Newbigin: Hij heeft verzuimd genoegzaam te omschrijven wat bedoeld wordt met 'finality of Christ', en wat hij christologisch verstaat onder 'the total fact of Christ'. Met andere woorden, de dogmatische, c.q. soteriologische onderbouwing van dit concept laat te wensen over.

4.4.4 Continuïteit en discontinuïteit

In dit onderdeel wordt de vraag behandeld, wat in het denken van Newbigin de relatie is tussen religie en religiositeit in het leven van de niet-christelijke volken en de goddelijke openbaring in het christelijk geloof. Het is hetzelfde thema dat op de IMC-conferentie van Tambaram in 1938 is bediscussieerd en door Kraemer in zijn toelichting is besproken onder de titel 'continuïteit of discontinuïteit'. Kraemer gaf met deze termen de kern aan van het vraagstuk van de verhouding van christelijk geloof en de niet-christelijke godsdiensten. Het is niet zo verwonderlijk dat Newbigin de mening van Kraemer bevestigt en deze kernvraag aanmerkt als de centrale probleemstelling van de zending. In veel opzichten voelt hij zich nauw verwant met Kraemer (1988spt:328). Dit verklaart waarom hij regelmatig terugverwijst naar de fundamentele discussie over continuïteit en discontinuïteit in Tambaram in 1938 (1960whsl; 1969fc; 1983cwr; 1988spt).[256]

Newbigin zelf blies het debat over de discontinuïteit en continuïteit in 1963 weer nieuw leven in, toen hij schreef het weinig zinvol te achten voor de Aziatische kerken terug te gaan naar de manier van denken waartoe Kraemer opriep in zijn beroemde en besliste verklaring over de 'uniqueness and otherness of the Gospel' (1963rtdm:28). Newbigin schaart zich achter Kraemers concept van discontinuïteit tussen het christelijk geloof en de niet-christelijke godsdiensten. Wat nu nodig is, zegt hij, is een levende dialoog met mensen van andere 'faiths', waarbij we moeten laten zien hoe de unieke en reddende openbaring van God in Jezus Christus in ons eigen leven gestalte heeft gekregen. Deze levende relatie met God, die in Christus zijn reddingsplan heeft verwerkelijkt,

---

[256] Gavin D'Costa noemt Newbigin samen met Norman Anderson (Anderson 1984[2]) en Stephen Neill (Neill 1970 en 1984) neo-Kraemerianen (D'Costa 1986:8, 15, 52v.). Overigens plaatst Newbigin zichzelf zonder bezwaar in de lijn van Kraemer en de 'exclusivisten' (1989gps:182). Carl E. Braaten zoekt een weg tussen exclusivisme en pluralisme door uit te stijgen boven het dilemma van de uniciteit van Jezus en het heilsuniversalisme (Braaten 1980:13-30). Hij beweegt zich hiermee tot de rand van de afgrond, waarbij er geen taak meer is voor de zending. Immers, het heilsuniversalisme maakt iedere zendingsactie overbodig, omdat er toch heil en redding is voor iedereen, ook voor de niet-christenen. Jezus kan in dit universalisme nooit als de unieke en universele Redder gezien worden (Braaten 1980:21, 29). Anderzijds wil hij ook niet weten van een massief en rigide absolutisme van het christelijk geloof (vgl Braaten 1977; 1986; 1992). Newbigin prijst Braaten om zijn kritiek op de pluralisten en zijn verdediging van uniciteit van Christus vanuit een trinitarische theologie, maar acht zijn positie over het onophoudelijke werk van Christus in de religies uiteindelijk onduidelijk. Het kan betekenen dat Christus de ware eschatologische vervulling van de andere geloven is, maar evenzeer dat de vervulling allleen door middel van het zendingswerk en door bekering kan bereikt worden (1992:58).

> enables men to interpret what is happening to them and to respond to the calling of God in the midst of the life of the world (1963rtdm:28).

We moeten volgens Newbigin verstaan wat God uniek en definitief heeft gedaan in Christus en wat Hij doet in het totale leven van de mens. Hij komt tot deze positie, omdat de kerk (en de zending van de kerk) een minderheid is geworden in de samenleving en alle vanzelfsprekendheid heeft verloren. Er is geen sprake meer van de beschermende paraplu van de westerse dominantie, waaronder de zending kan werken (1963-rtdm:28-30). Hoewel Newbigin hier in feite nog niets zegt ten gunste of ten nadele van de opstelling van Kraemer in het debat over continuïteit en discontinuïteit aan het eind van de jaren dertig, is het voor hem duidelijk dat de situatie in de jaren zestig een andere manier van godsdienstige benadering vereist.

In zijn brochure *The Finality of Christ* verwijst Newbigin naar de IMC-conferentie van Edinburgh 1910, waarvan niet alleen een stimulans is uitgegaan naar de grote zendingsonderneming, maar er ook op is aangedrongen te zoeken naar de 'nobler elements' van de andere religies als bruikbare opstappen naar hogere dingen. Deze 'edeler elementen' zouden zonder uitzondering uitingen zijn van de elementaire noden van de menselijke ziel, welke alleen door het christendom bevredigd kunnen worden. In Edinburgh is vastgesteld dat de hogere vormen van deze religies duidelijke manifestaties zijn van de werking van de Heilige Geest. Het rapport spreekt helder en duidelijk van het feit dat Jezus Christus alle andere godsdiensten 'fulfills and supersedes' (1969fc:24-25). Newbigin gaat in discussie met Robert E. Speer, die in Edinburgh een afsluitende toespraak heeft gehouden over *The Missionary Message in Relation to Non-Christian Religions*. Hij bespreekt de vraag in welke zin Jezus de andere godsdiensten vervult. De meningen verschillen ten aanzien van het punt op welke wijze Jezus in een behoefte voorziet, waarin de amdere religies niet kunnen voorzien, of hoe Jezus deze godsdiensten completeert. Newbigin wijst resoluut de idee af dat de edeler elementen van de andere godsdiensten kunnen dienen als opstap voor het christelijk geloof. Hij concludeert dit op grond van zijn eigen ervaring in India, waar hij heeft moeten vaststellen dat de 'edeler elementen' van de niet-christelijke godsdiensten er vaak de redenen van zijn dat men zich op de meest felle wijze tegen het evangelie keert. Hij verwondert zich daar niet over, want ook in de dagen van Jezus waren het de Farizeeën, welke het hoogste ethische element van het judaïsme vertegenwoordigden, die de leiding op zich namen in het verzet tegen Jezus en zijn uiteindelijke veroordeling (1969fc:26-27).

Newbigin vult Kraemer in deze zin aan en werkt zijn gedachten verder uit in een geamendeerd concept, dat globaal in de pas loopt met Kraemers discontinuïteit. Hij signaleert echter meer elementen van continuïteit. Hij merkt op dat de 'niet-christelijke menselijke ervaring van de openbaring' niet kan inhouden dat de openbaring van God in Jezus Christus in bepaalde mate begrepen en geaccepteerd kan worden. Newbigin stelt op grond van de volgende redenering vast dat op grond van het *sui generis* karakter van de openbaring niet vastgesteld kan worden wat de overeenkomst is van de verschillende soorten van openbaring. Men kan vanuit de uniciteit van de goddelijke openbaring alleen aangeven wat niet continue is. Zijn argument hiervoor betreft het onderscheid tussen openbaring en ervaring. Er moet een correlatie bestaan tussen openbaring en ervaring, want als de openbaring van God is geaccepteerd en verstaan, dan is dit een godsdienstige ervaring. Als de openbaring niet is verstaan, kan er in het geheel geen sprake zijn van

religieuze ervaring.[257] Hogg stelde dat in de religieuze ervaringen van de niet-christelijke religies sublieme elementen worden aangetroffen, op grond waarvan we kunnen stellen dat er zelfbekendmaking van de kant van God moet zijn geweest. Hogg meende dat de Godsopenbaring in de religies leidt tot een weg naar God, die weliswaar smal en onbetrouwbaar is, maar toch begaanbaar. Newbigin zegt dat Hogg niet kan aangeven wat de relatie is tussen de religieuze ervaring in de niet-christelijke religies en het christelijk geloof als antwoord op de Godsopenbaring in Christus. De kennelijke verschillen in religieuze ervaring moeten in het concept van Hogg teruggaan op wezenlijke verschillen in openbaring. Dan kan er onmogelijk continuïteit zijn tussen de religies en het christelijk geloof (1969fc:39-40). Er moet volgens Newbigin worden geconcludeerd dat, als er zelfopenbaring van de zijde van God heeft plaats gevonden in de andere godsdiensten, het *sui generis* karakter van Gods openbaring in Christus betwijfeld moet worden (1969fc:34-35). Hij concludeert dat niet objectief kan worden vastgesteld wat de openbaringselementen in de andere godsdiensten kunnen zijn. Op grond van het unieke karakter van Gods openbaring in het christendom kan er geen continuïteit bestaan tussen het christelijk geloof en de andere godsdiensten. Hij verstaat de waardevolle godsdienstige elementen in de niet-christelijke godsdiensten geheel als menselijke ervaring en religiositeit.

De relatie tussen 'voorbereiding' en 'vervulling' in de niet-christelijke godsdiensten bespreekt Newbigin vanuit de vooronderstelling van de mogelijke aanwezigheid van goddelijke openbaring in de andere religies. Hij stemt het Kraemer toe dat de menselijke rede ('reason'), de natuur of de geschiedenis geen voorbereidingen zijn van en ook geen wegen tot, of ontwikkelingen naar het terrein van de goddelijke genade en de waarheid zoals geopenbaard in Jezus Christus. Kraemer vermijdt het te spreken van een weg naar Christus 'in één bepaald opzicht', omdat Christus als de wijsheid en de kracht van God in absolute tegenstelling staat tot de menselijke kracht, wijsheid en religiositeit. Hoewel hij op dit punt instemt met Kraemer, maakt Newbigin een verhelderend onderscheid. Hij stelt dat er een *radicale* discontinuïteit is, maar dat dit niet wil zeggen dat er een *totale* discontinuïteit is (1969fc:59). Hij illustreert dit aan de hand van het evangelie dat gericht is op het 'totale feit' van het kruis. Dit maakt het onmogelijk om over het geloof in Christus en de andere geloven te spreken in andere termen dan van radicale discontinuïteit. Echter, de terugblik van Paulus op zijn eigen geschiedenis en die van zijn eigen volk, dat het heil in Christus ontvangen heeft en zich ook tegen God verzette, laat zien dat men het heil kan mislopen. Hij constateert dat er continuïteit is in het zoeken van de Atheners naar de 'onbekende God', maar radicale discontinuïteit als het aankomt op aanwezigheid van Gods openbaring in Christus in hun geloof.

De bewijzen van continuïteit en discontinuïteit heeft Newbigin ook opgemerkt in het leven van de nieuwbekeerden tot het christendom. In de bekering komt het aspect van de radicale discontinuïteit naar voren. Tegelijk is er achteraf, na de bekering, altijd een sterke overtuiging dat God nadrukkelijk aanwezig moet zijn geweest in de tijd dat men worstelde om God te leren kennen en zich afvroeg hoe men Hem zou moeten dienen (1969fc:59-60). De vraag of er een communicatie is tussen God en de gelovige in de niet-christelijke godsdienstige ervaring, beantwoordt Newbigin positief. Hij geeft echter aan dat de inhoud van deze 'openbaring' altijd betrekking heeft op het 'zoeken' van God

[257] Newbigin noemt dit de 'dichotomy' tussen goddelijke openbaring en menselijke ervaring. Uit het zinsverband blijkt dat hij niet zozeer de gelijkwaardige indeling in tweeën, maar de verhouding van onderlinge afhankelijkheid bedoelt.

en slechts achteraf verstaan kan worden als 'vinden' door hen die 'gevonden' zijn. Een ander bewijs van continuïteit ziet Newbigin in de bewezen mogelijkheid van communicatie van de inhoud van de Bijbel, voornamelijk in de Godsnamen die kunnen worden gebruikt.

4.4.5 Het unieke van het christelijk geloof en de finaliteit van de openbaring

In deze paragraaf wordt Newbigins visie op één aspect van de verhouding tussen het 'niet-christelijk geloof' en het christelijk geloof behandeld. Het gaat om het punt van de relatie tussen de uniciteit van het christelijk geloof en de finaliteit van Gods openbaring. Dit spitst zich toe op de vraag of er werkelijke gemeenschap is tussen God en de gelovigen in de andere religies (zie ook § 4.4.1.2 en 4.4.4). Bij de beantwoording van deze vraag zal het duidelijk worden welke elementen aan de christelijke religie een uniek karakter geven. De consequentie van het uniciteitsprincipe is dat het heil niet universeel kan zijn. Newbigin is zich er terdege van bewust dat het aanvaarden van het unieke karakter van de openbaring verstrekkende gevolgen heeft voor de verhouding tussen de christelijke godsdiensten en de andere godsdiensten.

Het is van belang eerst duidelijkheid te scheppen over de termen 'universaliteit' en 'uniciteit' in Newbigins denken. De betekenis van de basistermen 'uniek' en 'uniciteit' is niet eenduidig. Daarom wordt eerst onderzocht hoe de termen functioneren in de godsdienstheologische context en vervolgens hoe Newbigin hier in te plaatsen is vanuit zijn heel praktische benadering van de vraag naar het heil van de niet-christenen.

De termen 'uniek' en 'uniciteit' met betrekking tot Christus, geven aan dat God in Christus het beslissende heilswerk van alle tijden, dat voor iedereen bestemd is, mogelijk heeft gemaakt. Neckebrouck wijst er op dat de eerste betekenis van 'uniek' en 'uniciteit' geldt van ieder mens en ook van iedere godsdienst, in de zin dat er geen twee mensen of twee godsdiensten zijn die zo volledig met elkaar samenvallen dat zij in niets van elkaar verschillen (Neckebrouck 2001: 57). In die zin moet iedereen de uniciteit van Jezus Christus en de christelijke godsdienst erkennen. Dat Christus uniek is kan vervolgens ook betekenen dat Hij een bepaalde persoonlijkheid of eigenschappen bezit, een bepaalde activiteit uitoefent die uitsluitend door Hem en op exhaustieve wijze door Hem wordt uitgevoerd. Als dit van de persoon en het werk van Christus wordt gezegd, dan sluit dat meteen uit dat er enige andere vorm van heil of redding voor de mensheid beschikbaar zijn. Deze notie sluit geheel aan bij Newbigin, want uit zijn concept blijkt dat de christologie voor hem de belangrijkste basis is waarop de beslissingen van uniciteit, of zoals Newbigin het bij voorkeur uitdrukt, de finaliteit van Christus, wordt vastgesteld.

Gavin D'Costa stelt voor in het debat over de religies de term 'uniqueness' te vervangen door 'normative'. Hij acht die term meer geëigend voor het accentueren van het exclusieve of unieke karakter van Gods openbaring, of een van de vele gelijkwaardige openbaringen. Volgens D'Costa heeft de term 'normatief' ook de connotaties van 'exclusief' en 'uniek'. 'Normatief' impliceert dat niets wat van God is, kan bestrijden wat we van God door Christus kennen. D'Costa denkt hiermee te bereiken dat het benadrukken van het normatieve aspect van Christus meer behulpzaam is bij de vorming van het beeld van Jezus Christus. Hij acht het legitiem te zeggen dat Christus normatief is in het bekendmaken van God, niet absoluut of exclusief. 'Jesus is called *totus Deus,* never *totum Dei,* wholly God, but never the whole God' (D'Costa 1990:18). Zonder Jezus kunnen we niet van God spreken, maar het spreken van Jezus in de geschiedenis is nooit volledig of uitputtend geweest. Bovendien acht D'Costa 'normatief' een betere term dan 'uniek' omdat van alles, van iedere gebeurtenis en iedere persoon geldt dat zij of hij

uniek is. Van iedere persoon kan echter niet gezegd worden dat hij normatief is met betrekking tot de geschiedenis. In een bepaalde zin acht D'Costa de term uniciteit toepasbaar, namelijk dat God zich in Christus zonder voorbehoud gegeven heeft. Op een bepaald tijdstip in de geschiedenis heeft God onherroepelijk gesproken, op beslissende manier. D'Costa denkt dat hiermee de belangrijkste betekenis van uniciteit in de term normatief is aangegeven. Dit is volgens D'Costa de kracht van de normativiteit van Christus, dat God in Hem beslissend gesproken heeft. Bovendien voert D'Costa aan dat de term 'normatief' ook de betekenis in zich heeft van Gods redding door de komst van Christus in de wereld op een manier die tot dat moment onbekend en onhelder was. In de zending van zijn Zoon in de wereld heeft de Vader op unieke wijze bekendgemaakt dat alle verlossing redding van God is, die wij kennen als Drie-enig (D'Costa 1992: 149-150, vgl. D'Costa 1990[1]: 18-21).

Het is de vraag of D'Costa ons door het vervangen van termen een dienst heeft bewezen. De meerduidigheid van de termen 'enig' en 'uniek' is niet te verhelpen met vervanging door 'normatief'. Zeker niet wanneer D'Costa deze laatste term beperkt tot uniek en enig, voor zover teruggrijpend op een historische gebeurtenis uit het verleden. Om geheel andere reden stelt E. Schillebeeckx voor de termen 'uniek' en 'enig' te vervangen door 'definitief'. Hij bedoelt daarmee dat 'God in Jezus Christus zijn eindbedoeling met het mensdom kenbaar heeft gemaakt'.[258] Daarmee zou een brug geslagen kunnen worden naar Newbigins finaliteitsbegrip. Newbigin bedoelt in zijn spreken over uniciteit en finaliteit in de eerste plaats de beslistheid van de openbaring van God in Christus aan te geven als uitgangspunt en beoordelingscriterium van alle religie. In zijn christologisch concept aarzelt hij niet het aan finaliteit verwante begrip 'absoluteness' te gebruiken. Neckebrouck bevestigt dat het 'definitieve' karakter van Gods openbaring in Christus inderdaad een aspect is van de 'uniciteit' van Christus. Echter, de uniciteit van Christus omvat meer aspecten dan dat God zijn 'eindbedoelingen met het mensdom kenbaar heeft gemaakt'. Terecht voert Neckebrouck aan dat Schillebeeckx hiermee slechts een aspect van een complex concept kan verduidelijken. Als alternatief voor 'universaliteit', 'eigenheid' of 'uniciteit' zegt het niets van Christus' ontologische identiteit met God, die wel degelijk uniek en exclusief is, maar niet noodzakelijk aangeduid kan worden met de term 'definitief' (Neckebrouck 2001:118, noot 110).

De christologie van Newbigin is breder uitgewerkt dan die van Kraemer. Beiden poneren dat de positie van Christus als het geopenbaarde Woord van God uniek is. Hoewel over de gebeurtenis van de incarnatie in beider concept niet de minste onzekerheid bestaat, moet wat betreft de inhoud en de betekenis van de christologie een nadere verklaring en uitwerking worden geboden. Kraemer volstond met de omschrijving dat Jezus de weg, de waarheid en het leven is; Newbigin heeft vooral in zijn Bijbelstudies een concrete invulling gegeven van zijn christologie, vanuit zijn notie van het totale feit van Christus. In navolging van Kraemer ontkent Newbigin niet dat de genade en het werk van God ook buiten de goddelijke openbaring om gaan, maar hij sluit de kennis van Christus als verlosser hierbij uit. Voor Kraemer was het de vraag of en in hoeverre God de Vader van de Heer Jezus Christus in de geschiedenis van de andere godsdiensten werkzaam is. Hij noemde dit een 'baffling and aweful problem' (Tambaram 1938 I:14). Tegelijkertijd heeft hij met zijn handhaving van de afwijzing van iedere vorm van

[258] E. Schillebeeckx, 'Identiteit, eigenheid en universaliteit van Gods heil in Jezus', in: *Tijdschrift voor Theologie,* 1994.

'natuurlijke theologie' de werkzaamheid van God in het leven van mensen buiten de sfeer van de goddelijke openbaring, de mogelijkheid hiertoe afgesloten. Hij zei met zoveel woorden dat mensen in de sfeer van de niet-christelijke godsdiensten acceptabel kunnen zijn. Zij hebben hun religiositeit niet van deze godsdiensten, maar van de mysterieuze werking van de Heilige Geest (Tambaram 1938 I:4-5). Volgens Newbigin heeft Kraemer altijd volgehouden dat het werk van God buiten de openbaring altijd en uitsluitend in het licht van de unieke openbaring van God in Christus beoordeeld moet worden. Op grond daarvan heeft Kraemer altijd ontkend dat enige wereldgodsdienst een alternatieve weg tot redding door Christus kan zijn. Hij heeft echter geweigerd de conclusie te trekken dat daarom alle niet-christenen voor eeuwig verloren zijn. Ook Newbigin bestrijdt ten stelligste dat dit zogenaamde agnostische standpunt een 'failure of logical rigour' is (1988cfwr:109). Hij erkent dat deze conclusie mogelijk is, als men het gehele probleem vanuit de mogelijkheid van de redding van de individuele persoon benadert. Bepalend blijkt altijd te zijn hoe men de vraag stelt. Hij kiest er voor de vraag naar de reikwijdte van het heil vanuit de Bijbel te formuleren en concludeert dat we dan gedwongen worden te zwijgen of te blijven zitten met tegenstrijdige antwoorden (1988cfwr:109). Met andere woorden, enerzijds erkent Newbigin dat we als mensen niet in staat zijn vast te stellen of te weten wie behouden kan worden. Daarom zou deze mening onder bepaalde voorwaarden Newbigins agnostische soteriologie genoemd kunnen worden. Hij komt tot zijn standpunt van 'onwetendheid', omdat men niet arrogant mag zijn, maar deze vraag aan God over dient te laten. Anderzijds laat hij er geen misverstanden over bestaan wie volgens de Bijbelse openbaring deel kan krijgen aan het heil (1966c:-42). Terecht is het standpunt van Newbigin over de vraag naar het lot van de niet-christgelovigen volgens Gabriel Fackre getypeerd als 'intentional silence' en 'eschatological agnosticism' (Fackre 1983:42; Hunsberger 1998:225). Newbigin wijst op de hoop op redding en in verband daarmee op het uiteindelijke doel van God in het herstel van alle dingen.

> The Bible gives us no ground for believing that God has other plans for the unity of mankind than that which he has set forth in Jesus Christ and of which he has made the Church to be first fruit, sign and instrument. In the great high priestly prayer Christ is reported as saying that he does not pray for the world, but for those whom God has given him. It is through them that the world is to be brought to faith in its one Saviour. This is not popular doctrine at the moment, but it is scriptural (1969wwfo:131, vgl. 1988cfwr:111-114).

Het evangelie van Gods vrije en soevereine genade impliceert een uitnodiging voor iedereen. Het hele menselijke geslacht zal erbij betrokken zijn, maar niemand zal van te voren de afloop zien. De richting van waaruit men kijkt naar Christus als het centrum van de geschiedenis is bepalend. De uniciteit en universaliteit van wat God gedaan heeft in Christus moet ons volgens Newbigin brengen tot het volgen van Hem in zijn zending naar alle volken (1988cfwr:114. 117). Daarmee laat Newbigin zien dat de allerlaatste vraag naar de universaliteit van het heil niet vanuit de soteriologie, maar vanuit de missiologie benaderd dient te worden.

4.4.6 Universalisme en particularisme

In deze paragraaf wordt de verhouding tussen universaliteit en particulariteit bij Newbigin nader onderzocht. Met name in § 4.3 is al gebleken dat er in zijn denken geen sprake is van universalisme in die zin dat alle mensen uiteindelijk het heil zullen ontvangen. Uit zijn missiologisch concept blijkt wel dat er bij hem sprake is van keryg-

matische universaliteit, als aanduiding van de idee dat het heil van Christus aan alle mensen bekend gemaakt moet worden. Newbigins kerygmatische universaliteit is een belangrijk motief voor de zending als taak van de kerk. In dit onderdeel zal ook worden onderzocht wat de consequenties hiervan zijn voor zijn godsdienstheologisch concept.

In de tijd dat hij actief was voor de CWME van de WCC hield Newbigin een serie lezingen voor de Universiteit van Nottingham (1964), waarin hij zich bezig hield met de interpretatie en verdediging van het christelijk geloof voor geseculariseerde mensen. Daarin wijst hij er op dat God gedurende de dramatische tijd van Israëls ballingschap in Babel en het optreden van de profeten, op indrukwekkende wijze heeft gewerkt aan het herstel en de herinterpretatie van het 'exodusgeloof'. God is inderdaad actief in de geschiedenis van zijn volk en daarin voor het heil van de wereld. Ondanks de schijn van het tegendeel blijkt hierin het perfecte samengaan van kerygmatische universaliteit en particulariteit in Newbigins concept. De kern hiervan is de strijd voor een tijdloze religie, onafhankelijk van de gebeurtenissen van de seculiere geschiedenis, die gekenmerkt wordt door oorlogen, slavernij en ballingschap, etc. Deze strijd wordt gekenmerkt door de bekendmaking van Gods overwinning op de zonde en de vestiging van zijn rechtvaardige en genadevolle heerschappij. De erkenning van Gods verlossingswerk *par excellence* in de opstanding van Jezus heeft niet alleen betekenis voor het persoonlijke leven, maar vooral voor het universele doel, de manifestatie van Gods overwinning over alles en allen (1966hrsm:52-53).

Op te merken is dat Newbigin de term 'universalisme' gebruikt in relatie met de soevereiniteit en de heerschappij van God in de geschiedenis van Israël en de wereld. Voornaamste kenmerk van universalisme is het dogmatische geloof dat de mogelijkheid van voor eeuwig verloren zijn is uitgesloten. En dat alle godsdienstige wegen uiteindelijk naar één doel leiden, zoals alle rivieren naar de zee stromen. Newbigin wijst deze mening af, omdat zij een ontkenning inhoudt van alle menselijke verantwoordelijkheid. Om aan de spanning te ontkomen wie behouden kunnen worden en wie niet, wijst hij op de traditionele scheidslijn tussen gedoopten en ongedoopten, tussen gelovigen en ongelovigen. In deze tijd wordt onderscheid gemaakt tussen hen die oprecht leven, de oprechte aanhangers van een religie en degenen die een of andere hoogstaande morele levensweg volgen, en hen die dat niet doen. Newbigin wijst deze opties af, omdat zij strijdig zijn met wat de Schrift meldt over het laatste oordeel. Daarin zal op verbijsterende wijze duidelijk worden wie een schijnzekerheid gekoesterd heeft, en wie dacht buiten te zijn, maar verrast zal zijn toch binnen te mogen gaan (1977cwps:24-25).

In verband met het vraagstuk van de bekering als daad van persoonlijke toewijding en de betekenis hiervan voor de gemeenschap in eschatologisch perspectief, merkt Newbigin op dat juist in deze tijd de tendens bestaat de noodzaak van persoonlijke bekering en toewijding geheel te laten verdwijnen in een algemeen universalisme. Kenmerk daarvan is de onaanvaardbaarheid van de gedachte dat slechts weinige mensen behouden zullen worden. Eveneens intolerabel is de idee dat velen verloren zullen gaan. Newbigin wijst er op dat in Jezus' gelijkenissen duidelijk wordt dat volgens 'God's arithmetic' velen verloren zullen gaan, maar dit geen accent krijgt (1969fc:113-114). De nadruk ligt op de aansporing om te geloven en op die manier behouden te kunnen worden.

In het zevende hoofdstuk van *The Open Secret* bespreekt Newbigin het 'schandaal van de particulariteit' in verband met de mogelijkheid en de noodzaak van het maken van een keuze.

> The scandal of particularity is at the center of the question of missions. To be more precise, it is the problem of relating God's universality to his particular deeds and words. God is over all and in all; not a sparrow falls to the ground without his will. Yet

> the Bible talks of God acting and God speaking in particular times and places (1995os2:67).

De mogelijkheid om universaliteit en particulariteit met elkaar te verbinden is te vinden in de speciale relatie tussen deze twee elementen. Hij verwijst naar de 'statement of sweeping universality' in Romeinen 10,12-13, die voorafgaat aan een duidelijke verzekering van de noodzaak van verkondiging.[259] Daarmee wil hij aantonen dat universaliteit en particulariteit niet met elkaar in tegenspraak zijn, maar elkaar nodig hebben (1995-os2:67). Op dit punt brengt Newbigin de innerlijke consistentie van de Bijbelse leer van de verkiezing ter sprake, waarbij er geen redding is, 'except in a mutual relatedness that reflects that eternal relatedness-in-love which is the being of the triune God' (1995-os2:77). Er is slechts redding mogelijk via de weg van de verkiezing: men moet gekozen, geroepen en gezonden zijn tot de ander met de gave van de redding. Het doel van Gods reddingsactie in Christus heeft ten doel het bereiken van de volmaaktheid van de schepping in Christus. Dale W. Little geeft aan hoe in het denken van Newbigin de redding van God bekendgemaakt wordt aan de ongelovigen door de gekozenen, door middel van de zending van de kerk ('theology of mission'), en hoe de redding beschikbaar komt voor de ongelovigen door bemiddeling van de gekozenen ('theology of religion') (Little 2000:47). Newbigin stelt dat het in de geschiedenis van het heil niet primair gaat om de redding van het individu, noch om het collectivum, maar om het universele doel van God. Het is te betwijfelen of het terecht is dat Little Newbigins soteriologie 'agnostisch' noemt, in de zin dat hij niet weet en niet kan zeggen hoeveel mensen gered worden en wie uiteindelijk gered wordt. Newbigin zelf heeft altijd gezegd dat de vraag wie behouden wordt aan Gods oordeel overgelaten dient te worden, maar dat het de menselijke verantwoordelijkheid is om te geloven en gered te worden door Christus alleen. Het standpunt van Newbigin kan met de typering van John Sanders worden omschreven: het gegeven wie uiteindelijk delen in het heil van God is een 'impenetrable mystery' (Sanders 1992:304). Het is evident dat Newbigins soteriologie en christologie onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn.

In *The Gospel in a Pluralist Society* maakt Newbigin duidelijk het universele heilsdoel van God als feit inhoudt. Hij spreekt ook over het universalisme als plan van God. Hij maakt dit onderscheid duidelijk door de betekenis van de particulariteit van Christus als de enige Heilbrenger sterk te benadrukken, die zijn doel bereikt door zijn historische werk als Verlosser. Het kan als antropologische observatie niet ontkend worden dat het heil van Christus via de weg loopt van de individuele persoon die wordt geroepen en gered. De heilsgeschiedenis als geheel echter omvat uiteindelijk de totale geschiedenis in al haar breedte en universaliteit. Dale W. Little wijst er op dat hier de verklaring ligt van de verbinding tussen Newbigins agnostische soteriologie en zijn christologische vervolmakingsleer. De ene pool, de particulariteit, markeert de dynamische groei van de gemeenschap tot het beeld van Christus, terwijl de andere pool, de universaliteit, door de interreligieuze dialoog leidt tot soteriologische verstaan van alle religies als potentiële stappen in de ontmoeting met God (Little 2000:56).

---

[259] Deze zin uit de tekst van Paulus is voor Newbigin van groot belang voor zijn concept van kerygmatische universaliteit: 'Want er is geen onderscheid tussen Jood en Griek. Immers, een en dezelfde is Heer over allen, rijk voor allen die Hem aanroepen; want: al wie de naam des Heren aanroept, zal behouden worden', Rom 10,12-13.

Newbigin acht het van belang het Bijbels-kerygmatische perspectief vast te houden, inclusief de leer over het oordeel en de mogelijkheid van afwijzing. Hij noemt de volgende implicaties:

1. Afgewezen moet worden het rationalistisch universalisme, dat stelt dat vanuit de alomvattende liefde van God noodzakelijkerwijze de ultieme redding van alle mensen volgt. Dit syllogisme geeft ons geen ruimte voor serieuze aandacht voor de vrijheid en de verantwoordelijkheid die God aan ieder mens gegeven heeft.
2. Men moet weigeren betrokken te worden in elke speculatie over de ultieme redding van andere mensen. In het onderwijs van Jezus zijn veel referenties naar het laatste oordeel te vinden, maar de nadruk wordt gelegd op het verrassingselement. Zij die zeker zijn van hun aanvaarding, vinden zichzelf afgewezen, de rechtvaardigen zijn verbaasd over de grootmoedigheid van de Heer tegenover anderen.
3. De mogelijkheid van afwijzing impliceert dat mensen zich de zekerheid van hun eigen redding kunnen inbeelden. De waarschuwing het heil alleen van God te verwachten is inwendig gericht, op de gekozenen.
4. Het universalisme van de Bijbel mag niet verstaan worden in termen van mathematische volheid van het aantal geredde mensen. Gods reddingsdoel is gericht op het geheel van zijn schepping.

   > The universalism of the Bible consists in this: it shows us that God's saving purpose is addressed to the whole of his work in creation and to the human person, who has his real being only in his participation in this whole work. Salvation is making whole and therefore it concerns the whole (1995os2:80).

5. Het Bijbels universalisme houdt het universele aanbod van genade in en vereist de erkenning van de angstaanjagende mogelijkheid van het doel te missen, te kort te schieten of afgewezen te worden. Newbigin wijst op de smalle weg tussen de dwalingen, die begaan moet worden. Enerzijds kan de erkenning van de mogelijkheid van afwijzing mensen, in een zelfgerichte nieuwsgierigheid over de zekerheid betreffende hun lot, in een wervelwind van activisme en zelfverlossingsvroomheid drijven. Anderzijds kan de verzekering van Gods genade leiden tot een misplaatst gevoel van zelfverzekerdheid. Het Bijbels onderwijs wijst op de zonde van hardnekkigheid en de volharding in ongeloof, waarvan Paulus de Joden beschuldigt. Het is noodzakelijk de juiste balans te vinden tussen gelovig vertrouwen in Gods genade en vrees voor Gods oordeel (1995os2:79-81).

Concluderend stelt Newbigin dat de Bijbel universalistisch is, in de zin dat hij reëel is over de werkelijkheid van het menselijk leven en de eenheid van het menselijk geslacht. Het gaat niet om de co-existentie van een veelvoud van onafhankelijke spirituele monaden, maar om de participatie met andere mensen in de wereld die God gemaakt heeft, bezig is te maken en nieuw zal maken. De Bijbelse universaliteitsgedachte eist de erkenning van Gods absolute soevereiniteit, die tegelijk ruimte laat voor de verantwoordelijkheid van ieder mens, 'and therefore it ackowledges the necessity of judgment and the possibility of rejection' (1995os2:81).

In de kernvraag of alle mensen uiteindelijk behouden zullen worden, komt de verhouding tussen universaliteit en particulariteit op scherp te staan. In een artikel in het tijdschrift *Dialogue* verscheen een lezing waarin Newbigin de vraag van een hoorder beantwoordt of alle mensen die goed en rechtvaardig hebben geleefd ook behouden zullen worden. Hij stelt dat we daarop geen antwoord kunnen geven, omdat eisen van goed gedrag strijdig is met de soevereine vrijheid van Gods genade. Hij voegt er aan toe dat Gods genade niet wordt ontvangen omdat we voldoen aan enkele voorwaarden. De

Bijbel is volgens hem niet vaag over onverwachte dingen die we uiteindelijk te zien zullen krijgen. Er zullen verrassingen zijn over hen die gered zullen worden, en wie niet. Daarmee zijn we volgens Newbigin in de kern van de zaak, namelijk dat het tot het wezen van Gods vrije en soevereine genade hoort, dat we de vraag, wie uiteindelijk behouden zal worden, niet kunnen en mogen beantwoorden (1972fcpf:18). Evenzo acht hij het onmogelijk de vraag te beantwoorden of goede niet-christenen naar de hemel zullen gaan. We mogen dan ook niet overgaan tot een morele beoordeling van iemands persoonlijke daden. We overschrijden in dat geval de grens van Gods soevereine macht en genade. Newbigin waarschuwt er voor enig moreel criterium aan te leggen, omdat het enige wat in dat verband werkelijk essentiële waarde heeft, Gods volledige vrije genade is voor hen die totaal onwaardig zijn. In relatie hiermee wijst hij er op dat een onderdeel van deze vraag is of alle oprechte mensen ook tot Jezus komen. Met deze vraag beweegt hij zich op het terrein van de inclusivisten. Jezus zelf heeft geweigerd antwoord te geven op de vraag of het er veel zijn die behouden zullen worden. Hij wijst op de persoonlijke strijd die daarvoor nodig is en de enge poort, waardoor weinigen binnengaan, Lucas 13,23-24. En ten slotte wijst Newbigin op de noodzaak de betekenis van Jezus' woorden te doordenken: dat niemand tot Jezus komt tenzij de Vader hem tot zich trekt, Johannes 14,6 (1972fcpf:19).

In verband met de opvatting van het dogmatisch universalisme, handhaaft Newbigin zijn standpunt dat de kans van de ultieme verlorenheid van velen niet voor onmogelijk gehouden moet worden. Dit ondanks wat hij noemt de indrukwekkende poging van John Hick in zijn boek *Evil and the God of Love.* Hij zegt dat het in het licht van de Schrift, of van theologische reflectie, niet mogelijk is vast te houden aan het dogmatisch universalisme, waarbij men, om het negatief te zeggen, het doel van God niet kan missen, of men niet volledig onbruikbaar kan zijn voor enig doel van God (1972fcpf:17).

Als zendeling in India merkte Newbigin tot zijn verbazing dat hij op verlof vaak geconfronteerd werd met de vraag of hij van mening was, dat de hindoes die niet tot geloof gekomen waren, metterdaad verloren zouden gaan. Hij verwachtte eerder de vraag te horen hoeveel hindoes tot geloof waren gekomen. Deze actuele vraag moet volgens Newbigin verklaard worden uit de actuele discussie tussen 'conservative evangelicals' and 'ecumenicals' over universalisme. De 'ecumenicals' stappen met hun inspanning voor een vriendelijke dialoog met de andere godsdiensten en hun ijver voor sociale actie voor de aanhangers van de ander godsdiensten al te luchthartig in een universalisme dat de scherpe kanten van het evangelie heeft geslepen. De waarschuwing van Johannes 3,18 ('wie niet gelooft zal veroordeeld worden') wordt volledig overvleugeld door de verzekering dat Gods liefde voor de wereld (Joh 3,16) universeel zal zijn. Newbigin signaleert dat, als men, op grond van Gods almacht en zijn liefde voor allen, concludeert tot een rationalistisch universalisme er geen mogelijkheid is voor eeuwige verlorenheid. In deze positie is er volgens hem geen noodzaak meer voor het aanbod van het evangelie van het kruis. Er bestaat volgens hem ook een romantisch universalisme, vooral in kringen van de oecumenische christenheid, dat volledig blind is geworden voor de traditionele christelijke leer van de zonde en optimistisch is over de mogelijkheid van de oprichting van een aards utopia. In deze positie zou de traditionele leer van de oorsprong van het kwaad slechts frustrerend werken. Angst voor de hel zou beter vervangen kunnen worden door vrees voor een aardse Holocaust. Newbigin merkt op dat dit concept een ernstige karikatuur is van het evangelie. Hij geeft toe dat men zondige mensen niet moet overtuigen van hun verlorenheid, maar kennis moet laten maken met hun Redder. Dit is volgens hem ook de onderliggende mening van de oecu-

menische beweging, waarin de kern van het christelijk geloof een beslissende positie heeft als noodzakelijke weg naar het heil (1982ceem:150-151).

> It is the logical outworking of the faith that Jesus Christ alone is the center of the realm of redemption, and that those who confess him as Lord and Savior, however much they may have to accuse one another of error and sin, can never exclude one another from fellowship, because that would be to forsake the witness-stand for the seat of the Judge (1982ceem:151).

In de discussie tussen Konrad Raiser en Newbigin komt de term 'universalisme' in pregnante betekenis ter sprake. Raiser gebruikt de term als aanduiding van Newbigins visie en noemt dit 'Christo-centric universalism'. Newbigin zou volgens Raiser het 'oude paradigma', dat lange tijd gangbaar was in kringen van de WCC, niet willen vervangen door een nieuw paradigma. Volgens Raiser is Newbigins overtuiging gebaseerd op zijn mening dat over het 'christo-centrisch universalistische paradigma' niet is te onderhandelen. Raiser is van mening dat de verwisseling van dit paradigma de reden is van de grote verschuivingen die zich hebben voorgedaan in de opstelling van de WCC ten opzichte van de andere godsdiensten en van de afgenomen interesse voor zending als bekendmaking van de Naam, waardoor mensen gered moeten worden (Raiser 1994:50).

Volgens Raiser is er vanwege het nieuwe verstaan van het werk van de Geest en zijn eigen belangstelling voor het 'Trinitarian framework', een nieuwe interpretatie en zelfs een gehele transformatie nodig van de fundering van de oecumenische beweging, die vergelijkbaar is met de vernieuwing en transformatie in de jaren vijftig in verband met de introductie van het *missio Dei*-concept. In zijn antwoord op Raiser bevestigt Newbigin nogmaals dat er inderdaad sinds de jaren zestig sprake is van een grote verandering in het denken, die een 'paradigm-shift' kan worden genoemd (1994kr). Hij vraagt zich ernstig af of Raiser de betekenis van het concept van *missio Dei* van Willingen 1952 wel goed heeft begrepen. Het concept kan slechts tegen de bedoeling in een relativerende betekenis krijgen en functioneren in een pluralistische dialoog met de andere godsdiensten, waarin geen ruimte meer is voor de mening dat God alleen in Christus op beslissende en definitieve wijze gehandeld heeft voor de redding van deze wereld (1994kr; zie ook hierboven § 4.2.2.7).

Afsluitend kan geconcludeerd worden dat Newbigin niet van uitgangspunt is veranderd en trouw is gebleven aan zijn concept van kerymatische universaliteit en christocentrische particulariteit. Hij verstaat de universele heilswil van God in relatie met de uniciteit en finaliteit van Christus. De spanning tussen heilsuniversalisme en particularisme kan op rationele wijze niet opgelost worden, maar slechts evenwicht vinden in het geloof in Gods soevereiniteit.

4.4.7 Samenvatting

De betekenis van Newbigins godsdienstheologie ligt in de eerste plaats op het praktische vlak en is slechts te verstaan in samenhang met zijn missionaire theologie, zijn geschiedenistheologie en zijn cultuurkritiek. Zijn reflectie op het verschijnsel van de religieuze pluraliteit voltrok zich in de ontmoeting met aanhangers van andere godsdiensten en theologen in gesprekken. Zijn theologisch denken kenmerkt zich door verwerking van feiten en meningen uit verleden en heden die geopenbaard zijn. De godsdienstheologie van Newbigin kan worden samengevat in tien punten (vgl. Corts 1989:13-15).

1. In navolging van Kraemer maakt Newbigin onderscheidt tussen het historische empirische christendom en het evangelie (de openbaring). Alle religie wordt aan de openbaring van God afgemeten. De finale waarheidsclaim van Christus is de kern van wat aan alle mensen bekend gemaakt moet worden, omdat daarin Gods unieke weg van het heil in Christus wordt aangegeven.
2. Religies kunnen niet zonder meer naast elkaar gesteld worden, omdat ze niet van nature uitwisselbaar of vergelijkbaar zijn. Iedere godsdienst geeft antwoord(en) op vragen die binnen de eigen religie van belang zijn. Daardoor is het ook niet mogelijk het christendom als de vervulling van andere religies te beschouwen (versus Farquhar). Evenzo doet het beschouwen van de andere religies als verscheidene wegen die naar de Christus leiden, te kort aan de uniciteit en finaliteit van Christus.
3. De werkelijkheid van het geseculariseerde christendom is dat God of 'de ultieme werkelijkheid' niet meer gekend kan worden. De pluraliteit van de godsdiensten is een gegeven dat verwacht en aangemoedigd kan worden. In de plurale (post)-moderne maatschappij van na de Verlichting wordt 'geloof' losgemaakt van de 'feiten' en wordt geloof beperkt tot de individuele persoon, als subjectieve beleving en keuze. De religie is uit het publieke terrein gebannen, wordt beperkt tot de privésfeer en kan geen absoluut geldige waarheidsclaim laten gelden.
4. Religie in welke vorm dan ook is niet te beschouwen als een bron voor redding (heil), omdat dit afbreuk doet aan het unieke gebeuren van lijden, sterven en opstanding van Christus als 'the total fact of Christ'. Religie en religieuze ervaring kunnen eerder een belemmering dan een middel tot het heil zijn.
5. In zoverre als de goddelijke openbaring de bron is van religieuze ervaring kan zij op globale schaal voorkomen en authenticiteit bezitten. Het is mogelijk op grond van deze religieuze ervaring te spreken van continuïteit van Gods openbaringsactiviteit in de zin dat enige openbaring van God ook aan niet-christenen gegeven kan zijn. Dit wil niet zeggen dat buitenchristelijke religieuze ervaring of de niet-christelijke godsdiensten ook soteriologische waarde hebben, omdat religieuze ervaring als een gave van God ook tegen Hem gebruikt kan worden.
6. De ontmoeting van christenen met aanhangers van andere geloven mag nooit leiden tot zelfdeceptie van het christelijk geloof. Vanuit de welbegrepen christelijke openbaring en het oprecht beleden geloof is religieuze objectiviteit mogelijk, zodat andere geloven te benaderen en te kennen zijn in hun religieuze essentie. De toegewijde christen kan zijn eigen overtuiging en uitgangspunt van de finaliteit en uniciteit van Jezus vrij en onverkort uiteenzetten in deze dialogische ontmoeting.
7. De effectieve dialoog wordt niet bevorderd wanneer in de bekendmaking van de inhoud van de openbaring van God, de finaliteit van Christus tegenover andere religies door de christelijke kerk wordt ontkend. De absoluutheid en uniciteit van Christus kan het best verstaan en begrepen worden in relatie tot het historische christendom in heel zijn ontwikkeling en verscheidenheid. Het heil van de wereld komt op particuliere wijze naar de mensen toe. De verkiezing van God speelt daarbij een belangrijke rol, omdat zij de belangrijkste motivatie is van Gods handelen in de geschiedenis en de verwerkelijking van zijn heil in Christus. Het particuliere heil van het individu staat niet los van Gods universele heilsdoel met zijn schepping.
8. Newbigin wijst de pluralistische positie in de godsdienstheologie af, omdat zij op absolute wijze het karakter van de religies relativeert en enige waarheidsclaim

van de religies ontkent. Ten tweede is de claim van het pluralisme tegenstrijdig omdat het een ultieme geldigheidsclaim voor zichzelf reserveert en tegelijk alle andere individuele of bijzondere religieuze claims gelijkstelt of ontkent. In de derde plaats is het pluralisme niet in staat wezenlijke waarde toe te kennen aan geloofskennis. Volgens Newbigin heeft iedere religie een begrip van de ultieme waarheid en kennis van de werkelijkheid waarnaar in de betreffende religie verwezen wordt. Het pluralisme mist de mogelijkheid met vol vertrouwen de waarheidsclaim(s) van de eigen religie te bevestigen en tegelijk de claims van de andere godsdiensten te erkennen. Daardoor is er ook geen religieuze verandering of bekering meer mogelijk.

9. De rol en identiteit van de kerk als interpretator van de Schrift en drager van de grote opdracht om het heil van God in Christus bekend te maken, wordt gedragen door de absolute finaliteit van de Christusgebeurtenis.
10. In Newbigins denken impliceert de universaliteit van het werk van Christus de kerygmatische universaliteit. Hij spreekt over de universaliteit van het heil vanuit de soteriologie en de finaliteit van Christus, maar zwijgt over het lot van de niet-christgelovigen.

De fragmentarische godsdienstheologie van Newbigin is, ondanks de vele leemten en het gebrek aan systematische behandeling, een monument van visie, consistentie en gelijkmatigheid. Geworteld in de uniciteit van Gods openbaring in Christus en verwoord en gepraktiseerd door hemzelf vanuit de christelijke gemeente, heeft Newbigin als missionair theoloog zich ingespannen de kernpunten van de verhouding tussen het unieke 'gospel' en de andere godsdiensten te verduidelijken.

4.5 Newbigin in gesprek met Hocking, Hogg en de pluralisten

Newbigins godsdienstheologisch concept heeft zich ontwikkeld in de directe relatie met de godsdienstige discussie in zijn tijd. Hij aanvaardde het verschijnsel van de godsdienstige pluraliteit als gegeven en als uitdaging. Het pluralisme als godsdienstheologische positie heeft hij hartgrondig verworpen. In India maakte hij direct kennis met de vele vormen en stromingen binnen het hindoeïsme en zijdelings ook met de islam, bij terugkeer in het vaderland stuitte hij op de uiterst plurale godsdienstige werkelijkheid van de moderne westerse maatschappij. Vanaf die tijd heeft hij, meer dan tevoren, kennis genomen van de voornaamste opvattingen over deze gecompliceerde werkelijkheid. De concepten van de belangrijkste godsdienstheologen heeft hij verwerkt en bediscussieerd. Newbigins godsdienstheologisch denken is gevormd in de discussie met anderen en kan samengesteld worden uit zijn vele lezingen en artikelen, welke voornamelijk geschreven na zijn emeritering in 1974. Het nadenken over deze vragen begon met het gesprek met Hocking en Hogg, later werden anderen erbij betrokken. Het ging Newbigin vóór alles hoe de erfenis van Tambaram 1938 veilig gesteld kon worden. In de volgende paragrafen volgen we grotendeels de chronologisch-thematische beschrijving van zijn gesprekken met Hocking en Hogg, en daarna wordt de kruisdiscussie van Newbigin met Jathanna en Badrinath over Kraemer en Hogg besproken. Ten slotte komen de discussies van Newbigin met pluralisten aan de orde.

4.5.1 Newbigin en de erfenis van Tambaram

In dit onderdeel wordt nagegaan op welke wijze Newbigins godsdienstheologische inzichten zich ontwikkeld hebben in zijn reflexie op de erfenis van Tambaram. Bij veel gelegenheden heeft hij in lezingen en voordrachten steeds teruggegrepen op de thema's die daar zijn besproken. Hij heeft zijn visie ontwikkeld door diep na te denken over Kraemers *Christian Message in a Non-Christian World* en de consequenties te overwegen van de visie van de *Laymen's Inquiry,* en van Hocking in het bijzonder. In het vorige hoofdstuk (§ 3.5.7) bleek al dat hij zich heeft gemengd in de discussie tussen Kraemer en Hocking. Voor zijn analyse en beoordeling van de discussie tussen de twee grote opponenten van Tambaram 1938 zal in § 4.5.1 aandacht worden gevraagd. Daarna bespreken we hoe Newbigin in gesprek is gegaan met Hogg (§ 4.5.2). We bieden in die paragraaf ook een beschrijving van kernpunten uit de discussie die Newbigin in de lijn van Kraemer heeft gevoerd met andere erflaters van Tambaram. Daar hoort een korte bespreking bij van R. Panikkar, die zijn vervullingsvisie ontwikkelde in de lijn van Hogg. In het laatste deel van deze paragraaf bespreken we het kruisgesprek van Newbigin met de Indiërs Origin V. Jathanna en C. Badrinath over Kraemer en Hogg.

4.5.1.1 Newbigin in gesprek met Hocking

Over het lekenrapport *Re-Thinking Missions* van Hocking zei Newbigin in 1988 in Tambaram dat het te kort deed aan de uniciteit van Jezus in verband met de zending van de kerk. Het christendom werd door Hocking hooguit aanbevolen als stijl van leven. Newbigin merkt op dat Hockings beeld van het christendom nauwelijks is te onderscheiden van het toenmalige liberale democratisch kapitalisme. Bovendien moet volgens Hocking de zending zich niet meer toeleggen op het bekeren van mensen tot Christus, maar alle religies helpen hun plaats te bepalen in de toekomst van de mensheid. Over het rapport *Re-Thinking Missions* oordeelt Newbigin dat de Naam van Jezus niet langer een centrale plaats heeft, behalve als illustratie van een levensstijl. De zending moet zich niet langer bezighouden met het oproepen van mensen om zich te bekeren tot Christus, maar alle religies helpen zich op de toekomst te richten (1988spt:327). Eerder reageerde Newbigin in zijn William Belden Noble Lectures in 1958 voor de Universiteit van Harvard in het bijzonder op een latere publicatie van Hocking en reageerde hij vooral op Hockings suggestie dat alleen een wereldgeloof geschikt is voor de technische civilisatie van zijn eeuw (1961ftow:50; nav. Hocking 1956). Volgens Hocking moet het universele wereldgeloof voldoen aan twee voorwaarden. Het moet zich vanuit zijn eigen oorsprong ontwikkelen en net zo universeel worden, niet zo zeer westers, als de techniek zelf. Wat Newbigin signaleert bij Hocking is dat hij op uiterst serieuze wijze omgaat met het probleem hoe het christendom geactualiseerd kan worden in de moderne geschiedenis. Dat zal volgens de intentie van Hocking geen relativering van het christendom inhouden maar een geestelijke strijd, waarbij het allerminst vast staat welke vorm dit wereldgeloof zal aannemen. Newbigin betwijfelt of het christendom onveranderd uit dit proces te voorschijn zal komen:

> …..a struggle of free wills to actualize in history an order of being congruent with the faith that the ultimate nature of things is suffering love. But in the end, the Christian will not insist upon the specific name of Jesus. The saying 'He who loses his life for my sake shall find it' applies to Christianity itself. In a moving question, Professor Hocking hints at rather than states his final answer. 'If Jumna and Ganges run together, shall the united lower stream be called Ganges or Jumna? Is it neither? Is it both? Or is it that one whose symbol men freely find compacted with the sense of both, holding in

> a historic life and deed, for which there can be no repetition and no substitute, a prophetic answer to man's eternal need'? (Newbigin 1961ftow:47; Hocking 1956:170).

Hocking geeft toe dat dit proces van religieuze universalisatie een verandering van opvatting over de verhouding van de religies inhoudt. Newbigin vreest dat met het loslaten van de finaliteit van het evangelie grote verschuivingen zullen optreden in de beoordeling van de andere godsdiensten.

> This haunting question is the nearest that Professor Hocking comes to an assertion of the finality of the gospel. But it is a far cry from this to the ringing affirmation of Peter before the Jewish Sanhedrin: 'There is none other name given under heaven whereby you must be saved'. On which side of this wide gulf does the truth lie? (1961ftow:47-48).

Newbigin gaat met Hocking in discussie over zijn streven naar het universele wereldgeloof, en concentreert zich op drie onderwerpen: zijn visie op het geloof in Christus, de betekenis van de openbaring voor de religies, en de relatie tussen geloof en geschiedenis.

1. Hockings visie op geloof in Christus

Newbigin erkent dat er een diepe kloof gaapt tussen Hocking en de Bijbel als het gaat over de gerichtheid van het geloof. En dat zij beiden verschillen van inzicht over de betekenis van het woord 'geloof'. Hocking noemt geloof 'reversed scepticism', namelijk de weigering een laatste woord te zeggen over de dingen zoals ze zijn (1983cwr:29). Voor hem is het axiomatisch dat geloof een 'individuele ervaring is van een tijdloze realiteit'.

> The clean aloneness of the subjective I-am, free from social involvement, must be the starting point of all religious experience, the measure of its depth and vitality (Hocking 1956:73; vgl. 1961ftow:48).

Hocking verklaart:

> Religious experience as a personal concern is 'the redemption of solitude': the individual 'is not a mystic until his own spirit has made its solitary leap to God, like a tongue out of the midst of the fire' (Hocking 1956:73; vgl. Hocking 1912:402-404).

Daarin komt volgens Newbigin onmiskenbaar de invloed van G.W.F. Hegel, en vooral van S. Radhakrishnan, naar voren. Evenals de Britse historicus Arnold Toynbee heeft Radhakrishnan zich toegelegd op de 'proposals for a universal religious framework for humankind' (Shenk 1998:4). Hocking voelt zich zeer aangetrokken tot de definitie van geloof als een 'universal mystical experience in the human race'. Het valt volgens Newbigin niet te ontkennen dat er cultivatie van mystieke ervaring bestaat buiten de invloed van de historische openbaring in Jezus Christus om. Deze mystieke ervaring leidt echter volgens Newbigin tot een totaal pessimisme over de wereld en een religieuze ervaring die de ziel geheel losmaakt van verwikkelingen in het historische proces. Er zijn hem geen gronden bekend, waarop een sterk en duurzaam geloof kan worden gebouwd, los van de historische Christus, die door soevereine kracht in staat is de wereld te herstelen en te regeren door zelfopofferende liefde. Om een juist beeld te krijgen van Jezus, kunnen we alleen maar afgaan op het verslag van zijn woorden en werken. De vraag of dit een betrouwbare illustratie is van de werkelijkheid of een concretisering van een algemene religieuze waarheid, moet bepaald worden door de feiten. Newbigin wijst op de uiteindelijke claims die Jezus zelf maakt over zijn komen in de wereld als een gebeurtenis die van beslissende betekenis is voor de mensheid. In de gelijkenis van

de wijngaard identificeert Jezus zich als degene in wie Gods finale en beslissende claims worden neergelegd, Lucas 20,9v., en stelt Hij dat Hij alleen de Vader kent en de enige weg naar de Vader is. Hij zelf stelt mensen voor het aloude alternatief: *aut Deus aut non bonus* (òf [Jezus is] God, òf geen goed mens). Als Jezus een van de mogelijke leraren of voorbeelden zou zijn, dan kan in het apostolische geloof geen eis gesteld worden van gehoorzaamheid aan Hem. Het slot van het apostolisch getuigenis meldt dat in de naam van Jezus alle knie zich zal buigen en dat iedere tong hem zal belijden als Heer, tot eer van God de Vader. Dit onderstreept op ultieme wijze de finaliteit van Jezus als Verlosser en Heer, tegenover het ombestemde 'wereldgeloof' van Hocking (1961ftow:52-53).

2. De betekenis van de openbaring voor de religies

Newbigin noemt Hockings omschrijving van de religie, de individuele ervaring van de onafhankelijke persoon in de loop van zijn geschiedenis, in het kort zijn begrip van de Eeuwige als liefde. De Bijbel biedt echter volgens hem een ander begrip, namelijk dat van de levende God die een volk tot zich roept om het te verlossen en zich gehoorzaam aan Hem te onderwerpen. Daarbij denkt Newbigin aan twee opvallende aspecten: dat het initiatief van God uitgaat, en dat de dienst van God geen individueel maar sociaal karakter heeft. Hij voegt er aan toe dat van de Eeuwige in de Bijbel met nadruk wordt gezegd dat Hij een geschiedenis heeft. God doet iets, nu eens dit, dan weer iets anders. De levende God schept en vernietigt, Hij worstelt om zijn volk. Hij stuurt zijn volk vooruit en houdt het tegen, Hij leidt zijn volk op de weg naar de gerechtigheid en spreidt zijn handen zegenend over hen uit. Dit was volgens Newbigin zo in het Oude Testament, maar evenzeer in het Nieuwe Testament. Het begin van het geloof van Petrus, Andreas en Johannes was niet de

> clean aloneness of the subjective I-am; it was social from the beginning (1961ftow:49).

Het is voor Newbigin duidelijk dat Hocking geen permanente en absolute plaats kan bepalen voor de naam van Jezus.

> 'The concept of the Christ', he says, must be 'extended to include that unbound Spirit who stands and has stood at the door of every man, and who in various guises, still appears to him who opens, both as impersonal word and as personal presence' (Hocking 1956:168-169). And again, 'the faith of the Christian is continuous with the mature faith by which all men live – the light that at least dimly 'lighteth every man that cometh into the world'. It is the making fully explicit of this universal faith: it is therefore present in some degree wherever religion is present' (1961ftow:49; Hocking 1956:113).

De verschuiving waarover Hocking onder verwijzing naar de verklaring van Johannes 1,9 spreekt, is duidelijk. Hocking identificeert 'het licht dat ieder mens verlicht' met religie. Hij concludeert: waar religie is, is het licht aanwezig. Wat Hocking licht noemt, wordt volgens Newbigin in de Bijbel echter met duisternis geïdentificeerd, namelijk de religieuze activiteit van de mens die tegen God in gaat.[260] Ware religie is

[260] Newbigin is consistent in zijn uitleg en toepassing van Johannes 1,9, 'the true light that enlightens every man was coming into the World' (vertaling *Revised Standard Version of the Bible*). Hij waarschuwde in 1961: 'It is a recurring and disastrous error to suppose that we are to look for the shining of that light in men's religions. There is nothing in the text to suggest this. It may well be the case that we find the light shining most lucidly in the non-religious elements of pagan culture, in the simple fidelities of home, for instance, and that pagan religion is really in many of its elements, as the

die religie die teruggaat op het werk van Christus. Alles wat zich losmaakt van de historische figuur van Jezus van Nazaret moet volgens Newbigin als 'ongeloof' worden bestempeld. Hocking baseert zijn redenering op de menselijkheid van religie en niet op Gods openbaring. Newbigin waarschuwt voor het stellen van vertrouwen in religie als historisch fenomeen. Persoonlijk geloof richt zich op en is afhankelijk van wat hij noemt 'the total fact of Christ' (1961ftow:49-50). Het probleem van de verschuiving in beoordeling van de christelijke religie ontstaat bij Hocking doordat hij zijn uitgangspunt niet neemt in de 'finality of Christ', maar in zijn concept van 'religious experience' (1969fc:62).

3. De relatie tussen geloof en geschiedenis

Het laatste punt waarop Newbigin Hocking aanspreekt is zijn omgaan met de relatie tussen geschiedenis en godsdienst. Hoewel Hocking de historiciteit van de religie erkent, is geschiedenis in volstrekte zin de geschiedenis van de verwerving van de idee door de mensheid, niet de geschiedenis van de idee zelf. '*The vision of the eternal*, not the eternal itself, *must have its history*' (Hocking 1956:85). Hij opteert niet voor een samensmelting van de grote godsdiensten, maar het resultaat van de worsteling van de vrije wil in de actuele geschiedenis kan zijn dat de christen niet langer staat op de specifieke betekenis van de naam van Jezus.

Newbigin meent dat bij Hocking de noodzaak van het historische element in godsdienst en geloof ontbreekt. Het christendom als filosofische stroming kan zichzelf losmaken van de gebeurtenissen van zijn eigen geschiedenis, het christendom als geloof is gericht op het doen van Gods wil in de wereld en kenmerkt zich door bekering en geloof. Newbigin legt de vinger bij een ernstige tegenstrijdigheid in het denken van Hocking, namelijk dat hij de liefdeopenbaring van God losmaakt van de concrete historische gebeurtenis van Gods zending van zijn Zoon. Het christendom kan niet bestaan in een wereld van pure ideeën, maar bestaat alleen in een concrete historische verbondenheid met God door zijn Zoon. Newbigin moet toegeven dat het universele christendom niet met de concrete historische verschijnselen mag worden geïdentificeerd. De tensie tussen universeel ideaal en particuliere aspecten van de werkelijkheid wordt voortdurend vernieuwd en opgebouwd. Het probleem van de ontkoppeling van idee en feit bij Hocking wordt volgens Newbigin veroorzaakt door ontkenning van de historische gebeurtenissen, voornamelijk de incarnatie, die de objecten zijn van het christelijk geloof, en universele betekenis hebben. Het universele en wezenlijke van het christendom kan niet worden gescheiden van het

---

Bible repeatedly suggests, a manifestation of the power of darkness; as indeed Christian religion also in many of its aspects may be. The real point of contact between Christian and non-Christian is not in the *religion* of the non-Christian but in his humanity (1961ftow:65; vgl 1962mtg; 1977bpmi:255). In zijn beknopte commentaar op het evangelie van Johannes (1982lhc) ontkent hij wederom dat met 'het licht dat ieder mens verlicht' de religie wordt bedoeld. Het komen van Jezus in de wereld betekent oordeel, Johannes 3,20, 'because it reveals the fact that men love darkness rather than light'. Het feit dat Jezus 'het ware licht' wordt genoemd dat *op* ieder mens schijnt, bewijst volgens Newbigin dat alle dingen in het licht van Jezus vertoond worden zoals ze zijn. 'It follows that all men, whether they believe or not, live under the light just as they live by the creative word of God. And thus it follows that when a person turns in faith to Jesus Christ he meets not a stranger but one whom he recognizes as the one in whom he was loved and chosen before the foundation of the world, Eph. 1:4' (1982lhc:6). De betekenis die Newbigin toekent aan de uitdrukking 'the true light that enlightens every man' is soteriologisch bepaald door de finaliteit van Christus, en teleologisch dat ieder mens uiteindelijk in het licht gesteld zal worden. Het effect van het 'ware licht' is dat 'ieder mens' in geloof de liefde van Jezus (her)kent, of bij afwijzing van Hem, onder het oordeel valt.

> concrete en historische en evenmin ermee worden geïdentificeerd. Het totale feit van Jezus is de enige illustratie van zijn historische karakter en heeft beslissende betekenis voor de particuliere persoon. Als men de concretisering van een algemene religieuze waarheid zou erkennen, die op andere manier ook beschikbaar zou zijn voor anderen, dan moet men zeker ook toestaan dat de unieke naam en gebeurtenis van Jezus kan vervallen, in ruil voor een harmonie of synthese van andere visies en inzichten op grond van vermenging. Als er een andere basis beschikbaar is, op grond waarvan men kan geloven, dat de liefde van God de wereld regeert, dan is de vraag of Jezus de enige illustratie en concretisering van de religieuze waarheid is. Deze vraag kan volgens Newbigin slechts beantwoord worden door middel van een onderzoek naar de woorden en daden van Jezus en op geen enkele andere manier (1961ftow:50-51; vgl. Hocking 1956:125).

De weg uit de 'impasse' van het christendom ligt volgens Hocking geheel in het streven naar de mystieke eenheid met Christus en het bereiken van de absolute eenheid in het ene wereldgeloof. Newbigin stelt daarentegen met klem dat de oplossing slechts ligt in het gelovig aanvaarden van de absolute toereikendheid en finaliteit van Christus.

> Only when we are willing to stake our whole existence as churches on the belief that we have in Christ a unity which can hold us in one fellowship in the truth in spite of the variety amongst us, only then shall we learn for ourselves and show to the world the sufficiency and finality of Christ (1961ftow:82).

Newbigin handhaaft dat het uitgangspunt voor het gesprek met de andere godsdiensten de finaliteit van Christus moet zijn, en niet, zoals Hocking voorstaat, de religieuze ervaring. Het is mogelijk de overeenkomstige religieuze ervaring te vergelijken, en vast te stellen wat daarin centraal is en gemeenschappelijk, nooit kan men van het overeenkomstige kan zeggen dat het finaal is (1969fc:62).

4.5.1.2 Newbigin in gesprek met Hogg en anderen

Tijdens de IMC-conferentie van Jeruzalem 1928 werd volgens Newbigin door Kraemer de centrale vraag op de juiste wijze gesteld: 'wat is de waarde van de hoogste religieuze elementen van de niet-christelijke religies?' In Jeruzalem kreeg men geen grip op de kwestie en het antwoord dat men van Kraemer wilde horen moest nog tien jaar lang op zich wachten. Kraemer zelf heeft volgens Newbigin niet alleen de IMC-conferentie van Tambaram 1938 beheerst, maar ook de discussie van de volgende vijfentwintig jaar. (vgl. Ariarajah 1991:52-88). Newbigin vat de hoofdpunten van Kraemers boek *The Christian Message in a Non-Christian World* als volgt samen (1969fc:34):

1. Er moet scherp onderscheiden worden tussen het christendom en de openbaring van God in Christus. Het christendom hoort tot de wereld van de religies en kan geen absoluutheid of finaliteit claimen;[261]
2. De christelijke openbaring als verslag van Gods zelfbekendmaking in Jezus Christus is absoluut *sui generis*;
3. Er moet onderscheid worden gemaakt tussen Gods daad van openbaring en de

[261] Ulrich Mann voert nog een pleidooi voor de ferme stelling dat het christendom, althans naar binnen toe, als absolute godsdienst is te verstaan. Hij wil echter deze stelling alleen handhaven als het christendom tegelijk ook streeft naar onvoorwaardelijke en absolute tolerantie. Het komt ons voor dat deze twee eisen elkaar uitsluiten (Mann 1970:203, 1).

> religieuze ervaring, of het nu christelijke is of niet-christelijke.[262]

Newbigin geeft aan dat de tegenstelling tussen openbaring en religieuze ervaring tot de volgende vragen kan leiden:

1. Als Gods openbaringsdaad op een of andere manier niet verstaan en geaccepteerd is, dan vond er geen communicatie van transcendente informatie plaats, maar als de openbaring gehoord en geaccepteerd is, dan is dat een religieuze ervaring. Is dat juist?
2. Als een niet-christelijke religieuze ervaring plaatsvond, kunnen we dan spreken van een zelfontsluiting van de kant van God?
3. Als we toestemmen dat er een zelfontsluiting van God was achter die religieuze ervaring, wat is dan het *sui generis* karakter van de openbaring in Christus? (1969fc:34-35)

In Tambaram had A.G. Hogg in reactie op Kraemer ten aanzien van de vraag naar de waarde van de religieuze ervaring op Kraemer gesteld dat in niet-christelijke religies, wat betreft de centrale religieuze ervaring, er toch werkelijke gemeenschap is tussen de gelovige en God. Hogg nam vanzelfsprekend aan dat het niet-christelijk geloof het gevolg is van werkelijke goddelijke zelfbekendmaking. Hij had dan ook als bezwaar tegen Kraemer, dat God in Christus niet de totale openbaring heeft gegeven, maar toch op andere wijze tot alle mensen heeft gesproken (vgl. 1984cwr:207-208). Er bestaat volgens Hogg een echte, oorspronkelijke relatie tussen de ziel van de gelovige en God zelf. De religieuze ervaring is dan ook niet gebaseerd op 'stukjes van de religieuze waarheid', maar op openbaring van God (1969fc:35-36; vgl. Hogg 1939:102-125). Newbigins reactie hierop is bevestigend. Want, zo argumenteert hij, als er geen continuïteit is, dan zijn Bijbelvertalers al twee honderd vijftig jaar tevergeefs bezig geweest met hun vertaalwerk. De mogelijkheid tot communicatie van de Bijbelse waarheid en feiten (bijvoorbeeld het gebruik van de naam voor 'God') veronderstelt een zekere mate van continuïteit, stelt Newbigin (1969fc:36).

Voor Hogg is Christus weliswaar de enige weg van de zondige mens tot God, maar een andere weg is ook mogelijk. Het is een smalle en onbetrouwbare weg, maar het is een alternatieve mogelijkheid om tot God te komen (1969fc:38; 1984cwr:206; Hogg 1939:123-124). Hiertegen stelt Kraemer dat, zoals de Joden de weg naar de verlossing hebben afgewezen, ook anderen de openbaring kunnen verwerpen. Wat volgens Kraemer uniek is in het christendom, is de goddelijke zelfontsluiting. Voor Hogg is het uniek, omdat

> we acknowledge it as the unique self-disclosure of God because of what we recognize as its content (1969fc:39-40).

Dat Hogg volgens Newbigin in de eerste plaats onderscheid maakt tussen de 'inhoud' van de openbaring en de 'gebeurtenis' van de openbaring, heeft vergaande consequenties. Als die inhoud een tijdloze waarheid zou zijn, los van Gods doel en zijn beloften,

---

[262] Het is, zoals reeds eerder vermeld, bekend dat het Newbigin niet is ontgaan, dat Kraemer in zijn onderscheid van de openbaring en het historische christendom zwaar leunt op Karl Barth, of meer nog op E. Brunner (vgl. Kraemer 1958b:197). Hij wijst er op dat Robert Speer in zijn slottoespraak in Edinburgh (IMC 1910) ook het onderscheid maakt tussen het christendom als historisch gegeven en Gods openbaring (1969fc:34, vgl. ook 1969fc:24-25). Overigens wordt door J.H. Bavinck ook gebruik gemaakt van een dergelijk zakelijke onderscheid tussen de goddelijke openbaring en het (historische) christendom (Bavinck 1949).

dan is het onderscheid heel zinvol. Zodra echter de inhoud van de openbaring, in de vorm van belofte en vervulling, in de context van Gods totale doel verbonden is met de wereldgeschiedenis, dan is het onderscheiden tussen 'inhoud' en 'gebeurtenis' niet te handhaven (1969fc:40). Als tweede punt van kritiek op Hoggs standpunt noemt Newbigin, dat het niet-christelijk geloof ontstaan is door de zelfopenbaring van God en niet zonder meer het product is van de gelovige zelf. In de derde plaats brengt hij tegen Hogg in dat wat ontvouwd wordt in zulke religieuze ervaring, werkelijke kennis is van God zelf, en niet zo maar wat brokken van religieuze waarheid zijn (1969fc:35-36). Newbigin bevestigt tegenover Hogg dat er originele Godsopenbaring is in de niet-christelijke godsdienstige ervaring. Naast discontinuïteit is er ook continuïteit tussen de godsdienstige ervaring van God, in en door Jezus Christus, en de menselijke religiositeit. Het punt waar het om gaat is niet de aanwezigheid van de openbaring van God in de andere godsdiensten, maar op welke wijze men op die originele openbaring heeft gereageerd, in acceptatie of verwerping (1969fc:37-38).

Newbigin heeft zich achter Kraemer opgesteld, maar niet zonder kritiek. In de eerste plaats vanwege het wezenlijke onderscheid tussen christendom en openbaring. Of, zoals hij het verwoordt, tussen christendom en 'gospel' (1969fc:24). Voorts wijst hij er op dat Kraemer nooit antwoord gekregen heeft op de vraag wat de 'values' van de andere godsdiensten zijn die kunnen leiden tot heil of verzoening met God (1969fc:32). Kraemer heeft echter volgens Newbigin verzuimd Hogg ronduit te confronteren met de vraag: 'Is there a real communion between God and the believer in non-Christian religious experience?' (1969fc:38). Hijzelf meent deze vraag positief te moeten beantwoorden, waarbij hij zich verplicht voelt aan te geven waarin die gemeenschap tussen God en de religies bestaat. Kraemer zal volgens hem moeten toegeven dat in deze vraag de kern van het probleem volledig duidelijk wordt (1969fc:39). De oplossing is, zoals Newbigin ook in het vervolg van zijn studie *The Finality of Christ* heeft aangetoond, dat het evangelie als openbaring van God moet verteld worden. Daarmee geeft hij impliciet aan dat de elementen van openbaring die in de andere godsdiensten aanwezig zijn of zouden kunnen zijn, op zijn minst aangevuld of vervolmaakt dienen te worden. Newbigin is van mening dat de bekendmaking van Jezus beslist noodzakelijk is ter verkrijging van het heil van God. Deze bekendmaking plaatst de hoorder voor een keus. Kraemer heeft echter, zo is het eindoordeel van Newbigin, onvoldoende oog gehad voor de werkzaamheid van Gods openbaring en de Geest in de niet-christelijke religies (1969fc:57).

Kraemer heeft volgens Newbigin in Tambaram door zijn stellige verdediging van de discontinuïteit tussen de openbaring van God in Christus en alle menselijke religie onbewust een negatief doel bereikt. Het effect van Kraemers stellingname was volgens Newbigin dat de door hem verdedigde dialoog tussen het christendom en de niet-christelijke godsdiensten, die was begonnen door mensen als Farquhar, werd belemmerd. Het was nooit Kraemers bedoeling dit te doen, want hij werd gedreven door edele motieven in de komende interreligieuze ontmoeting de juiste vragen boven tafel te krijgen en de geëigende antwoorden te geven (1969fc:40).

1. Newbigin in gesprek met Hogg en Panikkar over de vervullingsgedachte

Terugkijkend op het debat tussen Kraemer en Hogg blijkt het dat Newbigin in de discussie van Tambaram duidelijk zijn eigen weg zoekt. Hij legt de vinger bij Hoggs opmerking dat de openbaring pas als openbaring van God kan worden erkend als de inhoud als zodanig wordt gekend. Newbigin vindt het onderscheiden tussen de *inhoud* en de *gebeurtenis* van de openbaring zinvol, mits deze twee elementen niet worden gescheiden. Tegenover Hogg houdt hij vast aan Kraemers standpunt dat openbaring altijd

beschouwd moet worden als uitgaande van God. Hij tekent hierbij aan dat ook verworpen openbaring wel degelijk openbaring is, die van buiten onze werkelijkheid tot ons komt. De discussie over de richting, de zin en de reikwijdte van de openbaring dreigde volgens hem te verzanden, omdat men het over verschillende zaken had (1979fc:passim; 1983cwr:passim).

Vanuit een consequent Kraemeriaans standpunt over de beoordeling van de andere godsdiensten geeft Newbigin zijn visie op de 'vervullings'-opvatting van Raimundo Panikkar in zijn *The Unknown Christ of* Hinduism (Panikkar 1982). Panikkar erkent dat er openbaringswaarheden te vinden zijn in de andere godsdiensten (1969fc:28, 41-45). Newbigin stelt dat het sec gesproken niet gaat over de aanwezigheid van openbaring in de andere religies, maar over de vraag naar de mogelijkheid van het kennen van Christus in de andere religies.

> Consequently the question of the finality of Jesus Christ is posed not so much with respect to his relation to the religious values of the non-Christian religions, as with respect to his meaning for the secular history of mankind (1969fc:44-45).

In dit verband maakt Newbigin duidelijk voor wie het heil is. Als de vraag zo gesteld wordt als Panikkar doet, is de aandacht niet meer gericht op de openbaring, maar op de soteriologische vragen. Hij wijst op vier zwakke punten in Pannikars visie:

1. De noodzaak van Christus' kruislijden bewijst de verschrikkelijke werkelijkheid van menselijke vervreemding van God. We moeten 'any easy deduction of the salvation of all men of good will from the revealed character of God' voor altijd uitsluiten (1969fc:42);
2. Als het volgens Panikkars model mogelijk is dat een *goede* hindoe gered kan worden, met welke standaard wordt deze goedheid dat gemeten? En hoe is de relatie hiervan tot de Bijbelse notie dat Jezus niet gekomen is om rechtvaardigen te redden, maar zondaars?;
3. In de Bijbel wordt duidelijk gemaakt dat religie de plaats is die het verst van de levende God verwijderd is. Het antwoord van Jezus in de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan maakt duidelijk waarom twee religieuze personen onderweg zijn naar de ondergang en de niet-religieuze vreemdeling op weg is naar zijn redding;
4. In Panikkars model is het christendom het hoogtepunt van een religie die begint in het hindoeïsme. Dit komt overeen met de positie van Farquhar. Deze lijn van denken is in de protestantse missiologie niet gevolgd, maar kwam terug in de pauselijke encycliek *Ecclesiam Suam.* Volgens Newbigin is het beeld in deze encycliek ecclesiocentrisch. Rond de rooms-katholieke Kerk in het centrum zijn de andere christenen gegroepeerd en daarbuiten bevinden zich de 'theïsten' en de aanhangers van de 'pagane godsdiensten'. De atheïsten vallen geheel buiten de cirkels (1969fc:42-43; Ecclesiam Suam 1964).

De conclusie van Newbigin is dat Panikkar fundamenteel andere vragen stelt en het over andere soorten van vervulling heeft dan in het evangelie bedoeld zijn (1969fc:44). Hij signaleert dat het concept van Panikkar een verdere uitwerking is van Hoggs denken en uiteindelijk een variant van de 'inclusivistische' positie moet worden genoemd.

2. Newbigin in gesprek met Kraemer, Hogg en Cantwell Smith

Vanuit een enigszins andere invalshoek bespreekt Newbigin ter voorbereiding op de zesde assemblee van de WCC in Vancouver 1983 nogmaals de discussie tussen Hogg en Kraemer. Vier onderwerpen komen daar aan de orde:

1. het onderscheid tussen ‘faith’ en ‘faiths’;
2. het onderscheid tussen openbaring en geloof;
3. religie als werkplek van God;
4. de christologie van Hogg.

Bij elk van deze punten plaatsen wij enkele opmerkingen:

Ad 1. In de eerste plaats wijst Newbigin er op dat de basispositie van Hogg getypeerd wordt door het onderscheid tussen ‘faith’ en ‘faiths’. Hij merkt op dat Cantwell Smith hierbij een parallelle positie inneemt (1983cwr:20-21; Smith 1978). Hogg noemt ‘faith’ een universeel gegeven van de mensheid. ‘Faith is a universal fact of human life; it is the human response to the divine pleading’ (1983cwr:21). Dit menselijke antwoord wordt gehinderd door storingen en het is de taak van de zendeling de storing aan te tonen en te ‘repareren’, zodat het antwoord weer zuiver gericht is op het object. Ook het gebrekkige en onvolledige antwoord is volgens Hogg een echt antwoord op de werkelijk goddelijke communicatie. Newbigin verklaart dat Hoggs opvatting te verkiezen is boven die van Cantwell Smith, maar desondanks open staat voor misverstanden. De vraag van Newbigin aan Hogg is of het ‘defectieve’ geloof van de niet-christen werkelijk veroorzaakt is door misverstaan en storingen in de communicatie. Hogg schreef:

> In India, for example, what of divine truth and reality has, owing to the initiative of the self-revealing God, succeeded in shining through to man is all inevitably stained by the medium of monistic tendency through which it had to pass (Hogg 1939:108).

Kraemer heeft commentaar gegeven op deze ‘monistische tendens’. Het zou geen betreurenswaardige zaak zijn die van minder belang is, maar ‘the most precious possession and the most valued achievement (so they feel it) of India’ (Kraemer 1956b:227). Terecht vraagt Newbigin zich af of dit een zaak is van misverstaan van de openbaring of een ‘misdirected faith’. De ervaringen van zendelingen wijzen in een andere richting. Hij bevestigt dat vrome moslims en hindoes het evangelie niet ervaren als een ‘reparatie’ van hun eigen geloof dat ‘verstoord’ is. ‘Faith’ en ‘faiths’ kunnen onmogelijk van elkaar worden onderscheiden (1983cwr:21).

Ad 2. Het tweede bezwaar van Newbigin tegen Hogg is dat hij ten onrechte ‘faith’ en ‘faiths’ gelijkschakelt met Kraemers onderscheid tussen ‘gospel’ (openbaring) en christendom. Hij bestrijdt ook de mening van Eric Sharpe, die een dergelijke vergelijking maakt (Sharpe 1971; 1982). Sharpe vergelijkt het onderscheid tussen ‘gospel’ (openbaring) en christendom met ideaal en werkelijkheid in de religie. Newbigin noemt dit een volledig misverstaan van Kraemer. Kraemer creëerde geen tegenstelling tussen het geloof in zijn ‘zuiverste’ vorm, bijv. van de apostel Paulus, en dat van de doorsnee gelovige in de kerk. Op analoge wijze is er onderscheid tussen het geloof van de Vedanta filosoof Sri Ramanuja Acharya (1017-1137) en het gemiddeld geloof van een monotheïstische Vaishnava (vereerder van Vishnoe) die een volgeling van Ramanuja wil zijn. Kraemer maakte onderscheid tussen het object waarop het geloof is gericht, namelijk het werk van God in het leven en werk van Jezus Christus, en de gelovige mens. De gelovige mens staat aan de ene kant en de goddelijke openbaringsdaad aan de andere (1983cwr:22). Hogg meent echter dat achter de dwalingen en ontsporingen in de niet-christelijke godsdiensten een geloof schuilgaat dat een werkelijk en zuiver antwoord is op de goddelijke zelfopenbaring. Het bezwaar van Kraemer is, dat het evangelie anders leert. Newbigin schrijft:

> All the gospels make clear the fact that the driving force of the movement which led to the cross was located in the religious leadership of the nation. It was not in spite of their faith, but because of their faith, that the religious leaders of Israel saw Jesus as an enemy of God. No account of the relation between religion and the revelation of God in Jesus can stand unless it can illuminate this fact (1983cwr:22).

Ad 3. Newbigin is het eens met Hogg die stelt dat God altijd op zoek is naar zijn dwalende kinderen. Tegelijk stelt hij vragen bij zijn opvatting dat religie altijd de werkplek is van Gods speciale activiteit. De proloog van het evangelie van Johannes maakt duidelijk dat Jezus het licht is en dat buiten Hem slechts duisternis is, al zijn er mensen die vanuit 'duisternis' roepen om 'licht'. In de omgeving van Jezus zijn expliciete voorbeelden van menselijke goedheid, vroomheid en gevoeligheid voor waarheid aanwezig, zodat Jezus het antwoord vindt dat Hij zoekt (1983cwr:22-23).

Ad 4. Ten slotte sluit Newbigin zich aan bij Jathanna in zijn kritiek op Hoggs christologie. In Hoggs Jezusbeeld komt namelijk een immens indrukwekkende persoonlijkheid naar voren, die mensen overweldigt met zijn aantrekkelijke karakter. Dit is geheel waar, zegt Newbigin, maar er is meer van te zeggen. De acceptatie van Jezus, vanwege zijn aantrekkelijkheid als persoon, was voor veel mensen gebaseerd op verkeerde motieven en uiteindelijk de reden om Hem te verwerpen. Langs die weg kwam de werkelijke bedoeling van Jezus tot uiting, namelijk mensen voor de keus te plaatsen. Newbigin wijst er op dat in Hoggs christologie niet is verdisconteerd het meest frequent gebruikte citaat uit het Oude Testament in de evangeliën: Jesaja 6,9. Newbigin noemt dit de paradox van het evangelie, een tegenstelling die aantrekkelijkheid en weerstand ertegen in zich bergt (1983cwr:23; Jathanna 1981:69-200).

3. Newbigin in kruisgesprek met Jathanna en Badrinath over Kraemer en Hogg

Newbigin heeft ook stelling genomen in de discussie tussen Kraemer en Hogg in een terugblik op de beoordeling van Jathanna's analyse van Kraemers gesprek met Hogg. We geven hiervan een korte samenvatting in vier punten. Tenslotte volgt een korte bespreking van Badrinaths analyse van Kraemer, waarvan Newbigin op zijn beurt een beoordeling geeft.

Newbigin wijst in de eerste plaats op het verwijt van Jathanna aan Kraemer dat deze onvoldoende aandacht schenkt aan de vraag, hoe de apostelen tot geloof in Jezus gekomen zijn. Kraemer legt namelijk een zwaar accent op de gebeurtenis van de openbaring, maar verzuimt aan te geven wat de inhoud ervan nu precies is. De klacht van Hogg tegen Kraemer was dat de leerlingen van Jezus in hem zijn gaan geloven vanwege de aantrekkingskracht die uitging van zijn woorden en daden. Het concept van Kraemer moet tot de conclusie leiden dat de liefhebbende Vader zich verborgen houdt en zich slechts kan bekendmaken aan zijn kinderen in een daad van openbaring (11983cwr:22-23).

Het tweede bezwaar van Jathanna tegen Kraemer is volgens Newbigin dat hij onvoldoende gronden aanvoert voor zijn scherpe onderscheid tussen het historische en het mythologische. Kraemer heeft zich volledig uitgeleverd aan het absolute onderscheid tussen iets wat heeft plaats gevonden als deel van de publieke gebeurtenis, en wat in wezen een idee is in de menselijke geest, maar verpakt is in de vorm van een verhaal. Jathanna stelt dat dit onderscheid passend en belangrijk is, doch alleen voor westerse geesten. Hij wijst er op dat de wereld vol is van dergelijke verhalen die overgeleverd worden en enige waarheid over menselijke ervaring bevatten, ook al zijn het alleen maar verhalen en bevatten ze geen enkele relatie met werkelijke gebeurtenissen. Dit is de manier waarop vrome hindoes genieten van de verhalen van Jezus en de betekenis ervan

voor het menselijke leven ervaren als religieuze waarheid. Het benadrukken dat de verhalen in de evangeliën werkelijk gebeurd zijn, plaatst ze in dezelfde sfeer als de gebeurtenissen die beschreven worden in de dagbladen. De verslagen van de werkelijke gebeurtenissen zullen daarom niet van waarde geacht worden om een geestelijke verandering teweeg te brengen, maar gedevalueerd worden tot vergankelijke en onvolledige aspecten van de zintuiglijke wereld (1983cwr:24-25). Newbigin erkent de juistheid van het punt dat Jathanna aanvoert.

Het derde bezwaar van Jathanna tegen Kraemer is volgens Newbigin het lastigst om mee om te gaan. Jathanna stelt aan Kraemer indringende vragen, waarop hij geen antwoord krijgt: Is het waar dat God in Christus zijn enige reddingswerk heeft verricht, en daarmee één mogelijkheid tot verlossing heeft geboden, waar geen weg was? Op welke wijze kan dit unieke verlossingswerk dan effect krijgen voor hen die leefden en stierven voor Christus geboren werd, of voordat het goede nieuws aan hen bericht werd? Newbigin meent dat Kraemer hierop inderdaad geen antwoord heeft gegeven en dat de vraag van Jathanna terecht is.

Het vierde en laatste bezwaar van Jathanna tegenover Kraemer is dat hij zegt dat God zichzelf nooit zonder getuige heeft gelaten onder hen die zonder het evangelie leven. Jathanna zegt dat Kraemer aangeeft dat hij wel oog heeft voor het menselijke en het goddelijke aspect van godsdienst. 'The religious and moral life of man is man's achievement but also God's wrestling with him', zegt Kraemer, maar nergens geeft hij volgens Jathanna aan waar die worsteling en dat getuigenis uit bestaan (Kraemer 1938c:104). Newbigin verwijst in zijn reactie op de vraag van Jathanna naar de vroege kerk, die de leer van de *logos* gebruikte om het geloof van de rechtvaardige 'heidenen' in de oudheid te verklaren. Door middel van deze leer werden de vrome niet-Israëlieten toch beschouwd als behorend bij het koninkrijk. Vervolgens wijst Newbigin op het vierde evangelie, waarin gesproken wordt over het licht, dat in de wereld schijnt. Het bezwaar tegen deze exegese blijkt uit de mogelijkheden waarnaar verwezen wordt. Op grond van eenvoudige exegese moet vastgesteld worden dat met de *logos* niet de illuminatie van het geweten of het verstand wordt bedoeld, maar het licht van de waarheid, dat in ieder mens schijnt, dat alle duisternis onder het oordeel stelt. Met andere woorden: Jezus is de realiteit waarmee rekening gehouden dient te worden, omdat Hij het éne licht is en de bron van alle leven. De term 'het licht der wereld' is vaak gebruikt om op moralistische manier het werk van Christus in alle mensen aan te duiden. Daarmee wordt Hij voorgesteld als het voorbeeld of de redder van goede en wijze mensen, maar niet als de redder van zondaren. Daarom houdt Newbigin tegenover Jathanna vast aan de mening dat Kraemer niet verweten kan worden dat hij de leer van de *logos* niet gebruikt om de vraag te beantwoorden hoe God aan het werk is in de niet-christelijke godsdiensten (1983cwr:28).

In het vervolg van zijn evaluatie van de historische discussie tussen Kraemer en Hogg en de verdere ontwikkelingen bespreekt Newbigin het element dat C. Badrinath aanvoert inzake de cruciale kwestie over wat het wezenlijke van het christendom is. Badrinath schrijft in zijn studie over het hart van het christendom (p. 417v):[263]

> At the very heart of Christianity, as religion, is man as person, expressing himself through history, and God's revelation coming to him in history. The fall of the primeval

[263] Newbigin verwijst naar C. Badrinath, *The Labyrinth: A History of the Western Encounter with India*, ongepubliceerde PhD-studie aan de universiteit van Edinburgh, waarin hij inzage heeft gekregen.

> man, because he chose to defy the word of God, was an experience in history. Similarly, when he learns to submit to the will of God, man's redemption is an experience in history. So that man, tainted by sin but given the promise of redemption, is grounded in history.... Christianity was a new interpretation of history. *History* remains the most central idea of Christianity, as it did of Hebraic religion-history being the movement of time which had a beginning and would have an end, through which God expresses his fulness, as does man (1983cwr:25).

Badrinath verklaart dat Kraemer de eerste persoon is die begrepen heeft wat de werkelijke verschillen zijn tussen christendom en *dharma*. Newbigin citeert Badrinath (p. 453v):

> Kraemer was by no means the first missionary to see the trap of syncretism; but he was certainly the first to make it the central point of a coherent and serious argument as to what was really involved in the Christian encounter with the so-called Hinduism.... What possible relation could there be between the Christian revelation, considered as unique and absolute, and another world view where nothing was considered either unique or absolute? (1983cwr:25).

Als sceptisch student in de godsdienstwetenschappen vanuit de 'dharmic culture' begrijpt Badrinath op correcte wijze de onmogelijkheid van de claim, dat het geopenbaarde het absolute element zou zijn in een historische gebeurtenis in de wereld van de godsdienstige ervaring, die op geen enkele wijze andere absoluutheidsclaims kan accepteren. Newbigin verduidelijkt dat Badrinath de christelijke claim niet accepteert, maar terecht stelt dat de hindoeïstische *dharma*-claim niet uitwisselbaar is met andere claims, omdat de christelijke claim de deelname van de mens beschouwt als essentieel onderdeel van de geschiedenis. Badrinath ziet in het denken van de Indiase theoloog Raimundo Panikkar het christendom eenvoudigweg verdwijnen in het labyrint van de *dharma,* omdat de absolute waarheid in zijn concept betekenisloos is geworden. De *dharma* is een tijdloze wereld in de zee van gebeurtenissen, waarin de mens geconfronteerd wordt met de noodzaak van het maken van een keuze. Badrinath onderstreept de waarheid van Kraemers uitspraak dat:

> the amiable suavity which often sweetens this pseudo-tolerance so agreeably ought not to blind our eyes to the fact that it is dearly bought at the price of a radical relativism (1983cwr:26; Kraemer 1938c:207; Badrinath a.w. p. 530).

Newbigins solutie van het openbaringsprobleem naar aanleiding van zijn analyse van Kraemer en Hogg en het kruisgesprek van beiden door Jathanna en Badrinath is geheel gericht op de betekenis van de openbaring van God in Christus als totaal feit en historische gebeurtenis. Hij wijst er op dat de betekenis van dit centrale historische feit is dat Jezus het leven van de wereld is. Hij is de bron van het leven en degene die de honger naar het leven kan stillen (1983cwr:29). Het betekent ook dat Newbigin aangeeft op welke wijze Gods openbaring present en kenbaar kan zijn in deze wereld. Concluderend kan gesteld worden dat de analyse van Jathanna en Badrinath van onverwachte zijde licht geeft op de discussie tussen Kraemer en Hogg. Tegelijkertijd zijn we verder gekomen in het doordenken van de grenzen en de betekenis van de openbaring in de wereld van de godsdiensten. Newbigin heeft hiermee een positieve bijdrage geleverd aan de beeldvorming van Kraemer en tevens een zinvolle aanvulling gegeven op enkele lege plekken in zijn concept.

4.5.2 Newbigin in gesprek met pluralisten

Het is voor Newbigin duidelijk dat de ontmoeting van een aantal theologen in Claremont, Californië, in maart 1986 van grote betekenis was voor de ontwikkeling van de pluralistische positie in de godsdienstheologie. De bijdragen die tijdens deze ontmoeting gehouden waren, besprak Newbigin in een kort doch zeer scherp artikel in *The International Review of Mission* (Hick 1988; 1989rmcu; vgl. 1990rfm). Het blijkt niet zijn enige gesprek met de pluralisten geweest te zijn. In deze paragraaf wordt een korte beschrijving gegeven van de indeling van de godsdienstheologische posities die ontworpen is door Newbigin. Daarna volgt een bredere uiteenzetting van de afzonderlijke gesprekken die hij gevoerd heeft met pluralisten. In deze paragraaf zal mede onderzocht worden wat zijn houding tegenover het pluralisme in de godsdienstheologie was en op welke manier hij zijn eigen positie daar tegenover stelde.

Als meest opvallend aspect van het pluralisme als 'worldview' noteert Newbigin dat volgens de pluralisten de aanhangers van de onderscheiden geloofssystemen open dienen te staan voor de ideologisering van het pluralisme. In zijn Alexander Robertson lezingen te Glasgow in 1988 stelde hij dat onderscheid gemaakt moet worden tussen pluralisme als ervaringsfeit – we leven in een plurale maatschappij ('plural society'), waarin een grote variëteit bestaat aan culturen, religies en levensstijlen – en pluralisme ('pluralism' en 'pluralist') als ideologie, die meent dat verscheidenheid op alle levenstereinen gewenst is en gestimuleerd moet worden. Normatieve claims worden door het pluralisme als imperialistisch, veroordelend en scheidingbrengend bestempeld. Het pluralisme als ideologie accepteert niet dat het christendom de norm kan stellen, waarnaar alle geloof en gedrag kan worden beoordeeld (1998gps:1,14; McGrath 1994:448). Over het 'pluralism', als gegeven in de christelijke kerk, valt voor Newbigin niet te discussiëren.

Newbigin stelt dat pluralisme als ideologie moet leiden tot een 'agnostisch pluralisme', dat hij definieert als

> the kind of pluralism in which truth is regard as unknowable, in which there are no criteria for judging different kinds of belief and behavior. It is the kind of pluralism which increasingly operates in what are called the 'free' societies (1991tt:56; vgl. 1998gps:14-26) .

Hij gebruikt de term 'commited pluralism' in de betekenis die Polanyi eraan gegeven heeft, in zijn visie van kennis als

> neither purely objective nor purely subjective but as that which is available to the person who is personally and responsibly committed to seeking the truth and publicly stating his findings (1991tt:56-57).

Mouw noemt dit pluralisme 'normative directional' en meent dat het leidt tot een ultiem relativisme (Mouw 1993:17-18). Okholm en Phillips zeggen dat het pluralisme als positie in de godsdienstheologie beter 'normative religious pluralism' genoemd kan worden, omdat de grote godsdiensten onafhankelijke toegang tot de goddelijke werkelijkheid claimen: 'the major religions provide independent salvific access to the divine Reality' (Okholm 1996:17).

Newbigin gebruikt in zijn publicaties de term 'pluralism' in de dubbele betekenis van pluriformiteit én van pluralisme als ideologie en verstaansmodel. De ideologie van het pluralisme is door Newbigin terecht getypeerd als het heersende axioma in de westerse maatschappij. 'Pluralism is the reigning assumption, and if one declines to accept it, as I do, one must give reasons' (1989gps:156). Hoewel het religieus pluralisme volgens hem

een tamelijk nieuw verschijnsel is, dat de mensheid verdeelt, moet het toch als vaststaand gegeven aanvaard worden. Hij verzet zich tegen de opvatting van de pluralisten dat de mensheid altijd religieus verdeeld zal zijn en dat dit niet betreurd, maar juist verwelkomd dient te worden (1989cfwr:314).

In een artikel 'The Christian Faith and the World Religions' (1989cfwr), beschrijft Newbigin het debat over het verschijnsel van het religieus pluralisme sinds de integratie van de IMC in de WCC in 1961. Hij stelt dat het gesprek over het pluralisme sindsdien niet meer gevoerd is in relatie met de expliciete missionaire activiteit van de kerk. Het ging vanaf de jaren zestig over de vraag naar de manier waarop verschillende religieuze gemeenschappen moeten samenleven en samenwerken in het belang van het heil van de totale menselijke gemeenschap. De zelfstandige kerken in de geëmancipeerde naties stonden voor de uitdaging hun eigen volk bij te staan teneinde over de verschillen van religieuze en tribale groepen heen de nationale eenheid te bevorderen. Het gesprek over de relatie van het christendom tot de andere godsdiensten kwam hierdoor in de context te staan van het streven naar menselijke eenheid en het verkrijgen van heil, gerechtigheid en welvaart. Newbigin wijst er op dat de eerste gelegenheid waarbij het vraagstuk van het 'religieus pluralisme' nadrukkelijk ter sprake kwam, de algemene vergadering van de WCC in Nairobi in 1975 was. Daar bleek dat niet iedereen even ver was, want een deel van de lidkerken accepteerde het document dat door de sectie was voorbereid niet.[264] Terwijl het debat binnen de WCC over de dialoog tussen de religies zich ontwikkelde, tekenden zich volgens Newbigin de volgende zes posities af:

1. De exclusivistische positie

In deze positie wordt de afhankelijkheid van de openbaring van God in Christus voorop gesteld. In de Schrift wordt gesteld dat allen die niet de expliciete geloofsrelatie met Christus hebben voor eeuwig verloren zijn. De Bijbelteksten die deze stellingname ondersteunen zijn niet moeilijk te vinden. Newbigin meent dat deze positie er toe leidt dat de kwestie van de dialoog niet meer aan de orde is. Want als alle niet-christenen in feite bestemd zijn voor het eeuwige vuur, dan is elke methode die de mogelijkheid biedt hen te bekeren, niet alleen geoorloofd, maar ook vereist. Newbigin bespeurt hier diverse moeilijkheden. Voornaamste argument op grond waarvan deze positie door pluralisten tot op de grond is afgebrand, zijn dat het onrechtvaardig zou zijn van God miljoenen te veroordelen die, buiten hun schuld, het evangelie nog niet gehoord hebben, en dat de exclusieve waarheidsclaim van het christendom getuigt van arrogantie. Newbigin wijst er op dat alle mensen zo ernstig gezondigd hebben tegen de liefde van God, dat hun veroordeling terecht is. Echter, de dienst, de dood en de opstanding van zijn Zoon is Gods reactie op de menselijke zonde. Het geloof, als antwoord op deze daad van Gods liefde, stelt een persoon weer recht voor God. Kennis van God buiten de expliciete christelijke belijdenis wordt op een of andere wijze bevestigd in het actuele missionaire handelen. De religieuze ervaring wordt als aanknopingspunt of startpunt gebruikt voor de communicatie van Gods openbaring. De consequent doorgetrokken exclusivistische positie geeft echter geen ruimte voor communicatie van de kern van het evangelie die

[264] Het document van de sectie over de dialoog draagt de titel: 'Seeking Community: The Common Search of People of Various Faiths, Cultures and Ideologies.' In: David M. Paton, ed., *Breaking Barriers: Nairobi,* Grand Rapids, Mi.: Eerdmans 1976, p. 70-84.

aansluit bij religieuze ervaring. Newbigin concludeert dan ook dat deze positie geen ruimte laat voor continuïteit tussen het evangelie en de religies (1989cfwr:315-316).

2. De bevestiging van pluralisme

In het godsdienstheologische spectrum bevindt de exclusivistische positie zich precies tegenover het religieus pluralisme, dat vele varianten kent. John Hick is volgens Newbigin de eerste geweest die de uniciteit en de centraliteit van het christendom heeft afgewezen en de pluralistische positie heeft bevorderd. In zijn 'copernicaanse revolutie' heeft hij het dogma dat Christus in het centrum van de godsdienst staat omgewisseld voor een model dat God in het centrum van alle religies stelt. Zijn basale stellingname is dat alle menselijke religies om God, het Ultieme, of de ultieme werkelijkheid cirkelen. In deze positie bespeurt Newbigin een aantal moeilijkheden in verband met het verstaan van 'the ulitmate reality', of 'the Source', en het doel van ons bestaan. Afgezien van de vraag of men aan deze 'ultieme werkelijkheid' nu terecht de naam 'God' of 'the Real' kan geven, in dit model is ruimte voor alle religieuze opties. Echter, de religies bieden, bij alle onderlinge verschillen die er zijn, diverse waarheidclaims over wat die religieuze werkelijkheid is. In zoverre deze claims verschillen, dient men een keuze te maken welk van de claims waar is, of het dichtst bij de waarheid staat. Wanneer deze vraag niet gesteld mag worden, of als men weigert hierop antwoord te geven, dan wordt het hart van de godsdienst aangetast. Men is verplicht hierop in te gaan, want men wil graag weten waar de verschillende waarheidsclaims voor staan. Newbigin stelt terecht:

> There can be no absolute validity about the claim that no truth-claim is absolutely valid (1989cfwr:317).

Er kan in het pluralistisch model geen archimedisch punt zijn, van waaruit de verscheidene waarheidsclaims, inclusief de eigen, met de waarheid zelf vergeleken worden. In het model van Hick hebben we echter niet te maken met een totaal relativisme, want de God of 'the Ultimate' die zich in het centrum van dit copernicaanse systeem bevindt, is niet onbekend. Hij is bekend vanwege zijn oneindige en onuitblusbare liefde. Newbigin stemt het Hick toe dat deze God die in het centrum van zijn concept staat, de God is die bekend is in de christelijke traditie, maar hij tekent er bij aan dat er ontelbare andere godsbeelden zijn.

Wilfred Cantwell Smiths positie is vergelijkbaar met die van Hick. Zij beiden maken onderscheid tussen de ervaring van God die het hart is van elke religie en de cumulatieve traditie van officiële getuigenissen, rituelen, ethisch gedrag en gemeenschappelijk leven. Dit zijn allemaal verschijnselen die zich hebben ontwikkeld in de geschiedenis. Religieus contact is alleen mogelijk met anderen die dezelfde ervaring en beleving hebben. De conclusie van Newbigin is dan ook, dat in deze ene goddelijke werkelijkheid van religieuze ervaring geen veroordeling mogelijk is voor idolatrie, want verkeerde religieuze uitingen en begrip kunnen niet voorkomen. Idolatrie berust op misverstand. Er is slechts verschil in vormen en beelden van verering. Een andere mogelijkheid is dat God, of de ultieme werkelijkheid, niet kenbaar is. Newbigin meent dat dezelfde soort kritiek die Hick treft, ook geldig is voor Smith, namelijk dat alle verschillende namen en vormen waaronder mensen de ultieme werkelijkheid of de bron van alles ('the Source') vereren, naar dezelfde werkelijkheid verwijzen. In dat geval zijn er twee mogelijkheden: deze werkelijkheid moet enerzijds als niet-kenbaar bestempeld worden, of anderzijds een bevestiging zijn

van de autoriteit van deze werkelijkheid. Dit laatste dwingt tot het accepteren van de bron van deze goddelijke kennis en impliceert de mogelijkheid waarheidsclaims te poneren. Newbigin noemt als voorbeeld het gegeven dat genoemd wordt in Hebreeën 1,1-2, waar van God gezegd wordt dat Hij op vele en verschillende manieren door boodschappers heeft gesproken en uiteindelijk door zijn Zoon. Van het eerste alternatief, de conclusie dat God of de ultieme realiteit niet-kenbaar is, zegt Newbigin dat deze optie iedere mogelijkheid uitsluit van bevestiging of ontkenning van de transcendente werkelijkheid. In de christelijke traditie is steeds bevestigd dat Gods wezen zich werkelijk buiten het menselijke bevattingsvermogen bevindt en tegelijkertijd dat Hij zich zo bekendgemaakt heeft, dat we kunnen weten hoe te leven in deze wereld en dat we geleid worden naar het kennen van God zoals Hij werkelijk is, hoewel het eind van deze kennisweg buiten ons zicht ligt. Er zijn dus volgens Newbigin, ondanks het gegeven dat God in dit leven niet volmaakt gekend kan worden, voldoende aanwijzingen in welke richting wij praktisch en intellectueel gezien moeten zoeken. Hij voegt eraan toe dat dit zoeken voornamelijk een cognitieve functie is, waardoor wij weten in welke richting wij dienen te wandelen (1989cfwr:316-318). Ter illustratie van deze positie wijst Newbigin op de religieuze situatie in de eerste vier eeuwen, toen de kerk zich in een syncretistische potpourri van religies bevond. In de nadagen van de Grieks-Romeinse wereld was het hopeloos een oplossing te geven voor de vraag naar de ultieme waarheid. Omdat de werkelijkheid geacht werd transcendent te zijn voor de menselijke bevatting, werden alle religies door de mensen als even waar beschouwd, door de filosofen als even vals en door de regeerders als even bruikbaar. Tegen deze opvatting hebben de grote theologen van de kerk in de eerste eeuwen met al hun denkkracht duidelijk gemaakt, dat de ultieme werkelijkheid, God zelf, zich heeft bekend gemaakt aan de mensen, die de mogelijkheid hebben van kritische bestudering. Ze hebben niet geaarzeld deze goddelijke zelfbekendmaking als toetssteen te gebruiken voor het beoordelen van filosofieën en religies. In die tijd werd door deze gelovigen met briljant intellect de religieuze pluraliteit geaccepteerd, maar zij weigerden het religieuze pluralisme te aanvaarden (1989cfwr:320).

3. 'Tijdelijk religieus pluralisme'

Newbigin onderscheidt het 'tijdelijk religieus pluralisme' van het totale religieuze pluralisme. Hij bedoelt met het eerste, dat men tijdelijk expliciet meerdere vormen van religieuze waarheid accepteert. Hij signaleert deze stellingname ten tijde van de religieuze kolonisatie van delen van de wereld door West-Europa is opgekomen, en ook op het Wereldparlement van de Religies in Chicago in 1893 is gepropageerd. Onder invloed van S. Radhakrishnan (1888-1975), vanaf 1929 hoogleraar in Oxford, is het 'tijdelijk religieus pluralisme' door de filosofie van de Vedanta (het einde van de Veda's) bekend geworden als het ultieme criterium voor religieuze waarheid. In de Vedanta wordt de verwerkelijking beschreven van de verdwijning van de dualiteit van subject en object. De identificatie van de individuele ziel met de wereldziel kan men realiseren via de lange en moeilijke weg van geestelijke discipline. Deze weg wordt door de strengste school van de Vedanta gewoonlijk in drie fasen verdeeld:

a. de weg van de plichten en goede werken, de *karma marga;*

b. de weg van geloof en totale devotie, de *bhakti marga,* waarop men niet meer op goede werken vertrouwt, maar op de genade en vergeving van de liefhebbende persoonlijke God;

en c. de weg van de wijsheid, de *gnana marga,* die de totale opheffing van alles inhoudt en eindigt in het innerlijk van de ziel, waar de dualiteit verdwijnt en de ziel wordt verenigd met de ultieme realiteit.

Noodzakelijkerwijze worden in deze positie de verschillende religies van de wereld en de verschillende religieuze ervaringen van mensen verstaan en beoordeeld naar de mate van progressie die is bereikt op dit pad.
Namen en vormen die behoren bij de verschillende wereldgodsdiensten zijn in het witte licht van de waarheid van deze positie slechts schaduwen. Ruimte voor enige claim voor definitieve waarheid vanuit een afzonderlijke religie kan niet worden geaccepteerd. De verzekering dat voor de Christen Jezus de waarheid is waarmee al het andere beoordeeld moet worden, moet in deze positie noodzakelijkerwijze zonder compromissen worden verworpen. In dit tijdelijk religieus pluralisme kunnen alle vormen van godsdienst geaccepteerd worden, maar er is geen absoluut pluralisme, omdat er geen objectief criterium is waarmee alle godsdienstige waarheidsclaims beoordeeld kunnen en moeten worden.
Newbigin wijst naar een andere vorm van religieus pluralisme, die erg verschillend is, maar toch gelijke trekken vertoont met het 'tijdelijk religieus pluralisme' van de Vedanta. Deze positie is bekend geworden door de *Laymen's Inquiry* van Hocking. Daarin is het religieus pluralisme als feit geaccepteerd en de religieuze variëteit verwelkomd. Er is wel een criterium waarop godsdiensten beoordeeld kunnen worden. Het rapport van Hocking heeft de convergentie van de religies waargenomen in het leven, dat gedefinieerd is in het voorbeeld van het leven van Jezus en manifest wordt in het koninkrijk van God. De kwestie wie behouden kan worden is volkomen ondergeschikt aan de vraag hoe de volken zich kunnen ontwikkelen in de richting van een verdraagzame en vreedzame wereldorde. Omdat Hocking uitgaat van de essentiële en fundamentele eenheid en universaliteit van de religies, dient het christendom geen missionaire inspanning of bijdrage te leveren aan de komende wereldorde, zeker niet als daardoor andere godsdiensten vervangen moeten worden door het christendom. In dit religieus pluralisme is elke poging om mensen van de ene naar de andere religie te bekeren a priori ontoelaatbaar. Uiteindelijk zullen in deze positie alle religies, inclusief de christelijke, opgaan in het ene wereldgeloof, dat nodig is voor het bereiken van een zegenrijke wereldorde.
Newbigin meent dat aan deze twee varianten van het 'tijdelijk religieus pluralisme' een zekere logica niet kan worden ontzegd. Voor een deel komt dit doordat zij met kracht de gevarieerdheid van de menselijke geschiedenis en de godsdienstige verscheidenheid bepleiten. Bovendien past deze positie bijzonder goed in de heersende rationele cultuur van het westen, waar de idee van een persoonlijk God als schepper en onderhouder van de kosmos, die kan bepalen wat recht en wat verkeerd, uitgesloten is. In deze cultuur wordt de diepe mystieke ervaring geaccepteerd waarbinnen de waarheid niet bevraagd kan worden, maar wel kan worden uitgelegd. Newbigin wijst er op dat in dit model deze mystieke ervaring zelf boven kritiek verheven wordt, maar functioneert als unieke waarheidsclaim en als universele sleutel tot het verstaan van de menselijke situatie.
Newbigin meent dat de beoordeling van het religieuze pluralisme in de visie van de *Laymen's Inquiry* beduidend minder geloofwaardig is dan die van de Vedanta. Er bestaat in de Vedanta een natuurlijke neiging godsdienst te beoordelen op grond van het soort van persoonlijk en sociaal leven van zijn aanhangers. Hier dringen zich twee klaarblijkelijke bezwaren op. Het eerste bezwaar ligt in de vraag of het wense-

lijk is dat een bepaalde gemeenschap wordt beoordeeld vanuit een criterium. Bron voor een dergelijk criterium is weliswaar te vinden in een (wereld)godsdienst of ideologie. Echter, een criterium blijkt zelf aan verandering onderhevig en door de tijd bepaald. Newbigin noemt hier als voorbeeld het gegeven dat rond de jaren dertig van de twintigste eeuw de visie op het koninkrijk van God opvallend overeenkwam met de doelstellingen van het progressieve kapitalisme. Het tweede bezwaar is dat het beoordelen van religie op haar vermogen een sociale utopie te realiseren niet klopt met de aard van de oorspronkelijke religie. Als voorbeeld noemt hij de vrome aanhanger van een godsdienst die God lof en eer geeft, omdat Hij God is, niet omdat hij er een betere maatschappij door krijgt (1989cfwr:320-323).

4. 'Anoniem christendom'

Een andere optie voor de benadering van de plurariteit van de godsdiensten wordt toegepast door een aantal rooms-katholieke geleerden, onder wie Karl Rahner de meest invloedrijke is. De gedachten van Rahner komen volgens Newbigin op de volgende vier punten neer:

1. Het christendom verstaat zichzelf als de absolute godsdienst, gesticht door de unieke gebeurtenis van de incarnatie van God in Jezus Christus als het centrale punt in de geschiedenis. De vraag was wat men kan zeggen van de godsdienst van de mensen die vóór deze gebeurtenis leefden en nog nooit van Hem gehoord hebben.
2. De niet-christelijke godsdiensten moeten, ook als ze als vals getypeerd dienen te worden, worden opgevat als wetsgetrouw en heilbiedend tot het moment dat het evangelie onder hun aandacht wordt gebracht. Het evangelie gaat uit van de veronderstelling dat Gods genade aan allen aangeboden dient te worden. Nadat het evangelie ter kennis is gebracht, kunnen de niet-christelijke godsdiensten niet langer 'wetsgetrouw' genoemd worden.
3. De vrome aanhanger van de niet-christelijke godsdienst kan en moet beschouwd worden als een 'anonieme christen'. Iedereen kan gered worden door geloofstrouw aan zijn eigen religie. Wie het evangelie heeft aanvaard, heeft een grotere kans het heil te ontvangen dan de 'anonieme christen'.
4. De andere godsdiensten zullen niet vervangen worden door het christendom. Religieuze pluraliteit is een gegeven dat gecontinueerd zal worden. De religieuze conflicten zullen zich echter in de loop van de tijd verscherpen.

Newbigin concludeert dat deze wijze van omgaan met 'religieus pluralisme' onacceptabel is voor niet-christenen, hindoes, boeddhisten en moslims, omdat zij niet gecharmeerd zullen zijn van de gedachte dat zij zonder een bewuste keuze daartoe al christen zijn. Ook de gedachte dat zij onderweg zijn naar een hogere waarheid, namelijk de christelijke, wordt niet op prijs gesteld. Deze visie is zijns inziens ook vanuit christelijk theologisch standpunt niet te handhaven. Newbigin zet in zes punten zijn kritiek op het 'anonieme christendom' uiteen: (1989cfwr:324-327)

1. We moeten geloven dat God, die zichzelf in Jezus Christus heeft bekendgemaakt, zich ontfermt over allen. Ieder menselijk wezen bestaat van ogenblik tot ogenblik door Gods genade. Wij dienen de bewijzen hiervan te ontdekken op alle terreinen van het menselijk bestaan. Want het licht van God, dat het Woord is, verlicht ieder mens, Johannes 1,9.

2. We dienen Rahners concept af te wijzen dat iedere menselijke religie zich bevindt in de sfeer van Gods genadige omgang met mensen. Hoewel dit gegeven door Rahner als een bewezen stelling wordt aanvaard, stelt Newbigin: 'There is much in the Gospels to suggest that it is not in religion but in the ordinary human relationships of loyalty, trust and kindness that the light of God is to be discerned' (1989cfwr:325). De schapen en de bokken die in het eindoordeel gescheiden worden, ontvangen hun veroordeling op gronden die niets van doen hebben met godsdienst (Mat 25,13vv). Het licht, genoemd in de proloog van het evangelie van Johannes, schijnt dan ook in de duisternis, die juist onder de mensen van de religies het diepst blijkt te zijn. Dat God op genadige wijze bemoeienis heeft met de menselijke geest is iets dat wij in het licht van Christus dienen te aanvaarden. Maar dat dit primair of exclusief plaatsvindt op het gebied van de religie, moet op goede gronden worden afgewezen. Newbigin wijst hier op het voorbeeld van Justinus Martyr, die in zijn *Apologie* filosofen als Socrates en Plato noemt als degenen die wandelden in het licht van Gods woord, maar de godsdiensten van hun tijd veroordeelden als irrationele bijgelovigheid of als het werk van demonen (1989cfwr:325).
3. Rahner bevestigt dat religies noodzakelijkerwijze sociaal zijn en dat wij daarom het heilswerk van de genade niet alleen in de aanhangers van deze religies dienen op te sporen, maar ook in de religies zelf. Religies zijn volgens Rahner daarom onbewust de dragers van het reddende werk van Christus. Newbigin tekent hierbij aan dat het heilswerk van Christus zich uitstrekt tot het individu en tegelijk leidt tot de vernieuwing van de hele kosmos. Het heilswerk heeft ook een sociaal element, omdat de religies ook een sociale organisatie hebben. Sociale organisaties kunnen dragers van Gods genade zijn, zoals families, gilden, genootschappen, scholen en universiteiten en zelfs de overheid. Als dienaren van God dienen zij goed te doen voor mensen, Romeinen 13,4.
4. Het is volgens Newbigin karakteristiek voor Rahner en veel van zijn medestanders, dat hun aandacht bijna exclusief gefixeerd is op het lot van de individuele persoon. Als de individuele persoon een gelovige aanhanger is van zijn of haar religie, kan deze persoon volgens hen behouden worden. Newbigin wijst op het punt dat de redding of het heil op deze manier uitsluitend verstaan wordt in termen van atomisch individualisme, met verlies van de Bijbelse visie op het herstel van de totale mensheid en de totale geschapen werkelijkheid. Hij ziet ook verbindingslijnen lopen naar de *Laymen's Inquiry* over de rol van de godsdienst in de ontwikkeling van de toekomstige totale mensheid. Het Bijbelse gegeven is dat het menselijke gebeuren als geheel moet worden opgevat. Rahner, Hans Küng en anderen leveren felle kritiek op protestantse theologen die afkerig zijn van scherpe uitspraken over het lot van individuele niet-christenen. Newbigin meent dat deze zaak buiten de menselijke kennis valt, maar hij geeft toe dat de vraag naar de mogelijkheid van redding van de individuele aanhanger van een andere religies niet losgemaakt kan en mag worden van de vraag naar de verhouding van het lot van de individuele persoon tot dat van de totale mensheid en de relatie van het koninkrijk van God tot de algemene geschiedenis. Concluderend stelt Newbigin dat Rahner op zijn minst verweten kan worden dat hij de heilsvraag niet op de juiste wijze stelt (1989cfwr:325-326).
5. Rahner beschouwt de niet-christelijke godsdiensten als heilbrengend, zij het slechts tot het moment waarop het evangelie wordt gepresenteerd. Als Gods incarnatie in Christus is voorgesteld, kan geen andere religie meer wettig zijn. De

redding van de hoorders is afhankelijk van de kennis van het evangelie, wie dat afwijst, heeft de redding afgewezen. Newbigin tekent hierbij aan dat het daarom bijna beter schijnt dat de zendeling er niet op uit trekt, omdat dit een geweldig risico met zich meebrengt. De komst van Jezus veroorzaakt daadwerkelijk een crisis, maar de vraag is of het evangelie dat gepredikt wordt op iedere plaats waar het nog niet gehoord is ook werkelijk een crisis uitlokt. Rahner beweert dat wie het evangelie heeft geaccepteerd, bij alle zaken die gelijk blijven, toch een grotere kans heeft op redding, dan degene die slechts een 'anonieme christen' is, terwijl degene die het evangelie afwijst, in het geheel geen kans heeft op redding. Newbigin wijst op Romeinen 9-11 over de Joden die het evangelie bewust afgewezen hebben, hoewel ze toch bestemd zijn voor het heil. Waarmee hij zeggen wil dat het vraagstuk gecompliceerder is dan Rahner wil doen geloven.

6. Het laatste punt van Newbigin tegen de gedachten van Rahner betreft de continuïteit tussen het evangelie en de godsdiensten. Wanneer vrome aanhangers van de niet-christelijke godsdiensten, zoals Rahner stelt, als anonieme christenen reeds op weg zijn naar het heil, dan is het moeilijk te geloven waarom juist zij over het algemeen het meest vijandig zijn tegen de prediking van het evangelie. Newbigin wijst op de vroomste en ijverigste aanhangers van de Joodse godsdienst die er het sterkst van overtuigd waren dat Jezus moest worden vernietigd. Er kan, zo schrijft Newbigin als conclusie, geen totale continuïteit zijn tussen de niet-christelijke godsdiensten en het evangelie, zoals er ook geen totale discontinuïteit kan zijn tussen beiden, omdat de werkelijke verhouding veel paradoxaler is (1989cfwr:327).

5. 'Het Christus-principe'

Kenneth Cragg heeft jarenlang zijn sporen verdiend als, zoals Newbigin hem noemt, buitengewoon vertaler van de islam voor christenen en van het evangelie voor moslims. Hij was steeds gericht op het scheppen van voorwaarden voor een vruchtbaar samenleven, een vruchtbare samenwerking en een goede wederzijdse verstandhouding tussen de grote wereldgodsdiensten. Hij accepteerde volledig de verantwoordelijkheid van de kerk te leven uit en getuige te zijn van de reddende openbaring van God in Christus. Hij erkende tevens de noodzaak voor christenen andere inzichten en andere godsdiensten te erkennen en vice versa. Wat de kerk volgens hem nodig heeft, is een verdieping en uitbreiding van het inzicht in Gods universele genadewerk in de schriften van de wereldgodsdiensten, waaronder hij het judaïsme, de islam, het boeddhisme en de Indiase godsdienst rekent. Wat Newbigin in Craggs concept afwijst is zijn weigering onderscheid te maken tussen het 'Christus-principe' en de 'Christusgebeurtenis'. Het is duidelijk dat God een zeker volk heeft gekozen en een zekere geschiedenis voorwerp liet zijn van zijn goddelijke doel. Dat wil niet zeggen dat er bijvoorbeeld in de liturgie van Israël nooit elementen van de omringende godsdiensten opgenomen zouden zijn. Newbigin wijst er op dat Cragg, evenals M.M. Thomas, helder en ondubbelzinnig sprak over de 'centrality and decisiveness of Jezus', over de 'ultimate truth in Jesus Christ' en tegelijkertijd ruimhartig stond tegenover de andere godsdiensten. Beiden motiveerden hun opstelling voornamelijk op grond van hun verlangen naar een menselijker samenleving, waarin van rivaliteit tussen godsdiensten en ideologieën geen sprake meer zou zijn. De moeilijkheid in de positie van M.M. Thomas ligt volgens Newbigin in 'the relation of the penultimate to the ultimate'. In de optiek van Newbigin ligt het

verlangen naar een vreedzame plurale samenleving in de sfeer van de 'voorlaatste' factoren, zoals de nationale eenheid, terwijl het binnen de christelijke godsdienst zelf in de eerste plaats gaat om de 'uiterste' (ultieme) zaken. Hij signaleert in de visie van Cragg, zowel als in die van M.M. Thomas, het gevaar van afglijding naar een seculiere samenleving, waarin godsdienst een uitsluitend een dienende functie heeft voor 'a hedonistic and destructive individualism' (2001cor:105-107).

6. 'Bijbels realisme'

Het concept dat volgens Newbigin sinds Tambaram 1938 de discussies in protestantse kringen voor meer dan een kwart eeuw heeft beheerst, is dat van Kraemer. Kraemers voornaamste doel was volgens hem de bestrijding van de theologie die wordt gepresenteerd in het lekenrapport *Re-Thinking Missions*. Kraemer was diep beïnvloed door Barth, maar niet onkritisch ten opzichte van hem. Zijn kritiek op Barth betrof voornamelijk het punt van de aanwezigheid van Gods werk buiten de unieke openbaring in Christus. Hij was er volgens Newbigin volkomen duidelijk over Gods werken in de menselijke ervaring, buiten de directe invloed van het evangelie, in het licht van de unieke openbaring in Christus beoordeeld moet worden. Het concept van het 'Bijbels realisme' was het praktische beoordelingsprincipe voor deze benadering. Het empirische en reëel bestaande christendom, dat zich heeft ontwikkeld en nog ontwikkelt in de geschiedenis, deelt vele karakteristieken met de andere religies. Het evangelie is echter de bekendmaking van een unieke gebeurtenis, die een eigen karakter heeft en daarom niet vergeleken kan worden met andere gebeurtenissen. Gods Zoon is geïncarneerd in de mens Jezus, die in zijn lijden, sterven en opstanding uniek is. Deze gebeurtenis vraagt om een respons van menselijke zijde. Volgens Newbigin heeft Kraemer niet ontkend dat het universele feit van de menselijke godsdienst het oprechte menselijke zoeken naar God representeert en dat Gods genade werkzaam is in dit zoeken. Kraemer had ook geen verlangen de universele lankmoedigheid van God ten opzichte van alle mensen te ontkennen. Belangrijk voor hem was dat de kerk belast is met de unieke en onoverdrachtelijke verantwoordelijkheid de verzoening van God de hele mensheid aan te bieden. Dit schept de basis voor een diepgaande dialoog met vrome vertegenwoordigers van de andere godsdiensten.

Newbigin heeft ook kritiek op D'Costa, die te snel concludeert dat volgens Kraemer degenen die het evangelie niet aangenomen hebben verloren zijn. Newbigin meent dat Kraemer dit nergens beweert en trekt zelf een andere conclusie uit de uniciteit van de openbaring als gebeurtenis. Newbigin is overtuigd dat de kwestie of de niet-Christusgelovige verloren is of niet, afhankelijk is van de manier waarop de vraag wordt geformuleerd.

In de beschrijving van deze zes posities zijn de belangrijkste elementen van Newbigins godsdiensttheologie aangegeven. Er loopt volgens Newbigin een directe lijn van Hocking en Hogg naar de latere pluralisten, de tijdgenoten van Newbigin als John Hick, Paul Knitter en Wilfred Cantwell Smith en ook naar andere pluralisten als Diana Eck, Langdon Gilkey en Stanley Samartha.

In zijn analyse en bespreking van de conferentie van twaalf theologen op Claremont Graduate School (Claremont, Ca.), voorjaar 1986, over het thema 'The Myth of Christian Uniqueness' (Hick 1988), noteert hij eerst dat dit beraad ontstaan is uit onvrede met de bestaande christelijke percepties van de andere godsdiensten. Men wilde een pluralistisch antwoord op de exclusivistische positie (door de groep van twaalf enigszins

beperkt aangeduid als ecclesiocentrisch – *extra ecclesiam nulla salus*), en het inclusivistisch standpunt (niet-christenen kunnen gered worden door Christus). Men meende dan ook dat in deze plurale wereldgemeenschap geen ruimte meer is voor de uniciteitsclaim van het christendom, noch voor de finaliteitsclaim van Jezus. In tegendeel, elke claim van uniciteit moest als imperialistisch worden vermeden. De christelijke theologie moest haar Rubicon oversteken. Er diende een verschuiving plaats te vinden van een Ptolemaïsche kosmologie ('mijn religie, c.q. mijn christendom is het centrum') naar een copernicaanse (God is in het centrum). Elke claim waarin het christendom of het christelijk geloof (Jezus) een centrale functie heeft, moest vermeden worden. Newbigin beschrijft op welke wijze men in Claremont drie bruggen over deze godsdienstheologische Rubicon heeft willen leggen (1989rmcu:468).

1. De 'historical-cultural' benadering stelt, op grond van de sociologische kennis, dat alle religies het product zijn van menselijke creativiteit in een specifieke culturele situatie. Deze benaderingswijze wordt gevonden bij Gordon D. Kaufman, John Hick en Langdon Gilkey.
2. Het 'theological-mystical' model onderzoekt de eenheidselementen van alle religies. Theologen die zich op dit standpunt stellen zijn W. Cantwell Smith, Stanley J. Samartha, Raimundo Panikkar en Seiichi Yagi.
3. De 'ethico-practical' benadering stelt dat rechtvaardigheid het criterium is waarmee alle godsdiensten beoordeeld dienen te worden. De geleerden Rosemary Radford Ruether, Majorie Hewitt Suchocki, Aloysius Pieris en Paul F. Knitter hebben dit uitgewerkt en passen deze benadering ook toe.

In een korte bespreking van de drie variaties binnen deze groep van pluralisten merkt Newbigin het volgende op (1989rmcu; 1989rpuj; Hick 1988:passim):

Ad 1. Gordon Kaufman relativeert op grond van 'modern historical consciousness' alle waarheidsclaims. Hij geeft toe dat dit bewustzijn zelf geen epistemologische geldigheid kan claimen. Newbigin signaleert dat er op grond van dit uitgangspunt geen ontsnapping mogelijk is uit totaal relativisme. Langdon Gilkey, die volgens Newbigin de pluralistische positie op haar diepste consequenties heeft doorgedacht, heeft oog voor de gevaren die dit standpunt met zich meebrengt. Gilkey's kerngedachte is dat de noodzaak voor een absoluut beoordelingscriterium relatief is:

> Paradoxically, plurality, precisely by its own ambiguity, implies both relativity and absoluteness, a juxtaposition or synthesis of the relative and the absolute that is frustrating intellectually and yet necessary practically (Gilkey in Hick 1988:45-46; 1989rpuj:52)

Hij erkent de demonische mogelijkheden van het pluralisme. Hij geeft als voorbeeld de vraag hoe een pluralistische maatschappij een fenomeen als Hitler tegemoet kan treden. Het antwoord is dat een pluralistische maatschappij een absolute norm ('an absolute') nodig heeft, maar stelt tevens dat de status van een absolute norm in normale omstandigheden 'slapend' is en slechts beschikbaar als zij nodig is. In deze situatie van de paradox van het 'relative absolute' refereert Gilkey aan het gegeven dat wat theoretisch onoplosbaar is, wel mogelijk is in de praktijk. Dit wordt volgens Gilkey bewezen in de eerbiedwaardige Amerikaanse praktische traditie.

Ad 2. Het tweede model is dat van Wilfred Cantwell Smith, die zijn uitgangspunt neemt in de bekende stelling dat er niet zo iets bestaat als 'idolatrie' in pejoratieve Bijbelse zin, omdat alle menselijke godsdienst antwoord is op God, de Transcendente, of hoe het goddelijke of de godheid verder gedefinieerd kan worden. De dwaling ont-

staat door de verwarrende aanblik van de godsdienstige werkelijkheid. Het gevolg is dat voor de christenen het christendom waar is, of beslissend, of reddingbrengend. Maar dit moet volgens Cantwell Smith een vorm van idolatrie genoemd worden. Op dezelfde manier stelt Stanley Samartha:

> Although each response to Mystery has a normative claim on the followers of that particular tradition, the criteria derived from one response cannot be made the norm to judge the responses of other traditions (Samartha in Hick 1988:76)

Newbigins oordeel over deze visie is dat er geen criteria beschikbaar zijn waarop waarheidselementen benaderd kunnen worden. We belanden dus in 'een zee van pure subjectiviteit'.

Ad 3. De derde visie, die van de 'ethisch-praktische' benadering, biedt een serieuze mogelijkheid te ontsnappen aan het totale relativisme. Men gebruikt daarbij een praktisch criterium, namelijk dat van recht en rechtvaardigheid. Volgens Newbigin komen hier twee problemen om de hoek kijken. Ten eerste is het zo dat de roep om recht de oorlog bevordert, want de afwezigheid van een beoordelende rechter zal er toe leiden dat iedereen rechter in eigen zaak zal zijn. Door de corruptie van de menselijke natuur zijn we geneigd onszelf te overschatten. Het is de uniciteit van het evangelie (de openbaring) dat de rechtvaardigheid als een gave van God aan ons wordt gegeven.

> The justice of God, set forth as part of real history in the crucifixion of Jesus, relativizes our rival claims for justice and cleanses them of the fanaticism that follows when my justice becomes an absolute (1989rmcu:469).

Het tweede bezwaar is dat in deze benaderingswijze geen solide en exclusieve uitspraken worden geduld over 'an ultimate Mystery'. Daardoor hangt de ontologische grond voor de 'option for the poor' in de lucht, want er zijn andere 'salvation histories' buiten het christendom beschikbaar. In het essay waarmee de bundel *The Myth of Christian Uniqueness* afsluit, geeft Tom Driver toe dat hij uiteindelijk een vrij polytheïsme moet omarmen (Driver 1987:203-218). Er zijn alternatieven buiten het christendom en daarin blijkt God andere namen en andere identiteiten te hebben en te handelen op verschillende manieren. Indien God verschillende geschiedenissen kan hebben, is de conclusie gewettigd dat 'God has different natures' (Driver 1987:212). Newbigin concludeert dat niemand dan ontkomt aan willekeur en relativisme (1989rmcu:468-469).

> Who, then, is to question the man who worships a white male god with an option for the rich? And if Darwin is right, is it not more sensible to acknowledge that it is precisely the 'poor' who are not fitted to survive in the struggle for existence? An unprejudiced survey of world affairs does not suggest that God is on the side of the poor (1989rmcu:468-469).

Samenvattend geeft Newbigin vier punten van ernstige kritiek op de pluralistische benadering.

1. *Epistemologisch:* alle claims van pluralisten zijn min of meer cultureel bepaald. Daar volgt echter niet uit dat we niet kunnen weten of dat als subjectief moet worden beschouwd. Newbigin vindt het treffend dat in de bundel *The Myth of Christian Uniqueness* de idee dat er maar één waarheid over God kan zijn, verworpen wordt als 'imperialistic'. Hij schrijft:

   > I am struck by the contrast between this and the passionate search of the physical scientists to find a unified theory that would give coherence to our knowledge of the

> natural world. This volume signals the abandonment of the search for ultimate truth: there is no truth, no coherent cosmos to be explored and mapped; there is only subjective experience. It is the voice of a culture which has lost its nerve (1989rmcu:469).

Het zoeken naar de ultieme waarheid, zoals dat bij natuurwetenschappers voorkomt, is geheel afwezig, omdat geacht wordt dat er geen ultieme waarheid is, maar slechts subjectieve ervaring.

2. *Politiek en cultureel:* De twaalf schrijvers stralen volgens Newbigin allen uit dat ze het christendom identificeren met de westerse koloniale macht, maar tonen dat niet aan vanuit de realiteit. Zij verzuimen zich te realiseren dat het christendom reeds lang opgehouden heeft het publieke domein van het westen te beheersen. Newbigin stelt dat de uitbreiding van het christendom vaak het werk is van mensen die het getuigenis hebben uitgedragen vanuit een zwakke economische en politieke positie, zonder dwang.
3. *Psychologisch:* Sommige schrijvers schetsen een beeld van het christendom als duivelse macht in de geschiedenis. Hun sterke aversie tegen het christendom blijkt volgens Newbigin eerder ingegeven te zijn door boosheid over de zonden van westerse instellingen dan door een evenwichtige theologische beoordeling.
4. *Theologisch:* De mogelijkheid dat er geopenbaarde waarheid is, blijkt geheel losgelaten te zijn. De aandacht is verschoven naar een concentratie op de mens zelf en zijn behoefte aan redding. Het gaat volgens Newbigin in het christendom om de liefde van God voor zijn wereld, en om de missie van zijn Zoon als het centrum van de dienst van God. De vervanging van een 'christocentric' door een 'soteriocentric' model heeft ook een verschuiving tot gevolg 'from reality-centeredness to self-centeredness'. Newbigin noemt dat 'a sort of reverse conversion' (zie Hick 1989:23; 1989rmcu:468-469, vgl. 1977cwps:5-7).

De conclusie van Newbigin over de bijdragen in *The Myth of Christian Uniqueness* is radicaal afwijzend:

> The bridges do not hold. The travelers have been swept away in the powerful currents of modernity, out to that sea of subjectivity where there are no landmarks (1989rmcu:469).

Het centrale probleem in de hele discussie met de pluralisten is, zegt hij, dat zij het geloof dat het mogelijk is de waarheid te kennen hebben losgelaten. Hij kreeg deze gedachte aangereikt van Harold Turner (1989rpuj:51). Er is een oud en legitiem getuigenis dat de ultieme werkelijkheid kenbaar is. Het is evenzo waar dat de menselijke geest God niet kan doorgronden. Het is mogelijk te ontkennen dat God het goddelijke geheim aan mensen bekend maakt. De wijze waarop Gods openbaring is bekendgemaakt kan aanleiding geven iedere godsdienstigheid of godsdienstige waarheid te diskwalificeren. De kwestie van het gezag van de meegedeelde openbaring heeft Newbigin steeds in verband gebracht met het getuigenis van de Schrift (1991tt:15-40; 1996tam). De mens heeft de keus het gezag van Gods getuigenis niet te aanvaarden. De mogelijkheid dat God zich op vele manieren heeft geopenbaard, wordt zelfs door Newbigins critici niet ontkend. Hij stelt dat er vele vormen zijn waarin het evangelie wordt verwoord, en ook vele zendingen, die dat bevestigen en in overeenstemming daarmee handelen. Vervolgens schrijft Newbigin deze ontdekkende gedachte:

> I do indeed believe and am firmly convinced that there is no human being in whose mind and conscience there is not some whisper of God's word, and I have known many non-Christians who have a deep and often radiant sense of the presence of God. But I also know that many evil and horrible things are done in the name of religion and in the name of God. Does a claim to have a mission from God exempt the one who makes it from critical questioning? (1989rpuj:51).

De ultieme vraag is waar de beoordelingscriteria te vinden zijn. Diana L. Eck, voorzitter van de Unit of Interfaith Dialogue van de WCC, weigert de vraag te beantwoorden of God het goddelijke openbaart aan een moslim. Ze verwijst de vragensteller naar de moslim zelf (Eck 1988:382; 1989rpuj:51-52). Hierin komen Newbigin en de pluralisten dicht bij elkaar. Het punt van verschil ligt in de waarde die Newbigin en de pluralisten toekennen aan de openbaring van God. Of zij uitsluitend en exclusief te vinden is in de goddelijke openbaring in Christus en deze kan dienen als maatstaf, of dat er ook criteria te vinden zijn in andere religies of openbaringen. Newbigin stelt zich hierin a priori achter de uniciteit van de Bijbelse openbaring en heeft daarmee een ander criterium dan de pluralisten. Op grond van hun eigen uitgangspunten zullen de pluralisten nooit in staat zijn Newbigin het goed recht van zijn godsdienstheologische positie te ontzeggen. De toekomst behoort volgens Newbigin aan hen die, althans gedeeltelijk, in staat zijn de waarheid te kennen en te belijden. Dit is het meest verheven avontuur dat de mens wordt geboden (1989rmcu:269).

4.5.2.1 John H. Hick

Al vroeg tijdens zijn optreden als docent in de missiologie en de godsdiensten van India heeft Newbigin de discussie gezocht met de theoloog en godsdienstfilosoof John H. Hick.[265] Newbigins eerste reflectie op Hicks denken ontstond ongeveer tien jaar voor het verschijnen van *The Myth of Christian Uniqueness,* toen hij colleges gaf aan de universiteit van Birmingham. Hij behandelde toen onder andere de vraag op wiens of welk gezag het evangelie verkondigd moet worden aan de aanhangers van (niet-christelijke) religies (1978os:160). In *The Open Secret* analyseert hij reeds de opvattingen van Hick, die een copernicaanse revolutie in de theologie wilde voltrekken door middel van

> a shift from the dogma that Christianity is at the centre to the realisation that it is God who is at the centre, and that all the religions of mankind including our own, serve and revolve round him (1978os:184; Hick 1973:131).

Newbigin reageert op Hicks beeldspraak van de wisseling ('paradigm shift') van het Ptolemaïsche naar het copernicaanse wereldbeeld (1977:cwps:5-6). De zon, de planeten en de aarde zijn als object in de beide wereldbeelden op dezelfde wijze en met dezelfde middelen waargenomen, maar toch heeft men er anders naar gekeken. Newbigin wijst er op dat God en de religies geen 'objecten' van dezelfde aard zijn als de zon, de planeten en de aarde.

---

[265] John Harwood Hick (1922-) werd geboren in Scarborough (Engeland) en studeerde theologie en filosofie in Edinburgh, Oxford en Cambridge. Hij bekeerde zich al vroeg tot 'a strong evangelical and indeed fundamentalist' type van christendom, maar raakte ontevreden over de 'narrowness and … lack of sympathy with questioning thought' van zijn mede-'evangelicals'. Hij onderging een verdere ontwikkeling tot 'a pluralist theology of religion' (D'Costa 1986:23). De officiële website van John Hick (www.johnhick.org.uk, datum 1 okt. 2006) vermeldt gegevens over zijn functies en publicaties.

> God is not accessible to observation in the same sense in which the world religions are, and we have no frame of reference within which we can compare God as he really is with God as conceived in the world religions. The two realities which are accessible and comparable are God as I conceive him and God as the world religions conceive him. What claims to be a model for unity of religions turns out in fact to be the claim that one theologian's conception of God is the reality which is the central essence of all religions (1978os:184-185).

En dit is volgens Newbigin de kuil waarin elk program voor de eenheid van de religies noodzakelijkerwijze moet vallen, als men ondoordacht van paradigma verwisselt. In het gevoel van Hick leidt deze keuze voor een ander paradigma tot een verandering van de ontmoeting in een dialoog en tot een verschuiving van exclusivisme naar pluralisme. Het eigen geloofsstandpunt zorgt er immers voor dat het ontmoetingsgesprek wel moet eindigen in een bekering, of in een verharding van standpunten. Dat laatste wilde hij nu juist voorkomen en daarom probeerde hij in de dialoog het subject van het gesprek te verwisselen: van het confessionele in het waarheidszoekende element. Voor Hick is het enige referentiepunt het 'Transcendente Wezen'. Het blijkt, volgens Newbigin, dat Hick ieder 'dogma' (bijv. het christologische) wil bannen uit de ontmoeting, maar zijn eigen vooronderstellingen simpelweg poneert als een 'transcript of reality'. In feite is ook dat een dogma, meent Newbigin (1978os:188). De ontmoeting en dialoog van de christen met zijn naaste die een andere religie aanhangt, zegt Newbigin, moet plaatsvinden op basis van zijn toewijding aan Jezus Christus. Zijn belijdenis van de incarnatie, dat Jezus mens is geworden, is gekruisigd en opgestaan, is niet in tegenspraak met zijn 'zoeken' van de waarheid. Zijn vooronderstellingen zijn aan het evangelie ontleend en de toegewijde christen kan nooit toestaan dat zijn uiteindelijke gezag ('final authority') ergens anders rust dan in het evangelie (1978os:90)

De scherpe discussie met Hick uit de jaren zeventig van de vorige eeuw zette Newbigin voort in een serie lezingen aan Glasgow University, later uitgegeven onder de titel *The Gospel in a Pluralist Society* (1989gps). In het hoofdstuk 'No Other Name' richt Newbigin zich voornamelijk tot Hick en Knitter (Knitter 1985; Hick 1988), en tot enkele deelnemers aan het symposium ter gelegenheid van de vijftigste verjaardag van de IMC-conferentie te Tambaram (*IRM* 87/307, 1988). Hick, Knitter, Eck, Samartha en Cantwell Smith waren het er op dit symposium in elk geval over eens dat men in deze tijd niet kan leven zonder een pluralistische visie op het 'universum van geloven' (1989gps:156vv). Men verlangt naar de eenheid van alle mensen, omdat alleen op die manier de (wereld)-vrede zal kunnen worden bereikt. De (post)moderne mens wijst ieder imperialisme met bijbehorende absoluutheids- en uniciteitsaanspraken af. Hick was uitgedaagd door het verschijnsel van de integere religiositeit, die in overvloedige mate voorkomt buiten het christendom. Nadenken over de betekenis ervan voerde hem van een zekere exclusivistische positie naar een pluralistisch verstaan van de religies (Hick 1993:122). Hij constateerde in alle religies een fenomenologische gelijkheid in eredienst, in wat hij in alternatieve begrippen omschrijft als de dienst aan 'the Divine, the Transcendent, the Ultimate, the Ultimate Reality, the Real', als de onpersoonlijke 'personificatie' van de universele werkelijkheid die boven, rondom ons, onder ons en met ons is (Hick 2001:-168-171). Newbigins voornaamste bezwaar tegen Hick is dat deze geen enkel criterium accepteert om de verschillende concepten van wat 'the Real' etc. inhoudt, te beoordelen. De redenering van Hick moet zichzelf vernietigen, omdat er geen manier is te weten wat de onbekende 'Reality', enzovoorts is, terwijl alle moslims, boeddhisten, christenen en volgens Newbigin zelfs ook marxisten een duidelijke perceptie hebben van de goddelijke werkelijkheid. Hij vraagt zich af, op welke basis Hick meent deze percepties van

de werkelijkheid te kunnen ontkennen. De aanvaarding van Hicks concept van 'Reality' leidt onverbiddelijk tot een leeg subjectief concept van 'God, the ultimate Reality', etc. Hick stelt zich op dit standpunt omdat hij waarheidsclaims absoluut wil vermijden. Newbigin oordeelt dat het loskoppelen van de vraag naar de redding van de wereld van het begrijpen van de waarheid over de kosmos, het recept is voor een ramp. Want een pluralistische positie die deze vraag wil vermijden, 'is a sign of the approaching death of a culture' (1990rfm:143). Het ongeremd verwerpen van iedere waarheidsclaim in het pluralisme, in combinatie met een consequent doorgevoerd subjectivistisch godsbesef, vernietigt de zending, terwijl die altijd bij de kerk heeft gehoord. Newbigin verwerpt het pluralisme als een ideologie, terwijl hij de pluraliteit van de religies accepteert, in de zin dat de andere godsdiensten getolereerd en gerespecteerd moeten worden. Het pluralisme ontkent de uniciteit van Jezus Christus. Hij daagt op prikkelende wijze de positie van de pluralisten uit.[266] Ten aanzien van het pluralisme van Hick en anderen brengt hij de volgende stellingen naar voren (1989gps:163-166):

1. De overtuiging dat er geen absoluutheden zijn in de geschiedenis, is een ongegrond axioma van onze westerse cultuur. Waarom kan de geschiedenis geen centrum hebben (Christus als zingever en doel van de geschiedenis), zoals het zonnestelsel? De relativisten zitten gevangen in de plausibiliteitsstructuur van het moderne westen.
2. Openbaring vindt niet altijd plaats in het heden en aan een persoon. Er bestaat geen individualistische spiritualiteit, alsof een persoon kan leven los van de historie waarvan ieder menselijk leven deel uitmaakt. In veel verschillende culturen en religieuze contexten komen diep menselijke geestelijke ervaringen voor. Het is een verdraaiing van de menselijke realiteit te veronderstellen dat deze individuele ervaringen gebruikt kunnen worden als oplossing voor de vraag naar de ultieme zin van het leven. Het menselijke leven is persoonlijk en gemeenschappelijk tegelijk, maar het is niet mogelijk de zin van het menselijk leven te verstaan los van het totale leven waarvan het deel uitmaakt. Er bestaat geen tegenstelling tussen de innerlijke ervaring van de menselijke geest en de uiterlijke geschiedenis waaraan we allemaal deel hebben. Een mens is geestelijk horizontaal en verticaal gerelateerd.
3. Niemand is in staat de openbaring van God volledig te bevatten. God heeft zich overal aan ieder mens geopenbaard, hoewel de vormen waarin mensen die openbaring verstaan en verwoorden kunnen verschillen. Mensen als Cantwell Smith accepteren in de praktijk niet dat alle vormen van openbaring gelijkwaardig zijn. Als je de uniciteit van de openbaring in Jezus Christus afwijst, kun je ook niet ontkennen dat Hitler meende een openbaring te hebben, zegt Newbigin. Waarom zou een moslim geen openbaring kunnen bezitten? Eck meent dat alleen moslims die vraag kunnen beantwoorden. Geen van de relativisten is bereid elke claim van goddelijke openbaring te accepteren. Op welke gronden

[266] Newbigin onderstreept bij herhaling dat pluralisme in de godsdienstheologie moet leiden tot relativisme. Hij gaat echter niet niet zo ver als Vinoth Ramachandra, die van Hick zegt dat hij a priori de mogelijkheid uitsluit dat God, of 'the Reality', zich persoonlijk kan manifesteren. Hij vraagt zich af op grond waarvan Hick kan uitmaken wat 'authentieke' en wat 'niet-authentieke' manifestaties zijn van 'the Real'. Hick ontkent volgens Ramachandra de mogelijkheid dat God zich bekend maakt en een persoonlijke relatie met mensen onderhoudt. 'What passes for a posture of intellectual humility before the variety of religious truth-claims is, in fact, a posture of intellectual imperialism.' Zijn poging 'to rewrite the reports of individual traditions in such way that they can be accommodated within a Neo-Kantian worldview' is volgens Ramachandra in feite imperialisme (Ramachandra 1996:124-125).

kunnen wij deze huidige overtuiging als geldige maatstaf gebruiken om goddelijke openbaringsclaims te beoordelen?

4. Waarom zouden blijvende waarden als rechtvaardigheid, medelijden, liefde en vergeving een meer ultieme status hebben dan andere? Welke rechtvaardigheid wordt bedoeld, wordt niet bepaald. Waarden zijn nooit abstract en moeten altijd ergens aan refereren. Het evangelie is niet de verzekering dat Jezus het voorbeeld heeft gegeven van liefde en rechtvaardigheid, of de illustratie van een idee. De openbaring maakt duidelijk dat de menselijke toestand onomkeerbaar veranderd is. Men moet altijd vragen 'welke gerechtigheid' of 'welke soort liefde' bedoeld is. Als er geen rechter is, moet ieder rechter zijn in eigen zaak.

> On the other hand, when we point to Jesus, and the story which has its center in the cross, we are invoking a criterion by which all our claims to justice are humbled and relativized (1989gps:166)

Het is geen bewijs van arrogantie de unieke betekenis van Gods werk in Jezus Christus te bevestigen.

Afsluitend stelt Newbigin dat religieus pluralisme in een samenleving die bestaat uit etnische en culturele groepen met verschillende religieuze overtuigingen, onderscheiden moet worden van de ideologie van het pluralisme. Religieus pluralisme als ideologie, of 'worldview', beschouwt de verschillen in godsdienstige overtuigingen als een zaak, niet van waar of vals, maar als een zaak van verschil in opvatting van de ene waarheid. Newbigin signaleert dat deze pluralistische opvatting van religie bijna algemeen is geworden in de plurale samenleving.

De diepere gedachte achter de 'omwenteling' van Hick is volgens Newbigin dat christenen hun eigen godsdienst niet moeten beschouwen als de ene, ware weg tot God, maar als een optie onder de vele religieuze wegen in de wereld van vandaag. Het gevolg hiervan is, aldus Newbigin, dat de christelijke theologie niet de enige instantie is om religieuze waarheid te toetsen. Alle religies hebben eigen potentiële middelen om antwoord te geven op de ultieme vragen van dood en leven. De context van Hicks denken is de vergelijkende godsdiensttheologie, concludeert Sinkinson terecht (Sinkinson 2001: 10-17). In Hicks godsdiensttheologie voltrekt zich een verschuiving van de soteriologie, via de christologie, naar de godsleer (Hick 1993:131).

Newbigins kritiek op de belangrijkste opvattingen die Hick huldigt richt zich op de vraag hoe de inhoud en het gezag van de openbaring functioneren in zijn denken. En op de vraag of Gods openbaring individueel en incidenteel, dan wel algemeen geldig en concreet historisch verstaan moet worden. De controverse tussen Newbigin en Hick en andere pluralisten met wie hij in gesprek ging, wordt veroorzaakt door verschillen in visie op de herkomst, de inhoud en het wezen van de openbaring, en wie de openbaring kan beoordelen. Naar aanleiding van de conferentie van Tambaram 1988 concludeert Newbigin ten aanzien van het standpunt van Hick en de zijnen over de zending, dat bij hen niet alleen misverstanden leven over bekering, maar dat ook de verplichting tot reguliere zending onder vuur is komen te liggen.

4.5.2.2 Paul Knitter

De Amerikaanse godsdiensttheoloog Paul F. Knitter, hoogleraar in de theologie aan de Xavier University in Cincinnati, typeert het pluralisme als volgt:

> Pluralism seems to be of the very stuff of reality, the way things are, the way they function. Without multiplicity, without the many others, our world … would not be able to function and exist. Reality is essentially pluriform: complex, rich, intricate, mysterious. 'Pluralism is not the mere justification of opinions, but the realization that the real is more than the sum of all possible opinions' … There can never be just one of anything (Knitter 1985:6).

Hij geeft aan dat de gehele werkelijkheid uitsluitend pluralistisch kan worden beschouwd, omdat de werkelijkheid pluraal, meervoudig is. Er bestaan zijns inziens geen absolute waarden. Mensen dienen hun eigen waarden te scheppen en dat moet gebeuren door en in de collectieve werkelijkheid waarin wij allen staan. Dit filosofische uitgangspunt van Knitter heeft verstrekkende gevolgen voor zijn godsdienstheologische concept.

Hick verliet het christocentrisme ten gunste van het theocentrisme. Knitter ging een stap verder en schoof van het theocentrische gezichtspunt door naar wat hij de soteriocentrische visie noemt. Hij betwijfelt of geloof in God de sleutel tot de werkelijkheid kan zijn en neemt daarom zijn uitgangspunt in de (religieuze) realiteit en ervaring. De godsdiensten dienen dan ook uisluitend benaderd te worden vanuit de soteriologie. Of, in Knitters eigen woorden: het centrum van hun dialoog moet niet cirkelen

> around 'Christ' (or Buddha or Krishna), or around 'God' (or Brahman or Nirvana) but around 'salvation' – that is, a shared concern about and effort to remove the sufferings that rack the human family today – perhaps the religions would have 'the right of way' of 'getting into the circle of dialogue.' … Such a salvation-centered starting point would call on different religious believers to share … a common praxis…. Shared liberative praxis, it is hoped, would be the basis for mutual doctrinal understanding and clarification (Duraisingh 1988:399-400; vgl. 1989rpuj:50-51; Knitter 1987:47)

De gedachte dat het universum zo geconstrueerd is dat we onbetwijfelbare kennis kunnen bezitten zonder de risico's van persoonlijke toewijding, is volgens Newbigin een illusie. Knitter gebruikt deze illusie echter om de claims van een speciale traditie in de rationaliteit, welke onder andere bestaat in de christelijke gemeenschap, in diskrediet te brengen. Newbigin schrijft:

> 'True knowledge', says Paul Knitter (quoting Cantwell Smith), 'is that knowledge that all intelligent men and women ... can share, and can jointly verify, by observation and by participation' (1989rpuj:53; Knitter 1985:11).

Religieuze kennis dient, in de visie van Knitter, verkregen te worden door waarneming van anderen en door participatie met anderen in dezelfde onderneming. Newbigin bestrijdt dit uitgangspunt door te stellen dat waarheid niet gelijk staat met het bezitten van algemeen aanvaarde meningen, ook al kiest men er unaniem voor. Hij geeft toe dat alle kennis van de werkelijkheid, ook kennis in de meest pregnante zin, kennis van de werkelijkheid die God betreft, bepaald wordt door mensen die gevormd zijn in de traditie van een rationele manier van denken. Het feit dat individuele christenen hierin bevestigd worden, bewijst dat men sociaal gezien ingebed is in een traditie die op geen enkele wijze de waarheidsclaim in diskrediet brengt. Pluralisten neigen ertoe degenen die de waarheid op volledige wijze menen te bezitten, van arrogantie te beschuldigen. De claim dat de beslissende zin en betekenis van alle menselijke kennis, verworven door een mens die op zoek is naar waarheid, een vast gegeven is, omdat zij van buiten onze werkelijkheid komt, mag volgens Newbigin beslist geen arrogantie worden genoemd (1989rpuj:-53-54).

Knitter bepleit een nieuw paradigma in de beoordeling van het verschijnsel van de verscheidenheid van de religieuze tradities. Zijn positie is verschillend vanwege de

> move away from insistence on the superiority or finality of Christ and Christianity toward a recognition of the independent validity of other ways (Knitter in Hick 1988:viii).

De deelnemers aan de conferentie te Claremont zetten zich nadrukkelijk af tegen de 'conservative exclusivistic' en 'liberal inclusivistic' benadering. Zij spraken van het oversteken van de Rubicon, 'a monstrous shift indeed, a position quite new to the churches, even to the liberal churches' (Knitter in: Hick 1988:viii). Knitters eigen bijdrage aan de bundel *The Myth of Christian Uniqueness* biedt een model dat geschikt is voor 'cross-cultural interreligious cooperation in liberative praxis and a sharing of liberative theory' (Knitter 1988:205). Newbigin bespeurt problemen in verband met de interpretatie van het begrip 'rechtvaardigheid' en 'bevrijding' in praktisch-ethische zin. Hij merkt op dat de roep om rechtvaardigheid in de praktijk brandstof voor oorlog blijkt te zijn. Waarmee hij aangeeft, dat het streven naar rechtvaardigheid en het bevorderen van recht op zich nog geen garantie inhoudt voor de verwerkelijking van een hoog en verheven doel. Vanwege de corruptie van het menselijke geslacht is er geen helder en houdbaar begrip van rechtvaardigheid meer beschikbaar. Tenzij men kiest voor de rechtvaardigheid van God, die in de werkelijke geschiedenis van zijn Zoon aan het kruis onze strijdige claims van rechtvaardigheid heeft geoordeeld. In de tweede plaats is de referentie aan het 'ultimate Mystery' geen ontologische grond voor het uitspreken van een voorkeur voor de armen (1989rmcu:50-54). Voornaamste bezwaar van Newbigin tegen dit concept van 'bevrijding' en 'rechtvaardigheid' is dat het subjectief is en toch verabsoluteerd wordt. De begrippen 'rechtvaardigheid' and 'bevrijding' worden in deze wereld verscheurd door rivaliserende claims en kunnen geen enkele pretentie meer hebben, tenzij deze 'imperial claims' geplaatst worden in het middelpunt, het kruis van degene die Heer en Rechter is van de hele aarde (1990rfm:146-147).

Knitter ontvangt bijval van Gordon Kaufman (Harvard University) die eveneens, overigens zonder argumenten te noemen, veronderstelt dat de eenheid van de mensheid nooit door het christelijke evangelie kan worden bevorderd. Hij stelt dat de 'modern historical consciousness' vereist dat wij de claim van de uniciteit van Christus loslaten en ons realiseren dat de Bijbelse visie op de dingen, evenals andere menselijk visies, cultureel bepaald is (Hick1985:5). Newbigin signaleert dat het begrip 'modern historical consciousness' bij Kaufman fungeert als een vooruitgeschoven standpunt en de rol krijgt toebedeeld van een, niet onderbouwd, dogma (1989gps:160). Newbigin concludeert dat de godsdienstheologie van Kaufman uiteindelijk rust op een ultieme geloofsveronderstelling, die niet bewezen kan worden vanuit een ultiem gegeven. De 'modern historical consciousness' van het individu krijgt de waarde van een ultieme geloofsovertuiging (1989gps:160).

4.5.2.3 Wilfred Cantwell Smith

Hoewel minder frequent dan met John Hick gaat Newbigin ook enkele malen in gesprek met de Canadese godsdienstheoloog W. Cantwell Smith. Deze onderzoeker baseert de waarheidsclaims van alle religies in de menselijke ervaring, op wat hij noemt 'the Transcendent'. Smith stelt dat alle religies één zijn en dat dit als vaststaand gegeven aanvaard moet worden, omdat alle religie gericht is op 'het Transcendente'. Voor Smith is 'faith' de menselijke religiositeit, geloof *in* iets, namelijk 'the Transcendent', dat voor iedereen dezelfde is (1983cwr:20-21; Smith 1978).

De eerste verwijzing van Newbigin naar Smith dateert van 1979. In de bespreking van zijn boek *The Meaning and End of Religion* (Smith 1978) gaat Newbigin dieper in

op Smiths concept van religiositeit als menselijk antwoord op ‘the one transcendent reality’. Hij stelde toen:

> It is essential to this approach that Smith accepts the reality of the 'transcendent' (however it be conceived) as the object of the ‘faith’ which is the proper subject of study for the student in this field. This would have been rejected by an earlier generation of scholars as the intrusion of theology into ‘true science’, but Smith has no difficulty in showing that it is the way scholars are going and must go (1979rmer:295).

Newbigin constateert dat Smith een volgeling is van de negentiende-eeuwse godsdienstwetenschapper Max Müller, die het principe van de ‘dogmatische’ benadering vervangen heeft door ‘true science’ (zie over Müller § 2.4.1). Müllers axioma was dat er één ware religie kan zijn. Hij paste dat toe in zijn godsdienstwetenschappelijk onderzoek. Newbigin meent dat er altijd vragen gesteld zijn over de juistheid van deze wijze van benadering. Hij erkent dat de grootste waarde van de ‘Religionswissenschaft’ is dat zij de historicus, de socioloog, de psycholoog en de antropoloog van de belangrijkste gereedschappen heeft voorzien. Daardoor kunnen de religieuze verschijnselen zo objectief mogelijk bestudeerd en verklaard worden door historici, antropologen, sociologen en psychologen, ‘without any commitment to belief in the realities with which the religions were occupied’ (1979rmer:295). Hij meent dan ook dat de weg die Cantwell Smith kiest om het verschijnsel religie vanuit de ‘true science’ te benaderen, namelijk als een objectieve benadering van de werkelijkheid van geloof en het transcendente, niet verschilt van die van Müller. Tevens bergt deze methode het bezwaar in zich dat ‘het Transcendente’ persoonlijk of onpersoonlijk, benevolent of malevolent, en zelfs in navolging van Hick, als non-existent, opgevat kan worden. Ook als is Smith een christen, en vult hij bewust of onbewust de term ‘het Transcendente’ steeds met een christelijke lading, hij verkiest volgens Newbigin daarmee veel van zijn overtuigingskracht.

Cantwell Smith beweert dat verbinden van een uniciteitsclaim aan ‘het Transcendente’ geheel onlogisch is en zelfs blasfemisch kan zijn. ‘Het Transcendente’ mag voorgesteld en gediend worden zoals iedere aanbidder dat verkiest. De uniciteitsgedachte van het christelijk geloof is voor hem dan ook niet acceptabel. Newbigin stelt vast dat in dit concept dan geen consensus over valse of verkeerd gerichte dienst van ‘het Transcendente’ mogelijk is. Er is slechts plaats voor een totaal subjectivisme en de kennis van ‘het Transcendente’ of ‘de Transcendente’ kan nooit met anderen worden gedeeld, laat staan van een waarheidsclaim worden voorzien. Dit is ook de reden waarom Smith aarzelingen heeft ten aanzien van het toepassen van de dialoog als methode van ontmoeting tussen partijen, meningen of ervaringen. Newbigin stelt dat een christen duidelijk kan zeggen: God heeft zichzelf bekend gemaakt in Jezus Christus, maar mijn begrip van deze openbaring is niet allesomvattend (1989gps:161, 165).

Het is volgens Newbigin de verdienste van Cantwell Smith dat hij het probleem van het godsdienstig pluralisme benadert vanuit historisch gezichtspunt. Die verdienste is echter wel beperkt, omdat Smith uitgaat van het onderscheid tussen *geloof* (‘faith’) als het centrale aspect van elke godsdienst, en *geloofssystemen* (‘beliefs’ of ‘beliefsystems’) als de ‘cumulatieve tradities’, bijvoorbeeld de godsdienstige belijdenissen, liturgieën en instellingen. In zijn boek *Towards a World Theology* geeft Smith een globale godsdiensttheologie vanuit dit onderscheid (Smith 1981). Volgens Newbigin schept dit uitgangspunt verwarring en ontneemt het aan de wetenschap de mogelijkheid helder onderscheid te maken in de religieuze verschijnselen. Hij pleit er voor religie en religies niet los te maken van de levende context in het leven van de godsdienstige mens. Religies als cumulatieve tradities zijn ‘systemen’, waarin geloofservaringen van mensen bewaard en tegelijk verder ontwikkeld worden. Religieuze gemeenschappen zijn gevormd door de

historische geconditioneerdheid van de structuur en de inhoud van hun geloof (vgl. Barnes 1989: 70).

Cantwell Smith maakt volgens Newbigin effectief maar oneigenlijk gebruik van Brunners overtuiging dat het christelijk geloof niet maar één van de godsdiensten van de wereld is. 'Exactly so', zegt Cantwell Smith, 'neither is the faith of any other people' (Cantwell Smith 1978:139). Het geloof van elk volk is waar en er bestaan volgens hem geen 'religions', er is alleen 'faith' (Smith 1978:139; 1979rmer:295-296). Hij gebruikt 'faith' in de betekenis van 'man's religiousness', opgevat als een universeel menselijke uitrusting, die altijd en overal dezelfde is. Menselijke religiositeit ('faith') is persoonlijk geloof, innerlijke ervaring of betrokkenheid, invloed van het transcendente op de mens, die vermeend of werkelijk kan zijn. De cumulatieve traditie, gevormd door deze 'religiousness', is het totaal van de waarneembare, gevarieerde religieuze vormen, dat van de ene op de andere persoon overgedragen kan worden (Smith 1978:156-157). Newbigin tekent aan dat 'faith' in Cantwell Smiths denken een object heeft.

> Faith, in any usual sense of the word, has an object. It is faith *that* something is the case or will be the case, or it is faith *in* someone or something which exists. (1983cwr:21).

De consequentie van Cantwell Smiths standpunt is volgens Newbigin dat een christen, een moslim en een hindoe nooit kunnen zeggen: 'mijn religie is een van de wereldgodsdiensten', want zij kunnen in de optiek van hem slechts voor zichzelf spreken. Het christendom is gebaseerd op het geloof in Jezus, die de incarnatie is van Gods Zoon. Het christendom is niet zo maar een van de wereldgodsdiensten; als Mohammed Gods laatste profeet is, dan is de islam niet zomaar een van de wereldgodsdiensten. Dergelijke uitspraken worden gedaan vanuit een bijzonder standpunt, dat ieder ander standpunt uitsluit. Om deze redenen kan Cantwell Smith volgens Newbigin moeilijk verklaren dat alle godsdiensten gelijk hebben. Cantwell Smith kan en wil niet verder gaan dan te zeggen dat zijn 'geloof' is, dat 'de Transcendente' bestaat. Dat geloof is in zijn ogen voor iedereen gelijk.

Vanwege dit onderscheid tussen 'faith' en 'beliefs' ontstijgen de beschrijvingen en typeringen van Smith volgens Newbigin daarom nooit de formele sfeer. De begrippen 'waar' en 'vals' kunnen namelijk niet toegepast worden op elke omschrijving van 'de Transcendente'. Newbigin wijst op de consequentie hiervan in de geschiedenis van de mensheid: er kan nu of in de toekomst nooit sprake van zijn dat wie dan ook een afgod dient, omdat volgens Smith mensen in dat geval God, of de 'Transcendente', als een afgod dienen. Iedere poging 'het concept' van een religie te verklaren, moet volgens Smith leiden tot een contradictio in terminis (Smith 1978:141; 1979rmer:296). Veelzeggend tekent Newbigin hierbij aan dat dit het eind van de godsdienstwetenschap kan inluiden. Al is voor Smith 'God' het einde van de religie, hij kan zijn concept niet verder ontwikkelen, omdat zijn formele 'Transcendentie'-concept dit niet toestaat (1979rmer:-296; 1983cwr:21).

Newbigin is in zijn geschriften slechts terloops met Diana L. Eck in gesprek gegaan. Hij beschouwt haar echter wel als een medestander van Cantwell Smith. Eck daarentegen heeft formele kritiek op Newbigin. Ze noemt in haar boek *Encountering God* het standpunt van Barth, Kraemer, Visser 't Hooft en Newbigin als 'niet overtuigend'. Zij is van mening dat de uniciteit van Jezus slechts geldt zolang zij voor alle mensen geldt. Voor haar betekent de 'story of Jesus' niet het enige verhaal van Gods handelen met de mensheid, ook niet het ene ware en complete verhaal (Eck 1993:89). Ze erkent dat Gods incarnatie in Jezus Christus uniek is en dat er niets is dat deze openbaring opzij kan zetten (Eck 1988:375). Daarnaast spreekt ze van andere geloven, die ook getuigenissen

kennen van de waarheid, van de transcendente, de universaliteit, de uniciteit, etc. Het gesprek met mensen van andere geloven kan volgens Eck slechts inzichtgevend zijn voor onszelf. De taak en de missie van de kerk dienen herijkt te worden door herformulering van de christelijke boodschap in relatie met de mensen van andere geloven (Eck 1988:376). Haar kritiek op Kraemer betreft voornamelijk de 'narrow way' waarop hij de openbaring definieert. Zij verklaart eenvoudigweg dat ze niet kan geloven in de mogelijkheid dat christenen als Kraemer die hun waarheidsclaim eenzijdig en volledig baseren op de Godsopenbaring. Dit moet volgens haar ook gelden van wat Hij heeft geopenbaard aan hindoes en moslims. Vandaar haar uitgesproken verwijzing naar de moslim zelf om te weten hoe God zich aan hem heeft geopenbaard. Met Smith gaat ze uit van de aanwezigheid van openbaring van God in elke persoon (Eck 1988:385).

Newbigin bestempelt deze openbaringsleer van Eck als 'purely individualistic spirituality', al wil hij niet ontkennen dat menselijke reactie op de openbaring altijd persoonlijke ervaringen met zich meebrengt, die verschillend kunnen zijn (1989gps:164). Het komt er op aan dat de individuele ervaring ondersteund, gevoed en getest wordt door te refereren aan het originele getuigenis van de openbaring van het evangelie (1989gps:-164). Concluderend kan gesteld worden dat Cantwell Smith en Eck enerzijds, en Newbigin anderzijds, uitgaan van openbaringsconcepten die fundamenteel verschillend zijn. De eerste twee hangen een individualistisch beoordelingscriterium aan voor geloofssystemen, en wijzen iedere claim van de openbaring als het ultiem criterium voor godsdienst af.

4.5.2.4 Stanley Samartha

In de discussie met pluralisten gaat Newbigin slechts zijdelings in debat met Stanley J. Samartha (zie § 3.6.1.1). Hoewel beide geleerden werkzaam zijn geweest in de Church of South India, moet de reden voor deze geringe aandacht gezocht worden in Newbigins overtuiging dat Hick en Knitter de belangrijkste pluralisten zijn. In *The Open Secret* noemt hij Samartha in het geheel niet, hoewel hij in deze introductie in de missiologie voor het eerst in gesprek gaat met pluralisten en inclusivisten (1978os en 1995os). In de bespreking van *The Myth of Christian Uniqueness* rekent Newbigin Samartha expliciet onder de pluralisten, maar noemt hij zijn bijdrage aan die bundel alleen terloops (1989rmcu).

Newbigin wijst er op dat Samartha, evenals Cantwell Smith, Raimundo Panikkar en Seiichi Yagi, geprobeerd heeft een 'theological-mystical bridge' te bouwen om het gemeenschappelijke van de religieuze pluraliteit aan te tonen, maar dat zij er niet in geslaagd zijn de mystieke eenheid van alle religies aan te tonen (1989rmcu:468). De schrijvers van *The Myth of Christian Uniqueness* hebben een ander verstaansmodel gekozen en gaven toe dat ze daarmee de Rubicon overgestoken waren (vgl. Hick 1988:-viii).

> They proceed from the following points of departure: even a generous inclusivism still makes unique claims for Jesus, and such claims are imperialistic. The further move must be made, the 'crossing of the Rubicon' to the recognition that neither Jesus nor Christianity is uniquely salvific. We have to move from a Ptolomaic cosmology ('my religion is the centre'), through a Copernican ('God is the centre') to the realization (that the only centre is the universal human search for and experience of salvation) (1989rmcu:468).

Samartha meent dat ieder antwoord op 'het Mysterie' een normatieve claim legt op de volgelingen van een specifieke traditie. Aan een individuele reactie, of een totaal van in-

dividuele reacties, kan echter nooit een norm ontleend worden ter beoordeling van de antwoorden van andere tradities. Daarmee zijn wij volgens Newbigin beland in een zee van puur subjectivisme (1989rmcu:468).

In de reactie op Samartha's bijdrage aan de herdenkingsconferentie van Tambaram merkt Newbigin op dat Samartha gevangene is van het wereldbeeld van het post-Verlichtingsdenken, dat feiten scheidt van waarden en veronderstelt dat waarden los beschikbaar zijn. Een ander belangrijke kritiek van Newbigin op Samartha en de pluralisten is, dat zij menen dat absolute waarden niet gegeven zijn. Wij moeten accepteren te leven in een collectivistisch systeem waarin verschillende principes en overtuigingen naast elkaar bestaan.

> In similar vein Stanley Samartha calls upon Christians to contribute 'to the pool of human values such as justice and compassion, truth and righteousness in the quest of different people for spiritual and moral values ... to hold together different religions, cultures, languages and ethnic groups'. And that 'to claim that one religious tradition has the only answer to such a global problem [as the nuclear threat] sounds preposterous' (1989rpuj:50; vgl. Samartha 1988:323.315).

Newbigin betoogt dat het niet waar is dat het moderne wereldbeeld van de fysica alle absolute waarden heeft verwijderd. De snelheid van het licht en de Constante van Planck worden door iedereen als absolute waarde erkend. Het probleem is dat Samartha waarden ziet als een zaak van persoonlijke keuze.

Een volgend punt waarop Newbigin Samartha aanspreekt, is de bekering. Volgens Newbigin heeft Samartha de idee van bekering als een verticale beweging naar God, en als oorspronkelijke vernieuwing van het leven, losgelaten. Hij beperkt bekering tot een horizontale beweging van (groepen) mensen van de ene gemeenschap naar de andere. Samartha doet in verband daarmee een aanval op de traditionele zending, omdat

> conversion, instead of being a vertical movement towards God, a genuine renewal of life, has become a horizontal movement of groups of people from one community to another (Samartha 1988:321).

Newbigin tekent hierbij aan dat wij via de weg van geloof in Jezus als de unieke Heer en Redder deel zijn gaan uitmaken van een bijzondere gemeenschap van mensen. Deze gemeenschap bestaat naast andere gemeenschappen en biedt als zodanig geen grond waarop wij de claim om de waarheid uit te spreken kunnen ontkennen of bevestigen. Newbigin verklaart dat Samartha blijk geeft van gebondenheid aan een illusie. Want Gods actie voor de redding van de gehele menselijke familie kan nooit beperkt zijn tot een serie van menselijke transacties tussen een groot aantal menselijke geesten (1989rpuj:54). Gods redding van de mensheid vindt plaats in de publieke geschiedenis en deze redding is een historische actie, zij moet altijd concreet zijn en specifiek.

Newbigin ontkent Samartha's mening niet, dat de religies de taak hebben te werken aan de ontwikkeling en verbetering van de seculiere maatschappelijke structuren, maar deze inspanning kan nooit een substituut zijn voor de missionaire prediking van de kerk, die gericht is op herstel van de gemeenschap met God (1989gps:158). Dit herstel kan niet bestaan uit een serie van particuliere acties van een groot aantal individuen, maar moet van God komen. Het reddingswerk van God wordt in de publieke geschiedenis uitgewerkt en kent specifieke kenmerken, die zichtbaar zijn in de gemeente als groep van 'bekeerden'.

De waarheid van de christelijke claim, die gedragen en geleefd wordt door deze gemeenschap, kan altijd worden ontkend. Het is volgens Newbigin niet mogelijk te ontkennen dat de afwijzing van deze waarheidsclaim rust op een of andere rationele mense-

lijke autoriteit, die zichzelf hoger acht dan die welke belichaamd is in de christelijke traditie (1989rpuj:54). De schrijvers van *The Myth of Christian Uniqueness* ontkennen volgens Newbigin de christelijke waarheidsclaim, maar

> it is not possible to claim that the denial rests upon a kind of rationality superior to that which is embodied in the Christian tradition (1989rpuj:54).

Daarmee heeft Newbigin aangetoond dat Samartha's bewering dat aan de kerk geen gezag verleent is om zending te drijven en op te roepen tot bekering, geen stand kan houden.

Hoewel Newbigin Samartha vaak ontmoet zal hebben op internationale conferenties van de WCC, gaat hij slechts met hem in discussie over de vragen naar de reikwijdte van de openbaring en de universaliteit van het heil. De discussie met Samartha heeft beiden niet dichter bij elkaar gebracht. Het principiële verschil in uitgangspunt verklaart de onmogelijkheid van toenadering. Samartha's visie op termen als 'cosmic christology', 'the nature of God as the Mysterious Other', christomonism', etc., betrekt Newbigin niet in de discussie (Knitter 1985:157-159; Klootwijk 1992:220-269).

4.5.3 Pluralisten, discontinuïteit en heil

De diepste vraag die verbonden is met de kwestie van continuïteit – discontinuïteit en het pluralisme, is de vraag wie er behouden wordt, aldus Newbigin. Velen, bijv. Karl Rahner, wijzen zowel het exclusivisme als het totale pluralisme af, omdat ze niet kunnen geloven dat er alleen heil is te verkrijgen door het geloof in Jezus. Newbigin heeft als geen ander de consequentie van het pluralistisch standpunt gezien, namelijk dat het heil dan universeel moet zijn. De pluralisten wijzen er op dat de openbaring van God, 'the Ultimate', 'the Transcendent' door iedereen gekend en gediend wordt, zij het in verschillende vormen. Dat de religies, naast dwaling en onwaarheid, ook iets van Gods openbaring kunnen bevatten en ook daadwerkelijk bezitten, wordt uiteindelijk door Newbigin niet ontkend. De vraag voor hem is of deze kennis van de openbaring en de daarop gebaseerde dienst van God voldoende is om gered te worden. Hier staan we op het kruispunt van de openbaringsleer en de soteriologie.

Newbigin meent dat het gehele debat over de uniciteit van Christus decennia lang beheerst is door de vraag naar het lot van de individuele ziel in de komende wereld. Spreken over de uniciteit van Christus zou leiden tot de conclusie dat alleen christenen gered zouden kunnen worden. Dat zou vanzelfsprekend de vraag oproepen wie de ware christen is. Hij voegt er aan toe dat dit individualisme,

> with its center in the selfish concern of the individual about personal salvation, is utterly remote from the biblical view, which has as its center God and divine rule. The central question is not 'How shall I be saved?' but 'How shall I glorify God by understanding, loving, and doing God's will – here and now in this earthly life?' To answer that question I must insistently ask: 'How and where is God's purpose for the whole of creation and the human family made visible and credible?' That is the question about the truth – objective truth – which is true whether or not it coincides with my 'values' (1989rpuj:54).

Op dit punt van de discussie verlaat Newbigin altijd de theologie en begeeft hij zich op het terrein van de apologetiek. Zijn inzet is de soteriologische kwestie: voor wie het heil bestemd is, wie uiteindelijk behouden kan worden, hoe men gered wordt. Hij zegt dat niemand op eigen kracht behouden kan worden, want, zo stelt hij bij herhaling, wij zijn door genade behouden. In dat verband wijst hij altijd op de betekenis van Handelingen

4,12 en 'the total fact of Christ'. Telkens zegt hij ook dat we er verbaasd over moeten zijn wat we aan zonde gedaan hebben (vgl. Anselmus: *nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum,* je hebt nog niet in aanmerking genomen hoe groot het gewicht van de zonde is). We zijn zelf in de reddingboot geplaatst, zegt Newbigin, daarom moeten we geen dialoog houden met iemand die buiten de redding is; hij moet gered worden, door geloof alleen (1969fc:42).

De vraag wat dan het lot is van de ongelovigen, laat Newbigin echter niet onaangeroerd. Hans Küng haalt zijn schouders op en zegt: 'dat moet aan God overgelaten worden'. Karl Rahner meent dat het de plicht van de christelijke theologen is de gelovige aanhangers van de niet-christelijke godsdiensten te zeggen dat zij gered kunnen- worden, maar dat zij een grotere kans hebben op redding als zij christen worden en de kans op redding geheel verspelen als ze de uitnodiging afwijzen. Anderen zeggen: ik weet het niet. Toch zijn de antwoorden van Küng en Rahner duidelijk, zegt Newbigin, zoals Visser 't Hooft ook zei: ze worden niet gered als ze niet in Christus geloven. Ariarajah viel over Visser 't Hoofts 'theology of neutrality' (1989gps:177). Newbigin werpt de vraag terug naar de gelovigen zelf: Hoe werden we zelf gered? Zorg dat je zelf niet afgewezen wordt, zegt hij onder verwijzing naar 1 Korintiërs 9,27. En hij waarschuwt ervoor dat de vraag wie gered zal worden, nooit een abstracte kwestie mag blijven. De vraag hoe iemand ooit gered kan worden, is volgens Newbigin een pervertering van het evangelie. Hij draait haar om en kijkt in de andere richting: hoe kan God verheerlijkt worden. Dat is immers het doel van de zending (1989gps:179v).

4.6 Doorwerking van Newbigins missiologie en godsdiensttheologie: eerste reacties

Dat Newbigin door velen is erkend als origineel en verfrissend denker met wereldwijde betekenis voor kerk en zending, is bewezen door het feit dat hij tot aan het eind van zijn leven wereldwijd gevraagd werd als spreker over missiologische onderwerpen in de breedste zin van het woord.

Op grond van een willekeurige telling in 1996 van het aantal recensies van Newbigins boek *The Gospel in a Pluralist Society* (1989gps) moet vastgesteld worden dat zijn naam in de theologische wereld toen al was gevestigd.[267] Het feit dat hij zeer frequent geciteerd wordt, zegt echter niets over de mate waarin zijn ideeën al dan niet zijn geaccepteerd. Het is niet mogelijk een helder en gedetailleerd overzicht te krijgen van 'voorstanders' en 'tegenstanders' van Newbigin. Het gegeven dat hij algemeen in de kring van de 'exclusivisten' wordt geplaatst, is een indicatie van zijn verwantschap met Kraemer. Missiologen uit de kring van de 'pluralisten', en tot op zekere hoogte ook de 'inclusivisten', geven het beeld te zien van mijding tot en met bestrijding van Newbigins gedachtegoed. Na de verschijning van *The Other Side of 1984* raakte hij betrokken bij de doordenking van de vragen rond de relevantie van het evangelie voor de (westerse)

[267] Een willekeurig onderzoek via het internet in 1996 leverde het grote aantal van 362 recensies op in bekende en lokale tijdschriften. Hoewel dit niets zegt over de betekenis en de invloed van Newbigin, zegt de opvallende toename van het aantal recensies van Newbigins publicaties na 1978 wel iets over zijn naamsbekendheid (Foust 2002:296vv). In de 'comprehensive bibliography' van 'Published Reviews of Newbigins Books' (Foust 2002:301-303) worden vijftig *reviews* van *The Gospel in a Pluralist Society* vermeld die gepubliceerd zijn in min of meer bekende theologische tijdschriften. Hoewel deze recensies, voor zover nagegaan kon worden, overwegend positief van toon zijn, blijken de kritische vragen en tegenwerpingen zeker niet te ontbreken.

cultuur, in wat later The Gospel and Our Culture Network werd genoemd. Omdat hij een sleutelrol heeft gespeeld in het ontstaan en de ontwikkeling van deze denkgroep, is het niet verwonderlijk dat hij in die kringen als *guru* wordt gezien.

Ter gelegenheid van zijn tachtigste verjaardag verscheen in *IRM* een 'Tribute to Bishop Lesslie Newbigin' van vierentwintig vrienden en vroegere collega's (*IRM,* 79/313, 1990, p. 86-101). In korte anekdotische stukjes worden herinneringen opgehaald uit zijn leven, meest van persoonlijke aard, maar er wordt niet gereflecteerd op zijn denken. Op hun eigen wijze hebben de contribuanten van het *Festschrift* voor Newbigin ter gelegenheid van zijn vijfentachtigste verjaardag op zeer beknopte wijze een 'tribute to a great soul' gebracht (Gregorius in: Francis 1994:3-4). S. Clarke prijst Newbigin om zijn gave hoofd en hart bij elkaar te houden en om de wijze waarop hij orde en discipline wist te combineren met liefde voor mensen (Clarke in: Francis 1994:1-2). S. Doraisamy roemt Newbigin als zendeling vanwege de trouw aan zijn roeping, opdracht en toewijding (Doraisamy in: Francis 1994:5-9). V.P. Premasagar erkent Newbigin als een gave van God aan de kerk van Zuid-India (Premasagar in: Francis 1994:10). John Piet beschrijft zijn eigen theologische ontwikkeling in India en zegt dat Newbigin beslissende invloed op hem heeft uitgeoefend. Hij verklaart hoe hij door het onderwijs en de geschriften van Newbigin persoonlijk een nieuw en dieper inzicht gekregen heeft in de aard en de bedoeling van de Bijbelse leer van de verkiezing (Piet in: Francis 1994:10-23).

Hendrik Berkhof meent dat Newbigins betekenis vooral ligt op het gebied van de integratie van de zending in de oecumenische beweging. Hij noemt hem een 'evangelical ecumenical', die de ontwerper was van de indrukwekkende 'boodschap' van Amsterdam 1948 en ook later dingen wist te verwoorden die velen bezielden. Volgens Berkhof hebben zijn publicaties over de verkondiging van het evangelie in het postchristelijke westen een diepe indruk gemaakt (Berkhof in Newbigin 1983os84:7-0).

Lamin Sanneh heeft erkend dat hij veel aan Newbigin te danken heeft, hoewel hij ook zeer kritische vragen aan hem heeft gesteld (Sanneh 1993:152-200). Op belangrijke punten heeft hij zich bij hem aangesloten en is hij de bondgenoot van Newbigin geworden in zijn strijd tegen de dominantie van de westerse cultuur. Zijn aansluiting bij Newbigin geldt ook de openbaring als criterium voor elke theologische kritiek. Hij eert Newbigin als een 'van de pilaren van de oecumenische beweging'. Aan het einde van zijn leven raakte Newbigin met Sanneh en Jenny Taylor betrokken bij het project dat een beschrijving en beoordeling van het christendom en de islam in het 'seculiere' Brittannië moest geven (1998fp). In een *in memoriam* schrijft Sanneh in het kort waarom hij zoveel waardering heeft voor het werk van Newbigin. Het is vanwege zijn missionaire inspanning voor de IMC en de DWME van de WCC, en voor de kerken in India, alsook voor de kerken in zijn Engelse vaderland na 1974. Hij noemt zijn inspanning voor het herstel van het missionaire denken in de pluralistische maatschappij, het benadrukken van de uniciteit van de christelijke openbaring in het denken van de westerse kerken en vooral van de noodzaak voor de twintigste eeuwse christenen hun visie op de ethiek van de maatschappij te vernieuwen (Sanneh 1998[1]).

Wilbert Shenk typeert Newbigin als een '*pastor* with a missionary's heart or a missionary with a pastor's heart'; als een profeet, omdat hij de mogelijkheid had om te zien 'what lies ahead and articulate it'; als een dichter en als een prediker. Vanwege zijn flexibele geest wilden mensen graag in zijn gezelschap verkeren, vanwege zijn 'wonderful sense of humor and his gift as a raconteur' (Shenk 1998). Toen hij zich na zijn pensionering in 1974 in het bijzonder ging bezighouden met het onderwerp 'het evangelie in het westen', verwierf hij zich in orthodoxe en evangelische kringen veel

vrienden en medestanders. Shenk verklaart dat Newbigin een beslissende invloed had op de missiologie van de twintigste eeuw (Shenk 1998:3). Foust, die een proefschrift schreef over Newbigins missiologische benadering van de moderne westerse cultuur, sluit zich in zijn epistemologie nauw aan bij Newbigin (Foust 2002[1]). Hij erkent dat zijn epistemologie dualistisch en 'ad hoc' is van karakter, vatbaar voor verdere doordenking en uitbreiding, primair van pastorale en didactische betekenis, maar niet academisch (Foust 2002[1]:153-162). Darrell Guder verklaart dat hij schatplichtig is aan Newbigin voor wat betreft de vormgeving van zijn visie op de missionaire kerk (Guder 1998:3-6).

Geoffrey Wainwright heeft een congeniale theologische levensbeschrijving van Newbigin gepubliceerd. Daarin schetst hij de historische betekenis van Newbigin, vooral in verband met diens oecumenische bewogenheid, missionaire strategieën en sociale visie, die sterk gebaseerd zijn op en gevoed zijn door de Schrift (Wainwright 2000). Zijn theologie legt, aldus Wainwright, sterke nadruk op de identiteit van God, en zijn ontologie op de Godheid van Christus. In navolging van Augustinus is in Newbigins denken de triniteitsleer bepalend voor zijn levens- en wereldbeschouwing. Voorts vermeldt Wainwright de nadruk die Newbigin heeft gelegd op de kerk als de zichtbare en herkenbare sociale gemeenschap, die gefundeerd is door Christus en waarbinnen de Geest heilzaam actief is. Als bisschop van de kerk van Zuid-India bracht Newbigin de alomvattende dienst van de kerk in praktijk. Ook de noodzaak van bekering tot Christus blijft in het denken van Newbigin bestaan (Wainwright 2000:390-392).

Het is ons opgevallen dat de invloed van Newbigin op anderen beperkt is gebleven tot een selecte groep van theologen, die om een of andere redenen gecharmeerd zijn van zijn denken. In bepaalde kringen is hij spoedig vergeten, of wordt hij eenvoudigweg genegeerd. Een anonieme lezer van Wainwrights theologische levensbeschrijving van Newbigin vroeg zich af hoe het mogelijk was dat iemand die in de jaren veertig en vijftig van de twintigste eeuw behoorde tot de avant garde van theologische hoofdstroom, sindsdien zo gemarginaliseerd kon worden, ondanks het feit dat hij intellectueel zeer bij de tijd was gebleven. Wainwright stelt dat deze vraag suggereert dat de theologie als geheel in de late twintigste eeuw op dramatische wijze aan betekenis heeft ingeboet (Wainwright 2000:393). Anderzijds wijst hij op de ingrijpende veranderingen die zich op theologisch gebied, ook binnen de WCC hebben voltrokken. Het deel van het christendom dat nog gelooft in de blijvende zendingsopdracht van de kerk vond en vindt in Newbigin een inspirator en herkent in zijn intellectuele impulsen de hernieuwde en inspirerende verwoording van de aloude motieven. De generatie die zich niet meer herkent in de theologische uitgangspunten van Newbigin, heeft hem in de marge gedrongen. Newbigin zelf heeft het proces van vervaging van zendingsmotieven en missionaire actie, dat is ingezet rond de negende WCC-conferentie in Uppsala 1968, van nabij waargenomen, maar heeft steeds minder invloed kunnen uitoefenen op de ontwikkelingen.

In het derde deel van *A History of the Ecumenical Movement, 1968-2000* wordt deze periode van verandering beschreven (Briggs 2004). Het is de periode waarin Newbigin niet meer als leider van de DMWE van de WCC optrad, maar nog wel als schrijver, spreker en deelnemer op menige internationale conferentie van de WCC een rol van betekenis speelde. In het genoemde derde deel van de geschiedenis van de WCC ontbreekt heel opvallend de naam van Newbigin in de tekst.[268] Slechts in de bibliografieën

[268] In de voorafgaande delen van *A History of the Ecumenical Movement,* dat de geschiedenis van de oecumene tot 1968 beschrijft, wordt Newbigin overigens nergens genoemd. Hij was de auteur van het

worden enkele van zijn geschriften van na 1974 genoemd, overigens zonder dat er in de tekst naar wordt verwezen (Briggs 2004:22,80,147).[269] Uit de discussie tussen Konrad Raiser en Newbigin in de jaren negentig blijkt op welke punten de WCC sinds 1968 is veranderd (zie hst. 4.2.2.7).

4.6.1 Het Newbigin symposium: Birmingham UK 1998

Tijdens de internationale conferentie, georganiseerd door de School of Mission and World Christianity in opdracht van de Selly Oak Colleges en de BFBS te Birmingham, 2-3 november 1998, is gediscussieerd over de betekenis van Newbigin als internationaal kerkleider en missioloog. Deze conferentie, waaraan meer dan honderd theologen en geleerden uit de hele wereld deelnamen, beoogde ter ere van Newbigin een kritisch onderzoek in te stellen naar de betekenis van deze productieve en controversiële denker. De deelnemers wilden nadenken over de thema's en motieven, vormen en gestalten van de zending 'voorbij Newbigin'. Men had deelnemers uit een zo breed mogelijk spectrum van 'worldviews', gevarieerdheid van richting, van culturele, religieuze, denominationele, geografische achtergrond en 'gender' uitgenodigd voor de conferentie om Newbigins denken te beoordelen en met hem in debat te gaan.

Het hoofdonderwerp was een missiologisch onderzoek naar Newbigins bijdrage aan de oecumenische en missionaire beweging. De onderverdeling was als volgt:

1. 'The Universal Church and the Ecumenical Movement';
2. 'Trinitarian Missiology';
3. 'Enlightment, Postmodernity and Mission' en
4. 'Globalization and the Gospel'.

De bijdragen aan de conferentie zijn verschenen in de bundel *A Scandalous Prophet: The Way of Mission after Newbigin* (Foust 2002). In de volgende paragrafen worden slechts de bijdragen besproken die ingaan op het missiologische en godsdienstheologische denken van Newbigin. Dit zijn Schmidt-Leukel, Hunsberger, inclusief de reactie op deze van Lynne Price, en Jenny Taylor. De bijdragen van Daniel Hardy en Jan van Butselaar bieden een samenvatting van de hele conferentie. Zij hebben alles geobserveerd en bieden in de bundel een overzicht van de respons op het thema 'Newbigin en verder'. Aan het slot wordt nog een aparte paragraaf gewijd aan de analyse van Newbigins concept door Lamin Sanneh.

4.6.1.1 Perry Schmidt-Leukel

De bijdrage van Perry Schmidt-Leukel, hoogleraar in de systematische theologie en godsdienststudies in Glasgow, betreft de rol van de trinitarische theologie voor de missiologie. Voor Newbigin is de triniteit de sleutel voor het verstaan van de zending van de kerk. Schmidt-Leukel stelt dat een missiologie nooit opgebouwd kan worden vanuit een trinitarisch of non-trinitarisch model, maar slechts vanuit de 'theology of religions'. In zijn bespreking van het trinitarisch model in de missiologie gaat hij uit van de veelgebruikte typologie van exclusivisme, inclusivisme en pluralisme. Zijn bijdrage is een

---

hoofdstuk 'Mission in Six Continents' in deel I (Newbigin 1970msc). Wind noemt in zijn handboek van de geschiedenis van zending en oecumene alleen enkele van Newbigins publicaties (Wind 1991:-498-499).

[269] In voetnoot 5 op pag. 151 wordt verwezen naar een citaat in een artikel van Newbigin (1970msc).

poging om vanuit het trinitarische model een verfijning van deze driedeling te geven. Naar de mate waarin de heilbrengende functie van de religies wordt erkend, onderscheidt hij binnen het exclusivisme 'radical exclusivism', 'soft exclusivism' en 'undecided exclusivism'. Newbigin deelt hij in bij de laatste categorie, omdat deze weigert te ontkennen (of te bevestigen) dat er mogelijkheden tot redding zijn voor de niet-christen, en tegelijk handhaaft dat de niet-christelijke godsdiensten geen wegen tot redding of heil zijn. Volledigheidshalve noemt hij de atheïstische of naturalistische positie ook, maar hij behandelt deze als niet-theologische posities, omdat hierin het bestaan van een transcendente werkelijkheid wordt ontkend (Schmidt-Leukel 2002:57-60).

Als consequentie van het exclusivistische (en inclusivistische) standpunt noemt Schmidt-Leukel het doel en het ideaal de gehele wereld tot het christendom te bekeren. Aan de niet-christelijke religies, of meer algemeen, de religieuze verscheidenheid, kan geen religieuze waarde in absolute zin worden toegedicht. Vanwege Schmidt-Leukels beperkende begripsbepaling van zending is het onvermijdelijk dat voor alle exclusivisten de redding van de zielen de ultieme motivatie is voor zending. Alleen de radicale exclusivisten erkennen de absolute plicht zoveel mogelijk bekeerlingen te maken. De 'more undecided exclusivists', tot wie hij Newbigin rekent, en de inclusivisten, maken tevens gebruik van andere motieven voor zending. Een van deze motieven is dat de ware zaligmakende kennis van God alleen in het christendom wordt gevonden en de verspreiding van deze kennis door de zending daarom belangrijk is. Schmidt-Leukel vindt de logica van het exclusivisme overtuigend. Als de openbaring in Jezus Christus de beste is en uniek wordt geacht, dan moet iedereen die kennen. De consequentie ervan is dat idealiter iedereen christen zou moeten worden. De onvermijdelijke implicatie van de exclusivistische positie is dat de andere godsdiensten geen enkele ultieme waarde kunnen bezitten en dat ook de religieuze pluraliteit geen enkele betekenis kan hebben. Karl Rahner aarzelt dan ook niet dit toe te geven. De andere godsdiensten hebben slechts een tijdelijke, geen absolute of finale waarde (Schmidt-Leukel 2002:60-61).

Het punt van Schmidt-Leukel is dat volgens hem, gezien de missiologische implicaties van exclusivisme en inclusivisme, alleen de pluralistische positie in staat is een originele acceptatie en positieve beoordeling van de andere religies en godsdienstige pluraliteit te bieden. Hij trekt terecht de consequentie dat op basis van de pluralistische positie de hele wereld nooit gechristianiseerd kan of hoeft te worden, en dat missionaire actie daartoe ook niet nodig is. Het niet benaderen van de andere godsdiensten met de openbaring van Christus is geen ongehoorzaamheid aan God, maar trouw aan wat God in gehele mensheid al heeft gedaan, zegt hij. Zending moet daarom alleen een diepgaande dialoog inhouden, praktische coöperatie bevorderen en wederzijdse transformatie toestaan. Deze grondhouding moet ruimte bieden voor echte ontmoeting en ontvankelijkheid voor acceptatie van elementen van buiten (Schmidt-Leukel 2002:61-62).

Schmidt-Leukel noemt in zijn betoog, zonder nadere verantwoording, een aantal vooronderstellingen die hij gebruikt om de zendingsmotieven van de exclusivisten af te wijzen. Dit blijkt vooral uit het slot van zijn bijdrage. Hij ontkent eenvoudigweg dat het trinitarische motief, zoals Newbigin dat gebruikt, een geldige motivatie kan zijn voor de kerk om de wereld te christianiseren. Hij analyseert de trinitarische motieven van Newbigin niet, maar geeft slechts aan dat er een spectrum aan trinitarische interpretaties bestaat. Terwijl Newbigin zijn trinitarische motieven verankert in de openbaringsleer, wijst Schmidt-Leukel dit uitgangspunt af, met als argument dat er door de eeuwen heen andere openbaringsconcepten zijn ontstaan en dus ook andere trinitarische modellen mogelijk zijn, van tritheïstische tot modalistische. Bovendien verzuimen de trinitarische formules de goddelijke werkelijkheid op correcte wijze te beschrijven, meent Schmidt-

Leukel (Schmidt-Leukel 2002:62-64). Newbigin zal Schmidt-Leukel echter niet betwisten dat er verschillende modellen van triniteitsleer bestaan, hij zal zich alleen niet herkennen in de consequenties die Schmidt-Leukel daaraan verbindt. Immers, Newbigin heeft in de kerngedachte van zijn concept nooit een bepaalde opvatting van de triniteit gepropageerd, maar zijn eigen concept steeds in relatie gebracht met de oorsprong van deze leer, de openbaring van God in Christus, en met het confessionele denken van de kerk. Dat Schmidt-Leukel in zijn conclusie verwijst naar het theocentrisch-pluralistische model van Hick, is in feite een verschuiving van wat Newbigin noemt 'the problem of authority' en geen onderbouwing van zijn eigen mening.

4.6.1.2 George R. Hunsberger

George Hunsberger typeert Newbigin als een 'apostle of faith and witness' en heeft waargenomen dat sinds het verschijnen van *Foolishness to the Greeks* onder de geestelijke leiders in de Verenigde Staten een nieuwe manier van denken is ontstaan (Hunsberger 1998[1]:12-13). Al in zijn proefschrift heeft Hunsberger de grote betekenis van Newbigin vastgesteld voor het denken over de confrontatie van het evangelie met de westerse cultuur (Hunsberger 1987:5-6; vgl. Hunsberger 1998:3 en Hunsberger in: Guder 1998:3, 77-109). Ook anderen erkennen de grote invloed van Newbigin, speciaal Thomas Foust, Darrell Guder, Wilbert Shenk en Vinoth Ramachandra.[270] Hunsberger stelt dat 'the duty and authority of the Church to preach the gospel' het belangrijkste motief is in Newbigins denken. Hij is er op gericht de zending als dienst van de kerk aan de wereld een vertrouwenwekkende en verantwoorde basis te geven, zodat het christelijke getuigenis in de contemporaine wereld weer geloofwaardig wordt geacht. Hij vindt 'in the biblical rationale for witness the notion that a true particulair Faith is exactly where the universal scope of witness finds its grounding' (Hunsberger 1998[1]:12-18). Deze constatering van Hunsberger laat zien dat hij in zijn analyse en beoordeling van Newbigins denken een ontwikkeling heeft doorgemaakt. In zijn proefschrift uit 1987 wees hij de uitverkiezingsleer ('doctrine of election') nog aan als de kern van Newbigins denken (Hunsberger 1987). Vijfentwintig jaar later wijst hij de plicht en het gezag van de kerk het evangelie te verkondigen aan als het belangrijkste motief (Hunsberger 2002). Treffend is dat Hunsberger hiermee wel cirkelt om de kern van Newbigins denken, maar dat Newbigin zelf de verzoening aanwees als het belangrijkste motief in zijn denken.

In zijn bijdrage aan de conferentie 'After Newbigin' in Birmingham (1998) bespreekt Hunsberger Newbigins fundamentele missiologische uitdaging aan deze postmoderne tijd in relatie tot de socio-culturele erfenis. Daarvoor onderzoekt hij de ecclesiologie van Newbigin in verband met de taak van de kerk in de postmoderne tijd. De kerk is, volgens Hunsberger, de gemeente die aanwezig is in de wereld, door de Heilige Geest, die de gemeente toerust als 'a body of people sent on a mission' (Hunsberger 2002:97). Daarmee is nog niets gezegd over de relatie van deze gemeente (kerk) tot de omgeving waarvan ze deel uitmaakt. Newbigin heeft als geen ander herhaald dat de crisis van het postmodernisme roept om de missionaire confrontatie met het evangelie. Tegelijk is het een vast gegeven dat de postmoderne Verlichting dieper in de kerk geworteld is dan men denkt, omdat de kerk ook deel uit maakt van deze cultuur (Hunsberger 2002:98).

---

[270] De hier genoemde personen zijn, behalve Ramachandra, in hun denken in de lijn van Newbigin voornamelijk actief in de kringen van het Gospel and Our Culture Network.

In het kader van de vernieuwing van de visie op de kerk als werkelijke gemeenschap in haar context noemt Hunsberger een aantal aspecten van de kerk.

1. Gemeente-zijn betekent een collectief discipelschap bezitten, waardoor het individu gebonden is aan de gemeenschap;
2. De gemeente komt bijeen in een eredienst, waardoor gemeente-zijn synoniem wordt voor eredienst (*leitourgia*);
3. De gemeente blijft ook gemeente als ze niet bijeenkomt.

In dit verband wijst Hunsberger op de substantiële kritiek die Newbigin uitgeoefend heeft op het klerikalisme en de idee dat de clerus essentieel en onmisbaar is voor het kerkzijn. Newbigin heeft dit punt uitgewerkt in zijn cultuurkritiek en daarbij vooral de aandacht voor de leken genoemd, op de manier waarop onder andere Kraemer die gaf in trainingen voor internationale gezelschappen van leken op het Oecumenisch Instituut te Bossey (Newbigin 1986:141v; Hunsberger 220:99). In de kerkelijke gemeenschap dient men oog te hebben voor elkaar, ook in verband met het zoeken naar en bewaren van de waarheid, die juist in deze tijd persoonlijke waarheid is: 'perspectival truth' en 'practiced truth'. Deze drie faciliteiten van de kerk zijn volgens Hunsberger nodig voor het volledig en waarlijk kerk zijn in deze tijd, zodat de kerk een 'community of the true' is, die leeft in missionaire relatie met de wereld waarvan zij deel uitmaakt (Hunsberger 2002:106).

De 'freelance theologian' Lynne Price deelde tijdens de conferentie 'After Newbigin' eerst haar reserves ten aanzien van Newbigins cultuurkritiek mee, voordat zij met Hunsberger in debat ging. Haar reactie op de bijdrage van Hunsberger is overwegend positief. Zij poneert dat de waarheid nooit volledig begrepen kan worden en de kerk in het verstaan van de waarheid altijd onderweg is. In haar eenzijdige beoordeling van de huidige cultuur gaat zij nog verder dan Newbigin en zij biedt daarvoor een theologisch en ecclesiologisch concept. Zij kan zich vinden in Ustorfs kritiek op Newbigins cultuur- en maatschappijkritiek, wat voornamelijk te vinden is in een bespreking van *The Other Side of 1984* en *Truth to Tell* (Ustorf 1992). Evenals Hunsberger zegt zij dat waarheid in de persoon kan wonen, dat kennis persoonlijk is. Waarheid dient volgens haar geleefd te worden, en kan niet als iets objectiefs gezien worden. Ze meent dat we, vanwege de vele moeilijkheden in verband met de visie op de christelijke gemeente als 'community of the true', deze claim beter kunnen laten vallen (Price in Foust 2002:109).

Price acht een verandering van houding en doelstelling nodig om eerlijkheid en integriteit te krijgen. Dit vraagt een radicale omkeer in de visie op het christendom. Men dient het verwarrende en idealistische beeld van het christendom ten opzichte van de werkelijkheid los te laten en uit te gaan van een meer wederkerige dialogische relatie tussen de kerk en de wereld. Het christen-zijn moet een pelgrimstocht worden met als doel God en de naaste lief te hebben. Het komt er op aan vanuit de doelstelling van eerlijkheid en integriteit een dialogische relatie te ontwikkelen binnen en buiten de kerken. Dit laatste gegeven is de speerpunt van Price's kritiek op Newbigin. Haar belangrijkste kritiek betreft de innerlijke houding van het christendom. Zij verwijt Newbigin een westers georiënteerd theologisch ontwerp voor te staan, terwijl het westerse christendom al lang niet meer de hoofdstroom uitmaakt, maar door hem nog wel normatief wordt gesteld. Het pinksterchristendom blijkt de snelst groeiende tak van het christendom te zijn: zwart, met alle nadruk op het gesproken woord, katholiek van oorsprong en veelvormig. Daarom zijn 'cross-cultural missions' of inter- en intraculturele zendingen die gericht zijn op wederzijdse verrijking en correctie van elkaar, eerder nodig dan de traditionele vorm van zendingswerk door een gemeenschap die een idealistisch beeld van het christendom heeft. Price acht Newbigins spreken over het gezag van de Bijbel gaan in de

richting van 'precritical fundamentalism' en zij stelt vragen bij zijn uiterst beperkt toestaan van enig syncretisme in het christendom. Voorts vindt zij dat Newbigin zich te veel opstelt achter de westerse kerken die een timide houding aannemen tegenover de Aziatische stemmen die de dialogische vorm van leven van levensbelang achten voor de kerken (Price in Foust 2002:109-112).

Dit brengt Price tot de tweede cluster van kritiek op Newbigins concept van de verhouding van de kerk met de buitenwereld. Zij meent dat de dialoog met hen die buiten de kerk zijn van vitaal belang is voor christenen. Door die dialoog kunnen zij herontdekken dat zending het kanaal is waarlangs de liefde van God naar de wereld stroomt. De kerk heeft, volgens Price, de meningen en stromingen die niet pasten in haar concept altijd bestreden, in plaats van haar eigen fouten te erkennen en er iets aan te doen. Ze vindt de houding van de kerk ten opzichte van gebeurtenissen als de Holocaust in Duitsland, het optreden van de conquistadores in Latijns-Amerika na 1492, en het geweld in Palestina, Bosnië en Rwanda teleurstellend, omdat deze te vaak zijn afgedaan als aberraties. Men heeft de oorzaken niet intern gezocht. Ze bevestigt overigens Hunsbergers punt dat de kerk, voordat ze de dialoog aangaat met hen die buiten zijn, eerst de dialoog naar binnen dient te voeren. Ze gaat echter verder en acht het bitter nodig dat deze dialogen gelijktijdig gevoerd worden. Daarbij acht ze het voorwaarde dat men bereid is de eigen identiteit en de eigen belangen op te geven en missionaire betrokkenheid te tonen in een leven dat gekenmerkt wordt door openheid, vertrouwen, nederigheid en avontuurlijkheid (Price in Foust 2002:112-114).

Ontegenzeglijk heeft Price met haar kritiek enkele kernpunten van Newbigins concept geraakt. Het is de vraag of zij voldoende oog heeft gehad voor Newbigins breedheid en evenwichtigheid van visie in verband met de dialoog, het syncretisme en de autoriteitskwestie. Veel meer dan Newbigin legt ze een nauwe relatie tussen christendom en openbaring. Vanaf zijn participatie in de dialoog als zendeling in India en als leider van de IMC tot zijn discours met de moderne westerse cultuur heeft Newbigin namelijk steeds sterk gepleit voor het confronterende gesprek en de open dialoog. Het lijkt dat Price onvoldoende aandacht heeft voor zijn uitgangspunten in deze dialoog. Zij gaat te ver als zij Newbigins benadering van de vraag van het gezag en de autoriteit van de Schrift af doet als prekritisch fundamentalisme. De generalisaties van Price doen Newbigin geen recht. Eerder geeft ze er blijk van zelf een relativistisch uitgangspunt in te nemen. Daardoor is het gesprek met Newbigin eigenlijk al beëindigd voordat het werkelijk begonnen is.

4.6.1.3 Jenny Taylor

De Britse journaliste Jenny Taylor, die aan een onderzoek werkt over secularisatie en openbare politiek, hield op de conferentie 'After Newbigin' een lezing over Newbigins 'understanding of Islam'. Zij noemt Newbigins postuum verschenen essay *Faith and Power: Christianity and Islam in 'Secular' Britain*, als de enige publicatie waarin hij zich als zodanig met de islam bezighoudt (1998fp). Dit is één van zijn laatste publicaties, waarin hij de urgente kwestie van de verhouding tussen christendom en islam in het 'seculiere' Groot-Brittannië bespreekt vanuit de elementen van geloof en macht. De motieven die Newbigin er toe bewogen om zich expliciet bezig te houden met de verhouding tussen christendom en islam zijn voornamelijk ingegeven door zijn vriendschappelijke relatie met de voormalige anglicaanse bisschop van Teheran, Hassan B. Dehqani-Tafti en met zijn 'soul mate' Lamin Sanneh. Tijdens een van de 'Gospel as Public Truth consultations' hebben Sanneh en Newbigin elkaar leren kennen en diep wederzijds

respect voor elkaar ontwikkeld. Sanneh heeft in *Encountering the West* zijn afhankelijkheid van Newbigins concept uitgesproken, hoewel niet zonder kritiek (Sanneh 1993; vgl. § 4.6.2). Hij heeft dit nogmaals in het kort gedaan in een paragraaf in *Faith and Power* (Sanneh 1998:39-43).

Deze laatste publicatie is volgens Taylor de enige keer dat Newbigin zich expliciet uitliet over het probleem van de relatie van het christendom tot de islam in de plurale westerse maatschappij in Groot-Brittannië. Dat de islam in het denken van Newbigin grotendeels afwezig is, laat zich gemakkelijk verklaren uit het feit dat hij zendeling was geweest in het hindoeïstische deel van India. Pas bij zijn vestiging in Birmingham werd hij direct geconfronteerd met de aanwezigheid van moslims. In die tijd raakte Newbigin zeer betrokken bij de 'mission to the *West,*' omdat hij overtuigd was dat de diepste problemen van het westen ook de rest van de wereld in toenemende mate zouden beïnvloeden. Zijn interesse voor zending onder moslims en hindoes in het plurale Groot-Brittannië kwam voort uit die gefragmenteerde situatie (Taylor 2002:215v).

Met name naar aanleiding van de razernij die volgde op de verschijning van Salman Rushdie's *The Satanic Verses,* is Newbigin volgens Taylor dieper gaan nadenken over de uitdaging van de islam op het westen (1989fbr:1-2; 1990m90s). Hij was niet geïnteresseerd in de islam als religie, het ging hem er speciaal om de bijdrage van de islam in de caleidoscoop van het religieuze pluralisme te kennen en te analyseren. Taylor schrijft:

> It was Muslims' anger with the West as a culture without legitimacy that fascinated him. They were being so very *public* about their beliefs when the church had become so obligingly private (Taylor 2002:216).

De diepste verontwaardiging van Newbigin over de moslimreacties op Rushdie's boek betrof dan ook niet in de eerste plaats de veroordelingen en bedreigingen van het westen vanuit de islam, maar de westerse eis van vrijheid van meningsuiting, die gebaseerd is op 'firm beliefs about the truth' die machteloos blijken te zijn. Newbigin achtte de islamitische beschuldiging van blasfemie terecht en meende dat iedere uiting van blasfemie een vergiftiging is van de gemeenschap (Newbigin 1989gps:-244; Taylor 2002:217-218). Zoals Sanneh terecht stelt zijn er veel raakvlakken tussen de positie van Newbigin en die van de islam. Newbigin schrijft dat de veroordeling van blasfemie slechts aan God toekomt. Hij wijst er anderzijds op dat de kerk noch de islam een dergelijk verschijnsel in onverschilligheid kunnen laten geworden. Zijn felste kritiek betreft dan ook niet in de eerste plaats Rushdie, Khomeini, de verbranders van de *Satanic Verses*, of de liberale intelligentsia die blasfemische boeken uitgeeft, maar de kerk.

Taylor wijst er op dat Newbigin in *The Other Side of 1984* heeft betoogd dat moslims, sikhs en hindoes, evenals gelovige christenen, oneerlijk beschouwd worden door het Britse systeem, dat religie als een uiting van cultuur beschouwt, of het persoonlijke geloof afdoet als on-religie, en niet als een visie of de visie op de waarheid (1983os-84:62). In de praktijk van zijn pastorale werk in de sloppen van Winson Green (Birmingham) ontmoette hij wel moslims, maar het blijkt dat zij een marginale rol speelden in zijn denken (Taylor 2002:220; vgl. 1988obcw). In zijn correspondentie met Sanneh bekent hij in het bijzonder geboeid te zijn door de opkomst en de nadrukkelijke presentie van de islam, die als religie sinds tweehonderd jaar weer een belangrijke factor is in de wereldpolitiek. Hij denkt geen boek over de islam te kunnen schrijven, omdat hij de kennis erover mist (Taylor 2002:221).

Taylor wijst op het belangrijke gegeven dat Newbigin in de brochure *Faith and Power* met nadruk stelt dat christenen en moslims in het huidige Groot-Brittannië een minderheidsgeloof vertegenwoordigen. De Britse samenleving, die gedomineerd wordt

door een 'naturalistic ideology', tendeert naar desintegratie en vernietiging. De oplossing is volgens hem de erkenning van God, een werkelijkheid die gedragen wordt door een 'norm' die in staat is het publieke leven te sturen en te richten (1998fp:22-24; Taylor 2002:222). Aan het slot van deze studie wijst hij, aldus Taylor, op de hulpeloosheid van de liberale maatschappij ten aanzien van de bedreiging van vernietiging door het militante religieuze fundamentalisme, als doctrine van de menselijke bestemming en natuur. Hij schrijft dat de islam echter geen alternatief kan bieden dat de desintegratie van de samenleving kan tegenhouden, omdat de islam zelf geleidelijk aan wegglijdt in een 'morele anarchie' (Taylor 2002:222; 1998fp:142v).

Concluderend maakt Taylor drie opmerkingen over Newbigins visie op de islam (Taylor 2002:222-223):

1. Hij blijkt islam gelijk te stellen met militant fundamentalisme. Taylor acht dit een generaliserende typering die, hoewel mogelijk niet geheel onbewust, op onnauwkeurige bestudering van de islam berust.
2. Newbigin was slechts geïnteresseerd in de militante islam alleen als 'a *symptom of Western decay*', meer dan in de islam.
3. De militante islam hield de 'beschaafde' wereld een spiegel voor van een vorm van religieus activisme, waarmee het te maken zou krijgen als het niet stevig op haar christelijke fundamenten zou staan. De fatwa tegen Salman Rushdie bleek de hamer te zijn die het vermolmde liberalisme van de westerse wereld liet instorten.

Taylor suggereert dat de islam in zijn wraaktocht tegen het westen gebruik maakt van de middelen van zijn etnische identiteit, door die te activeren in het publieke geweten. Of de islamitische wrok tegen de westerse beschaving vooral het product is van de marginalisering door dominante politieke stromingen en wordt aangewakkerd door zijn eigen economische en intellectuele achterstand, dan wel een werkelijk verstaan van zijn eigen religiositeit of van de ziekte van het westen, daarover heeft Newbigin zich nooit uitgelaten (Taylor 2002:223). Dat de besprekingen van Newbigins bijdragen in *Faith and Power* over het algemeen zeer negatief voor hem uitgevallen zijn, is eerder te wijten aan het punt dat hij zich vooral tegen zijn eigen geloofsgenoten had gekeerd dan aan zijn onvolkomen en onvolledige beoordeling van de islam, meent Taylor.

4.6.2 Lamin Sannehs kritiek op Newbigins visie op evangelie en westerse geseculariseerde cultuur

De Gambiase Amerikaan van adellijke afkomst, Lamin Ousman Sanneh (1942-), hoogleraar in de missiologie aan de universiteit van Yale, heeft een diepgaande analyse gegeven van Newbigins denken over de confrontatie van het evangelie met de westerse cultuur. Sanneh is vriend en medestander van Newbigin geworden. Hij heeft zich intensief bezig gehouden met het vraagstuk van de verhouding tussen evangelie en cultuur. Een van zijn eerste studies was een onderzoek naar de invloed van het evangelie op de West-Afrikaanse cultuur (Sanneh 1983).

In zijn definitie van 'cultuur' sluit Sanneh nauw aan bij Newbigin. Cultuur is het totaal van alle levensuitingen, ontwikkeld door een groep mensen en overgeleverd van de ene generatie op de andere. Centraal in een cultuur is de taal, want de taal van een volk biedt de middelen waarmee het uitdrukking kan geven aan de manier waarop dat volk de dingen verklaart en ermee omgaat. Als zodanig maakt religie deel uit van de cultuur (Sanneh 1993:26; Newbigin 1986fg:3). Volgens Sanneh is in de filosofie van de cultuur morele toewijding onontbeerlijk, want daardoor kan men de juiste keuze maken

die passend is in de actuele werkelijkheid (Sanneh 1993:27). Van Newbigin heeft Sanneh de methode van het 'theologisch initiatief' geleend, dat in staat is het culturele proces te verklaren. In zijn religieuze interesse is Newbigin volgens Sanneh een leerling van Troeltsch, want hij leerde van hem aandacht te schenken aan de culturele vormen waarin het christelijk geloof is gegoten. Newbigin gebruikt echter de cultuur 'to harbour and propagate antireligious sentiments' (Sanneh 1993:32).

Vertalen van de Bijbel en overbrengen van christelijke religieuze voorstellingen is in het theologisch denken van Sanneh en Newbigin mogelijk vanwege de natuurlijke congruentie tussen de oorspronkelijke culturen en het evangelie. Beiden nemen dan ook aan dat er geen totale discontinuïteit is tussen het evangelie en de oorspronkelijke culturen, maar een natuurlijke congruentie. De consequentie ervan is dat de religieuze inhoud van voorstellingen en symbolen adequaat overgezet kan worden in een andere taal, die opgevat moet worden als een volledig autonoom systeem. Sanneh stelt dat zendingswerk de hoogst mogelijke vorm van vertalen is:

> ….so linguistic investigations were mounted to erect as authentic an indigenous system through which God might be mediated with all the nuances and specificity of cultural originality (Sanneh 1993:143).

Sanneh acht het een voordeel dat Newbigin een culturele voortrekker is, die de uitdaging heeft geproefd van het vertalen van het evangelie van de ene in een radicaal andere cultuur (Sanneh 1993:149).

Sanneh stelt dat het in de zending mogelijk is op gezag van Christus de authenticiteit van de cultuur veilig te stellen. Newbigin kon, zijns inziens, ondanks optimale inzet van Richard Niebuhrs 'Christ and culture'-concept, niet komen tot een 'interculturele kritiek' van de westerse cultuur. Hij erkent echter de enorme invloed en importantie van Newbigins cultuurkritiek. Hij zwaait hem de lof toe de schelp van het westerse culturele exclusivisme wijd te hebben geopend door te blijven hameren op het religieuze thema dat de westerse gemeenschap even onvoorwaardelijk geconfronteerd moet worden met het evangelie als de derde wereld. Vooral het gegeven dat de moderne westerse samenleving vanwege cultureel exclusivisme ongeschikt is geworden om het evangelie te ontvangen, bewoog Newbigin tot zijn vergaande cultuurkritiek. Hij ontwikkelde volgens Sanneh dan ook geen model om het evangelie in termen van de moderne wetenschappelijke cultuur te duiden, maar deed een poging deze cultuur te verklaren in termen van het evangelie (Sanneh 1993:162-163; Newbigin 1986fg:41).

Newbigin is er volgens Sanneh niet aan ontsnapt zijn gereedschapskist, waarmee hij zijn eigen westerse cultuur wilde repareren, te vullen met analytische gereedschappen die bestaan uit overwegend onafhankelijke godsdienstige waarden, welke als een 'intellectual framework' uit de Bijbel zijn gehaald. Volgens Sanneh is de Bijbel, als heilige Schrift, die ontvangen wordt door een gemeenschap, zelf gedrenkt in een bepaalde levenswijze en een manier van kennisverwerving, waardoor hij in staat is samen met die gemeenschap uiting en vorm te geven aan een uitgesproken, samenhangende wereldbeschouwing (Sanneh 1993:163). Het probleem is dat in het westen de Bijbel simpelweg een boek is naast vele andere. Newbigin is er niet in geslaagd de rol van de Bijbel ten aanzien van het christendom in de westerse cultuur nauwkeurig te omschrijven en het authentieke gezag van de Schrift te herstellen. In zijn geschriften heeft hij moedige en belangrijke stappen gezet om zichzelf te onttrekken aan de moderne intellectuele erfenis van de wetenschap als objectieve waarheid, en dat religie een subjectieve mening is. In zijn eerdere geschriften *Honest Religion for Secular Men* (1966hrsm), *Foolishness to the Greeks* (1986fg), en *The Gospel in a Pluralist Society* (1989gps), is Newbigin er niet in geslaagd het laatste woord te zeggen in het debat over het pluralisme en het westerse

zelfbegrip (Sanneh 1993:162-165). Sanneh meent dat het zwakke punt in Newbigins kritische model het gegeven is dat hij het evangelie verstaat als een sandwich, ingeklemd tussen de plausibiliteitsstructuren van Berger en de idee van kennis als 'personal commitment' van Polanyi.

Sanneh acht de sterke kant van Newbigins concept dat hij iedere beschouwing over een vraagstuk begint met een bijzonder standpunt of uitgangspunt, nooit met een abstractie. Dit leidt volgens Sanneh in zijn denken tot een rigoureuze stellingname in zijn epistemologie, die de bijzondere intentie vertoont om geloof en wetenschappelijke kennis beide tot een redelijk niveau van aanvaardbaarheid te voeren. Sanneh meent dat dit sterke punt van Newbigin tevens zijn zwakte is, namelijk zijn streven om wetenschap en religie parallel te schakelen, terwijl hij zelf moet toegeven dat 'wetenschappelijke ontdekking' en 'geopenbaarde waarheid' niet met elkaar verenigbaar zijn. Newbigin zelf moet toegeven dat er geen standpunt is buiten de werkelijke menselijke situatie, waardoor wij kennis kunnen nemen van de werkelijkheid. Sanneh is het met Newbigin eens dat het christendom bestaat uit het ontvangen en doorgegeven van bestaande, bijzondere structuren van leven en denken. Dat is ook het geval met de traditie van de wetenschappelijke rationaliteit (Sanneh 1993:167). De inzet van Newbigin was de mogelijkheid van objectieve wetenschappelijk kennis te ontkennen, omdat alle kennis niet objectief of factisch is, maar berust op 'personal commitment'. Dit leidde tot zijn stelling dat er geen kennis is zonder geloof en geen geloof zonder kennis. Men kan daarom alleen ergens aan twijfelen, als er dingen zijn die men voor waar houdt zonder te twijfelen (Sanneh 1993:169). Hieruit moet volgens Sanneh de conclusie getrokken worden dat Newbigins positie moet leiden tot de mening dat godsdienst slechts een voorloper is van het rationalisme. Dit leidt tot religieus fundamentalisme, dat neerkomt op het principe van de Schriftuurlijke foutloosheid of kerkelijke onfeilbaarheid en de gelovigen automatisch immuun maakt voor dwaling en onzekerheid. Newbigins christelijke apologetiek loopt daarom altijd het risico aangevallen te worden vanuit de ideeën en systemen die zij zelf bestrijdt (Sanneh 1993:170).

Sanneh meent dat Newbigin absoluut gelijk heeft als hij stelt dat de zending en de apologetiek van het christendom altijd in een 'pluralist tension' zullen leven: tussen vertrouwen op God en de onzekerheid van het leven in de wereld buiten die zekerheid. Newbigin stelt dat de rol van het westen, en zeker ook de betekenis van de wetenschap, gekenmerkt wordt door wanhoop en verzet. De methoden van denken, onderzoek en studie, zijn nooit in staat zekerheid en vastheid te bieden. Voor hen die nooit in een andere cultuur dan de westerse hebben verkeerd is het moeilijk de eigen cultuur anders te zien dan als één van de stamculturen van de mensheid. Men stelt zichzelf eenvoudig niet meer de vraag, waarop de bewuste of onbewuste verabsolutering van de westerse cultuur en de vooronderstellingen van de moderne wetenschap zijn gebaseerd (Sanneh 1993:-171-172; Newbigin 1978os:170-171).

Sanneh argumenteert dat de hoofdstroom van het christendom niet meer het westen is. Newbigin heeft te weinig verdisconteerd dat de erfenis van de Verlichting te veel in het westerse christendom is geassimileerd. Dat het christendom binnen het schema van de Verlichting wordt verstaan, legt grote beperkingen op. Newbigin begint wel met diepgaande kritiek op bijvoorbeeld Descartes en Kant, maar Sanneh herkent in het westerse christendom volgens het beeld van Newbigin nog steeds de erfenis van de Verlichting. De regerende plausibiliteitsstructuren van het westen zijn zó beperkt en eenzijdig dat kennis van en congenialiteit met andere culturen en gewoonten niet verdisconteerd wordt. In die sfeer kan gemakkelijk een westers exclusivisme ontstaan, dat in ieder geval geen aandacht heeft voor andere concepten van wetenschap en religie. Newbigin heeft

ook onvoldoende oog gehad voor de opmerkelijke convergentie tussen openbaring en rede in de consensus die in het westen is bereikt tussen theologie en wetenschap. Hij heeft een poging gedaan redelijke argumenten te vinden om eer te geven aan de bron van licht en waarheid, de auteur en voleinder van het geloof, vanuit de overtuiging dat ten eerste het verstand niet vreemd is aan de natuur van het heelal, en ten tweede het verstand niet het product is van een biologisch proces. Newbigin heeft volgens Sanneh een scherp oog gehad voor de ontwikkeling van een 'inheems' christendom, dat ontstaan is buiten het kader van het moderne westen van na de Verlichting. Hij heeft dat waargenomen in de Tamilkerken van India. Hij heeft echter geen oog gehad voor de allesoverheersende rol van de rede in kerk, theologie en cultuur van het westen (Sanneh 1993:180; Newbigin 1978os:170-171).

Sanneh meent dat velen met Newbigin geen aandacht hebben gehad voor de overheersende rol die de westerse wereldbeschouwing heeft gespeeld in de zending en in de relatie tussen de kerken in het westen en die in andere delen van de wereld. De zendingen hebben te lijden gehad van de Europacentrische visie op het christendom, waaraan ook Newbigin zelf niet geheel is ontkomen, volgens Sanneh. Het blijkt met name, aldus Newbigin, dat de christelijke zendingen een revolutie aan verwachtingen hebben gewekt in de gemeenschappen waarin ze werkten, toen deze voor het eerst een lineairhistorische visie op de geschiedenis kregen. Sanneh geeft toe dat de zendingen historisch gezien een onschatbare betekenis hebben, maar dat rekening gehouden moet worden met het feit dat de veranderingen die de zendingen te weeg brachten ook kritiek inhouden op het westerse politieke en culturele imperialisme. Doordat Newbigin hiervoor onvoldoende aandacht heeft gehad, speelt hij ongewild zijn critici in de kaart, die in de zending een bewijs van westerse culturele ongevoeligheid zien (Sanneh 1993:180-182).

Sanneh prijst Newbigins grootse poging de uniciteitsclaims van het christendom veilig te stellen tegenover de advocaten van het pluralisme, die eisen dat het christendom zijn historische claims en particulariteitseisen laat varen. Sanneh poneert dat het voorstel het christendom te ontdoen van bepaalde elementen de achilleshiel van het westerse liberalisme kan zijn. Het christendom zal zich door deze ontmanteling van het liberalisme juist niet vervreemden van de godsdiensten en culturen die de ideeën van het westen afwijzen. Zowel het pluralisme als 'the integrity of religious faith are damaged by the adoption of a soap-and-water Christianity that Western liberal defensiveness seems to prescribe for us' (Sanneh 1993:182). Op de achtergrond speelt in het denken van Sanneh de gedachte dat het pluralisme de particuliere claims van de afzonderlijke religies relativeert. Sanneh noemt de poging van Newbigin en de rooms-katholieke missionaris Vincent Donovan om het rationele christendom van het westen te bevrijden van zijn culturele ballingschap een goed hulpmiddel om weer zicht te krijgen op het wezen van het christendom en de waarden van de culturen. Hijzelf ziet een uitweg naar een nieuwe visie op kerk en christendom gebaand door de herontdekking van de particulariteit van het christendom en door de interculturele uitwisseling van authentieke religiositeit (Sanneh 1993:183; vgl. Sanneh 2005).

4.6.3 Samenvatting en evaluatie van de receptie van Newbigins denken

Op de conferentie 'After Newbigin', in 1998, werd duidelijk dat in de receptie van het denken van Newbigin zich twee richtingen aftekenden (Foust 2002). De meeste contribuanten van de conferentie reflecteerden positief op zijn denken, anderen gingen om uiteenlopende redenen niet direct met hem in gesprek. Over het algemeen werd in de bijdragen van de deelnemers nagedacht over Newbigins visie op de pluriformiteit in 'de

wereld van geloven' en over de vraag hoe de westerse kerk daarop zou moeten reageren. Op allerlei wijze werd directe en indirecte kritiek geuit op de godsdienstheologische positie van Newbigin.

Newbigins standpunt is bekritiseerd als christelijk fundamentalisme, omdat het zou leiden tot een onaanvaardbare relatie tussen christendom en de andere godsdiensten. Om die redenen zou zijn visie gecorrigeerd moeten worden. Deze positie zou naar de andere godsdiensten toe het gevaar van superioriteit met zich mee brengen en leiden tot het nastreven van een 'totalitarian mission'. Er werd gewaarschuwd voor het gevaar van een totaal verlies aan interesse voor het lot van de ander, of het lot van de mensheid. En er is gepleit voor de instelling van een effectieve dialoog vanuit een serieuze toewijding van de betrokken partijen, zelfs tot het punt dat men de ander wenst te overtuigen of zelfs te bekeren (Butselaar 2002:235-236). Er werden in de reflecties op het denken van Newbigin belangrijke aanbevelingen gedaan over de rol van het trinitarische concept in het missionaire denken. Het trinitarische en christologische concept van Newbigin zou eenzijdig zijn en minstens vervangen moet worden door, of uitgebreid dienen te worden met alternatieven. Het werd duidelijk dat de theologie van de dialoog niet noodzakelijkerwijze een trinitarische basis nodig had, hoewel er aanzetten gegeven zijn tot nieuwe ontwikkelingen op het gebied van de triniteitstheologie.

Ten aanzien van Newbigins visie op de 'mission to the West', werd er op de conferentie in Birmingham voor gewaarschuwd dat de moderne westerse cultuur niet op uitsluitend negatieve manier benaderd kan worden. Bij Newbigin bestaat de neiging daartoe, terwijl hij tegelijk in zijn denken de erfenis van de Verlichting en de verworvenheden van moderne cultuur accepteert en toepast. Het belangrijkste punt van kritiek betrof Newbigins antwoord op de vraag, die hij bij herhaling heeft gesteld: 'Kan het westen bekeerd worden?' Met andere woorden, is het mogelijk het westen te redden van het moordende individualisme, de vernietigende fragmentatie en van pure zelfgecentreerdheid, en is er algemene waarheid te vinden voor iedereen? Algemeen was men van mening dat a. Newbigin op deze vragen geen pasklare antwoorden heeft gegeven en b. dat er waarheid is die verteld mag worden als publieke waarheid. Tegen Newbigins concept van het evangelie als publieke waarheid kwam ter conferentie nogal wat verzet, waarbij ook de uitdrukking 'eschatological conspiracy' is gevallen (Butselaar 2002:236).

Opgemerkt is dat slechts een paar deelnemers van de conferentie onomwonden blijk gaven van grote bewondering voor Newbigins indringende en bewogen bijdrage aan de missiologie. Te noemen zijn de namen van Andrew Kirk en Werner Ustorf, die beiden verder willen denken in de lijn van Newbigin. Andere contribuanten waren expliciet kritisch ten aanzien van Newbigins concept en gaven aan het met hem oneens te zijn. Er was enerzijds grotendeels steun voor Newbigins brede kritiek op de moderniteit. Er was steun van Hunsberger, Charles Taber en Jenny Taylor voor Newbigins oproep tot benadering van de moderniteit en postmodernisme door een Christus-tegen-deze-cultuur concept. Bert Hoedemaker plaatste indringende vragen bij de vooronderstellingen van Newbigin, vooral bij zijn gebruik van het Bijbelgezag tegen wat hij zag als de culturele ondergang van het westen, terwijl hij zelf koos voor een affiniteit tussen christendom en moderniteit in een houding van 'faithful uncertainty'. In de discussies van de deelnemers over de triniteit als een onderscheidend gegeven in de theologie en de missiologie, kreeg Newbigin steun van Kenneson voor zijn triniteitsleer als basis voor iedere vorm van zending. Anderen, als Schmidt-Leukel, namen een meer kritische houding aan, omdat zij meenden dat een triniteitsleer altijd een product is van theologische reflectie, die niet definitief, noch deterministisch kan zijn.

Omdat het voornaamste doel van de conferentie was een debat te beginnen over de 'missiologie voorbij Newbigin', deed men ook enige suggesties voor de ontwikkeling van nieuwe richtingen in de missiologie. Peter Cruchley-Jones bepleitte in zijn 'exile-theology' de loslating van iedere vorm van macht, en het gebed voor de vreemde stad waarin wij ons bevinden (Cruchley-Jones in Foust 2002:23-36). Er waren ook stemmen die pleitten voor een leven vanuit de christelijke overtuiging. Zij wilden zich tegelijk op originele wijze openstellen voor andere culturen en religieuze tradities. Zonder dat de term viel, bleken dat veel deelnemers onvoorwaardelijk het syncretisme accepteerden. Dit leverde tijdens de conferentie uiteenlopende meningen op over de aard van de missionaire kerk. Sommigen pleitten ervoor dat de kerk onderdak zou bieden aan een nieuwe sociale orde, terwijl anderen vonden dat er gewerkt moest worden aan een 'ware kerk'. Enkelen wilden de ghetto-vorm van de kerk stimuleren, terwijl de volgelingen van Newbigin meenden dat de kerk vooral present moest zijn in de context van de religieuze marktplaats en dat de leden van de kerk toegerust moesten zijn voor de seculiere uitdagingen.

Lamin Sanneh heeft het denken van Newbigin ooit samengevat in de stelling dat in zijn concept de christelijke waarheid in harmonie kan leven met de objectieve rationele claims van de wetenschap. Hij stelt dat Newbigin het evangelie niet heeft uitgeleverd aan de superieur geachte claims van de wetenschap, maar de openbaring heeft aanbevolen als een objectieve bron van kennis over God en de wereld. Sanneh wijst er op dat Newbigin geen poging gedaan heeft de menselijke godsdienstigheid te onderzoeken in haar historische en intellectuele betekenis. Sanneh meent dat Kraemer dit nadrukkelijk wel heeft gedaan. Newbigin erkent dat de Bijbel als een missionaire tekst in staat is zonder kwalificaties de namen van God door andere talen te laten adopteren. Dat is volgens Sanneh het centrale gegeven van het concept van Newbigin, namelijk dat het evangelie zonder aanpassingen deel kan uit maken van elke menselijke cultuur. Zendelingen hoeven daardoor niet een boodschap van het evangelie te brengen in een of andere etherische gestalte die los staat van alle menselijke ingrediënten, maar in de vorm en de taal van een specifieke cultuur (Sanneh 1997:556-557). In zijn kritiek op Newbigins bestrijding van het westerse rationalisme en pluralisme met argumenten van de Verlichting is Sanneh verder gegaan in zijn beoordeling van de westerse cultuur en het westerse christendom dan H.W. de Knijff en L.A. Hoedemaker in *Het evangelie in het Westen* (Brinkman 1990).

De Sri Lankaanse evangelische theoloog Vinoth Ramachandra heeft positief geschreven over Newbigins inzet voor de geldigheid van de zending in de (post)moderne cultuur, maar wijst in zijn bestrijding van het rationalisme in het moderne westen op twee belangrijke gegevens die door Newbigin verwaarloosd zijn. Newbigin heeft verzuimd de rol van de zestiende-eeuwse godsdienstoorlogen, die ontstaan zijn door destructieve intolerantie. Tevens heeft hij onvoldoende aandacht gehad voor de heersende onvrede en verdeeldheid in het zeventiende en achttiende-eeuwse kerkelijke Europa, als factoren die geleid hebben tot de Verlichting (Ramachandra 1996:143-178, vooral 159).

Uit de bespreking van Newbigins godsdienstheologische concept op de conferentie in Birmingham is gebleken dat hij overwegend kritisch is benaderd en dat veel theologen de beslissing hebben genomen 'voorbij Newbigin' te gaan en nieuwe wegen in te slaan, of hooguit enige elementen van zijn denken mee te nemen in hun eigen ontwikkelingen. Vooral de theologen en denkers verenigd in het Gospel in Our Culture Network blijven gebruik maken van zijn denken. Te noemen zijn Hunsberger en anderen in de kring van dit netwerk, die met grote congenialiteit bezig zijn het concept van hun leermeester verder te ontwikkelen. In GOCN-kringen in Groot-Brittannië en de VS zijn

meerdere volgelingen van Newbigin te vinden, maar van schoolvorming is geen sprake, evenmin van epigonisme.

4.7 Samenvatting en evaluatie van Newbigins missiologie en godsdienstheologie

In deze paragraaf wordt het missiologische en godsdienstheologische concept van Newbigin kort samengevat en evaluerend besproken tegen de achtergrond van de historische ontwikkelingen in het christendom. Dit onderdeel omvat vijf paragrafen. Eerst wordt een samenvatting en evaluatie gegeven van Newbigins godsdienstheologie (§ 4.7.1). Daarin komen in subparagrafen aan de orde: openbaring als unieke waarheid, de finaliteit van Christus en de tensie tussen particulariteit en universaliteit. Vervolgens wordt zijn godsdienstheologische positie samenvattend besproken (§ 4.7.2). De derde paragraaf biedt een evaluatie van zijn gesprekken met de pluralisten (§ 4.7.3). Het vierde onderdeel evalueert Newbigins opvatting van de dialoog als methode van verkondiging in een pluralistische maatschappij (§ 4.7.4). Ten slotte bieden wij een korte evaluatie van de perceptie van zijn missiologisch en godsdienstheologisch denken (§ 4.7.5).

4.7.1 Kern van Newbigins godsdienstheologie: publieke waarheid voor iedereen

Het godsdienstheologische concept van Newbigin is ontstaan vanuit de praktijk van zijn werk in dienst van de zending en de kerken, alsmede uit zijn missiologische overwegingen bij het zoeken naar antwoorden op de problematiek waarmee zendelingen altijd hebben geworsteld en hijzelf in het bijzonder te maken kreeg. Zijn hele denken wordt beheerst door de vraag, waarom en hoe het evangelie gecommuniceerd kan worden aan mensen in andere godsdiensten en culturen, zodat de kerken hun missionaire roeping in deze wereld kunnen volgen. Zijn godsdienstheologische reflecties zijn ontstaan en gevormd in de praktijk van het zendingswerk en de daadwerkelijke ontmoeting met de aanhangers van de andere godsdiensten. Zijn denken over de onderwerpen die zich aandienden is altijd weloverwogen en origineel, maar nooit ondiep of fragmentarisch. Zijn fragmentarisch uitgewerkte godsdienstheologie vertoont weliswaar de kenmerken van onvolledigheid en onvoltooidheid, maar raakt zeker de kernpunten van de discipline.

Newbigins diepste motieven komen voort uit zijn geloofsvooronderstelling dat het evangelie als geopenbaarde waarheid van God goed nieuws is voor iedereen. De vanzelfsprekendheid van de zending is echter niet door iedereen in zijn omgeving aanvaard. Ter verdediging van zijn overtuiging raakte hij vooral in zijn latere publicaties in discussie met andere godsdienstheologen. Zijn publicaties hebben daardoor vaak een polemisch karakter gekregen.

4.7.1.1 Openbaring als unieke waarheid

Uitgangspunt voor Newbigins theologische denken is dat de openbaring van God bekend is gemaakt als publieke waarheid. Dit geldt voor elk aspect van zijn denken, maar in het bijzonder voor zijn denken over de verhouding van het christelijk geloof en de andere godsdiensten: het geopenbaarde Woord van God is waarheid. De termen die hij hierbij gebruikt kunnen verschillen. De openbaring van God in Christus is voor hem het punt van waaruit alle dingen, religies, meningen, gebeurtenissen, filosofieën, ideologieën en stromingen dienen te worden beoordeeld. Meestal spreekt hij van ‘the gospel’

als aanduiding van Gods openbaring in Christus, en soms ook van 'the total fact of Christ'. Altijd refereert hij aan de openbaring van God als het unieke en universele uitgangspunt van zijn denken. Dit ziet hij ook bevestigd in de christelijke belijdenis van de kerk en biedt als zodanig het referentiepunt van waaruit andere gezichtspunten kunnen en moeten worden beoordeeld.

In Newbigins geschiedenistheologisch concept begint de geschiedenis van Gods openbaring met de schepping van de kosmos en de mensheid, en loopt zij in een lineaire ontwikkeling door tot het einde (*eschaton*). De centrale kracht tegen de menselijke rebellie en de vervreemding van het mensdom van zijn Schepper is 'het drama van de verlossing' door Christus. Hoe groot de kracht en het effect van de zonde ook zijn, God heeft de mensheid niet zonder getuigenis van zijn goedheid en zijn wil gelaten. Daaronder valt het streven naar wet en orde, moraliteit en politieke orde, al kunnen deze zaken uiteindelijk ook tegen Gods verlossingsweg in Jezus Christus worden gebruikt. Gods verlossingsplan wordt geopenbaard in zijn machtige actie tegen de zonde, in veroordeling en verzoening. De plannen van God worden verwerkelijkt in de weg van de verkiezing, en uiteindelijk in de verkiezing van zijn Zoon voor de uitvoering van zijn definitieve plan. Het lijden van de Zoon aan het kruis is de finale gebeurtenis, waar God de zonde vernietigd heeft en het herstel van alle dingen heeft mogelijk gemaakt. In laatste instantie betekent de opstanding van Christus het uiteindelijke herstel van alle dingen. De finaliteit van Christus heeft in Newbigins denken onlosmakelijke verbindingen met de eschatologie. Tot het einde zal de gemeente teken zijn van Gods ontferming en een taak hebben in de bekendmaking van de positieve, én de negatieve kant van de verlossing, het aankondigen van het oordeel van God (1989cfwr:331-333).

Newbigin is door veel pluralisten aangevallen omdat hij zijn waarheidsclaim fundeert in de openbaring als historische gebeurtenis. Voor pluralisten is het axiomatisch dat er geen absoluutheden in de geschiedenis bestaan. Tevens beweren zij dat Gods openbaring universeel beschikbaar en toegankelijk is voor alle mensen (1989gps:163). Newbigin kan in zoverre met de pluralisten meegaan, dat ook volgens hen Gods openbaring aan iedereen bekend gemaakt mag worden. Maar vervolgens lopen de wegen uiteen. Newbigin handhaaft zijn mening dat de 'algemene' openbaring in principe universeel toegankelijk is, en een onvolledige, maar werkelijke bekendmaking is van God. Elke openbaring is principieel een actie die van God uitgaat. Beslissend is aan wie God in de loop van de geschiedenis zijn 'geheim' bekend maakt. Verder zegt hij dat openbaring de bekendmaking is van een 'geheim', en pas 'publiek' gemaakt is als men haar heeft gehoord. Menselijke geloofsreactie en goddelijk initiatief zijn niet gelijksoortig, maar wel correlatief van aard. Door deze notie overstijgt Newbigin de impasse in de discussie over inhoud en gebeurtenis van de openbaring. Hij meent dat de openbaring werkelijk is, kenbaar en historisch, maar dat de menselijke reactie wezenlijk is. De claim van de pluralisten dat Gods openbaring universeel beschikbaar is voor iedereen, valt te bewijzen noch te ontkennen. Bovendien berust deze claim op een individualistische spiritualiteit, die volgens Newbigin berust op de opvatting dat de ziel onsterfelijk is en los van historische gebeurtenissen kan bestaan. Hij meent dat de plicht tot bekendmaking van Gods openbaring, zoals die in de Schrift tot ons komt, universeel is, maar dat is wat anders dan universele bekendheid met de openbaring. Het punt in geding is, dat er ook volgens Newbigin wel 'algemene openbaring' is, maar dat deze niet door iedereen wordt erkend, of op geëigende wijze wordt verwerkt in geloof en bekering. Zoals trouwens ook van de 'bijzondere openbaring' geldt, voor zover die bekend gemaakt is (1989gps:163; vgl. 1989rpuj:54).

Het effect van Gods Christusopenbaring in de wereld wordt zichtbaar in de kerk. In zijn ecclesiologie geeft Newbigin alle ruimte aan het werk van Christus. De gemeente die de naam van Christus draagt is menselijk in vormen, maar goddelijk van oorsprong. Hij omschrijft de kerk als zichtbaar en tijdelijk, evenals de christen zelf. De kerk is de gemeenschap van christenen, die gered is door het werk van Jezus Christus. Deze gemeenschap, als drager van de redding, heeft kenbare grenzen en bezit in principe de tekenen en kenmerken van het koninkrijk van God. Newbigin spreekt in dit verband vaak over de kerk als 'eersteling'. De taak van de kerk in de wereld is zowel eschatologisch als missionair. De boodschap van God wordt via de kerk op alle terreinen van het leven bekendgemaakt en claimt de centraliteit van Christus. De verkiezingsleer van Newbigin is evident ontstaan door zijn ontmoetingen met het hindoeïsme en de moderne westerse cultuur. De doordenking hiervan vanuit het Bijbelse gegeven van Gods verkiezing als belangrijkste drijfveer in de geschiedenis, vormt het centrale gegeven van Newbigins geschiedenisbeschouwing en mag niet geïsoleerd worden van zijn christologie. Hij grenst Gods verkiezing in de geschiedenis af tegen iedere gedachte aan favoritisme. De gave van Gods redding wordt volgens het principe van Gods keuze aan anderen bekendgemaakt. Daarmee zegt Newbigin dat de *missio Dei* begin, uitgangspunt en motief van alle zending is.

4.7.1.2 De finaliteit van Christus in het denken van Newbigin

Met de uitdrukking 'de finaliteit van Christus' doelt Newbigin op de kern van Gods heilshandelen in de geschiedenis, die hij de universele heilsgeschiedenis noemt. Zijn theologisch denken wordt gekenmerkt door het Bijbels uitgangspunt dat Christus de wijsheid en kracht van God is. De christologie past in zijn concept in het trinitarische kader, omdat zij de kern is van zijn triniteitsleer. Door de Zoon leren we de drie-ene God kennen. Newbigin omschrijft de missiologische activiteiten van de kerk als drie aspecten van de 'mission of the Triune God': 'Proclaiming the Kingdom of the Father: mission as faith in action; Sharing the life of the Son: mission as love in action; Bearing the witness of the Spirit: mission as hope in action' (1995os:v). De diverse aspecten van zijn christologie krijgen reliëf door de creatieve manier waarop hij de verscheidenheid aan gegevens in het Nieuwe Testament verwerkt in zijn beeldvorming van Jezus als God en mens, maar worden geheel bepaald door het concept van de eenheid van de canon en 'the total fact of Christ'. Het Christusfeit is volgens Newbigin de belangrijkste historische gebeurtenis in de geschiedenis, waardoor de toegankelijkheid van God is gewaarborgd en Gods weg ter verwerkelijking van het heil is geopend. In de missiologie van Newbigin functioneert dit concept als de kern van zijn incarnatieleer. De finaliteit van Christus is in zijn denken allesoverheersend en is als rode draad te herkennen in al zijn publicaties. In de menswording van Gods Zoon laat God zijn karakter en liefde zien. In de finaliteit van Christus wordt ook de menselijkheid van God manifest, die zo kenmerkend is voor Gods verlossingsweg, welke van de drie-enige God uit naar de mensheid leidt en niet andersom.

De christelijke claim, 'the decisiveness of the Christ-event for all times and all people', betekent dat deze gebeurtenis bekend gemaakt moet worden (1983cwr:28). Dit betreft de zin van de geschiedenis, en brengt alles en iedereen naar het einde van de wereld en het totale herstel van de schepping. Het doel (*telos*) van de geschiedenis en van alle dingen wordt in deze 'announcement' bekendgemaakt en is bepalend voor de beoordeling van de andere godsdiensten en alle religiositeit. Het werk van Christus heeft in de openbaring universele betekenis, het is absoluut en exclusief. Vanuit het 'totale feit

van Christus', als het centrum van Gods openbaring, beschouwt Newbigin de andere godsdiensten en de geschiedenis. Het werk van Christus aan het kruis is het brandpunt van Gods liefde voor de mensheid; van daaruit ontwikkelt Newbigin zijn protologie en eschatologie.

Newbigins concept van 'the total fact of Christ' is de reden van zijn bezwaren tegen de gedachte van de 'algemene genade'. Er is verband tussen Gods liefde voor zijn schepping en de finaliteit van Christus. Gods liefde voor zijn schepping en voor zijn reddingsplan kunnen nooit losgekoppeld worden van de uitvoering van zijn reddingsplan door het Christusgebeuren. Hij beoordeelt de evidentie van Gods goedheid in mensen en andere religies vanuit zijn christocentrisme en soteriologie en niet vanuit scheppingsresten of overgebleven goedheid van de mens. De openbaring van God in Christus is voor hem het beginpunt, het doel en de zin van Gods werk in de schepping. Het blijkt dat Newbigins concept op dit punt vatbaar is voor misverstanden, omdat hij weinig gedetailleerde feiten biedt die de evidentie van Gods goedheid voor zijn schepping bewijzen. Dat deze religieuze waarden, als 'vroomheid, goed gedrag, geloof, een nobel leven, gebed en piëteit', bij mensen voorkomen, acht hij evident. Hij wijst sterke continuïteit aan tussen de evidentie van Gods genade en het werk van Jezus Christus in niet-christenen, dat tot uiting komt in een verlangen naar heil, heelheid en kennen van God (1989gps:180). Tevens heeft hij een scherp oog voor het negatieve effect van deze religieuze waarden, omdat zij ook contraproductieve krachten bezitten ten aanzien van de noodzaak tot bekering. Dat blijkt ook uit de evidentie van de zonde die, evenals ongeloof, wordt veroordeeld. Hij aanvaardt de fundamentele en 'radicale discontinuïteit' tussen de ethische en religieuze ervaringen van de mensheid en de boodschap van het evangelie.

Voor Newbigin is de gave van Gods goedheid als bewijs van continuïteit altijd verbonden met het aspect van discontinuïteit, voor zover de mens Gods goedheid niet erkent en waardeert, of zelfs afwijst en gebruikt in verzet tegen God (1977cwps:15). Het komen van Jezus, Gods Zoon, in de wereld is daarom niet alleen een openbaring van Gods liefde, maar ontsluit ook een oordeel over ongeloof. Het kruis van Christus is het teken van Gods oordeel over menselijke religiositeit en religies en de voornaamste reden voor de blijvende oproep tot berouw en bekering. Op dit punt is er een constante ambivalentie in het denken van Newbigin waar te nemen, die niet opgelost kan worden door de spanning te laten wegebben door middel van het sterker benadrukken van het ene punt ten koste van het andere (1977cwps; 1989gps:175-176; 1994ccms).

4.7.1.3 Particulariteit en universaliteit

Newbigin betoogt dat overaccentuering van de aanwezigheid van Gods liefde in de andere religies moet leiden tot een heilsuniversalisme dat de oproep tot geloof en bekering volledig paralyseert, en uitkomt bij de mening dat alle religieuze rivieren uiteindelijk naar de zee van God stromen. Hij verwerpt met kracht deze gedachte, omdat zij te kort doet aan het getuigenis van de Schrift over de ernst van de zonde en de mogelijkheid van de eeuwige verlorenheid. Hij meent dat Gods ontferming en genade altijd boven ons menselijk begrip uitstijgen. En daarbij waarschuwt hij ervoor dat de christen niet als rechter in deze zaak moet willen optreden, maar dat hij geroepen is slechts getuige te zijn. In dit opzicht staat het denken van Verkuyl, Gerald Anderson en David Bosch op één lijn met Newbigin (Verkuyl 1975:478vv; Anderson 1999:31-45; Bosch 1991:488v). Evenals Kraemer erkent Newbigin dat in de onderscheiden religies de goede dingen van God zeker te vinden zijn, maar vermengd met opstand en verzet tegen

God (zie ook § 3.5.6.6; Kraemer 1938c:124-124; 1939a; 1956:237-383; Newbigin 1977cwps). In Newbigins denken wordt de spanning opgelost in zijn visie dat de oproep tot geloof en bekering als 'goed bericht' tot iedereen uit moet gaan. Warneck, Kraemer en Newbigin staan volkomen op één lijn in het concept van de kerygmatische universaliteit. De zending, in welke vorm of methode ook, dient geheel gericht te zijn op de bekendmaking van de unieke naam van Christus.

De polaire spanning tussen Gods genade en de menselijke zonde ontvangt in Newbigins denken niet de overheersing van de soteriologische vraag 'wie behouden kan worden' (1989gps:176v). Wie de soteriologische vraag van de reikwijdte van het heil het belangrijkste aspect van religie vindt, verraadt een misverstaan van Gods uiteindelijke oordeel over de mensheid en de menselijke religiositeit. Newbigin erkent niet te willen en kunnen oordelen over Gods rechtspraak, maar gelooft verrast te zullen worden, omdat veel waarschuwingen en gelijkenissen van Jezus hierop wijzen. In de tweede plaats verraadt de vraag naar de eeuwige bestemming een individualistische houding, die als zodanig te kort doet aan Gods doel en plan met zijn hele schepping. Aan het eind zal de geschiedenis van iedere persoon betekenis geven aan Gods totale geschiedenis (1989-gps:178). In de derde plaats wijst Newbigin er op dat het evangelie gericht is op de eer van God als hoger doel, waarvan de bestemming van het individu afhankelijk is. Het doel van de zending als bekendmaking van de weg van het heil in Christus voor iedereen, is de eer en waarheid van God, niet de geprivatiseerde vraag van het individu. Deze kwestie is door een aantal auteurs besproken, en soms is Newbigins standpunt afgewezen met de typering dat het een 'awkward tension' veroorzaakt tussen zijn exclusivistisch standpunt en de universele heilswil van God (D'Costa 1986:68; vgl. Hunsberger 1998:229-234; Matthew Thomas 1996:317-318). Dat Newbigin een soteriologische 'agnost' is genoemd (D'Costa), of iemand die zijn theologische plicht verzaakt omdat hij weigert antwoord te geven op de vraag over het lot en de bestemming van het individu, wordt door hemzelf als niet ter zake afgewezen (192ceem:150-151; 1988evcm:52; vgl. Küng 1975:76-101). Hij wijst op de plicht van de kerk het heil aan iedereen bekend te maken (kerygmatische universaliteit). Dit houdt tevens in dat uit de finaliteit van Christus nooit tot heilsuniversalisme, in welke vorm dan ook, kan worden geconcludeerd. Newbigin een 'heilsagnost' te noemen omdat men naar zijn mening niet kan zeggen wie behouden worden, is moeilijk vol te houden. Bij herhaling heeft hij verzekerd dat men dit aan God moet overlaten. Evenals Barth en Kraemer houdt hij deze vraag welbewust open, maar wijst hij tegelijk positief naar de plaats waar het heil te verkrijgen is.

4.7.2 Godsdienstheologische positie van Newbigin

Het godsdienstheologische concept van Newbigin wordt beheerst door zijn visie op de openbaring ('gospel') als 'secular announcement'. Daarmee bedoelt hij de missionaire activiteit van de bekendmaking van de naam van Jezus Christus als de beslissende gebeurtenis voor alle mensen en voor het hele leven (1969fc:48). Newbigin omschrijft zijn eigen godsdienstheologische positie genuanceerd als:

> It has become customary to classify views on the relation of Christianity to the world religions as either pluralist, exclusivist, or inclusivist, the three positions being typically represented by John Hick, Hendrik Kraemer and Karl Rahner. The position I have outlined is exclusivist in the sense that it affirms the unique truth of revelation in Jesus Christ, but it is not exclusivist in the sense of denying the possibility of the salvation of the non-Christian. It is inclusivist in the sense that it refuses to limit the saving grace of God to the members of the Christian Church, but it rejects the inclusivism which re-

> gards the non-Christian religions as vehicles of salvation. It is pluralist in the sense of acknowledging the gracious work of God in the lives of all human beings, but is rejects a pluralism which denies the uniqueness and decisiveness of what God had done in Jesus Christ (1989gps:182-183).

Het is verklaarbaar dat Kärkkäinen Newbigin 'antipluralistisch' noemt, niet in de zin van exclusivistisch of ecclesiocentrisch, maar vanwege zijn oppositie tegen de pluralisten. De allesoverheersende nadruk die Newbigin legt op de opdracht aan de kerk om hen die nog nooit van het evangelie gehoord hebben daarmee bekend te maken, is gebaseerd op de uniciteit en finaliteit van Christus in verband met het heil (Kärkkäinen 2003:255). Toen Newbigin overleed, typeerde men hem als verdediger van de zendingstaak van de kerk in de kringen van de Wereldraad, als 'de mohikaan van de zending'.[271] Daaruit sprak bewondering voor zijn inzet voor de zending, maar tegelijk klonk er in door dat hij naar het oordeel van velen de vertegenwoordiger was van een voorbije tijd en dat zijn missiologisch 'paradigma' vervangen moest worden door een ander. Dit blijkt duidelijk uit de bijdragen van de deelnemers aan het symposium dat vlak na Newbigins overlijden in Birmingham werd gehouden. George Hunsberger, Michael Goheen, Jenny Taylor, Andrew Walls, Thomas Foust, Jan van Butselaar, en anderen hielden zich op positieve wijze bezig met zijn erfenis en dachten verder in de lijn van Newbigin. Zij exploreerden zijn betekenis voor de kerk en het christendom van deze tijd en diepten die verder uit. Maar anderen, zoals Peter Cruchley-Jones, Perry Schmidt-Leukel, Philip Kenneson, Lynne Price, Heather Ward, negeerden hem bewust of onbewust en sloegen nieuwe wegen in.

Als de exclusivistische positie er op neerkomt dat degenen die niet in Jezus als Heer en Redder geloven voor eeuwig verloren zijn, dan is het evident dat Newbigin geen exclusivist kan worden genoemd. Hij zelf wijst op de consequentie van dit exclusieve standpunt. Dit zou volgens hem neerkomen op het ondernemen van actie tot behoud van mensen met alle beschikbare middelen, tot en met dwang en hersenspoeling toe. Hoewel hij vasthoudt aan de uniciteit en de finaliteit van Jezus in verband met het heil, suggereert hij in zijn soteriologie dat enige ruimte beschikbaar is voor een alternatieve weg van God ter verwerving van heil buiten het expliciete geloof in Jezus om. Hij kan hierover niets met zekerheid zeggen, omdat ons hierover niets is geopenbaard. Omdat er continuïteit is tussen het evangelie en de 'pre-gospel experience' van anderen, enerzijds in het 'zoeken van God' en anderzijds in expliciete godsdienstige uitingen, is het niet mogelijk alle religieuze ervaring van de aanhangers van andere godsdiensten als totaal frauduleus te bestempelen. In navolging van Kraemer zegt hij dat het 'zoeken' niet mag worden gelijkgesteld met het 'vinden', omdat het laatste geheel bepaald wordt door het unieke werk van God in Christus. De inclusivistische positie houdt volgens Newbigin in dat Jezus Christus de enige Redder is, maar deze redding ook ervaren kan worden door hen die Hem niet kennen. Dit impliceert dat de niet-christelijke godsdiensten een heilbrengende rol wordt toegekend. Newbigin meent dat de andere godsdiensten in strikte zin niet heilbrengend zijn, maar ten hoogste leidend naar de weg van het heil, omdat de heilbrengende functie onzeker is (1989cfwr:323-327; 1989gps:174-175). Hij begrenst de mogelijkheid van heilsverwerving in de andere godsdiensten nadrukkelijk met een beroep op de exclusiviteit van de heilsweg van Christus. Het meest ver verwijderd is hij van de positie van de pluralisten, die claimen dat alle godsdiensten gelijkwaardige we-

[271] G. J. van Butselaar in een *In Memoriam* in dagblad Trouw, 'De mohikaan van de zending', dd. 31-1-1998, p. 10.

gen zijn naar het heil en dat alle openbaring heilbrengend is. Newbigin heeft ernstig bezwaar tegen dit relativisme, omdat het op absolutistische wijze wordt toegepast. Bovendien kan vanuit deze relativistische positie nooit recht gedaan worden aan de eigenheid en exclusieve waarheidsclaims van de afzonderlijke religies.

De moeite die men heeft Newbigin te categoriseren binnen de gebruikelijke godsdienstheologische driedeling is herkenbaar als men beseft dat D'Costa hem als een exclusivist bestempelt, en zelfs als 'neo-Kraemeriaan', terwijl Corts vanwege zijn vasthouden aan de finaliteit van Christus, in combinatie met de eventuele mogelijkheid van Gods heilswerk in de aanhangers van de andere godsdiensten, hem typeert als een inclusivist. De erkenning van Gods activiteit in de andere godsdiensten noemt Corts een 'radical cosmic inclusivism'. Overigens vraagt Corts zich af of Newbigins openheid naar de aanhangers van de andere godsdiensten wel consistent is, vanwege zijn exclusivistische visie op grond van de finaliteit van Christus (Corts 1989:83-84).

Newbigins godsdienstheologische positie moet in verband gezien worden met de plicht tot kerkzijn en heeft consequenties voor de proclamatie van het heil. Hij vindt het 'tremendously important' dat de genade van God aan iedereen bekendgemaakt wordt (1994ccms:129). Daarbij mag de 'christelijke presentie' nooit in de plaats gesteld worden van de verbale verkondiging van het evangelie. Deze presentie als sociale uitdrukking van de liefde van Christus kan wel de liefde en grootmoedigheid van het evangeliewoord onderstrepen en er ook gezag aan geven. In de bekendmaking van het evangelie komt de overweldigende liefde en genade van God in Christus als unieke waarheid tot leven, want het is in alle opzichten 'goed nieuws'. De christelijke gemeente geeft uitdrukking aan die liefde en grootmoedigheid in het volgen van Jezus. In Newbigins denken over de missionaire taak van de kerk komt helder naar voren dat in Jezus Christus ons werkelijke leven en de universele geschiedenis van de wereld en de mensheid ontsloten worden.

4.7.3 Evaluatie van Newbigins gesprek met de pluralisten

Newbigin heeft zijn godsdienstheologische concept voornamelijk ontwikkeld in de dialogische ontmoeting met vertegenwoordigers van andere godsdiensten, vooral hindoes, en in discussies met enkele pluralisten. Niet geheel ten onrechte spreekt Kärkkäinen van een antipluralistische godsdienstheologie bij Newbigin (Kärkkäinen 2003:-255). Zijn scherp kritische houding tegen de pluralisten heeft Newbigin een negatief beeld bezorgd en is een van de redenen dat men hem heeft afgewezen. Dit houdt ook verband met zijn concept van de finaliteit van Christus in relatie met de absoluutheid van de openbaring, als criterium voor de beoordeling van de andere godsdiensten. Wegens de overheersende vooronderstellingen ('reigning assumptions') van de pluralisten wordt dit niet geaccepteerd. De westerse pluralistische theologen gaan er vanuit dat alle religies gelijk zijn en dat waarheid relatief is.

Volgens Newbigin is, als we in onze relatie met aanhangers van een andere godsdienst daarvan uitgaan, het gevaar aanwezig dat we vanuit hun 'worldview' gaan denken, of de ander vanuit onszelf beoordelen, en niet zoals God hem ziet: als zondaar, evenals wijzelf. De inzet van Newbigins missiologie en godsdienstheologie in een pluralistische context is het aanbod van de redding door Christus aan iedereen, zonder onderscheid. De uiteindelijke zendingsopdracht is in het concept van Newbigin onder een eenvoudige noemer te brengen: vertel gewoon het 'verhaal' van Jezus, dat is de 'kracht' van God tot redding. Vandaar ook dat Newbigin vasthield aan de noodzaak van de zending, en tegelijkertijd alle ruimte wenste te geven aan de dialoog als methode van

religieuze communicatie. Hij stelt dat we mensen nooit in de eerste plaats moeten benaderen vanuit een pluralistische, exclusivistische of inclusivistische positie, maar vanuit het unieke feit van Christus, en de absoluutheid van de christelijke openbaring (1989gps:180-183).

De voornaamste reden van het ontstaan van het pluralisme als relativistische positie in de godsdienstheologie is volgens Newbigin de verandering in het historisch bewustzijn van het westerse denken, waardoor iedere claim van christelijke uniciteit wordt afgewezen. Men is na de instorting van het westerse kolonialisme bovendien, mede uit angst voor de beschuldiging van geestelijk imperialisme, allergisch geworden voor iedere absoluutheidsclaim. Elke bevestiging van de waarheid in algemene zin wordt verdacht gevonden. Men kan niet meer op tegen de druk van het pluralisme als godsdienstheologisch verstaansmodel. Voorts zorgt het 'pluralism' als religieus verschijnsel (in de betekenis van pluriformiteit die Newbigin er ook aan geeft), mede door de godsdienstwetenschappen en antropologische studies, ervoor dat de rijkdom en aantrekkelijkheid van de andere geloofssystemen algemeen bekend geworden zijn. De uitdaging van andere waarheidsclaims hebben ertoe bijgedragen dat de christelijke claim werd gerelativeerd. Het gevolg is dat zending, in welke vorm dan ook, gelijk gesteld wordt met geestelijk imperialisme. Belangrijke oorzaak van de algemene aanvaarding van de pluralistische positie acht Newbigin de steeds belangrijker rol die het streven naar de eenheid van de mensheid inneemt in het theologische denken. Algemeen wordt door de pluralisten iedere exclusivistische religieuze claim als immoreel beoordeeld en schadelijk geacht voor de eenheid van de mensheid, omdat hij groepsvorming en verdeeldheid stimuleert en de religieuze tegenstellingen in stand houdt. Tenslotte meent men dat geen enkele particuliere godsdienst een visie kan bieden die nodig is voor het eenheidsstreven van de mensheid.

Newbigin verdedigt zijn eigen exclusivistische standpunt door eerst de consistentie van de pluralistische redenering te beoordelen. De pluralisten kunnen niet verhelen dat hun benadering rust op een door hen zelf aanvaarde plausibiliteitsstructuur. Belangrijkste vooronderstelling daarvan is dat op basis van de relativiteit van de geschiedenis het bestaan van absolute waarheid afgewezen moet worden, en dat iedere absoluutheidsclaim een uiting van arrogantie is. Newbigin stelt daar tegenover dat pluralisten zich hiermee schuldig maken aan wat zij hem verwijten. Terwijl pluralisten claimen nederig te zijn in relatie tot de waarheidsvraag, is deze claim in werkelijkheid zeer hooghartig, omdat hij rust op de vooronderstelling dat er een axioma is, dat boven de relativiteit van de geschiedenis uitstijgt. Als voorbeeld dat zijn tegenstanders zich schuldig maken aan wat zij anderen verwijten, gebruikt hij het bekende verhaal van 'de blinde mannen en de olifant', dat frequent geciteerd wordt in het belang van het bewijs van het religieus agnosticisme. Hij wijst er op dat het werkelijke punt van dit verhaal ligt in de rol die de koning en zijn hofdienaren spelen. Zij zijn in staat 'de totale olifant' te overzien, terwijl de rest van de wereld blind is. Het verhaal wordt bovendien door de koning zelf verteld en is als zodanig een immens arrogante waarheidsclaim (1989gps:9-10). De conclusie van Newbigin is dat de zelfverzekerde waarheidsclaim van het evangelie niet verwaand of dogmatisch is. Ook de waarheidsclaims van de pluralisten ten aanzien van de ultieme geloofsoordelen zijn zelfverzekerd en hooghartig, omdat ze eveneens gebaseerd zijn op een vooronderstelling betreffende de waarheid. Het pijnlijke punt voor hen is dat zij pogen te ontsnappen aan kritiek door hun vooronderstellingen te baseren op de heersende plausibiliteitsstructuren van het (post)moderne westen. Ze bekritiseren de exclusieve claims van het evangelie, maar vergeten dat hun eigen geloofsvooronderstellingen ook van exclusivistische aard zijn. Newbigin meent dat de pluralistische ideeën over de een-

heid van de mensheid niet toestaan dat het evangelie van Jezus Christus aangeboden wordt als de enige weg om verzoening met God te krijgen. De afwijzing van deze unieke verlossingsweg is gebaseerd op het pluralistische theocentrische concept, dat uitgaat van een vreemd en on-Bijbels, onpersoonlijk en beperkt godsbeeld, en een eenzijdige cultureel gebonden visie op Jezus.

Volgens Newbigin is het een objectief gegeven dat alle godsdiensten op zoek zijn naar waarheid of heil, maar is het tevens evident dat de omschrijvingen van dat heil en de wegen die leiden naar dat heil even divers zijn als de culturen waarin zij vorm gekregen hebben. Newbigin houdt tegenover alle pluralistische denken vast aan de bekendmaking van Jezus Christus als het centrum dat door God gegeven is voor de eenwording van de mensheid. Alle andere voorstellen of gedachten voor een centrum der mensheid zijn geneigd tot imperialistische aspiraties, terwijl het kruis van Jezus Christus de plaats is waar alle trots en zelfgerichte ambities geoordeeld en vergeven worden. Dit kruis als centrum is aan de wereld gegeven om een nieuwe gemeenschap te kunnen stichten in het komende rijk (1990rfm:145-146).

4.7.4 Evaluatie van Newbigins perceptie van de dialoog in een plurale samenleving

Newbigin is zich bewust van de mogelijkheid dat in elke dialogische ontmoeting met een niet-christen het eigen christen-zijn in de waagschaal wordt gesteld. Als voorbeeld noemt Newbigin de ontmoeting van Petrus met de Romein Cornelius, waarbij de bedoeling is dat de waarheid wordt geproclameerd en beide partijen hechter groeien in het geloof (1993os2:182-183). De goede dialoog als methode van bekendmaking van het evangelie kan alleen plaatsvinden op basis van de eigen geloofsovertuiging, die gevormd is door de openbaring.

Newbigin onderscheidt drie vormen van godsdienstige dialoog. De eerste vorm van dialogische ontmoeting is gebaseerd op de geloofsvooronderstelling dat alle betrokken partijen delen in de gelijke menselijke natuur, die is geschapen door God. En dat wij als zijn schepselen, als zijn kinderen, verantwoordelijkheid dragen, of dit zoonschap nu wordt geaccepteerd of niet. Wij kunnen, in de tweede plaats, in dialoog treden als leden van het lichaam van Christus, dat gezonden is in de wereld om de zending van de Zoon voort te zetten. Dit houdt in dat we kwetsbaar zijn, evenals Christus nederigheid moeten tonen, en beseffen deze ontmoeting nooit in eigen kracht te kunnen volbrengen. In de derde plaats kunnen we de dialoog voeren in het geloof in de Heilige Geest en in de verwachting dat zijn werk ook door dit middel zal worden bevorderd (1993os2:183-187, vgl. 1977cwps). Het blijkt uit de artikelen van Newbigin over de dialoog dat hij de methoden van dialoog niet altijd scherp onderscheidt van de doelstellingen van de dialoog.

Geheel in de lijn van Kraemer heeft Newbigin tot het eind van zijn leven voor beide laatste benaderingswijzen ruimte geclaimd: voor de dialoog als methode van ontmoeting en voor de zending als middel tot bekendmaking van wat uniek en onderscheidend is in het christelijk geloof ten opzichte van de andere geloven. In zijn gesprekken met de pluralisten heeft hij beide doelstellingen willen verwezenlijken. De dialogische ontmoeting die Newbigin voorstaat is mogelijk als de centrale betekenis van de openbaring compromisloos wordt geaccepteerd.

In Newbigins missiologisch concept functioneert de dialoog als methode van interreligieuze ontmoeting. De dialoog met de aanhangers van de andere godsdiensten behoort tot het wezen van de missionaire kerk. De interreligieuze dialoog plaatst hij in het kader van de triniteit, van Vader, Zoon en Heilige Geest. Het delen van het leven met

anderen in de primaire context van deze wereld vindt niet alleen plaats op het religieuze vlak, maar op alle menselijke niveaus van politiek, economie, onderwijs en maatschappij. In de christelijke ontmoeting met de ander moet uitkomen wat het betekent lichaam van Christus te zijn. In verband met de 'ultimate faith commitment' meent Newbigin dat de waarheidsclaims van het christelijk geloof niet ingewisseld mogen worden voor de vooronderstellingen van de vergelijkende godsdienstwetenschappen, waardoor de geloofsuitgangpunten worden geëlimineerd en het geloofsvertrouwen wordt ondermijnd. Newbigin sluit daarom twee methoden van dialoog definitief uit: de modernistische, waarbij de waarheid gezien wordt als een vage en tijdloze notie, waaraan alle religies deel hebben. En de interreligieuze dialoog waarbij de waarheid ter discussie wordt gesteld en de participanten gezamenlijk dichter bij de waarheid moeten komen. Deze dialoog gaat uit van 'a common core of reality within all the varieties of religious experience'. De klassieke verklaring van deze positie is verwoord in de beroemde zin van de Rig Veda: 'The real is one, though sages name it variously' (1977bpmi:254). Varianten op deze grondgedachte zijn te vinden bij Radhakrishnan, Cantwell Smith, John Hick en anderen. De methode van de dialoog die op deze gedachte gebaseerd is wijst Newbigin af, omdat de waarheid daar begrepen wordt als iets dat sociaal, historisch en cultureel is ingebed, waarbij er geen archimedisch punt is van waaruit de verschillende claims kunnen worden beoordeeld. Deze methode van dialoog wijst hij af, omdat de waarheid daar begrepen wordt als iets dat sociaal, historisch en cultureel is ingebed, waarbij er geen archimedisch punt is van waaruit de verschillende claims kunnen worden beoordeeld. De ware dialoog moet volgens Newbigins overtuiging geworteld zijn in de geloofstoewijding aan Jezus Christus, en dient een missionaire intentie te hebben. Hij kan zich ontwikkelen tot een vorm van publieke belijdenis van geloof in Christus, die appellerend van karakter is. Deze dialoog bevordert de wederzijdse vriendschap en het onderling begrip. Ondanks de open houding van eerlijkheid en wederzijds respect kan deze dialoog leiden tot geloof en bekering, omdat de inhoud van het evangelie in zichzelf een appèl doet om te geloven en zich te bekeren tot God. De dialoog kan echter nooit een substituut zijn voor zending of evangelisatie, als verbale, publieke bekendmaking van het heil in Christus aan iedereen.

4.7.5 Evaluatie van de receptie van Newbigins missiologie en godsdienstheologie

In de missiologische literatuur wordt het werk van Newbigin vaak aangehaald, meestal als voorbeeld van de exclusivistische positie in de godsdienstheologie (bijv. Ebbie Smith in: Terry 998:430; McGrath in: Okholm 1996:151v.). Knitter plaatst hem in het 'mainline Protestant model' van 'salvation in Christ only' (Knitter 1985:97-110), en in een latere studie beschrijft hij Newbigins positie als die van 'total replacement' (Knitter 2002:30-31). Hoewel Newbigin in beide disciplines geen systematisch overzicht heeft gepubliceerd, is zijn invloed op de missiologie en de godsdienstheologie aanzienlijk. In een recent missiologisch handboek wordt hij frequent geciteerd (Taylor 2000:passim). Een exclusivistische godsdienstheologie die Bijbelgetrouw wil zijn, kan slechts tot haar eigen nadeel voorbij gaan aan het ad hoc concept van Newbigin.

Van de eigentijdse missiologen heeft een meerderheid Newbigin echter al vergeten of acht zijn positie niet meer opportuun. Het is de tragiek van deze veelzijdige theologisch denker en dienaar van de wereldkerk, dat hij door eigen kring bijna vergeten is, naar door vertegenwoordigers van de Lausanne-beweging wordt geëerd. Zijn gedachtegoed is verwerkt door enkele missiologen van de evangelische en gereformeerde richting. Reeds genoemd zijn de vertegenwoordigers van het COC-netwerk in de Angel-

saksische wereld. George R. Hunsberger, Craig Van Gelder en Darrell L. Guder gaven blijk het denken van Newbigin verwerkt te hebben (Hunsberger 1996; Guder 1998). Twee onafhankelijke denkers die gereflecteerd hebben op Newbigin zijn nog te noemen. Vinoth Ramachandra heeft op geheel eigen wijze Newbigins bestrijding van het atheïstische rationalisme van de achttiende eeuw besproken. Hij noemt het rationalisme als oorzaak van het heersende relativisme in het moderne westen en maakt gebruik van Newbigins concept van 'mission to the West' voor de ontwikkeling van zijn eigen 'recovery of mission' in de Aziatische context (Ramachandra 1996). Als tweede is Lamin Sanneh te noemen, die op geheel eigen wijze verklaard heeft Newbigins bondgenoot te zijn. Sanneh wijst op zijn motivatie voor de proclamatie van de 'publieke waarheid' in het westen en toont ook de onhoudbaarheid van het westerse Verlichtingsdenken aan. Tegelijkertijd heeft hij ingrijpende kritiek geleverd op Newbigins westers georiënteerde, rationele manier van denken (Sanneh 1993).

Sinds 1974 is Newbigins 'mission to the West' door velen met aandacht gevolgd. Hier moeten vanuit Nederland H.W. de Knijff en L.A. Hoedemaker, uit de Angelsaksische wereld Colin Greene en Lynne Price, en de in Glasgow docerende Duitser Perry Schmidt-Leukel genoemd worden. Zij hebben een positieve mening over Newbigins analyse van het (post)modernisme, maar hebben zich kritisch uitgelaten over de waarde van zijn epistemologische analyse van het rationalisme (Brinkman 1990; Foust 2002).

In het *Festschrift* voor de 85-jarige Newbigin schrijft zijn vriend Sabapathy Kulandran (1900-1990), emeritusbisschop van de CSI (Jaffna, Ceylon):

> The books [of Newbigin] are not compendious treatises, but almost thrown out of the midst of his other duties, like Caesar's *Gallic War*, which is supposed to have been dictated from horseback and almost partakes of the characteristics of pamphlets (Kulandran 1994:28).

Kulandran heeft hiermee een rake typering gegeven van Newbigin: ad rem en in grote haast, vlammend, pamflettistisch en programmatisch. Het meest opvallende kenmerk van Newbigins ad hoc godsdienstheologie is dat hij zijn vooronderstelling in de openbaring van God positioneert. Uitgedaagd door de vragen en problemen van zijn tijd, heeft hij een concept ontworpen dat innerlijke coherentie vertoont. Door de toepassing van zijn creatieve geest, door vindingrijkheid en speelsheid met taal heeft hij verrijkend materiaal geboden voor de ontwikkeling van de missiologie en de godsdienstheologie in de eenentwintigste eeuw. Uitgaande van de normativiteit van de 'finality' van de openbaring van God in Jezus Christus heeft hij cruciale elementen geschetst voor een theologie van de godsdiensten van wereldwijde betekenis.

5 EEN EEUW GODSDIENSTTHEOLOGIE

In dit slotdeel wordt samenvattend vastgesteld wat de betekenis is van Warneck, Kraemer en Newbigin voor de ontwikkeling van de godsdienstheologie van de twintigste eeuw en verder. Het doel van deze studie was op verantwoorde wijze een beeld te schetsen van de godsdienstheologische concepten van deze drie missiologen. Onderzocht is hoe hun positie moet worden verstaan in verband met de ontwikkelingen van de godsdienstheologie in de twintigste eeuw en hoe hun eigen missiologische en godsdienstheologische ideeën zich in hun leven hebben ontwikkeld. Het is gebleken dat zij alle drie in het algemeen in de exclusivistische positie worden geplaatst, maar dat bij hun posities de nodige nuanceringen moeten worden aangebracht. Warneck leefde één generatie voor Kraemer. Het waren de hoogtijdagen van de westerse kolonisatie. Men keek in de Europese kerken vanuit een superieure positie naar de rest van de wereld en de andere godsdiensten. Als oudere tijdgenoot heeft Kraemer Newbigin persoonlijk ontmoet, maar in zijn publicaties reageert hij nergens op hem, terwijl Newbigin wel verwijst naar Kraemer. In Newbigins tijd voltrokken zich grote veranderingen op politiek en religieus gebied. De Tweede Wereldoorlog en het tijdperk van dekolonisatie hebben bijgedragen aan de opkomst van Azië. Newbigin heeft de leegloop van de westerse kerken door de opkomst van het modernisme en de secularisatie meegemaakt. Kraemer zag dat opkomende gevaar, maar Warneck heeft daar geen weet van gehad. De onderlinge verschillen tussen de drie missiologen zijn soms aanzienlijk en kunnen verklaard worden vanuit de tijd waarin zij leefden en hun levenswerk. Kraemer en Newbigin hadden beiden een aanzienlijke overzeese ervaring in dienst van de zending en de kerken, terwijl Warneck nooit in de praktijk van de zending stond of ontmoetingen had met aanhangers van de andere godsdiensten. De afwezigheid van praktijkervaring is in Warnecks denken merkbaar. Warneck en Kraemer bekleedden beiden een wetenschappelijke functie aan een universiteit en waren vertrouwd met het wetenschappelijke denken. Newbigin was een veel gevraagd spreker en gaf na zijn emeritering enige jaren les in zendingstheorie, oecumenische studies en hindoeïsme aan studenten van uiteenlopende studierichtingen, maar hij was geen academicus in de eigenlijke zin van het woord. Zijn monografieën en gepubliceerde lezingen en voordrachten zijn talrijk, maar hij heeft hieraan nooit wetenschappelijke pretenties verbonden. Kraemer heeft nooit een kerkelijk ambt bekleed, terwijl Warneck en Newbigin beiden bevestigd zijn als predikant en tijdens hun actieve leven regelmatig zijn voorgegaan in kerkdiensten.

Warneck en Newbigin hebben wel nagedacht over de verhouding van het christendom en de niet-christelijke godsdiensten, maar geen specifieke studies over dit onderwerp gepubliceerd. Kraemer is van de drie besproken theologen de enige die een theologie van de godsdienst heeft ontworpen. Voor alle drie geldt dat zij hun godsdienstheologische denken nadrukkelijk in missionair perspectief hebben geplaatst. Ieder van deze missiologen vertoont in zijn godsdienstheologisch concept voldoende innerlijke samenhang en consistentie. Dit maakt het mogelijk een beschrijving te geven van hun positie in de godsdienstheologie. In de volgende paragrafen wordt aangeduid op welke wijze deze drie geleerden een bijdrage hebben geleverd aan de vernieuwing van het denken over de missie van de kerk in de globale, pluriforme context. In deze studie zijn

Warneck, Kraemer en Newbigin in onderlinge relatie besproken met betrekking tot hun godsdienstheologische denken. Na de behandeling van de aspecten van continuïteit en discontinuïteit tussen Warneck, Kraemer en Newbigin, worden de drie denkers geplaatst in het perspectief van de godsdienstheologische ontwikkeling van de afgelopen eeuw.

5.1 CONTINUÏTEIT TUSSEN WARNECK, KRAEMER EN NEWBIGIN

Voor Kraemer en Newbigin geldt dat hun godsdienstheologische denken voortkomt uit de praktijkvragen van de missionaire ontmoeting tussen het christendom en de niet-christelijke godsdiensten. Vanwege de afwezigheid van enige missionaire praktijkervaring is dat bij Warneck veel minder het geval. Zijn denken heeft een sterk theoretisch karakter. Alle drie stemmen zij hierin overeen, dat hun publicaties bedoeld zijn om richting te wijzen aan beleidsmakers in de zending en de kerken. Dienst aan de zending van de kerken is hierbij het kernbegrip. In vier punten worden veelzeggende overeenkomsten tussen Warneck, Kraemer en Newbigin behandeld. Eerst wordt het gezag van de openbaring besproken, en de normativiteit van het christelijk geloof. Vervolgens vergelijken wij de voortgang van het missionaire perspectief in hun theologisch denken. In de derde plaats bespreken wij de continuïteit in de rol van de wetenschap in kerk en theologie. Ten slotte wordt de overeenkomst in hun houding ten opzichte van de andere religies en de dialoog met andere inzichten samenvattend besproken.

5.1.1 Het gezag van de openbaring en de normativiteit van het christelijk geloof

Het missiologisch en godsdienstheologisch denken van Warneck, Kraemer en Newbigin is gefundeerd in de openbaring van God als het hoogste gezag in de godsdienst. De doorgaande gedachte in hun denken is dat de openbaring van God gekomen is tot de profeten en de apostelen, die haar hebben doorgegeven aan Israël en de christelijke gemeente. Uiteindelijk heeft God zich in Jezus Christus definitief bekendgemaakt aan de mensen. Voor alle drie is de Bijbel het getuigenis van apostelen en profeten, het geopenbaarde woord van God, en als zodanig normatief voor geloof, leven en kerkelijke handelen. Warneck staat in de traditie van de lutherse openbaringsleer, die de Bijbel erkent als het geopenbaarde Woord van God, dat geïnterpreteerd dient te worden volgens de kerkleer en niet vanuit het piëtisme. Kraemer heeft de Barthiaanse openbaringsleer verwerkt en accepteert de Bijbel als norm voor zijn denken. Zijn openbaringsleer steunt op de reformatorische traditie, die onderscheid maakt tussen algemene en bijzondere openbaring. Er is bij Kraemer geen sprake van een uitgewerkte openbaringsleer. Hij heeft zich rekenschap gegeven van de positie en de functie van de Godsopenbaring, maar heeft nauwelijks nagedacht over de hermeneutische kwesties. Bij Newbigin vinden we eveneens dat de openbaring het uitgangspunt en criterium is van zijn denken. Zijn openbaringsleer wordt gekenmerkt door de opvatting dat de Bijbel het getuigenis is van Gods openbaring en de gemeente de hermeneutische sleutel tot het verstaan van de Schrift. Wat het eerste betreft sluit hij aan bij Barth en Kraemer. Voor het tweede maakt hij gebruik van George Lindbecks 'cultural-linguistic' model van verstaan van de Schrift. Hij erkent met Warneck dat de Bijbel eenvoudigweg zijn plaats in de godsdienstgeschiedenis inneemt tussen alle variaties op moreel en religieus gebied.

De grote verwantschap in de openbaringsleer maakt het verklaarbaar dat het denken van alle drie trinitarisch is. Bij Warneck en Kraemer is het missiologisch en godsdienstheologisch denken gefundeerd in de christologie. Newbigin gaf de triniteitsleer een centrale plaats in het geheel van zijn denken. De bekendmaking van het evangelie in de

missio ecclesiae is voor alle drie een vanzelfsprekende zaak, omdat deze is gefundeerd in de *missio Dei* en het bevel van Jezus Christus. De fundering van de zending is bij Warneck en Newbigin het breedst uitgewerkt en bij Kraemer het minst. In het denken van Warneck, Kraemer en Newbigin wordt een zwaar accent gelegd op de normativiteit van het christelijk geloof, als antwoord op Gods openbaring. Zij onderstrepen alle drie op grond van deze geloofsvooronderstelling de noodzaak van een theologisch criterium voor de beoordeling van de niet-christelijke godsdiensten. Tevens hebben zij aandacht voor de noodzaak van de overdracht van deze norm door de zending van de kerk.

5.1.2 De voortgang van het missionaire perspectief

Bij alle drie is de zending als blijvende opdracht van de kerk het belangrijkste motief in de ontmoeting met de aanhangers van de andere godsdiensten. Zij benadrukken dat een positieve reactie op de oproep tot geloof noodzakelijk is voor het verkrijgen van Gods heil. Alle drie onderstrepen zij het belang van een open houding in de verkondiging. Warneck gaf in zijn tijd hieraan vorm door de confrontatie aan te gaan via de christelijke geloofsverkondiging onder de aanhangers van andere religies. Kraemer bepleitte de blijvende zendingsopdracht van de kerk en schetste een plan voor de ontwikkeling van de methode van de dialoog. Newbigin bracht de missionaire dialoog in praktijk als wederzijdse kennismakings- en zendingsmethode. Het denken van alle drie wordt overheerst door hun missionair perspectief, en hun godsdienstheologie door de finaliteit van Christus. In hun missiologische concepten geven zij de randvoorwaarden aan voor de uitwerking van hun godsdienstheologische positie. De gedachten over de verhouding van het christelijk geloof tot de andere geloven functioneren bij hen in de praktijk van het kerkelijk leven en de ontmoeting met anderen. Gesteld kan worden dat zij allen een praktische handreiking hebben geboden, die zo goed mogelijk theologisch verantwoord is. Warneck heeft door intensieve contacten met de zendelingen overzee, onder wie zijn zoon Johannes, en door het organiseren van conferenties, de missionaire opdracht van de kerk levend gehouden en uitgewerkt. Hij heeft de kerken gewezen op de kansen en de mogelijkheden voor het drijven van zending in de koloniale gebieden. Kraemer verklaarde de positie van de zending naar de godsdiensten van de wereld in zijn godsdienstheologie en onderstreepte de blijvende opdracht van de kerk in de zending. Newbigin gebruikte uiteindelijk zijn creativiteit en denkkracht voor de ontwikkeling van een eigentijdse visie op de ‘mission to the West’.

5.1.3 Continuïteit in de rol van wetenschap in kerk en theologie

Er is vervolgens continuïteit tussen Warneck, Kraemer en Newbigin in de toepassing van wetenschap en theologie in kerk en zending, maar de kritiek op het rationalisme is bij alle drie verschillend gefundeerd. Warneck maakt dankbaar gebruik van de resultaten van de Religionsgeschichtliche Schule. Hij past in zijn missiologie de wetenschappelijke principes van de godsdiensthistorici toe zonder zich voldoende rekenschap te geven van de uitgangspunten en van de epistemologische kwesties. Ook Kraemer heeft de waarde en de betekenis van de Verlichting voor wetenschap en theologie ronduit erkend. In zijn polemische geschriften oefent hij immanente kritiek op zijn opponenten, maar hij maakt niet duidelijk dat de verschillen van inzicht terug te voeren zijn op andere uitgangspunten. Newbigin erkende de legitieme rol van de wetenschap in theologie en kerk, en heeft vooral de vooronderstellingen van de Verlichting bloot gelegd. Hij meende dat deze de rede als ultiem criterium voor waarheid op de troon van God had gesteld.

Warneck leefde als piëtist op veilige afstand van de hoofdstroom van het wetenschappelijke bedrijf, maar maakte er desondanks deel van uit en werd er onbewust door meegevoerd. Hij miste de kritische distantie tot de godsdiensthistorische school die nodig was om de vooronderstellingen van deze stroming op effectieve wijze te kunnen analyseren. Kraemer vroeg aandacht voor tegenstrijdigheden in de westerse civilisatie. Hij legde de vinger bij de nieuwe vormen van tribalisme in de ideologische pseudo-absolutismen van fascisme, nationaalsocialisme en communisme, die totale afhankelijkheid claimden en de vorm aannamen van de 'paraphernalia of a fully fledged religion' (Kraemer 1938c:22-24; Yates 1994:110). Newbigin verwonderde zich over het moderne westen, waarin hij terugkeerde na zijn emeritering, omdat het verdwijnen van iedere zekerheid desastreuze gevolgen had en slechts een relativisme overliet. De (post)-moderne mensheid wordt gekenmerkt door afwezigheid van hoop en houdt als substituut vast aan de valse zekerheid van het verabsoluteerde pluralisme. De continuïteit tussen Newbigin en Kraemer blijkt hier haar oorsprong te vinden (vgl. Kraemer 1938c:6-7). Vanuit het geopenbaarde evangelie heeft Newbigin kritiek geleverd op de vooronderstellingen van de westerse maatschappij en cultuur. Er zijn raakvlakken te noemen tussen het denken van Kraemer en Newbigin over evangelie en cultuur. Newbigin sloot zich later steeds nadrukkelijker bij Kraemer aan en bouwde in toenemende mate voort op veel punten van diens godsdienstheologische concept.

5.1.4 De houding ten opzichte van andere religies en de dialoog

Een vierde punt van continuïteit tussen Warneck, Kraemer en Newbigin is, dat zij grote interesse hadden voor de bestudering van de niet-christelijke religies. Warneck maakt dankbaar gebruik van het materiaal dat door leken (zendelingen op het veld) en godsdienstwetenschappers van de godsdiensthistorische school beschikbaar kwam. Kraemer hield zich als hoogleraar professioneel bezig met het verschijnsel godsdienst in de breedste zin van het woord. Aan het eind van zijn leven is hij begonnen met een groots opgezette godsdiensthistorische beschrijving van de islam vanuit christelijk perspectief. Naast dit onvoltooide werk en een handboek over de islam in de Indonesische taal heeft hij geen systematische uiteenzetting gegeven van enige godsdienst. Hij werd echter door zijn opponenten geprezen om zijn kennis van de wereldgodsdiensten. Newbigin was voor alles de praktische communicator van de waarheid van het evangelie in gesprekken en ontmoetingen met anderen. Bij alle drie vinden we de doorlopende lijn in hun denken over de missionaire opdracht van de kerk. Allen bevorderen de toepassing van eigentijdse zendingsmethoden. Bij Warneck treffen we een brede behandeling aan van de plichten van de zendingsorganisaties, de taken van de uitgezondenen en de betekenis van de 'hulpdiensten' van de zending (*EM* III,2). Bij Kraemer is er systematische aandacht voor de communicatie van het evangelie in een andere cultuur. Hij ontwikkelde in zijn denken over het verschijnsel communicatie een visie gebaseerd op adaptatie (Kraemer 1957b), waarin hij zegt dat de christelijke boodschap wel degelijk gecommuniceerd kan worden in de termen van een andere religieuze totaliteit. Hij heeft ervaring met bijvoorbeeld de communicatie van het evangelie door middel van de eeuwenoude Javaanse wajang en toonde aan dat het evangelie verkondigd kan worden door middel van traditionele culturele uitingsvormen. Newbigin heeft in de Indiase context aandacht gehad voor de specifieke voorwaarden voor succesvolle communicatie van het evangelie in een andere context. Pas na zijn terugkeer in Engeland heeft hij, binnen 'the Gospel in Our Culture Network', in het bijzonder nagedacht over de epistemologische kwesties.

Het kernpunt van de continuïteit tussen de drie theologen is de christelijke presentie in de andere context.

Kraemer pleitte aan het eind van zijn leven voor de invoering van de dialoog als methode van communicatie van het evangelie in de ontmoeting met andersdenkenden en aanhangers van andere godsdiensten. Hij plaatste de dialoog in het grote kader van de 'ontmoeting' van oost en west, de verschillen tussen oosterse religies en het christendom, en de invloed van de westerse cultuur (Kraemer 1963a). Op persoonlijk niveau paste Kraemer de dialogische ontmoeting altijd toe. Newbigin heeft de dialoog als middel voor wederzijdse kennismaking vanaf het begin van zijn zendingscarrière gebruikt in zijn godsdienstige ontmoetingen. Tijdens de periode van zijn leiderschap van de IMC heeft hij de principes van de dialoog uitgewerkt in de godsdienstige ontmoeting op grotere schaal en aan het eind van zijn leven heeft hij de uitgangspunten en doelstellingen voor de dialoog uiteengezet. De dialoog functioneert in zijn latere denken steeds als methode van missionaire ontmoeting.

5.2 Discontinuïteit tussen Warneck, Kraemer en Newbigin

In de studies die tot nu toe over Warneck, Kraemer en Newbigin verschenen zijn, is de discontinuïteit in het denken van deze drie geleerden niet expliciet aan de orde gesteld. Er zijn ons inziens vijf punten van discontinuïteit. Die betreffen de positie van het christendom als historisch verschijnsel, de verhouding tussen de natuurlijke theologie en de geschiedenis van de Godsopenbaring, de aanwezigheid van goddelijke openbaring in de godsdiensten; de wederzijdse beïnvloeding van religies, en ten slotte het punt van contact in de religies.

5.2.1 De positie van het christendom als historisch verschijnsel

Warneck verklaart de oorzaken, de overeenkomsten en de verschillen tussen de religies vanuit godsdiensthistorisch perspectief. Kenmerkend is daarbij dat hij zijn beoordeling altijd geeft vanuit het christendom als historisch verschijnsel. Hij maakt geen onderscheid tussen het historische christendom en de rol van de goddelijke openbaring als godsdienstig beoordelingscriterium, zoals Kraemer en Newbigin deden. Hierbij moet vermeld worden dat Warneck het christendom steeds ziet als de ware en de hoogste godsdienst, ontstaan en gevormd door de goddelijke openbaring in de Schrift. Bij Warneck is de Schrift het goddelijke beoordelingscriterium en de enige instantie die het christendom kan relativeren. Warneck heeft de spanning van dit tweeledige beoordelingscriterium van het historische christendom en de goddelijke Schrift in zijn denken niet herkend. Kraemer en Newbigin hebben in hun onderscheiding van het historische christendom en het goddelijke openbaringscriterium de oplossing van dit probleem in een wezenlijk andere richting gezocht. Zij erkennen dat het historische christendom, evenals het element 'cultuur' in de godsdienst, relatieve waarde heeft en beoordeeld dient te worden in het licht van het goddelijke openbaringscriterium.

5.2.2 Verhouding tussen natuurlijke theologie en geschiedenis van de godsdiensten

Warneck erkende de waarde van de natuurlijke theologie en aanvaardde volledig de betekenis van de historische ontwikkelingen in godsdiensten, inclusief het christendom. Meer dan Kraemer en Newbigin aanvaardde hij de uitgangspunten van de godsdiensthistorische school. Waar hij zich keert tegen evolutionistische opvattingen zijn de

evolutionistische theorieën van Edward B. Tylor, James G. Frazer en Robert R. Marett bedoeld. Hij maakt intensief gebruik van het werk van de Oxfordse hoogleraar van Duitse herkomst F. Max Müller. Dat Warneck de natuurlijke theologie aanvaardt, blijkt uit zijn spreken over 'oer'-godsdienst en zijn waardering voor de historische godsdiensten. Meer dan Kraemer en Newbigin heeft hij geloofd in de doorwerkende betekenis van de Godsopenbaring aan de volken vóór Abraham. Hij heeft grote betekenis gehecht aan het doel van Gods openbaring aan de volken en het belang erkend van de *missio Dei* voor alle volken vanaf de schepping. De lijn van de pre-Abrahamitische openbaring naar de zendingsopdracht aan de volken vormt een belangrijk element in het missionaire denken van Warneck, dat bij Kraemer en Newbigin afwezig is. Zij schenken weinig aandacht aan de betekenis van de pre-Abrahamitische openbaring, hoewel zij beiden de mogelijkheid van openbaring buiten de Woordopenbaring van God aan Israël nadrukkelijk aanwezig achten. Het is misschien wel de meest centrale godsdiensttheologische gedachte van Warneck dat de niet-christelijke godsdiensten niet in de eerste plaats beoordeeld moeten worden vanuit het christelijk geloof, maar dat ze voor alles 'objecten' zijn die in relatie gebracht moeten worden met Gods openbaring in Jezus Christus, zodat ze zich kunnen ontwikkelen in overeenstemming met Gods hogere doel. Dit verklaart ook waarom Warneck de zendingstheorie boven de (vergelijkende) godsdienstwetenschappen stelt. Zowel Kraemer als Newbigin maakte fundamenteel onderscheid tussen de goddelijke openbaring en het historische christendom. Meer dan Warneck waren zij daarom in staat een duidelijke positie in te nemen in hun godsdienst-theologisch denken en in de theologische beoordeling van de godsdiensthistorische gegevens.

5.2.3 Aanwezigheid van goddelijke openbaring in de godsdiensten

In het verlengde van het voorgaande is ook de vraag naar de goddelijke openbaring in de niet-christelijke religies een punt van discontinuïteit tussen Warneck enerzijds en Kraemer en Newbigin anderzijds. Hoewel zij alle drie aanhangers zijn van een exclusivistische heilsleer, concludeert Warneck dat in de niet-christelijke religies in principe kennis van God aanwezig is die heilbrengend kan zijn. Kraemer en Newbigin benadrukken, onder verwijzing naar Handeling 4,12, dat er buiten de openbaring van God in Christus geen heil te verkrijgen is. Newbigin gaat uit van de uniciteit van Gods openbaring in Christus, maar ontkent niet de mogelijkheid van het verkrijgen van heil door de niet-christen. Hij laat opzettelijk de vraag open of in de niet-christelijke godsdiensten heil te verkrijgen is. Kraemer en Newbigin stellen dat de niet-christelijke godsdiensten geen wegen zijn tot het heil van God in Christus. Beiden ontkennen niet de waarde van het godsdienstige leven van de gelovigen van de andere godsdiensten, maar zij benadrukken de uniciteit en de finaliteit van Gods werk in Christus. Kraemer wees aanvankelijk de mening af dat er heilzame werkzaamheid van God aanwezig zou zijn in andere godsdiensten. Pas na de discussies in Tambaram gaf hij op dit punt toe. Hij kon echter niet aangeven wat dan de inhoud van die openbaring zou zijn. Newbigin daarentegen heeft de aanwezigheid van openbaring in de andere godsdiensten erkend. Hij ging daarin verder dan Kraemer, hoewel zij beiden vasthielden aan de uniciteit en finaliteit van Christus.

5.2.4 De wederzijdse beïnvloeding van religies

Als missioloog was Warneck, tegen wil en dank, afhankelijk van de Religionsgeschichtliche Schule. Als zodanig accepteerde hij de natuurlijke theologie en daarmee het verschijnsel van de godsdienstige vermenging als een legitiem proces. Hij stond open voor wederzijdse beïnvloeding van christendom en niet-christelijke godsdiensten. Kraemer was ervan overtuigd dat op het raakvlak tussen de religies het syncretisme het grootste gevaar is voor het christendom. Hij heeft zich tijdens het eerste deel van zijn actieve leven intensief beziggehouden met het syncretisme als religieuze veranderingsfactor. Daarin heeft hij aan velen nieuwe inzichten verschaft, maar hij heeft helaas niet duidelijk kunnen maken waar de mogelijkheden, de grenzen en de gevaren van het syncretisme precies liggen. Dit hangt samen met de menselijke onmogelijkheid helder te krijgen waar de grenzen liggen tussen de invloed van de goddelijke openbaring en de menselijke ontvangst en verwerking ervan. Syncretisme, daarin kan Kraemer door velen worden gevolgd, is een complex verschijnsel dat niet los te maken is van religie. Newbigin sluit zich in zijn afwijzing van syncretisme aan bij Kraemer, en meent dat het probleem van de godsdienstige vermenging alleen adequaat opgelost kan worden wanneer de openbaring van God als objectief beoordelingscriterium van alle religie wordt aanvaard.

5.2.5 Het punt van contact in de religies

Warneck heeft veel minder dan Kraemer en Newbigin aandacht gehad voor de positie van de persoon van de zendeling in het missionaire contact. Voor Warneck stond de inhoud van de boodschap voorop en hij besteedde ruime aandacht aan de zendingsmethode. Kraemer heeft als eerste expliciet aandacht gevraagd voor de positie van de persoon van de zendeling als het voornaamste 'punt van contact' in de communicatie met de vertegenwoordigers van de andere godsdiensten inzake de boodschap van het evangelie. Zijn concept heeft een belangrijke rol gespeeld in de ontwikkeling van de latere contextuele theologie. Door zijn brede onderzoek naar de motieven en aspecten van de dialoog, die hij met visie en verwachting typeerde als de *komende* dialoog, heeft hij een belangrijke ontwikkeling in gang gezet naar nieuwere methoden van zending. Hij zag de dialoog als vorm van ontmoeting en methode van gesprek tussen de religies. In de godsdienstige ontmoeting bleef hij zijn eigen principes trouw, maar hij meende dat interculturele contacten onvermijdelijk en zelfs geboden zijn. Hoewel Warneck getheoretiseerd heeft over de benadering in de zending en daarbij veel geschreven heeft over veel aspecten van het werk van de zendeling, heeft hij nauwelijks aandacht gehad voor de persoon als punt van contact. Zijn beschouwingen zijn weliswaar op de praktijk gericht, maar blijven algemeen van aard en missen de godsdienstheologische overwegingen die wij bij Kraemer aantreffen. Het punt van contact in de zending beschouwt Kraemer als een ethisch probleem, als een zaak van religieuze sensitiviteit. De zendeling dient een religieuze artiest te zijn, die met de juiste houding en fijngevoeligheid de andere godsdiensten en hun aanhangers kan benaderen. De persoon moet in een dialectische relatie durven te staan met de religieuze tradities. Hij dient een oorspronkelijke en onverminderde belangstelling te tonen voor de ideeën, gevoelens, aspecten en instellingen van de aanhangers van de andere godsdiensten. Op dit punt haakt Kraemer in op de discussie tussen Barth en Brunner over het originele beeld van God in de mens, de *imago Dei.* Kort gezegd komt het er op neer dat Kraemer evenals Brunner erkent dat er in de mens als subject een aanknopingspunt is voor de goddelijke genade ter verlossing. Brunner erkent de aanwezigheid van een formeel beeld van God in de mens als een

vorm van *humanitas*, waardoor de mens aanspreekbaar en verantwoordelijk is. In deze kwestie kiest Kraemer uiteindelijk een positie die het midden houdt tussen Barth en Brunner, met een lichte neiging tot nauwere aansluiting bij Brunner. Newbigin sluit zeer dicht aan bij Brunner en erkent dat de mens effectieve kennis van God kan bezitten. Kraemer acht het niet mogelijk dat de mens zich heilzame godskennis verwerft, tenzij op Gods openbaringsinitiatief.

5.3 De betekenis van Warneck, Kraemer en Newbigin voor de contemporaine godsdienstheologie

Over de betekenis van Warneck, Kraemer en Newbigin voor de ontwikkeling van de godsdienstheologie na de vierde assemblee van de WCC in Uppsala 1968, waar de godsdienstheologie niet meer primair gekoppeld werd aan de zending, maar aan de dialoog, zijn drie dingen te noemen: de positie en autoriteit van de openbaring ten overstaan van de rede, de taak en het doel van de zending tegenover de opvoeding en ontwikkeling van de mensheid, en de onderlinge verhouding van godsdienstheologie en missionaire theologie ten overstaan van de godsdienstwetenschap.

5.3.1 Openbaring en rede

Vanaf Luther en Calvijn zijn de lijnen in de theologie die van belang zijn voor de godsdienstheologie door te trekken via Warneck tot Kraemer en Newbigin. De constante factor in dit denken is de vraag naar het criterium voor de bepaling van de waarde van het christelijk geloof ten opzichte van de andere godsdiensten. Sinds het tijdperk van de zestiende-eeuwse Reformatie is in de theologie de openbaring als beoordelingscriterium niet betwijfeld, omdat steeds uitgegaan is van het Woord van God als het hoogste gezag. In de achttiende eeuw kwam daar verandering in: de positie van de openbaring als beoordelingscriterium werd ondergraven. De filosoof Immanuel Kant heeft in zijn artikel *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* in 1784 de openbaring als beoordelingscriterium ernstig gerelativeerd toen hij de Verlichting in de openingszin van het artikel axiomatisch omschreef als de 'Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit'. In het vervolg duidde hij onmondigheid aan als 'das Unvermögen sich seines Verstandes ohne die Leitung eines anderen zu bedienen'. Deze onmondigheid noemt hij 'selbstverschuldet', omdat zij niet berust op gebrek aan verstand, maar op angst om op eigen verstand te vertrouwen, zonder dat daar enige aanleiding voor is (vgl. Jongeneel 1971:13-15). De zinspreuk van de Verlichting, *sapere aude!,* betekent voor Kant dat men de moed dient te hebben zijn eigen verstand te gebruiken. Daarmee heeft Kant welbewust ervoor gekozen de openbaring als norm te vervangen door het 'redelijk geloof'. De rede werd buiten de grenzen van de openbaring als geloofsnorm geplaatst, en niet andersom, zoals Wolterstorff bepleit: 'reason within the bounds of religion' (Wolterstorff 1999). Warneck, Kraemer en Newbigin daarentegen hebben in de lijn van de Oude Kerk, de kerk van de Middeleeuwen en de Reformatie vastgehouden aan de openbaring als norm voor de beoordeling van religie en cultuur. Warneck ging uit van de Bijbelse openbaring als norm voor alle religie, maar stond open voor ontwikkelingen op godsdienstheologisch gebied. Vooral Kraemer erkende de waarde van op wetenschappelijk verantwoorde wijze verkregen kennis van andere godsdiensten, maar bewaarde vanwege het door hem gemaakte onderscheid tussen openbaring en religie grote theologische afstand tot de wetenschap van de godsdiensthistorie. Newbigin heeft zich nooit op wetenschappe-

lijke wijze beziggehouden met het onderzoek van de historische ontwikkeling van godsdiensten.

Warneck besefte welk gevolg het loslaten van de Schriftuurlijke beoordelingsnorm moest hebben. Hij signaleerde dat de positie van de godsdiensthistorici moest leiden tot religieus relativisme, maar aanvaardde wel de mening van de godsdiensthistorici dat alle godsdiensten aan elkaar gerelateerd zijn en historisch elkaar wederzijds zullen en moeten beïnvloeden. Het christendom mag daarvan niet uitgesloten worden. Warneck meent echter dat het christendom het dichtst bij de openbaring als bron van alle religie is gebleven. Het historische christendom acht hij van groter waarde dan de andere religies. In zekere zin vereenzelvigt hij het christendom met de normatieve waarde van het christelijk geloof, dat gebaseerd is op openbaring. In zijn denken is de verhouding tussen godsdiensthistorie en openbaring niet tot een bevredigende oplossing gebracht. Zijn concept van godsdienst verraadt afhankelijkheid van de godsdiensthistorische school.

Kraemers bijdrage voor de conferentie van Tambaram markeert het breekpunt met het concept van de godsdiensthistorische school voor de beoordeling van godsdienst en godsdiensten. Zijn studie is voor minstens drie decennia voor velen het klassieke antwoord geweest op de vraag naar de verhouding tussen het christelijk geloof en de andere godsdiensten. Hij presenteerde ter conferentie het centrale thema van de discontinuïteit tussen het christelijk geloof, dat op openbaring berust, en de andere godsdiensten. In zijn Bijbels realisme heeft hij uitdrukking gegeven aan de kern van zijn denken over openbaring en godsdienstige werkelijkheid. Zijn realisme hield hem dicht bij de werkelijkheid van de historische ontwikkeling van de godsdienst, onder het primaat van de openbaring. Zijn criterium was de uniciteit van de incarnatie en de centraliteit van de Godsopenbaring. De hoofdstelling in zijn denken bleef onveranderd: de openbaring van God in Jezus Christus is uniek en *sui generis* en daarom normatief voor alles en iedereen. Kraemer verklaarde zich echter ronduit ontevreden met de positie van Barth, omdat daarin elke werking van God in de andere godsdiensten uitgesloten is. Er is volgens Kraemer zeker veel goedheid, waarheid en schoonheid in de andere godsdiensten te vinden. De aanwezigheid van godsdienstige waarheid in andere godsdiensten werd in Tambaram vrijwel unaniem aangenomen, vooral door Chao en Hogg. De kritiek van Hogg op Kraemer betrof dan ook niet het punt van het 'zoeken', maar van het 'vinden' in de religies. Hij meende dat Kraemer te weinig eerbied toonde voor de waarde van de niet-christelijke religies, die immers tot stand gekomen zijn op grond van de tweezijdige relatie tussen God en mens. Hogg betoogde dat velen van de aanwezige conferentiegangers konden getuigen van het feit dat veel hindoes evident niet onbekend waren met het leven 'hid in God'. Hij beklemtoonde dat het leven dat 'geborgen is in God', niet ontstaat op grond van de gebeurtenis ('occurrence'), maar van de inhoud ('content') van de openbaring, die blijkt in Christus. Dit hangt samen met Hoggs overtuiging, die ook bij Cantwell Smith te vinden is, dat het verschijnsel openbaring van dien aard is, dat God zichzelf aan iedereen bekend maakt, maar niet in kant en klare waarheden over zichzelf (Yates 1994:119). Overigens blijft in Hoggs concept een leemte: hij geeft niet aan wat het essentiële onderscheid is tussen het feit en de inhoud van de openbaring, en hoe de verhouding tussen beide is. Kraemer op zijn beurt heeft verzuimd aan te geven dat het onderscheid van Hogg moet leiden tot een tweesoortige beoordeling van religie, namelijk op grond van de openbaringsinhoud als historisch gegeven en op grond van de openbaring als gebeurtenis. Door dit onderscheid is het niet langer mogelijk de openbaring te gebruiken als normatief criterium voor religieuze waarheid. Het thema van continuïteit en discontinuïteit in de goddelijke openbaring in de godsdienstheologische discussies is na Kraemer op de achtergrond geraakt. De

veronderstelde aanwezigheid van openbaring in de niet-christelijke godsdiensten legde in het denken van Hocking, Hogg, Chao en anderen de basis voor een relativerende benadering van de godsdienstige pluriformiteit. In combinatie met het accepteren van het gezag van de godsdienstwetenschappen boven de openbaring als beoordelingscriterium, leidde dit tot een sterke relativering van het christelijk geloof als unieke heilsweg.

Kraemer heeft gedurende zijn gehele leven als godsdienstwetenschapper consequent vastgehouden aan het a priori van de uniciteit van de goddelijke openbaring in Christus. Hij omschreef deze openbaring als de goddelijke bekendmaking van een geheim aan iemand in een concrete toestand. Omdat deze unieke openbaring van goddelijke oorsprong is, kan er niet zoiets bestaan als 'natuurlijke openbaring', en is het evenmin mogelijk dat de openbaring beoordeeld wordt door de rede. Vandaar ook dat Kraemer niet alleen grote bezwaren had tegen de term 'algemene openbaring', maar ook iedere overheersing van de missiologie en godsdienstheologie door de godsdienstwetenschappen afwees. De definitieve openbaring van God in Christus Jezus is bedoeld om universeel bekend gemaakt te worden. In de jaren vijftig van de vorige eeuw keerde Kraemer zich tegen de door Tillich gecreëerde tegenstelling tussen het Bijbelse en het ontologische denken. Tillich veronderstelde dat het vanuit het ontologische denken mogelijk is de Oneindige te zoeken. Kraemer wijst er op dat hij daarmee in tegenspraak moet komen met het *sui generis* karakter van de openbaring als de enige weg van God die geboden is om tot Hem te komen. Het denken van Tillich leidt bovendien tot een ontkenning van Gods openbaring in Christus als het finale criterium.

De Chinese kerkelijk leider Chao heeft het openbaringsconcept van Kraemer besproken vanuit twee aspecten van de openbaring: de zelfmededeling van God en de menselijke reactie daarop. Hij wees het idee van Barth af dat religieuze kennis en ervaring alleen werk van God kunnen zijn, want volgens Chao is de mens geconditioneerd om te reageren en te antwoorden op de goddelijke openbaring. Hij gaf het Kraemer toe dat wat bekend is gemaakt, alsnog kan worden afgewezen. Het geloofsantwoord is het enige middel om de openbaring te vatten. Chao erkende ronduit de aanwezigheid van openbaring van God in de erflaters van de Chinese geschiedenis, Confucius, Mencius en Moti. Het is duidelijk dat de wijsheid van God in hen verschenen is en daarom kunnen wij stellen dat hun betekenis de gewoon menselijke overtreft. Hiermee gaf Chao aan dat er voortgaande openbaring is van God in de geschiedenis en de levens van mensen. Dit leidt tot de gedachte, die ook bij de latere pluralisten voorkomt, dat alle religie antwoord is op openbaring van God, op het goddelijke, of op de ultieme werkelijkheid. Kraemer zou de mogelijkheid hiervan nooit willen ontkennen, maar plaatst die wel in het kader van de menselijke reactie op Gods voorgaande initiatief, welke afwijzend of aanvaardend kan zijn. Hij heeft in het denken van Chao niet het zwakke punt aangewezen, namelijk dat deze niet voldoende onderscheidt tussen de inhoud van de goddelijke openbaring in het denken van de Chinese erflaters, en de beoordeling van hun wijsheid als antwoord op die eventuele goddelijke openbaring. In het denken van Kraemer valt alle menselijke wijsheid en religiositeit onder het criterium van de unieke openbaring van God in Christus. In termen van de gereformeerde theologie zou de gedachte van Chao dat Gods openbaring werkzaam is in de Chinese erflaters benoemd kunnen worden als *illuminatio,* terwijl Chao zelf het doet voorkomen alsof de goddelijke *inspiratio* in hen werkzaam is. Kraemer heeft dit uitgewerkt door onderscheid te maken tussen de invloed van Gods openbaring op de mens en de beoordeling van het ethische leven van de mens die Christus volgt op grond van de openbaring.

Het is de verdienste van Newbigin dat hij, tegen aanspraken van de rede of de wetenschappen in, heeft aangetoond dat het mogelijk is het uitgangspunt en beoorde-

lingscriterium voor godsdiensten te plaatsen in de goddelijke openbaring in Christus. In zijn denken erkende hij steeds de wetenschappelijke resultaten van de godsdienstwetenschap. Hij relativeerde de rol van de rede en wees onvermoeid op de betrekkelijkheid van wetenschappelijke kennis. Het ging hem om de vraag op grond van welke autoriteit men iets mag aannemen of meningen en feiten kan beoordelen. Hij maakte de openbaring niet afhankelijk van de rede. Zijn denken over openbaring en rede cirkelt rond de centrale vraag, hoe het christelijk geloof in de moderne, geseculariseerde maatschappij op overtuigende wijze kan worden uiteengezet. Dat voerde hem tot het beschrijven en analyseren van de wortels van het moderne ongeloof, die dan ook in andere vorm in de filosofische vooronderstellingen van de Verlichting te vinden zijn. De reden waarom religie, en ook het christelijk geloof, niet meer in de wereld van de feiten werden geplaatst, is daar te vinden. Feiten behoren volgens de Verlichting tot de wereld van de zekere dingen, tot het publieke domein. De geestelijke waarden, godsdienst en godsdiensten, worden buiten de empirisch verifieerbare werkelijkheid gehouden en beperkt tot de levenssfeer van de persoonlijke voorkeuren. Met behulp van de epistemologie van Polanyi heeft Newbigin aangetoond dat het maken van onderscheid tussen feiten en wetenschap enerzijds, en meningen en geloof anderzijds, is gebaseerd op geloofsovertuiging. Hij ging uit van het Augustiniaanse axioma ‘er is geen kennis zonder geloof’. Alle kennis berust op geloof. De zekerheid van de Verlichting kan volgens Newbigin slechts leiden tot absolute twijfel en grenzeloos relativisme. Hij constateerde met Moltmann de afwezigheid van enige hoop in de westerse cultuur als het grootste probleem van de kerk. De christelijke erfenis bleek totaal verbrand te zijn in de zuurstof van het Griekse rationalisme (Polanyi). Hij wilde zich echter niet neerleggen bij de verschrompeling van de invloed en betekenis van kerk en geloof in deze cultuur. De kerk dient weer te gaan beseffen wat de kern van haar bestaan is en het vertrouwen te herwinnen in haar eigen boodschap, die de waarheid is en publieke betekenis heeft. Yates vergelijkt terecht de positie van Newbigin met die van Schleiermacher in de negentiende eeuw (Yates 1994:241). Newbigin wilde geenszins terugkeren naar een Constantijns *corpus christianum*, waarin het historische christendom een overheersende status verwierf, op grond waarvan claims op de waarheid met gezag konden worden afgedwongen. De kerk als nieuwe gemeenschap dient in absolute betekenis weer getuige te zijn van de geopenbaarde waarheid. Daarvoor is een directe confrontatie nodig met de plurale werkelijkheid en de dominante ‘worldview’ van de samenleving. Hij erkent dat de plurale werkelijkheid vereist dat ook de kerk en de politiek tolerantie tonen voor deze eenheid in verscheidenheid. Het is de verdienste van Warneck, Kraemer en Newbigin dat zij, ieder in zijn eigen context, in dialoog geweest zijn met anderen over de verhouding tussen openbaring en rede. Voor alle drie was de openbaring uitgangspunt van hun denken en beoordelingscriterium van de waarheid. Daarin nemen zij een geheel eigen godsdienstheologische positie in.

5.3.2 Zending en opvoeding of ontwikkeling

De visie dat de christelijke kerk, in de zending, ten aanzien van de andere godsdiensten een taak heeft als opvoeder komt uitvoerig aan de orde bij G.E. Lessing in zijn kleine, maar zeer invloedrijke geschrift uit 1780, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. Daarin identificeert hij openbaring en opvoeding (Jongeneel 1971:62). Vanuit dit geschrift van Lessing zijn directe lijnen te trekken naar de godsdiensthistorici. Bij Troeltsch en Bousset, en tot op zekere hoogte ook bij Warneck, troffen we de idee aan dat de goddelijke openbaring een middel is tot verheffing van een volk. Openbaring is

bij hen niet slechts een bron van kennis van de waarheid, maar ook een middel tot ontwikkeling van welke religie dan ook. Hoewel Warneck uitgaat van een ander openbaringsconcept, volgt hij in zijn ontwikkelingsgerichte denken de grondgedachten van de Religionsgeschichtliche Schule. Zijn grote aandacht voor de school als middel tot opvoeding van een volk en de verheffing van een cultuur zijn niet verklaarbaar zonder de invloed van Lessing en het evolutionaire denken van de godsdiensthistorici.

In de negentiende eeuw werd zendingswerk vaak op één lijn geplaatst met het brengen van 'beschaving' (vgl. Boone 1997). De idee dat de christelijke kerk een agogische taak heeft ten aanzien van de andere godsdiensten en culturen, komt ook voor bij het lekenonderzoek *Re-Thinking Missions.* In zijn streven naar het ene wereldgeloof is Hocking onmiskenbaar niet alleen beïnvloed door de godsdiensthistorische school, maar ook door het negentiende-eeuwse beschavingsdenken. In zijn denken is voor de (westerse) zendingsorganisaties en kerken slechts een rol weggelegd in verband met dit hogere doel. Hocking stelde zich selectief-kritisch op tegenover de moderne westerse cultuur. Zijn houding tegenover de Amerikaanse zendingsgenootschappen was uitgesproken negatief, maar hij accepteerde bijna kritiekloos de superioriteit van de Amerikaanse cultuur. Hij zag in opvoedkundige zin echter een grootse taak voor de zending in verband met het bereiken van het godsdienstige doel dat hij voor ogen had, de vestiging van het ene wereldgeloof. Dit doel bleek meer cultureel dan godsdienstig gekleurd te zijn. Kraemer maakte in zijn pleidooi voor de verkondigingstaak van de kerk en zijn relativering van het historische christendom een begin met de afbraak van Hockings denken. Newbigin heeft dit werk voltooid, maar ging op het punt van kritiek op de westerse cultuur nog verder dan Kraemer. De beperkte maar beslissende rol van de zending als boodschapper van het unieke evangelie hield in dat er, behalve intern in geloofsopbouw en gemeentevorming, geen opvoedende taak meer weggelegd was voor de kerken en de zendingen. Voor Kraemer en Newbigin bestond de opvoedkundige taak van de kerk uit geloofsopvoeding en dienen van anderen, en had zij niet de verheffing van een volk of de verbetering van de mensheid tot doel, zoals Warneck die beoogde.

Toen Kraemer echter onder invloed van Barth en Brunner scherp onderscheid ging maken tussen openbaring en historisch christendom, bleek dit ook een probaat middel te zijn tegen ieder verwijt van paternalisme aan het adres van kerk en christendom. Het probleem van de oproep tot geloof en bekering wordt sinds Kraemer niet langer meer eenzijdig benaderd vanuit de pedagogische motieven. Dat Warneck, en nog meer Kraemer en Newbigin, het werk van de zending in de context van de wereldgodsdiensten in verband gebracht hebben met het oprichten van tekenen van het komende rijk, is geen blijk van arrogantie, maar getuigt juist van bescheidenheid en is het bewijs van bewogenheid met het lot van de mensheid.

Vooral in het denken van Kraemer en Newbigin wordt geheel afgerekend met de gedachte dat er voor de kerk geen opvoedkundige taak in verband met de culturele verheffing van de mensheid meer was weggelegd. Voor zover er nog sprake is van een agogische activiteit van de kerk gaat het alleen om interne opbouw en missionaire uitstraling. Als Newbigin in zijn missionaire ecclesiologie uitlegt wat het ware kerkzijn en de christelijke presentie in de wereld inhouden, dan denkt hij niet aan een opvoedkundige of culturele taak van de kerk, maar eerder aan een conserverende. De verantwoordelijkheid voor de vernieuwing van een cultuur, inclusief de westerse, kan nooit de ongedeelde verantwoordelijkheid zijn van de kerk. De missionaire kerk heeft wel de appellerende taak om innerlijke vernieuwing tot stand te brengen in een cultuur.

In het denken van de critici van Warneck, Kraemer en Newbigin moet de opdracht en betekenis van de zending verdampen. De hierboven besproken missiologen hebben

juist alle drie sterk gepleit voor bewustwording en herstel van de taak van de kerk in verband met het ware missionaire kerkzijn in deze tijd. Alle drie hebben de eigentijdse wetenschappelijke methoden met kritisch onderscheid toepast, maar niet afgewezen. Door hun theologische bijdragen kan vastgesteld worden dat de zending nog steeds een taak heeft in de wereld. De *missio ecclesiae,* zoals door deze denkers verwoord, kan dienstbaar zijn aan de bekendmaking van het evangelie aan allen, door middel van eigentijdse vormen, zodat de komst van Gods rijk wordt bevorderd.

5.3.3 Missionaire theologie, godsdienstwetenschap en contemporaine godsdienst-theologie

De diepste betekenis van Warneck ligt in het feit dat hij de zendingswetenschap op een wetenschappelijk niveau heeft gebracht. In zijn breed ontwikkelde missionaire theologie en vooral in zijn gesprekken met Troeltsch en Bousset heeft hij voldoende aanzetten gegeven voor het ontwikkelen van een eigentijdse godsdiensttheologie. Hij heeft de kerk en de zendingen daarbij een onschatbare dienst bewezen. Het wezen van de christelijke religie en de uniciteit van het christendom zijn in Warnecks denken gebaseerd op de overtuiging dat Gods openbaring in Christus uniek is. Dit uitgangspunt heeft hij zijn leven lang gehandhaafd. Hij heeft voor zijn tijd vernieuwend inzicht gegeven in het wezen van godsdienst en van de godsdiensten, deels in aansluiting bij de door Troeltsch en de andere vertegenwoordigers van de godsdiensthistorische school ontwikkelde visie. Warneck heeft het gesprek met de vertegenwoordigers van de Religionsgeschichtliche Schule niet gemeden, maar ze gewezen op de consequenties van hun standpunt voor kerk en zending. Hick en Knitter als vertegenwoordigers van de pluralistische positie in de godsdiensttheologie grijpen zeer bewust terug op Troeltsch om de relativiteit van religie en christendom te onderstrepen. Het christendom heeft in hun concept een 'provisioneel' en 'gekwalificeerd' karakter, evenals de andere godsdiensten. Warneck heeft steeds herhaald dat het uitgangspunt van de godsdiensthistorische school moet leiden tot godsdienstig relativisme. In de contemporaine godsdienst-theologie is het denken van Warneck van groot belang voor de positionering van het christendom in verband met de andere godsdiensten als gerelativeerde absoluutheid.

Het is moeilijk aan te geven in hoeverre het godsdiensttheologische concept van Kraemer in het gesprek over de verhouding tussen het christendom en de andere religies invloed heeft gehad op de totale ontwikkeling van de godsdiensttheologie sinds 1938. Volgens D'Costa domineerde het exclusivistisch paradigma binnen de WCC zelfs tot en met het leiderschap van W.A. Visser 't Hooft (Visser 't Hooft 1937; idem 1963). Dit betekent dat de omslag heeft plaatsgevonden omstreeks 1966, na het terugtreden van Newbigin als directeur van de CWME en een jaar na het heengaan van Kraemer (D'Costa 1986: 9). Kraemer is in hoge mate trouw gebleven aan zijn oorspronkelijke visie, door blijvend aandacht te vragen voor de beslissende betekenis van de goddelijke openbaring als de transcendente oorzaak van de christelijke religie. Het onderscheiden van historische, culturele en sociologische aspecten van het christendom op grond van de openbaring bracht hem tot het model continuïteit – discontinuïteit in de verhouding tussen de religies. Kraemer heeft zich van Barth afgekeerd en in zekere mate aangesloten bij Brunner door in te stemmen met de aanwezigheid van goddelijke openbaring in de andere godsdiensten. Het omvattende werk van de beoordeling van de andere godsdiensten vanuit dit criterium, waaraan Kraemer begonnen was, is onvoltooid gebleven. Hij heeft voor de dialectische evaluatie van de godsdiensten vanuit de expliciete openbaring van God in Christus, wel een pakket van eisen gegeven. Hij wijst op de

noodzaak van interreligieuze ontmoeting tussen gelovigen in hun context. Volgens hem moet deze evaluatie niet alleen een wetenschappelijk verantwoorde, maar ook een apologetische dimensie hebben. De dialoog heft de taak van de kerk in de zending niet op. Kraemer handhaaft de missionaire imperatief als blijvende opdracht aan de kerk. De kerk wordt daardoor juist uitgedaagd haar meest basale grondgedachten op alle niveaus kritisch te doordenken en op eigentijdse manier mee te delen aan anderen.

Duidelijk is geworden dat de koersverandering die binnen de WCC plaatsvond aan het eind van de jaren zestig van de vorige eeuw, ertoe heeft geleid dat de positie van Kraemer nagenoeg geheel is verlaten. De benoeming van Stanley Samartha in 1968 als leider van het Department of Dialogue with People of Living Faiths van de WCC was de bezegeling van een trend die door anderen was ingezet. Samartha probeerde zijn weg te zoeken tussen een verzwakte vorm van inclusivistische theologie en een sterke vorm van pluralistische praktijk (D'Costa 1986: 11). Op de bijeenkomst van het Centrale Comité van de WCC in Addis Abeba (1971) werd een voorlopige verklaring aangenomen waarin richtlijnen werden gegeven voor de dialoog met leden van andere levende godsdiensten en ideologieën. Dit betekende dat in kringen van de WCC het traditionele geloof in de uniciteit van Christus en het christendom niet meer voorop werd gesteld. Hiermee werd afscheid genomen van Kraemer. Het verlaten van Kraemers denken is onderstreept op de conferenties van Tambaram en Oegstgeest in 1988, waar vele conferentiegangers openlijk hun steun aan Kraemer opzegden. Echter, hij werd niet door iedereen verguisd en vergeten. Dit stemt anderen, met name in de behoudende kringen van de Lausanne-beweging (LCWE) tot dankbaarheid, omdat daar algemeen wordt erkend dat een afscheid van Kraemer ook een einde van de zending betekent. De poging van Newbigin om een concept uit te werken dat gebaseerd is op het criterium van de Bijbelse openbaring, en dat een nieuwe ontwikkeling van Kraemers denken zou kunnen inluiden, heeft geen effect gehad op de ontwikkeling van de godsdienstheologie in de 'mainline' protestantse kerken en de oecumenische beweging.

De discussies over de verhouding van het christendom met de andere godsdiensten tijdens en na Tambaram 1938 maken duidelijk, dat de positie van de missionaire theologie en de zending veranderde. De tendens, die was ingezet door Troeltsch, Bousset en de Religionsgeschichtliche Schule, leidde tot grotere aandacht voor de godsdienstwetenschappen en mondde in de kring van de pluralisten uit in de volledige afschaffing van de missionaire theologie ten gunste van een interreligieuze (of interculturele) theologie. Daarmee werd duidelijk dat het concept van Warneck, en vooral van Kraemer en Newbigin, ingeruild werd voor dat van Hocking, Hogg, Farmer en anderen. Uiteindelijk is de missionaire theologie nagenoeg geheel vervangen door de godsdienstwetenschappen en is in de kringen van de WCC de zending grotendeels vervangen door de dialoog.

5.4 NAAR EEN COMTEMPORAINE GODSDIENSTTHEOLOGIE

Uit ons onderzoek naar de 'Ideengeschichte' van Warneck, Kraemer en Newbigin is gebleken hoe de godsdienstheologie zich sinds het eind van de negentiende eeuw tot aan onze tijd heeft ontwikkeld. Het gevaar van een anachronistische beoordeling van het denken van Warneck, Kraemer en Newbigin is voor de latere godsdienstheologen een reële bedreiging gebleken. De kans bestaat dat vroegere posities vanuit een later indelingsmodel worden beschreven en geduid en dat onvoldoende recht wordt gedaan aan het denken van vroegere wetenschappers of aan een denkrichting die beheerst wordt door een ander paradigma. D'Costa stelt dat de IMC-conferenties van 1910, 1928 en 1938 als 'exclusivistisch' te karakteriseren zijn, hoewel wij om verschillende

redenen daar veel nuance in aan kunnen brengen. In zoverre heeft D'Costa gelijk met zijn stelling, dat de groeiende controverse tussen wat naderhand inclusivisten en exclusivisten zijn genoemd, zich heeft uitgekristalliseerd rond Kraemers *The Christian Message in a Non-Christian World.* Als er ooit sprake is geweest van een verheldering van standpunten op grond van aangenomen vooronderstellingen, dan wel op de Tambaram-conferentie naar aanleiding van Kraemers boek. De discussies in Tambaram 1938 hebben echter geen beslissend antwoord kunnen geven op de vraag of, en op welke wijze, de niet-christelijke godsdiensten, als totale systemen van denken en leven, kunnen worden beschouwd als manifestaties van Gods openbaring. Men kwam er niet uit, ondanks het feit dat Kraemer in zijn bijdrage ter conferentie over discontinuïteit en continuïteit tussen het christendom en de niet-christelijke religies een verwoede poging gedaan heeft de stroom van kritiek op de *The Christian Message in a Non-Christian World* te beantwoorden. Behalve in het denken van Newbigin, J.H. Bavinck, J. Verkuyl, David Bosch en andere gereformeerde of presbyteriaanse theologen, is het godsdiensttheologische concept van Kraemer niet verder uitgewerkt en toegepast.

In de lijn van Kraemer heeft David Bosch een nadere uitwerking gegeven van de problematiek van de godsdiensttheologie. Hij heeft aangetoond dat ook de godsdienst-theologische positie die haar criteria zoekt in de goddelijke openbaring gehandhaafd kan blijven en verder ontwikkeld kan worden. In verband met de wederzijdse relatie tussen dialoog en zending heeft hij aangetoond dat het wel degelijk mogelijk is vanuit het 'exclusivisme' een verantwoord standpunt in te nemen ten opzichte van de andere godsdiensten. In 'boldness and humility' geeft hij een verdere uitwerking van de unieke positie van het christelijk geloof. De godsdiensttheologie wijst hij als 'central issue of missiology' een welomschreven plaats toe (Anderson in: Saayman 1996:120). Bosch biedt, met op de achtergrond de bekende driedeling van Race, een typeringsmodel met acht perspectieven, dat Gerald Anderson als volgt samenvat:

1. to accept the coexistence of different faiths;
2. to recognize the important role of interfaith dialogue, which presupposes witnessing to our deepest convictions while listening to those of our neighbors;
3. to recognize that God has gone before us and prepared the way for dialogue and mission, therefore that Christians should approach other faiths and their adherents reverently and with respect;
4. a need for humility in dialogue and mission, this 'also means showing respect for our forebears in the faith, for what they have handed down to us';
5. to recognize that each religion is fundamentally different and they are not equally valid;
6. to recognize that dialogue 'is neither a substitute nor a subterfuge for missions'; they are not the same nor are they necessarily opposed to one another; each has its own integrity in Christian witness;
7. to recognize that conversion to Christ involves not only eternal salvation, but 'the responsibility to serve God in this life and promote God's reign in all its forms'; and
8. to accept that we cannot resolve the 'abiding paradox' between our faith in God as revealed uniquely in Jesus Christ, and the confession that God has not left himself without a witness even among people who do not know of biblical revelation, an apparent incompatibility between the possibility of salvation outside the church and the necessity of the church and missionary activity (Anderson in: Saayman 1996:118-119; vgl. Bosch 1991:483-489).

In deze perspectieven zijn de posities van Kraemer en Newbigin herkenbaar. Bij beiden vinden we in hun concepten van de uniciteit van Christus en de Bijbelse openbaring

eveneens de elementen van beslistheid en nederigheid. Anderson noemt Bosch' *Theology of Religions* de positie van de 'abiding paradox', omdat zij elementen van continuïteit en van discontinuïteit in zich draagt. Bosch verwijdert zich niet wezenlijk van Kraemer en nadert het godsdiensttheologische concept van Newbigin. Bosch' godsdiensttheologie bewijst dat het mogelijk is een missionaire theologie te ontwerpen in de lijn van Warneck, Kraemer en Newbigin, die ruimte geeft aan de missionaire activiteit van de kerk op grond van de centraliteit van Christus en de uniciteit van de openbaring als norm voor de beoordeling van de andere religieuze claims, en tegelijkertijd de vraag naar de aanwezigheid van heil buiten de kerk open laat.

Schubert Ogden zegt van het exclusivisme dat het een 'incredible theological position' is, 'being incapable of validation in terms of common human experience and reason, but also because it is deeply inappropriate to Jesus Christ' (Ogden 1992:53). Claims van 'uniqueness, normativity and finality' worden ook door anderen, als Tom Driver, Rosemary Ruether en Dorothee Sölle, gerekend tot de zonden van het christendom (vgl. § 4.5). Zij blijken vanuit een pluralistisch standpunt te oordelen over het exclusieve verstaansmodel en wijzen daarmee ook de particulariteit van het heil in Christus af. Braaten wijst er op dat sommige theologen Christus slechts zien als één van de satellieten in 'a galaxy of religious superstars' (Braaten 1992:51-52). Hij schrijft:

> The scandal of particularity that insists on a once-for-all Christ is supposedly the breeding ground of intolerance, supremacy, imperialism, and what these theologians call 'Christo-fascism…' (Braaten 1992:52).

Aan het eind van deze studie kan geconcludeerd worden dat zowel Warneck als Kraemer en Newbigin een godsdiensttheologisch concept geboden hebben dat christocentrisch is en ruimte claimt voor de beoordeling van godsdienst op grond van de unieke openbaring van God in Christus. Voor Warneck geldt dat hij, vanwege de finaliteit van Christus en de normativiteit van het geopenbaarde Woord van God, tot de ecclesiocentristen gerekend kan worden. Hier geldt wel het bezwaar van een anachronisme. Er zijn geen redenen te bedenken Kraemer en Newbigin niet tot de exclusivisten te rekenen. Het is wel nodig gebleken hun posities nader te nuanceren. Alle drie hebben ze de Schrift als het geopenbaarde Woord van God tot a priori van hun denken gemaakt. Er zijn tussen Warneck enerzijds en Kraemer en Newbigin anderzijds nuances te ontdekken in Schriftbegrip en Schriftverstaan. Dat bij de beide laatsten de notie van de Schrift als *getuigenis* van Gods openbaring een belangrijk aspect van hun schriftbeschouwing is, moet uit invloed van Barth worden verklaard.

Door Warneck, Kraemer en Newbigin is in hun tijd alle ruimte gelaten voor een daadwerkelijke ontmoeting tussen de vertegenwoordigers van de godsdiensten, maar tegelijk ook een stevige basis gelegd voor het werk van de christelijke kerk in de bekendmaking van het evangelie in zending en dialoog. Door vergelijkende godsdienstwetenschappers en godsdiensttheologen als John Hick, W. Cantwell Smith, Stanley J. Samartha, Raimund Panikkar, Paul F. Knitter en anderen is de openbaring als beoordelingscriterium losgelaten, zodat hun pluralistische standpunt moet leiden tot godsdienstig relativisme. Zij hebben tevens de vraag naar het bestaansrecht van de zending losgemaakt van de theologie van de religies (Jongeneel 1995:168). In het denken van Samartha zien wij hoe de lijn van Troeltsch via Hocking is doorgetrokken. De aanhangers van een relativerende godsdiensttheologie hebben geen reden meer gemotiveerd te zijn voor de zending als bekendmaking van het evangelie aan anderen.

Door de verandering van uitgangspunt voor het theoretisch doordenken van de religies is een fundamentele kentering gekomen in de godsdiensttheologie (Jongeneel 1995: 168-189). Cantwell Smith, Paul Knitter, John Hick en vele anderen nemen

enerzijds hun uitgangspunt in de godsleer, de christologie of de heilsleer en erkennen de verschillen tussen de religies, maar weigeren anderzijds de absoluutheid van welke godsdienst of de unieke openbaring van God in Christus te aanvaarden. Voor Knitter dienen christenen door kennis van de andere godsdiensten, wederzijds getuigenis en groei zich te realiseren dat het koninkrijk komt (Knitter 1985:222).

In navolging van Race en Jongeneel moet men bereid zijn de zendingswetenschap (missiologie) te beschouwen als een onderdeel van de godsdienstheologie. De legitimatie van de zending in de missiologie beperkt zich niet tot een verantwoording van de fundering van de zending. De zending kan niet zonder godsdienstheologische basis. De erkenning van de uniciteit van de openbaring en de finaliteit van Christus maakt het mogelijk het christelijk geloof te legitimeren, en de unieke positie van het christendom in relatie tot de waarheidsclaims van andere godsdiensten te handhaven. Warneck, Kraemer en Newbigin hebben steeds de blijvende opdracht van de kerk in de zending herleid tot de *missio Dei.* De *missio ecclesiae,* die terug te leiden is op de zending van de Zoon, impliceert de kerygmatische universaliteit. De taak van de kerk zal voltooid zijn wanneer iedereen het goede bericht heeft gehoord en het Godsrijk gekomen is. Newbigin is niet moe geworden te benadrukken dat het pluralisme moet leiden tot relativering van elke waarheidsclaim, waardoor ook de bodem weggeslagen wordt onder de zendingsmotieven van de christelijke kerk. Hij vreest dat daardoor het bestaan van de christelijke kerk onmogelijk wordt. Het theocentrische verstaansmodel van Hick doet volgens Newbigin ook geen recht aan de pluriformiteit van de religies en de religieuze verschijnselen en godsdienstige richtingen.

Binnen het denken van Warneck, Kraemer en Newbigin is het mogelijk en zelfs noodzakelijk gebleken dat godsdienstheologische concepten en missionaire theologie elkaar beïnvloeden en onderling respecteren (Jongeneel 1995:169). Warnecks is het gesprek aangegaan met godsdiensthistorici die ruimte hebben opgeëist voor de vrije wederzijdse godsdiensthistorische beïnvloeding. Hij heeft de blijvende geldigheid geclaimd van de bekendmaking van het evangelie in de wereld. Kraemer heeft in zijn godsdienstheologisch concept het openbaringscriterium toegepast op elke contemporaine menselijke godsdienst en religiositeit en gepleit voor de godsdienstige ontmoeting in de dialoog met handhaving van de uniciteitsclaim voor het heil in Christus. Newbigin heeft in een pluralistische tijd geroepen dat het evangelie van Jezus Christus publieke waarheid is, die bekendgemaakt dient te worden aan iedereen. Alle drie hebben zij gereflecteerd op de relatie van het christendom met de andere godsdiensten. In bescheidenheid en openheid naar de werkelijkheid hebben zij duidelijkheid geboden over hun basispositie, in trouw aan de geopenbaarde waarheid. In een dialogische ontmoeting hebben in het bijzonder Kraemer en Newbigin zich rekenschap gegeven van de kernaspecten van het christelijke verstaan van de religieuze werkelijkheid. Nooit zal men hen kunnen verwijten dat hun exclusivistische standpunt aanleiding gegeven heeft tot een gevoel van superioriteit. Zij erkenden en accepteerden de authenticiteit en het waardevolle van de andere godsdiensten en kwamen op die manier tot een beter verstaan van de eigen traditie. De nadruk op het universele doel van het koninkrijk is zowel bij Kraemer als bij Newbigin in particuliere heilshistorische zin te verstaan. Het primaat van de goddelijke openbaring heeft hen beiden behoed voor een rigide absolutisme, waarin het historisch christendom de absolute waarheid en de ultieme expressie van godsdienst is. Daardoor konden zij het pluralisme relativeren en geldigheid claimen voor het gezag van Gods openbaring in Christus. De empirische evidentie van religieuze pluraliteit wordt door alle drie de denkers verstaan als een wereldwijde manifestatie van gedifferentieerde antwoorden op de openbaring. Zij wijzen de plurale waaarheidsclaims af.

Het geloof in de objectieve, Bijbelse openbaring als basis van het christendom en de christelijke dogma's die de finaliteit van Christus en zijn unieke heilsweg omschrijven, biedt de mogelijkheid tot verdere ontwikkeling van een realistische godsdienstheologie die zinvol en bruikbaar is in deze tijd.

6 BIBLIOGRAFIE VAN GUSTAV WARNECK [272]

1867 *Pontius Pilatus, der Richter Jesu Christi: ein Gemälde aus der Leidensgeschichte,* Gotha: Perthes 1867 [vert. door J.P.G. Westhoff, *Pontius Pilatus: een tafereel uit de lijdensgeschiedenis, een spiegelbeeld voor onzen tijd,* Amsterdam : Kirberger 1868]

1872 *Pauli Bekehrung, eine Apologie des Christentums*, Gütersloh: Bertelsmann 1872 (diss. Universität Jena)

1873 *Christiane Kähler: Eine Diakonessin auf dem Missionsfelde*, Barmen: Verlag des Missionshauses 1873, 1882[3] (ook : *Christiane Kähler: eene diakonesse op het zendingsveld*, vertaling P. Huet, Amsterdam: Höveker 1873)

1874 'Dic cur hic? Unser Programm', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 1 (1874) p. 3-10

1874a 'Der Missionsbefehl als Missionsinstruction: Versuch einer Missionsmethodischen Ausleggung von Matth. 28,19f. in Verbindung mit Marc. 16,15', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 1 (1874) p. 41-49; p. 89-92; p. 137-151; p. 183-194; p. 233-239; p. 281-290; p. 377-392

1875 *Briefe über die Versammlungen zu Brighton: Versuch einer zusammenhängenden Darlegung und Beleuchtung der Grundgedanken der Smithschen Bewegung*, Hamburg 1875

1875a 'Die Bedeutung der sogenannten "Heiligungs-Bewegung" für die Mission', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 2 (1875) p. 422-426

1875b 'Ein allgemeines kirchliches Missionsfest', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 2 (1885) p. 529-533

1876 *Die Apostolische und die moderne Mission: Eine apologetische Parallele.* Bertelsmann, Gütersloh: 1876 (Abdruck aus der *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 3 (1876) p. 97-112; p. 145-169; p. 193-206)

1876a *Pontius Pilatus, der Richter Jesu Christi: Ein Gemälde aus der Leidensgeschichte*, Gotha 1876

1876b 'Eine neue Missionsmethode', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 3 (1876) p. 371-374; 416-434

1876c 'Das biblische Ältestenambt in seiner Bedeutung für die heutige Heidenmission', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 3 (1876) p. 435-468

1876d 'Eine Missionsfestpredigt über Joh. 10,16', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 3 (1876) p. 67-80 (*Beiblatt* no. 5, September 1876)

---

[272] In deze lijst zijn alle boeken, brochures en artikelen van Warneck opgenomen die in deze studie zijn verwerkt en genoemd. Een volledige lijst van Warnecks publicaties is te vinden in Emil Strümpfel, 'Verzeichnis der schriftstellerischen Arbeiten von Prof. Dr. Warneck', *AMZ,* 38 (1911) p. 231-236, 275-287. Zij omvat 50 boeken, ongeveer 290 bijdragen in tijdschriften en rond de 90 artikelen in 'verschiedene Schriften' (Strümpfel 1911; Rzepkowski 1997:55, noot 2). Voor de samenstelling van de hier geboden bibilografie is ook gebruik gemaakt van Werner Raupp, s.v. 'Warneck, Gustav', in *BBKL,* Band XIII (1998), Sp. 359-371. Raupp noemt ook enige literatuur over Warneck.

1876e 'Was sollen wir thun? Schlußansprache auf einem Missionsfeste', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 3 (1876) p. 83-87 (*Beiblatt* no. 6, November 1876)

1876f 'Die Mission ein Geduldswerk', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 3 (1876), *Beiblatt*, p. 1-13

1876g 'Verhandlungen der zu Bremen gehaltenen vierten allgemeinen Missions-Conferenz in der Himmelfahrtswoche 1876', *Allgemeine Missions- Zeitschrift*, 3 (1876) *Beilage*, p. 3-35

1877 'Warum treiben wir Mission? Predigt über 1. Tim. 2,4-7', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, *Beiblatt*, 4 (1877) p. 81-83

1877a 'Das Studium der Mission auf der Universität: Mit einem Anhang über akademische Missions-Vereine', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 4 (1877) p. 145-164; 209-230 (Separatdruck *Das Studium der Mission auf der Universität: ein Beitrag zur Beantwortung der Frage: "Was muß geschehen um den Missionssinn in der heimatlichen Kirche zu beleben und zu vertiefen?"* Gütersloh: Bertelsmann 1877 (ook in Engelse vertaling)

1878 'Ein neues ethnologisches Unternehmen. Eine Bitte an die Missionare unter unseren Lesern', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 5 (1878) p. 477-481

1878a 'Nachschrift der Redaction', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 5 (1878) p. 579-580 (bij 'Die allgemeine Missionsconferenz in London vom 21.-26. October 1878', von Dr. Schreiber, *AMZ*, 5 (1878) p. 568-579)

1878b 'Unser Motto', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 5 (1878) p. 1-13 (*Beiblatt* no 1, Januar 1878)

1878c *Die Belebung des Missionssinnes in der Heimath,* Gütersloh: Bertelsmann 1878

1879 'Die Missionspflicht, welche die Kirche an den Heiden zu erfüllen hat', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 6 (1879) p. 433-458

1879a *Die Christliche Mission: Ihre sachliche Begründung und tatsächliche Ausführung,* Halle: Fricke 1879

1879b *Die gegenseitigen Beziehungen zwischen der modernen Mission und Cultur: auch eine Culturkampfstudie,* Gütersloh: Bertelsmann 1879 (Engelse vertaling in 1883)

1880 *Warum ist das 19. Jahrhundert ein Missionsjahrhundert?*, Halle: Fricke 1880

1881 'Die Rückwirkungen der Heidenmission auf das religiöse Leben der Heimat', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 8 (1881) p. 145-170

1882 *Abriß einer Geschichte der protestantischen Mission von der Reformation bis auf die Gegenwart*, Berlin: Martin Warneck 1882 (separate, erweit. Fassung aus: J.J. Herzog, G. Plitt & A. Hauck, Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, Leipzig: Hinrichs, 2. Aufl. Bd. X (1882) Sp. 33-102; 3. Aufl. Bd. XIII (1896-1913) Sp. 125-171)

1883 'Die Heidenmission eine Großmacht in Knechtgestalt', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 10 (1883) p. 3-33

1883a 'Zur apologetischen Bedeutung der Heidenmission', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 10 (1883) p. 145-169; 305-322

1883b 'Die Mission in der Volkschule', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 10 (1883) p. 289-305

1883c 'Reformation und Heidenmission. Ansprache bei der Feier des Lutherjubiläums in Wittenberg', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 10 (1883) p. 433-440

1884 *Protestantische Beleuchtung der römischen Angriffe auf die evangelische Heidenmission: Ein Beitrag zur Charakteristik ultramontaner Geschichtschreibung.* Erste Hälfte, Bertelsmann: Gütersloh 1884; zweite Hälfte 1885

1885 'Blicke in die römische Missionspraxis', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 12 (1885) p. 3-29

1885a 'Ein englisches Urteil über den Einfluß der deutschen Kolonialpolitik auf die Mission', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 12 (1885) p. 140-145

1885b 'Eine bedeutsame Missions-Konferenz', *Allgemeine Missions-Zeitschrift,* 12 (1885) p. 545-564

1886 'Nachschrift zu Zahn', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 13 (1886) p. 211-213 [bij F.M. Zahn, 'Die Verweltlichung, eine neue Missionsgefahr', *AMZ* 13 (1886) p. 193-211]

1886a 'Ein Mahnruf an die akademische Jugend', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 13 (1886) p. 213-216

1886b 'Modernste Missionsgeschichtschreibung', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 13 (1886) p. 297-317

1887 'Ein Gang durch die Apostelgeschichte', Auszug aus Die Mission in der Schule, *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 14 (1887) p. 49-63

1887a 'Der französische Nationalismus und die Mission', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 14 (1887) p. 269-275

1887b 'Pflanzung und Pflege des Missionslebens in Gemeinde und Schule', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 14 (1887) p. 385-405

1888 *Missionsstunden*, Erster Band, *Die Mission im Lichte der Bibel*, 3. vermehrte Auflage, Gütersloh: Bertelsmann 1888

1888a *Der gegenwärtige Romanismus im Lichte seiner Heidenmission*, Bd. 2: *Das römische Christentum*, Halle a. S. 1888

1888b 'Kirchenmission oder Freie Mission? Eine Antwort auf die Frage: Inwieweit ist die Eingliederung der Mission in den amtskirchlichen Organismus berechtigt und ausführbar?' (Vortrag auf der sächsischen Prov. Miss.-Konferenz), *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 15 (1888) p. 97-125

1888c 'Missionary Comity. Die gegenseitigen Beziehungen der evangelischen Missions-Gesellschaften zu einander' (Vortrag des herausgebers für die allg. Missionskonferenz zu London im Juni dss. Jahres), *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 15 (1888) 305-323

1889 'Die Mission als Wissenschaft', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 16 (1889) p. 397-407; p. 448-457

1889a *Der gegenwärtige Romanismus im Lichte seiner Heidenmission*, III. Teil, *Die römische Geschichtschreibung,* Halle: Strien 1889 (Flugschriften des Evangelischen Bundes, 25, III. Serie, 1)

1889b *Die Stellung der evangelischen Mission zur Sklavenfrage: geschichtlich und theoretisch erörtert,* Gütersloh: Bertelsmann 1889

1890 *Missionsstunden*, Zweiter Band: *Die Mission in Bildern aur ihrer Geschichte*, Erste Abteilung: *Afrika und die Südsee*, 3. Auflage, Bertelsmann, Gütersloh 1890; Zweite Abteilung: (von R. Grundemann) *Asien und Amerika*, Gütersloh: Bertelsmann 1888

1890a 'Eine Bitte der Mission an die Vertreter der wissenschaftlichen Theologie', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 17 (1890) p. 80-82

1891 'Die Aufgabe der Heidenmission und ihre Trübungen in der Gegenwart' (Vortrag auf der sächsischen Provinzial-Missionskonferenz zu Halle am 3. Febr. 1891), *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 18 (1891) p. 97-124, [Separatabdruck, Gütersloh: Bertelsmann 1891]

1891a 'Noch einmal: Der Missionsdienst der Theologen. Denkschrift an den Evangelischen Oberkirchenrat', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 18 (1891) p. 257-268

1892 *Evangelische Missionslehre: Ein missionstheoretischer Versuch*, Gotha: Berthes 1892-1903 (Erste Auflage, erste Abteilung Bd. 1, *Die Begründung der Sendung,* 1892; zweite Abteilung, Bd. II, *Organe der Sendung*, 1894; dritte Abteilung, *Der Betrieb der Sendung*, Bd. III/1, *Das Sendungsgebiet: Die Sendungsaufgabe*, 1897; Bd. III/2, *Die Missionsmittel,* 1900; Bd. III/3, *Schlußabschnitt: Das Missionsziel*, 1903)

1892a 'Begründung des Antrages betreffend eine ständige Berichterstattung über den Stand der Heidenmission auf der preußischen Gereralsynode', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 19 (1892) p. 135-137

1892b 'Die kirchliche Begründung der Sendung' (Auszug der Evangelischen Missionslehre, Kap. 13), *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 19 (1892) p. 297-314

1892c 'Zur Missionsfrage in unseren Schutzgebieten' (Erwiderung auf ein Artikel der *Allg. Konservativen Monatsschrift*), *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 19 (1892) p. 441-452

1892d 'Die Mission im Katechismusunterricht', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 19 (1892) p. 576-578

1893 'Die dritte allgemeine indische Missionskonferenz', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 20 (1893) p. 297-308

1896 'Der Anteil des evangelischen Deutschlands an dem Werke der Weltchristianisierung', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 23 (1896) p. 3-9

1896a 'Ein kolonialpolitisches Programm', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 23 (1896) p. 79-81

1896b 'Nachschrift des Herausgebers zum Aufsatz über die Missionsbewegung unter den Studenten Englands und Großbritaniens im Lichte der diesjährigen Konferenz in Liverpool', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 23 (1896) p. 131-134

1897 *Evangelische Missionslehre: Ein Missionstheoretischer Versuch,* 5 Bde. 2. Auflage, Gotha: Berthes 1897-1905 (Erste Abteilung: Band I: *Die Begründung der Sendung*, 1897; Zweite Abteilung: Band II: *Die Organe der Sendung*, 1897; Dritte Abteilung: *Der Betrieb der Sendung*: Band III/1, *Das Missionsziel*, 1902; Band III/2: *Die Missionsmittel*, 1905; Band III/3: *Schlußabschnitt: Das Missionsziel*, 1903)

1897a *Das Bürgerrecht der Mission im Organismus der theologischen Wissenschaft*, Antrittsvorlesung an der Universität Halle-Wittenberg, Berlin: Martin Warneck 1897

1897b ‘Die moderne Weltevangelisations-Theorie. Vortrag auf der 9. kontinentalen Missionskonferenz in Bremen’, *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 24 (1897) p. 305-325
1899 ‘Nach 25 Jahre’, *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 26 (1899) p. 3-10
1899a ‘Ein deutscher Verein für ärztliche Mission’, *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 26 (1899) p. 220-222
1900 ‘Die evangelische Mission an der Wende zweier Jahrhunderte (1800 und 1900)’, *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 27 (1900) p. 3-12
1900a ‘An die Allgem. Missions-Konferenz in New York’, *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 27 (1900) p. 201-205
1900b ‘Aus der römischen Mission. Ein Blatt zur Charakterisierung ihres Betriebes und ihrer Berichterstattung’, *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 27 (1900) p. 535-541
1901 ‘Ein Missionsmotto für das neue Jahrhundert’, *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 28 (1901) p. 3-7
1901a ‘Die christliche Mission und die überseeische Politik’, *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 28 (1901) p. 161-180 (Vortrag auf der Missionskonferenz in der Provinz Sachsen zu Halle am 12. Februar d. J.) [Separatdruck: Berlin 1901]
1901b ‘Die neuen deutschen Missionsunternehmungen. Ernste Bedenken den Freunden derselben zur Prüfung vorgelegt’, *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 28 (1901) p. 180-187
1901c ‘Ein Blick in das schwierigste Missionsproblem’, *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 28 (1901) p. 457-469 (Vortrag auf der 2. allgemeinen studentischen Missionskonferenz in Halle, April 1901)
1903 ‘Jesus Christus und die Weltmission nach den Evangelien’, *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 30 (1903) p. 57-67
1903a ‘Was lernen wir für die Heidenmission aus der Geschichte der Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten?’ (Vortrag auf der Eisenacher Konferenz), *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 30 (1903) p. 397-414
1904 ‘Ein Urteil über die Mission, welches niedrig gehängt werden muß’, *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 31 (1904) p. 293-294
1904a ‘Der deutsche Kolonialbund als Missions-Gesetzgeber’, *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 31 (1904) p. 297-304
1905 ‘Zur Rechtfertigung des evangelischen Missionsbegriffs und Missionsbetriebs’, *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 32 (1905) p. 53-62
1905a ‘Die gegenwärtige Lage der deutschen evangelischen Mission’, (Vortrag auf der hallesche Missionskonferenz dem 28./3), *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 32 (1905) p. 157-176
1905b ‘Das Missionsgebet’, (Vortrag auf der studentischen Missionskonferenz in Halle am 29. April), *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 32 (1905) p. 305-320
1906 ‘Die gegenwärtige Weltlage und die Weltmission’, *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 33 (1906) p. 3-19
1906a ‘Begrüßungsansprache zur 28. Tagung der Missionskonferenz in der Provinz Sachsen’, *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 33 (1906) p. 157-159

1907 'Missionsmotiv und Missionsaufgabe nach der modernen religionsgeschichtlichen Schule', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 34 (1907) p. 3-15; p. 49-61; p. 105-122

1907a 'Das Studium der Mission. Wie es am praktischsten einzurichten?', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 34 (1907) p. 493-509

1908 'Die Mission im Schatten des Weltverkehrs', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 35 (1908) p. 3-16

1908a 'Noch einmal: Missionsmotiv und Missionsaufgabe nach der modernen religionsgeschichtlichen Schule', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 35 (1908) p. 49-61; 109-126

1908b 'Die Mission und die sogenannte religionsgeschichtliche Schule', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 35 (1908) p. 361-373

1910 'An die Welt-Missionskonferenz in Edinburgh. Ein Wort der Begrüßung' [an Herrn Mott], *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 37 (1910) p. 369-372

1910a 'Ein katholisches Urteil über die evangelische Mission', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 37 (1910) p. 615-616

1911 *Mission in der Schule: Ein Handbuch für den Lehrer*, Gütersloh, Bertelsmann 1911 (dreizehnte, vermehrte und verbesserte Auflage)

1913 *Abriß einer Geschichte der protestantischen Mission von der Reformation bis auf die Gegenwart* (mit einen Anhang über die katholischen Missionen), zehnte neu bearbeitete und vermehrte Auflage, herausgegeben von D. Joh. Warneck, Berlin: Martin Warneck 1913 (eerste druk 1883)

7 BIBLIOGRAFIE VAN HENDRIK KRAEMER [273]

1915 'Een gewichtig probleem', *Studenten Weekblad Eltheto, Orgaan der N.C.S.V.*, 69/20 (1915) p. 151-157

1916 'De zending en eenige vragen van onzen tijd', in: [W.J. Aalders ... et al.], *Nagelaten Sporen,* bundel aangeboden aan Prof. Dr. P.D. Chantepie de la Saussaye door eenige zijner oud-leerlingen, Rotterdam: Van Sijn & Zonen 1916, p. 95-99

1919 'Boekbespreking *Het Animistisch Heidendom als Godsdienst* door N. Adriani', *Eltheto*, *Orgaan der N.C.S.V.,* 73/7 (1919) p. 237-240

1920 'In Memoriam Prof. Dr. P.D. Chantepie de la Saussaye, 9 april 1848 - 19 april 1920', *Minerva, Algemeen Nederlandsch Studenten-Weekblad Suum Cuique,* 46 (1920) p. 279-280

1921a *Een Javaansche Primbon uit de Zestiende Eeuw: Inleiding, Vertaling en Aantekeningen,* Proefschrift ter verkrijging van den graad van Doctor in de Taal- en Letterkunde van den Oostindischen Archipel, te Leiden 28 januari 1921, Leiden: Trap 1921

1921b 'Christus en de wereld', *Eltheto, Orgaan der N.C.S.V.,* 76/1 (1921) p. 3-13 [omgewerkte en verkorte toespraak voor de NCSV, 13 Juli 1921]

1922 'Kerk en Zending', *De Banier, Christelijk Weekblad voor Nederlandsch-Indië,* 14/9 (1921) p. 72-73

1923-1927 'Aanteekeningen uit de Inlandsche Pers', *De Opwekker,* 68/9, 11, 12; 69/1, 2, 3, 4/5, 6, 7, 8/9, 10, 11, 12; 70/1, 2, 3,4, 5, 7, 8/9, 10, 12; 71/2, 3, 4, 5, 7, 8; 72/1, 2, 3, 5, 6, 7 [In de periode 1923-1927 verschenen onder verschillende titels: 'Kantteekeningen op de Pers'; 'Persoverzicht'; 'Kantteekeningen op de Inlandsche Pers'; Kantteekeningen op de Inheemsche Pers']

1923a 'Het eerste Al-Islam Congres te Cheribon', *De Opwekker,* 68/5 (1923) p 183-197 (Ook verschenen in *De Banier,* 15/28 (1923) p. 237-238; no 39 p. 245 + 256; no 30 p. 253-254; no 31 p. 261-262. En in *Mededeelingen, Tijdschrift voor Zendingswetenschap,* 67/4 (1923) p. 362-374)

1923b 'Godsvertrouwen', *De Opwekker,* 68/6, 7, 8 (1923) p. 110-113

1923c 'Internationaal Zendingsleven', *De Opwekker,* 68/10 (1923) p. 391-393

1923d 'Missionary Work in Java', *The Moslem World,* 13/3 (1923) p. 263-269

1923e *Rapport van Dr. H. Kraemer aangaande zijn verblijf te Caïro van 16 Nov. 1921 - 13 Mrt. 1922 aan het hoofdbestuur van het Nederlandsch Bijbel Genootschap.* Amsterdam: [NBG] 1923

---

[273] Deze lijst bevat de titels van Kraemer die verwerkt en vermeld zijn in deze studie. Een volledige bibliografie van Kraemer, voor zover bekend, is: *Hendrik Kraemer, Bibliografie en Archief,* uitgegeven ter gelegenheid van het 100e geboortejaar van prof. dr. H. Kraemer samengesteld door drs. Retnowinarti, drs. M. van der Meij en drs. Th.C. van der Meij, onder leiding van drs. M. Dirkzwager en met een inleiding van prof. dr. M.R. Spindler, Leiden-Utrecht: IIMO 1988 (IIMO Research Publication 22). Eerder was reeds een onvolledige bibliografie samengesteld door J. van der Hucht, *Prof. Dr. H. Kraemer, 17 mei 1888 - 11 nov. 1965; bibliographie*, Katwijk aan Zee [z.j.] 1966.

1924a 'Gij zult uw naaste liefhebben', *De Opwekker,* 69/4 (1924) p. 126-130, en 'Inleiding', p. 125-126 (overgenomen uit: *The Student World,* jan. 1924)

1924b 'De positie der Christen-Javanen temidden van hun volk', *De Opwekker,* 69/10 (1924) p. 313-326

1924c 'Lectuur en Zending', *De Opwekker,* 69/11 (1924) p. 361-377 (met foutieve paginanummering)

1924d 'Spiritual Currents in Java', *International Review of Missions*, 13/49 (1924) p. 101-108

1925a 'De Lectuur-Commissie', *De Opwekker,* 70/6 (1925) p. 243-249

1925b 'Nationaal Christendom op Java', *De Opwekker,* 70/3 (1925) p. 103-112 (ook opgenomen in *De Banier,* 17/15 (1925) p. 113-114; 17/16 (1925) p. 121-122; 17/17 (1925) p. 129; 17/18 (1925) p. 138-139)

1925c 'De Roomsche actie', *De Opwekker,* 70/6 (1925) p. 229-233

1926a 'De komst van Dr. Mott', *De Opwekker,* 71/1 (1926) p. 1-7

1926b 'In Memoriam Dr. N. Adriani', *De Opwekker,* 71/6 (1926) p. 225-234 (ook *De Banier,* 18/21 (1926) p. 165-168; en *Algemeen Protestantenblad,* 6/38 (1926)

1926c 'Christendom en Wajang', *De Opwekker,* 71/9 (1926) p. 373-391 (ook *De Banier,* 18/42 (1926) p. 340; 18/43 p. 349; 18/45 p. 363; 18/47, p. 380; 18/48 p. 387)

1926d 'Prijsvraag Christelijke Maleische Lectuur', *De Opwekker,* 71/9 (1926) p. 422-423

1926e 'Reisindrukken' (Ambon en Minahassa), *De Opwekker,* 71/12 (1926) p. 521-528; 72/3 (1927) p. 137-144

1926f *Verslag van de reis van Dr. H. Kraemer naar Ambon en de Minahassa van 2 sept. – 8 nov. 1926,* 2 delen, Amsterdam: NBG (stencil)

1927a *Rapport van Dr. H. Kraemer over zijn reis naar de Sangi- en Talaudeilanden van 28 Nov. – 10 Dec. 1927,* Amsterdam: NBG (stencil)

1927b *Verslag van de reis naar de Minahassa van Dr. H. Kraemer. Van 11 November – 28 November en 19 December – 25 December 1927,* Amsterdam: NBG (stencil)

1928 *Agama Islam,* djilid I: Bandoeng 1928; *Agama Islam,* djilid II: Bandoeng 1933. [Onveranderde gecombineerde uitgave in één deel Djakarta: Penerbitan Badan Penerbit Gredja dan Zending, z.j., waarschijnlijk 1952]

1928a 'Het Christendom en het probleem van den Islam', in: B.M. Schuurman en H. Kraemer, *De Boodschap van Jeruzalem, enkele officieële rapporten van de wereld-zendingsconferentie van 29 Maart – 8 April 1928 op den Olijfberg bij Jeruzalem,* met inleidingen van B.M. Schuurman en H. Kraemer, Den Haag: Algemeene Boekhandel voor Inwendige en Uitwendige Zending 1928, p. 63-71

1928b 'Het Rassenprobleem en de Zending', *De Opwekker,* 73/7 (1928) p. 271-276

1928c *Zes jaar padvinden,* Rede uitgesproken door Dr. H. Kraemer in de algemeene vergadering van het Nederlandsch Bijbelgenootschap op donderdag 21 Juni 1928 in de Doopsgezinde kerk te Amsterdam, Amsterdam: NBG 1928

1930a 'Christianity and Secularism', *International Review of Missions,* 19/74

(1930) p. 195-208
1930b *Dr. N. Adriani, Schets van leven en arbeid*, Amsterdam: Paris 1930, p. 10-94 (in opdracht van het NBG)
1930c 'De houding van Zending en Christendom in Indië', *De Opwekker,* 75/4 (1930) p. 178-203 (ook *Eltheto,* 84/4 (1930) p. 97-122; overdruk Hardenbroek, Driebergen: NCSV 1930)
1930d *Report of Dr. H. Kraemer on his tour in India from November 11th, 1929 – February 7th, 1930,* Amsterdam: NBG (stencil) [zie 1931b]
1930e *Verslag van mijn reis in de Bataklanden van Februari – April 1930,* Amsterdam: NBG 1930 (getypt)
1931a 'Uit de Geschiedenis der Oost-Java-Zending', *De Opwekker,* 76/3 (1931) p. 55-73
1931b 'De Islam in hedendaagsch Britsch-Indië', I en II, *De Opwekker,* 76/7 (1931) p. 264-268; 76/8 (1931) p. 330-336 (Vertaling van 1930d, met weglating van Inleiding en Conclusies. Ook gepubliceerd als 'The Islam in India To-day', *The Moslem World,* 21/2 (1931) p. 151-176)
1931c *Rapport en beschouwingen over de Javaanse Christengemeenten van Oost-Java: Onderzoek naar de zelfstandigheid der Christengemeenten in Oost-Java,* 1931 (getypt)
1931d 'De Lectuur-Commissie', *De Opwekker,* 76/8 (1931) p. 423-426
1931e 'De Zending en hare arbeiders ten opzichte van de Inheemsche Cultuur', *De Opwekker*, 76/11 (1931) p. 515-532
1932a Boekbespreking van: 'Het nationalisme als zedelijk vraagstuk' door E.A.A. de Vreede, *De Opwekker,* 77/8 (1932) p. 388-400
1932b 'Bookreview '"Protestant Missions in the Netherlands Indies", *Die Evangelische Mission in Niederländisch-Indien,* door J. Richter'*, International Review of Missions,* 82/21 (1932) p. 282-285
1932c *Geloof en Magie,* uitgegeven door de Jeugdcommissie van den Ned.-Indischen Zendingsbond, Bandoeng: Nix z.j. [1932] (serie Het Christendom in het Oosten, no. 3)
1932d 'De reorganisatieplannen der Indische Kerk', *De Opwekker,* 77/4 (1931) p. 181-196
1932e 'Kerkorde-Regeling Christengemeenten Oost-Java', *De Opwekker,* 77/5/6 (1932) p. 254-260
1933a 'The Christian Message in Relation to Other Religions', in: *Christ and Students of the East: The report of the Java conference of the World's Student Christian Federation, Tjiteureup, Java, Sept. 6-14, 1933,* ('foreword' door Francis P. Miller) z.p., World Student Christian Federation 1933, p. 83-91
1933b *De strijd over Bali en de Zending: Een studie en een appèl,* Amsterdam: Paris 1933
1933c *West-Java Rapport,* met: 'Beschouwingen en conclusies over West-Java als zendingsveld', 'Verslag van een door Dr. H. Kraemer gemaakte reis door West-Java gedurende 1 Mei tot 27 October 1933', en 'West-Java Rapport', Amsterdam: NBG 1933
1933d *Tweede verslag over den stand van het Christendom op Bali,* Bandoeng: Vorkink 1933
1934a 'Geloof en Mystiek', Naar aanleiding van *Mystik und Glaube* door Dr. B.M. Schuurman, *De Opwekker,* 79/7 (1934) p. 300-343

1934b ‘Openingsrede, gehouden ter gelegenheid van de officieele opening der Hoogere Theologische School te Buitenzorg’, *De Opwekker,* 79/9 (1934) p. 446-456 (ook in *De Banier*, 23 Augustus 1934 en 30 Augustus 1934)

1934c ‘Dr. H. Kraemer, De verhouding van de zelfstandige Inheemsche Kerken en de Zending’, *De Opwekker*, 79/11-12 (nov.-dec. 1934) p. 553-561 (Verslag van een referaat van Kraemer, opgesteld door ds. H.A.C. Hildering en geverifieerd door Kraemer)

1934d ‘Een ontboezeming over de Lectuur-Commissie en de colportage’, *De Opwekker,* 79/11-12 (1934) p. 625-634

1935a ‘Eenige grepen uit de moderne Apologie van den Islam’, *Tijdschrift voor Indische Taal- Land- en Volkenkunde,* 75/1 en 2 (1935) p. 1-35; 165-217

1935b ‘Hoofddienst en Hulpdienst’, *De Opwekker,* 80/3 (1935) p. 144-148

1935c ‘Der westliche Imperialismus und der Wille des Ostens zu völkischen Eigenleben’, *Evangelisches Missions-Magazin,* 79/11 (1935) p. 368-373 (ook: ‘Imperialism and Self-Expression’, *The Student World,* 81/28 (1935) p. 219-239)

1936a ‘De beteekenis der Zending voor het Westen en het Oosten’, *De Opwekker,* 81 (1936) p. 441-448 (ook in *De Nederlander,* 43/13150 en 43/13155 (1936)

1936b ‘Imperialisme en zelfverwerkelijking’, *De Opwekker,* 82/2 (1936) p. 76-95 (vertaling door Mw Hackenberg van: ‘Imperialism and Self-Expression’, *The Student World,* 28/81 (1935) p. 328-348, ook: *World’s Youth,* 11 (1935) p. 219-239)

1936c ‘De Islam als Zendingsprobleem’, *De Opwekker,* 81 (1936) p. 374-375

1936d *Kerk en Zending,* ’s-Gravenhage: Boekencentrum 1936, tweede ongewijzigde druk 1938

1936e *Mijn tweede zes jaar in Indië,* NBG z.j. [Amsterdam 1936]

1936f *De ontmoeting van het Christendom en de Wereldgodsdiensten,* ’s-Gravenhage: Boekencentrum 1936

1936g *Waarom Zending juist nú,* ’s-Gravenhage: Boekencentrum 1936

1937a *De huidige stand van het Christendom in Nederlandsch-Indië,* ’s-Gravenhage: Boekencentrum 1937

1937b ‘A Survey of the Netherlands Indies’, *The Moslem World,* 27/1 (1937) p. 44-55

1937c *De wortelen van het Syncretisme,* Inaugurele Rede Rijksuniverstiteit Leiden, 3 december 1937, ’s-Gravenhage: Boekencentrum 1937

1938a ‘Achtergrond en doel van de conferentie te Madras’, *Eltheto, Orgaan der N.C.S.V.,* 93/2 (1938) p. 21-25 (ook: *Oecumenisch Christendom,* 22/4 (1938) p. 152-161)

1938b ‘Bijbel en Christenen’, *De Opwekker,* 83/9 (1938) p. 393-396 (ook: *Alg. Weekblad voor Christendom en Cultuur,* 14/34 (1938) p. 402-403)

1938c *The Christian Message in a Non-Christian World,* London: Edinburgh House Press en New York: The Westminster Press 1938 (korte samenvatting in het Engels 1938; Duitse vertaling in 1940; Zweedse vertaling in 1940)

1938d *Doet het Christendom niet meer ter zake?,* Nijkerk: Callenbach z.j. [1938]

1938e 'Gedanken über den Islam und die Mission unter Mohammedanern', *Evangelisches Missions-Magazin,* 82 (1938) p. 100-107

1938f *De Islam als godsdienstig- en als Zendingsprobleem*, 's-Gravenhage: Boekencentrum 1938

1939a 'Continuity or Discontinuity', in: W. Paton, ed., *The Tambaram Series,* Volume I, *The Authority of the Faith,* New York en Londen: IMC 1939, p. 1-21

1939b 'The place of the Bible in the work of the Church as seen in the Madras Conference', referaat gehouden op de internationale conferentie van bijbelgenootschappen, Woudschoten, 24-27/7/1939 (stencil)

1939c 'Tambaram', *Woord en Wereld,* 1/2 (1939) p. 81-95 [ook in: *Rondom ons Zendingsveld,* 10 (1939) 25-40]

1940a *In de gerechtigheid,* Nijkerk: Callenbach, z.j. [1940] (serie Ons Schild ende Betrouwen, Eerste serie no 2)

1940b 'Internationale toestand der Zending', *Rondom ons Zendingsveld*, 4/13 (1940) p. 23-28

1940c 'Profeten in de Zending', *Rondom ons Zendingsveld*, 4/16 (1940) p. 77-81

1940d *Van Godsdiensten en Menschen: Reisindrukken van een Tambaramganger,* Nijkerk: Callenbach 1940

1940e 'Waarom juist nu Zending?', *Algemeen Weekblad,* 16/35 (1940) p. 385 (ook in: *Wolanda Hindia*, 13/11 (1940) p. 111-112)

1940f 'De Theologische vooronderstellingen der Zending', *Vox Theologica, Interacademiaal Theologisch Tijdschrift,* 11/4 (maart 1940) p. 97-104

1940g *Quo Vadimus,* Nijkerk: Callenbach z.j. [1940^2]

1941a *Blijvende opdracht,* 's-Gravenhage: Boekencentrum 1941

1941b 'Ter Inleiding' en 'Christus voor allen', in: J.H. Bavinck, H. Kraemer en K.H. Miskotte, *Salve Rex,* 's-Gravenhage: Daamen 1941, p. 5-6 en p. 36-57

1941c 'De Zending in het Nederland van heden', *De Opwekker,* 81/1 (1941) p. 4-6

1941d 'Continuïteit of Discontinuïteit', *De Opwekker,* 86/1 (1941) p. 7-24

1941e *De nood der Kerk,* 's-Gravenhage: Daamen 1941 (ook opgenomen in: 1947a: p. 103-123)

1941f *De plaats van den 'Zendeling',* z.p., z.j. [1941] (ook opgenomen in 1947a: p. 206-222)

1941g 'De Protestantsche Zending', in: in: W.H. van Helsdingen, ed., *Daar werd wat groots verricht: Nederlandsch-Indië in de XXste eeuw,* Amsterdam: Elsevier 1941, p. 208-215

1941h *Het raadsel der geschiedenis, gedachten uit Romeinen 9-11,* 's-Gravenhage: Daamen 1941

1941i 'De Zending en het Nederland van heden', *De Opwekker,* 86/1 (1941) p. 4-6

1942a *Het Christelijk geloof en de moderne mensch,* 's-Gravenhage: Daamen 1941 (rede gehouden in de Kievitkerk te Wassenaar, Oct. 1941)

1942b 'De Nood der kerk', I en II, in: *Hervormd Weekblad*: *De Gereformeerde Kerk,* 54/2778 (1942) p. 148; 54/2779, p. 155-156 (ook in: 1947a:124-130)

1943a *Quo Vadimus,* Nijkerk: Callenbach 1943 (serie: Ons Schild ende

Betrouwen, eerste serie, no. 5)
1943b *Wat zit er achter Gemeenteopbouw?* Brochure van de werkgroep 'Kerk en Gemeenteopbouw' van de NHK, z.p., 1943 (ook opgenomen in 1947a: p. 157-184)
1945a *Kerk en Humanisme,* 's-Gravenhage: Daamen z.j. [1945] (tweede druk: 's-Gravenhage: Boekencentrum 1956)
1945b *Op Welken Grondslag? Een woord tot het Nederlandsche Volk,* Amsterdam: Vrij Nederland 1945
1945c *De roeping der kerk ten aanzien van de wereld en van het Nederlandsche volk,* 's-Gravenhage: Boekencentrum 1945
1945d 'Toespraak tot de Generale Synode van de Nederlandsch Hervormde Kerk', in: *Wat er gebeurde in de Nieuwe Kerk op den Dam rond 31 Oct. 1945,* 's-Gravenhage: Boekencentrum 1945
1946a *Gedachten over de vernieuwing der theologische studie,* door H. Kraemer en F.J. Pop, 's-Gravenhage: Boekencentrum 1946
1946b *De Heer is waarlijk opgestaan,* Paasoverdenking gehouden in het Gijzelaarskamp 'Beekvliet', St. Michiels Gestel op Paschen 1943, 's-Gravenhage: Boekencentrum 1946
1946c *De 'nieuwe koers' in de Ned. Herv. Kerk,* 's-Gravenhage: Daamen 1946
1946d *De opleiding van Zendingsarbeiders na de Tweede Wereldoorlog,* Oegstgeest: Zendingsbureau der NHK 1946 (getypt)
1947a *De kerk in beweging,* zestien opstellen, 's-Gravenhage: Boekencentrum 1947
1947b 'Korte Inleiding' en 'Kerk en Wereld', in: *Verantwoording: toespraken gehouden na de bevrijding in 1945*, door W. Banning, H.K.E. Gravemeyer en H. Kraemer, 's-Gravenhage: Boekencentrum 1947
1948a 'Herdenkingsrede bij de 150 jarige herdenking van het Nederlandsch Zendeling Genootschap', *Nederlandsch Zendingsblad,* 31 (1948) 1/2, p. 3-7
1948b 'Mission und Nationalismus', *Evangelisches Missions-Magazin*, 92 (1948) p. 135-149, Basel: Baseler Missionsbuchhandlung 1948 (serie: Die Sammlung der Gemeinde, Heft 8)
1949a 'Op weg naar Amsterdam', *Wending,* 3 (1949) p. 137-143
1949b 'Israël en de Islam', *Wending,* 4 (1949) p. 328-335
1950 'Visser 't Hooft in de oecumenische beweging', *Wending,* 5 (1950) p. 433-438
1951a 'Persoon en werk van Dr. B.M. Schuurman', in: *Over alle bergen: Geschriften van Dr. B.M. Schuurman,* 's-Gravenhage: Daamen 1951, p. 9-37
1951b 'Kort Aperçu van Schuurman's Javaanse Geloofsleer', in: *Over alle bergen: Geschriften van Dr. B. M. Schuurman,* 's-Gravenhage: Daamen 1951, p. 201-210
1952 'Rondreis door Zuid-Oost-Azië', *Wending*, 7 (Maart 1952) p. 20-32 (ook: 'On Tour Through South-East Asia', *The Ecumenical Review,* 4/2 (1952) p. 117-130)
1953a 'The Christian Church in Non-Communist Muslim Asia', *International Review of Missions,* XLII/166 (1953) p. 144-150
1953b 'Christian Training Centre in India', *National Christian Council Review,* 73 (1953) p. 245-250

1953c 'A Solitary Ecumenical Prophet', *The Ecumenical Review,* 5/4 (1953) p. 385-389

1954 'Syncretism as a religious and a missionary problem', *International Review of Missions,* 43/171 (1954) p. 253-273

1955 'In Memoriam Dr. John Mott', *Woord en Dienst,* 4/6 (1955) p. 81

1956a *Kerk en Humanisme,* 's-Gravenhage: Boekencentrum 1956[2] (Kerk en Wereldreeks no. 1)

1956b *Religion and the Christian Faith,* London: Lutterworth Press en New York: The Westminster Press 1956 (ook uitgegeven in Franse vertaling: *La foi chrétienne et les religions non chrétiennes,* Neuchâtel, Suisse: Delachaux & Niestlé 1956) [zie ook: 1958b]

1956c 'A Manifold Appraisal of Barth', Review of Karl Barth's "Festschrift" Antwort, Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10 Mai 1956', *Theology Today,* Oct. 1956, p. 389-398

1957a 'Anknupfung', in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* 3. Auflage, Band I, Tübingen: Verlag Mohr 1957, Sp. 392-395

1957b *The Communication of the Christian Faith,* London: Lutterworth Press 1957 (vertaling door H.C. Dirkse-Bresters, *Communicatie, een tijdvraag,* 's-Gravenhage: Boekencentrum 1957)

1957c 'The Role and Responsibility of the Christian Mission', in: *Civilizations,* 7/4 (1957) p. 557-570 (ook opgenomen in: Leroy S. Rouner, ed., *Philosophy, Religion, and the Coming World Civilization, essays in honor of William Ernest Hocking,* The Hague: Martinus Nijhoff 1966, p. 235-249) [zie: Hocking 1966]

1958a *From Missionfield to Independent Church: Report on a decisive decade in the indigenous churches in Indonesia,* with an 'Introductory Note' by W.A. Visser 't Hooft, The Hague: Boekencentrum 1958 (samenvatting en vertaling van: 1926f; 1930e; 1931c; 1933b; 1933c)

1958b *Godsdienst, godsdiensten en het Christelijk geloof,* Nijkerk: Callenbach 1958 (vertaling van 1956b)

1958c *Rede van Prof. Dr. H. Kraemer, 16 mei 1958,* herdenkingsrede ter gelegenheid van zijn 70[e] verjaardag, Oegstgeest: HKI (stencil) (zie ook: Kraemer 1970:174-184)

1958d *A Theology of Laity*, London: Lutterworth Press 1958 (zie ook 1960f)

1959a 'Grootheid en ellende van het Vasco da Gama-tijdperk', *Wending,* 14/7 (1959) p. 403-415

1959b 'Introduction', in: D.A. McGavran, *How Churches Grow: The New Frontiers of Mission,* London: Lutterworth Press 1959 en New York: Friendship Press 1976, p. vii

1959c 'Mission im Wandel der Völkerwelt', in: Peter Vogelsanger, Hrsg., *Der Auftrag der Kirche in der Modernen Welt: Festgabe zum siebzigsten Geburtstag von Emil Brunner,* Zürich en Stuttgart: Zwingli Verlag 1959, p. 291-307

1959d 'Over de mogelijkheid van dialoog met de "ongelovigen"', *Wending,* 13/12 (1959) p. 724-766

1959e *De plaats van Godsdienstwetenschap en Godsdienst-fenomenologie in de theologische faculteit,* Vier radiolezingen in de 'Theologische Etherleergang', januari 1959

1959f 'Vormen van Godsdienstcrisis', in: *Medelingen der Koninklijke*

Nederlandse Akademie van Wetenschappen, afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, deel 22, no. 3, Amsterdam: N.V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij 1959

1959g 'Over de mogelijkheid van dialoog met de 'ongelovige', *Wending,* 13/12 (1959) p. 724-766

1959h 'Wederwoord aan Dr. Sierksma', *Wending,* 14/4 (1959) p. 222-256

1959i 'The Value of Comparaive Study of Religions, *The Aryan Path,* 30/6 (June 1959) p. 240-244

1960a 'Antwoord aan Prof. Th.P. van Baaren', *Nederlands Theologisch Tijdschrift,* 15/1 (1960) p. 1-7

1960b 'Die grundsätzliche Schwierigkeiten in der Begegnung von Christentum und Islam', in: W. Holsten, *Neue Begegnungen von Kirche und Islam,* Stuttgart: Evangelischer Missionsverlag 1960, p. 15-27 (serie: Weltmission Heute, Heft 13/14)

1960c 'De Lage der islamitsischen Welt und die christliche Kirche', in: W. Holsten, *Neue Begegnungen von Kirche und Islam,* Stuttgart: Evangelischer Missionsverlag 1960, p. 28-36 (serie: Weltmission Heute, Heft 13/14)

1960d 'Islamic culture and missionary adequacy', *The Muslim World,* 50/4 (1960) p. 245-251

1960e 'De Oecumene der Wereldreligies?', in: W.F. Golterman en J.C. Hoekendijk, red., *Oecumene in 't Vizier: Feestbundel voor Dr. W. A. Visser 't Hooft,* Amsterdam: Ten Have 1960, p. 121-129

1960f *Het vergeten ambt in de kerk: een theologische fundering,* 's-Gravenhage: Boekencentrum 1960 (vertaling van 1958d)

1960g *Waarom nu juist het Christendom?,* Nijkerk: Callenbach 1960 (zie 1962g)

1960h 'De religieuze beïnvloeding van de massa', *Ruimte,* 7 (1960) p. 63-72

1960i 'Introduction', in: W. Brede Kristensen, *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion,* The Hague: Nijhoff 1960, p. XI-XXV

1961a 'Syncretism as a Theological Problem for Missions', in: G.H. Anderson, ed., *The Theology of the Christian Mission,* London: SCM Press 1961, p. 179-183

1961b 'Voorwoord', in: R. Paret, *De Wereld van de Islam in onze tijd,* Baarn: Wereldvenster 1961, p. 5-6

1961c 'Permanent Renewel of Temporary Revival?', *Foundations: a Baptist Journal of History and Theology,* 4/2 (1961) p. 144-153

1961d 'De Zending en Ned. Indië', in: H. Baudet en I.J. Brugmans, *Balans van beleid: Terugblik op de laatste halve eeuw van Nederlandsch-Indië.* Assen: Van Gorcum 1961, p. 289-309

1961e 'Opmerkingen over het antwoord der kerk aan en in de moderne wereld', in: *Kerk en Ruimte,* Hilversum: Paul Brand 1961, p. 57-68

1962a 'Die Bedeutung der Entwicklung in auszereuropäischen Ländern für die Strategie der Kirchen in zwischenkirchlicher Hilfe (ICA) und Missionsarbeit' (voordracht gehouden in het Basler Missionshaus op de conferentie van Interchurch Aid in 1961), *Evangelisches Missions-Magazin,* 106 (1962) p. 15-32

1962b 'Neu-Delhi und was dann?', in: Hanfried Krüger, Hrsg., *Bis an das*

Ende der Erde: ökumenische Beiträge zum 70. Geburtstag von D. Martin Niemöller, München: Kaiser Verlag 1962, p. 111-117

1962c 'Een nieuw geluid op het gebied van de Koranexegese', in: *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen*, Nieuwe Reeks deel 25, no. 1, Amsterdam: Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij 1962

1962d 'Syncretismus II', in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* Band VI, Tübingen: Mohr 1962[3], Sp. 567-568

1962e 'Non-Christian Religions: A dormant sense of world mission and world destiny has now come to life in Buddhism – Hinduism – Islam', *The Christian Broadcaster,* January-March 1962, p. 4-11

1962f 'Secularism … Secularization: The proces of secularization is one of the ways of God to call the Church back to its nature and calling', *The Christian Broadcaster,* January-March 1962, p. 12-17

1962g *Why Christianity of all Religions?,* London: Lutterworth Press 1962 (serie: Foundations of the Christian Mission, Studies in the Gospel and the World) (zie 1960g)

1963a *Godsdiensten en culturen: de komende dialoog,* 's-Gravenhage: Boekencentrum, 1963 (vertaling door E.W. Schotel van: *World Cultures and Word Religions: The Coming Dialogue,* London: Lutterworth Press en New York: Westminster Press 1960)

1963b 'Was will und meint "Gemeindeaufbau"?', in: *Stimmen aus der Ökumene, 25 Jahre Ökumenischer Rat: Eine Dankgabe an Dr. Visser 't Hooft,* Berlin: Lettner Verlag 1963, p. 140-141 (vertaling van artikel 'Wat zit achter Gemeenteopbouw?', zie: 1947a)

1964a 'Ontmoeting met andere religies', *Woord en Dienst,* 13/22 (1964) p. 341-342

1964b 'Voorwoord', in: A.Th. van Leeuwen, *Christianity in World History: The Meeting of the Faiths of East and West,* London: Edinburgh House Press 1964, p. IX-XI

1965 *Islam in Christian Perspective,* onvoltooid manuscript

1966 'The Role and Responsibility of the Christian Mission', in: Leroy S. Rouner, ed., *Philosophy, Religion and the Coming World Civilization*, Essays in Honor of William Ernest Hocking, The Hague: Martinus Nijhoff 1966, p. 235-249 (ook verschenen in: *Civilization*, 7/4 (1957)

1970 *Uit de nalatenschap van Dr. H. Kraemer,* een bundel opstellen bijeengebracht door B.J. Brouwer, E. Jansen Schoonhoven en S.C. Graaf van Randwijck, Kampen: Kok 1970

1974 'On the Presuppositions and Limits of the Science of Religion', in: Jacques Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research,* Vol. I, p. 644-653 (vertaling van hoofdstuk uit: 1958b)

8 BIBLIOGRAFIE VAN LESSLIE NEWBIGIN [274]

[NB in deze lijst wordt frequent verwezen naar 'Newbigin Archives' en 'Newbigin.Net'. Het archief van Newbigin bevindt zich in het Orchard Learning Resources Centre, Information Services, van de University of Birmingham, Hamilton Drive, Weoley Park Road, Selly Oak, Birmingham B29 6QW, U.K. Ander materiaal is te vinden op www.Newbigin.Net (datum 1 oktober 2006) of de CD-ROM Newbigin.Net, uitgave GOCN, versie 0905]

1937cfmw *Christian Freedom in the Modern World*, London: SCM Press 1937

1945ofmi 'The Ordained Foreign Missionary in the Indian Church', *International Review of Missions*, 34/133 (1945) p. 86-94

1948dacp 'The duty and Autority of the Church to Preach the Gospel', in: *The Church's witness to God's Design*, The Amsterdam Assembly Series, Volume II, New York: Harper en London: SCM Press 1948, p. 19-35

1948rc *The Reunion of the Church, A Defence of the South India Scheme*, London: SCM Press 1948 (zie ook 1960rc)

1950eea 'The Evangelization of Eastern Asia', *International Review of Missions,* 39/154 (April 1950) p. 137-145 (herpublicatie uit: 'The Christian Prospect in Eastern Asia: Papers and minutes' van de Eastern Asia Christian Conference, Bangkok, 3-11 december 1949, p. 77-87)

1951ccwc 'Comments on "The Church, the churches and the World Council of Churches"', *The Ecumenical Review*, III/3 (April 1951) p. 252-254

1951sid *South India Diary*, London: SCM Press 1951 (herziene editie, Londen: SCM Press 1960. Nederlandse vertaling: *Christus in Zuid-India*, 's-Gravenhage: Lectuurbureau der NHK 1951) [zie 1959czi]

1952ambo *That All May Be One*, New York: Association Press 1952 [zie 1951sid]

1952nch 'The Nature of the Christian Hope', *The Ecumenical Review*, 4/3 (April 1952) p. 282-284

1952rcg 'Review van "The Communication of the Gospel", van David H.C. Read', *International Review of Missions*, 41/3 (October 1952) p. 526-

[274] De hier geboden bibliografie van Newbigin bevat alle publicaties die genoemd en verwerkt zijn in deze studie. Gebruik is gemaakt van de uitgebreide en geannoteerde bibliografie van Newbigin in Hunsberger 1978:509-530. In de latere studie van George R. Hunsberger (Hunsberger 1998: 283-304) is deze lijst ongewijzigd overgenomen en aangevuld met andere en recentere werken van Newbigin. Eleanor Jackson verzorgde een beknopte bibliografie van Newbigin, bijgehouden tot 1994, in: T. Dayanandan Francis & Israel Selvanayagam, eds., *Many Voices in Christian Mission, Essays in honour of J.E. Lesslie Newbigin, World Christian Leader.* Madras: Christian Literature Society 1994, p. 210-240. Een zeer complete literatuurlijst van Newbigin is te vinden in: Michael W. Goheen, *"As the Father Has Sent Me, I Am Sending You", J.E. Lesslie Newbigin's Missionary Ecclesiology,* Zoetermeer: Boekencentrum 2000, p. 443-462 (diss. Universiteit Utrecht 2000). Een recent bijgewerkte lijst is te vinden in Thomas F. Foust, et al., eds., *A Scandalous Prophet: The Way of Mission after Newbigin, '*A Comprehensive Bibliography', (Grand Rapids: Eerdmans 2002) p. 249-305, opgesteld door Thomas F. Foust en George R. Hunsberger. Deze versie is ook te vinden op de cd-rom of de website Newbigin.Net (www.Newbigin.Net, datum 1 oktober 2006). De door ons samengestelde lijst bevat enkele titels die niet vermeld zijn in de hierboven genoemde bibliografiën van Newbigin.

528
1953hg *The Household of God, Lectures on the Nature of the Church,* The Kerr Lectures gehouden voor Trinity College, Glasgow, november 1952, London: SCM Press 1953 (Amerikaanse uitgave New York: Friendship Press 1954. Opnieuw uitgegeven in herziene editie London: SCM Press 1964)
1953ch 'The Christian Hope', in: Norman Goodall, ed., *Missions under the Cross*, Adresses given at IMC-Enlarged Meeting at Willingen 1952, London: Edinburgh Press 1953, p. 107-116
1953nch 'The Nature of the Christian Hope', *The Ecumenical Review,* 4/3 (April 1952) p. 282-284
1954pccc 'The Present Christ and the Coming Christ', *The Ecumenical Review,* 11/2 (January 1954) p. 118-123
1954wsot 'Why study the Old Testament?', *National Christian Council Review*, 74 (1954) p. 71-76
1955hg *The Household of God, Lectures on the Nature of the Church,* London: SCM Press 1955[3]
1956ss, *Sin and Salvation*, London: SCM Press 1956
1956wjc 'Witnessing to Jesus Christ', in: P.D. Devanandan, A.E. Inbanathan, et al., eds., *Presenting Christ to India Today,* Madras: Diocesan Press, for Christian Literature Society of India 1956, p. 57-62 [Newbigin.Net]
1957nuws 'The Nature of the Unity We Seek: From the Church of South India', in: *Religion in Life*, 26/2 (1957) p. 181-190. [Newbigin.Net]
1958obgw *One Body, one Gospel, one World, The Christian Mission Today*, London & New York: IRM 1958 (§ 1-IV, p. 7-24, gedeeltelijk ook gepubliceerd in: *The Ecumenical Review,* 11/2 (January 1958) p. 143-156)
1958acr 'Anglicans and Christian Reunion', *Theology*, 61 (1958) p. 223-227 [Newbigin.Net]
1958td 'A Time for Decision', in: Blaise Levai, *Revolution in Missions, a Study Guide to 'The Role of Missions in Present Day India'*, Revised in consultation with Bischop David Chellappa, Calcutta: UMCA Publishing House, 1957, revised edition 1958, p. 196-197
1959obgw 'One Body, one Gospel, one World'*, The Ecumenical Review,* 11/2 (January 1959) p. 143-156
1959guhc 'The Gathering Up of History into Christ', in: Charles C. West and David M. Paton, eds., *The Missionary Church in East and West,* London: SCM Press 1959, p. 81-90 ('Adresses' die in 1957 gehouden zijn op het Ecumenical Institute in Bossey, Genève) [Newbigin.Net]
1959scmt 'The Summons to Christian Mission Today', *International Review of Missions*, 48/190 (April 1959) p. 177-189 (Toespraak gehouden tijdens het Annual Dinner van het North American Advisory Committee van de IMC, New York, November 1958)
1959czi zie: 1951sid
1960rc *The Reunion of the Church, a defence of the South India Scheme,* London: SCM Press 1960 (Revised edition van 1948rc)
1960whsl 'The Work of the Holy Spirit in the Life of the Asian Churches', in:

Norman Goodall, et al., *A Decisive Hour for the Christian World Mission*, London: SCM Press 1960, p. 18-33 (John R. Mott Memorial Lectures at the Founding Assembly of the East Asia Christian Conference, Kuala Lumpur, May 1959)

1960pp 'The Pattern of Partnership', in: Norman Goodall, J.E. Lesslie Newbigin, W.A. Visser 't Hooft, D.T. Niles: *A Decisive Hour for the Christian Mission,* London: SCM Press 1960, p. 34-45 (John R. Mott Memorial Lectures at the Founding Assembly of the East Asia Christian Conference, Kuala Lumpur, May 1959)

1960muc 'Is There Still a Missionary Job Today?', in: Nora K. Chadwick, Lesslie Newbigin and T. Ralph Morton, *St. Columba 563: Fourteenth Centenary 1963,* Glasgow: The Iona Community Publications Department for the Church of Scotland. p. 18-35. The Eleventh Peter Ainslee Memorial Lecture, 17 oktober 1960 (ook uitgegeven onder de titel *The Mission and Unity of the Church*, Grahamstown: Rhodes University 1960)

1960pcwm 'The Pattern of the Christian World Mission', Lezingen gehouden te New York in 1960-1961 tijdens het debat over de integratie van de International Missionary Council met de World Council of Churches (ook opgenomen in: Newbigin, *A Word in Season*, zie: 1994wis:7-20) [Manuscript in Newbigin Archives]

1960mwhs 'Missions and the Work of the Holy Spirit', in: Lesslie Newbigin: *A Word in Season*, p. 21-32 (Derde en laatste lezing van een serie in New York eind jaren 1960 als onderdeel van het integratieplan van de International Missionary Council en de World Council of Churches (zie ook Newbigin, *A Word in Season,* wis1994:21-32)

1960mcan 'Mission of the Church to All the Nations', Address given at the NCC [CUSA] General Assembly, San Francisco, Dec. 5, 1960, WCC, Ecumenical Centre Library, Geneva Switzerland [Newbigin.Net]

1961tcm 'Foreword', in: Gerald H. Anderson, ed., *The Theology of the Christian Mission*, Nashville and New York: Abingdon Press 1961

1961pmmc 'The Pattern of Ministry in a Missionary Church', Geneva: WCC 1961 (ongepubliceerde paper, 11 pagina's) [Newbigin.Net]

1961ftow *A Faith for this one World*, London: SCM Press 1961 (William Belden Noble Lectures at Harvard, November 1958)

1961cd *Is Christ Divided? A Plea for Christian Unity in a Revolutionary Age,* Grand Rapids: Eerdmans Publ. Comp. 1961

1961sc 'Sugar in the Coffee', *Frontier*, 4 (Summer 1961) p. 93-97 [Newbigin.Net]

1962mdem 'The Missionary Dimension of the Ecumenical Movement', *The Ecumenical Review,* 14/2 (Jan. 1962) p. 207-215 (zie ook: 1981mdem)

1962bomm 'Bringing Our Missionary Methods Under the Word of God', *Occasional Bulletin from the Missionary Research Library*, 13 (1962) p. 1-9 ('Address' tijdens een zendingsconsultatie van de Presbyterian Church of the US. Ook gepubliceerd als 'Gottes Werk in der Weltweiten Gesellschaft der Menschen', *Evangelisches Missions-Magazin*, 106 (1962) p. 97-113)

1962fmm 'Foreword', in: Roland Allen, *Missionary Methods: St.Paul's our ours?,* Grand Rapids Mi.: Eerdmans 1962, p. i-iii

1962fue 'Foreword', in: D.T. Niles, *Upon the Earth*, London: Lutterworth Press 1962, p. 7-8

1962jam *Joint Action for Mission*, Geneva: WCC, 1962 (ook gepubliceerd in: *National Christian Council Review*, 83/1 (1963) p. 17-23)

1962uof 'Unfaith and Other Faiths', unpublished Address delivered to the 12th Annual Assembly of the Division of Foreign Missions, NCCC USA 1962 [Newbigin.Net]

1962mdem 'The Missionary Dimension of the Ecumenical Movement', *The Ecumenical Review,* 14/2 (January 1962) p. 207-215 ('inaugural sermon' als General Secretary van de IMC tijdens 'The Act of Integration' van de IMC en de WCC tijdens de openingsvergadering van de Third Assembly van de WCC, 19 November 1961, in New Delhi. Opnieuw uitgegeven in *International Review of Mission*, 70 (1981) p. 240-246)

1962mtg 'The Mission of the Triune God', ongepubliceerd document voor de WCC-CWME Meeting te houden in 1963, Geneva: WCC, Ecumenical Centre Library [Newbigin.Net]

1962rcwm 'Report of the Division of World Mission and Evangelism to the Central Committee', *The Ecumenical Review*, 15/1 (October 1962) p. 88-94

1963ddes 'Developments During 1962: An Editorial Survey', *International Review of Missions,* 52 (1963) p. 3-14

1963en 'Editor's notes', *International Review of Missions,* 52 (1963) p. 242-246; 369-373; 508-512

1963bz 'Beginselen die de salariëring van Zendelingen beheersen', *De Heerbaan* (juli/aug. 1963) p. 215-219.

1963smj 'Is there still a Missionary Job To-day?', in: *St Columba, 563, Fourteenth Centenary,* 1963, Glasgow: Iona Community 1963, 1972[3], p. 18-35

1963rtdm *The Relevance of Trinitarian Doctrine for today's Mission*, London: Edinburgh House Press 1963 (ook: *Trinitarian Faith and Today's Mission*, Richmond, VA: John Knox Press 1964) [zie ook: 1998tdtm]

1964en 'Editor's Notes', *International Review of Missions*, 53 (1964) p. 248-252; p. 376-379; p. 512-517

1964sye 'Survey of the Year 1962-63: by the Editor', *International Review of Missions*, 53 (1964) p. 3-82

1965fe 'From the Editor', *International Review of Missions*, 54 (1964) p. 145-150; p. 273-280; p. 417-427

1965sye 'Survey of the year 1963-64: by the Editor', *International Review of Missions,* 54 (1965) p. 3-75

1965hmmc 'The Healing Ministry of the Church', in: *The Healing Church*, The Tübingen Consultation 1964, Geneva: WCC 1965[2], p. 8-15

1966c 'Conversion', *Religion and Society*, 13/4 (1966) p. 30-42 (ook opgenomen in: David Lyon & Albert Manuel, eds., *Renewal for Mission*, Madras: CLS 1976, 1968, p. 33-46. En in: *NCCR*, 86 (1966) p.

309-323)

1966hrsm *Honest Religion for Secular Man*, Philadelphia: Westminster Press en London: SCM Press 1966 (the Firth Lectures, University of Nottingham, November 1964. Nederlandse vertaling door J.J.H.A. Bruna: *Godsdienst in een geseculariseerde wereld*, Utrecht/Antwerpen: Het Spectrum 1968)

1966sy 'A Survey of the Year 1964-65', *International Review of Missions,* 55 (1966) p. 3-88

1967cwm 'The Church and its World Mission', in: L.G. Champion, ed., *Outlook for Christianity: Essays for E. A. Payne,* London: Lutterworth 1967, p. 109-118

1967rm 'Review of *Repenser la Mission: Rapports et Compte Rendu,* Semaine de Missiologie, 35th ed. Louvain 1965', *International Review of Mission,* 55 (July 1967) p. 379-380

1968bs 'Blible Studies', in: David Lyon & Albert Manuel, eds., *Renewal for Mission*, Madras: CLS, 1976, 1968, p. 192-213

1968coec *Christ Our Eternal Contemporary*, Madras: CLS 1968 ('Meditations' gegeven op het Christian Medical College, Vellore, July 1966)

1968amic 'Anglicans, Methodists and Intercommunion: A Moment for Decision', *The Churchman*, 82/4 (winter 1986) p. 281-285 [Newbigin.Net]

1969cmcu 'The Call to Mission - a Call to Unity', in: Peter Beyerhaus & Carl F. Hallencreutz, eds., *The Church Crossing Frontiers: Essays on the nature of mission in honour of Bengt Sundkler*, Lund: Gleerup 1969, p. 254-265

1969sfg *Set Free to be a Servant: Studies in Paul's Letter to the Galatians*, Madras: Christian Literature Society of India 1969 [Newbigin.Net]

1969wwfo 'What Way for "Faith and Order"?', in: Reinhard Groscurth, ed., *What Unity Implies: Six Essays After Uppsala*, Geneva: WCC 1969, p. 115-132.

1969fc *The Finality of Christ*, London: SCM Press en Richmond, VA: John Knox Press 1969 (Lyman Beecher Lectures, Yale University Divinity School, April 1966. Deze lezingen zijn ook gehouden als de James Reid Lectures, Cambridge University)

1970cu 'Cooperation and Unity', *International Review of Mission*, 59 (January 1970) p. 67-74

1970msc 'Mission in Six Continents', in: Harold E. Fey, ed., *The Ecumenical Advance: A History of the Ecumenical Movement, 1948-1968,* Vol. 2, London: SPCK 1970, p. 171-197 (Second Edition, Third Printing: 1986)

1971c 'Conversion'; 'Jesus Christ'; 'Salvation'; 'Trinitarianism'; 'Uniqueness of Christianity', in: Stephen Neill, Gerald H. Anderson and John Goodwin, eds., *Concise Dictionary of the Christian World Mission,* Nashville New York: Abingdon Press 1971, p. 147-148; p. 307-309; p. 537-538; p. 607; p. 620

1971h 'Salvation and Humanisation', *Religion and Society*, 18/1 (March 1971) p. 71-80 ('review' van M.M. Thomas, *Salvation and Humanisation*, 1971)

1972jij *Journey into Joy,* Madras: Christian Literature Society 1972

1972hsc *The Holy Spirit and the Church,* Madras: CLS 1972 ('Addresses' oorspronkelijk gehouden tijdens een vergadering in in Madras, april 1972 [Newbigin.Net]

1972fcpf 'The Finality of Christ within a Plurality of Faiths', *Dialogue*, 24 (1972) p. 15-19 [Newbigin.Net]

1972bck 'Baptism, The Church and Koinonia', *Religion and Society*, 19/1 (1972) p. 69-90 (Opnieuw gepubliceerd in M.M. Thomas, et al., *Some Theological Dialogues,* Madras: CLS 1977, p. 110-144. Samenvattingen van de briefwisseling tussen Thomas and Newbigin zijn gepubliceerd in *Asia Focus* (Bangkok) VII, 4 (1972) en in: 1974sh)

1972mwc 'The Secular-Apostolic Dilemma', in: T.A. Mathias, et al., eds., *Not Without A Compass*, JEA Seminar on Christian Education in India Today, New Delhi: Jesuit Educational Association of India 1972, p. 61-71

1973snhs 'Salvation, the New Humanity and Cultural-Communal Solidarity', *Bangalore Theological Forum,* 5/2 (1973) p. 1-11

1973tsb 'The Taste of Salvation at Bangkok', *Indian Journal of Theology*, 22 (April/July 1973) p. 49-53. Een persoonlijke reactie op de Conference van de Commission on World Mission and Evangelism van de WCC, Bangkok 1973

1973fsvc 'The Form and Structure of the Visible Unity of the Church', in: Otto Wack, ed., *So sende Ich Euch: Festschrift für D. Dr. Martin Porksen zum 70. Geburtstag,* Korntal bei Stuttgart: Evang. Missionsverlag 1973 (eerder gepubliceerd in *NCCR,* 92 (1972) p. 444-451 en 93 (1973) p. 4-18. Ook gepubliceerd in *One in Christ*, 13 (1977) p. 107-126)

1974gs *The Good Shepherd: Meditations on Christian Ministry in Today's World*, Madras: CLS 1974 (Engelse herziene editie: Leighton Buzzard, Beds: Faith Press 1977) [zie 1977gs]

1974sh 'Salvation and Humanisation: A Discussion, M.M. Thomas and Lesslie Newbigin', in: Gerald H. Anderson and Thomas F. Stransky C.S.P., eds., *Mission Trends, no 1, Crucial Issues in Mission Today*, New York: Paulist Press en Grand Rapids: Eerdmans 1974, p. 217-230

1974prsi 'Personal Recollections of South India: 1936-1974', *Indo-British Review: A Journal of History,* 14/1 (1974) z.p.

1975rcp 'Review of *Canterbury Pilgrim*, by A. Michael Ramsey', *The Ecumenical Review,* 27/2 (April 1975) p. 171

1975gcc 'Review of "Great Christian Centuries to Come"', *The Ecumenical Review*, 27/2 (April 1975) p. 171-172

1975prsi 'Personal Recollections of South India: 1936-1974', *Indo-British Review, A Journal of History*, 14/1 (1975) [Newbigin Archives]

1976aop 'All in One Place or All of One Sort: On unity and diversity in the church', in: Richard W.A. McKinney, ed., *Creation, Christ and Culture: A Festschrift in honour of Professor Thomas F. Torrance,* Edinburgh: Clark 1976, p. 288-306 (ook in *Mid-stream: The Ecumenical Movement Today,* 15/4 (1976) p. 323-341)

1976cu 'Christian Unity at Nairobi: Some personal reflections', *Mid-stream: The Ecumenical Movement Today*, 15/2 (1976) p. 149-160

1976cc 'The Centrality of Christ', 'address' gegeven op de 'Ministers' Session' van de Assembly of the Baptist Ministers' Fellowship 1976. Ook gepubliceerd in: *Fraternal,* 177 (19760 p. 20-28 [Manuscript in Newbigin Archives]

1976rnwc 'Review of *New Ways for Christ*, by Michael Wright', *International Review of Mission,* 65/258 (April 1976) p. 228-229

1977oic 'The Form and Structure of the Visible Unity of the Church', *One in Christ,* 13 (1977) p. 107-126

1977bpmi 'The basis, purpose and manner of inter-faith dialogue', *Scottisch Journal of Theology*, 30 (1976) p. 253-270 (als lezing gehouden in november 1975 voor de Lutheran Church in America, Division for World Mission and Ecumenism. Verspreid als brochure onder de titel *Interfaith Dialogue*, New York: Lutheran Church in America, World Mission Interpretation, 1976. Herdrukt in: Richard W. Rousseau SJ, ed., *Interreligious Dialogue: Facing the Next Frontier*, Scranton, Penn.: Ridge Row Press 1981, p. 13-31. Bewerkt als Hst 10, 'The gospel among the religions' in: *The Open Secret* (1978os) en in: Gerald H. Anderson, e.a. eds., *Mission Trends, no. 5, Faith meets Faith*, New York: Paulist Press, 1981, onder de titel: 'The Gospel Among the Religions', p. 3-19. Duitse vertaling: 'Christen in Dialog mit Nicht-Christen', *Theologie der Gegenwart*, 3 (1977) p. 159-166 en *Zeitschrift für Mission*, 3/2 (1977) p. 83-98, sommige passages verschenen in: 1977cwps)

1977gs *The Good Shepherd, Meditations on Christian Ministry in Today's World*, Leighton Buzzard: Faith 1977 en Grand Rapids, Mi.: Eerdmans 1974 (uitgebreide versie van 1974gs)

1977rtcb 'Recent Thinking on Christian Beliefs, VIII: Mission and Missions', *The Expository Times*, 88/9 (1977) p. 260-264 (ook gepubliceerd als: 'Recent Thinking on Christian Beliefs', *Sedos Bulletin*, 8 (1978) p. 141-148)

1977bmm 'The bishop and the ministry of mission'. in: J. Howe, *Today's Church and Today's World,* London: CIO Publishing 1978 p. 242-247 (Bijdrage aan de Lambeth Conference 1978)

1977trps 'Teaching Religion in a Secular Plural Society', in: John Hull, ed., *New Directions in Religious Education*, London: Falmer Press 1982, p. 97-108 ('Address' gegeven op de jaarlijkse bijeenkomst van de Christian Education Movement, 1977. Eerst gepubliceerd in: *Learning for Living*, 17 (1977) p. 82-88. Ook verschenen in: *Christianity in the Classroom,* London: Christian Education Movement 1977, p. 1-11)

1977lctu 'What is a 'local church truly united'?', *The Ecumenical Review*, 29/2 (April 1977) p. 115-128 (oorspronkelijk opgenomen in: J.E. Lesslie Newbigin, et al., *In Each Place*, Geneva: WCC, 1977, p. 14-29, ook gepubliceerd in: Choan-Seng Song, ed., *Growing Together into Unity, Text of the Faith and Order Commission on Conciliar Fellowship,* Madras: CLS 1978, p. 149-164)

1977cwps *Christian Witness in a Plural Society,* London: Britisch Council of Churches 1977 ('Paper' bestemd voor de Assembly of the British

Council of Churches, april 1977. Ook verschenen in *Christliches Zeugnis in Einer Pluralitischen Gesellschaft*, Bern: Evangelische Arbeitsstelle Ökumene Schweiz 1988; vergelijkbaar met: 1977bpmi)

1977cel 'Christus en de culturen', *Wereld en Zending* 6 (1977) p. 287-303 (ook 'Christus und die Kulturen', *Zeitschrift für Misson,* IV/3 (1978) p. 134-149 en 'Christ and the cultures', *Scottish Journal of Theology*, 31 (1978) p. 1-22. Bewerkt als een deel van Hst. 9 van *The Open Secret* 1978, p. 134-149, zie 1978os)

1978cc 'Context and Conversion'*, International Review of Mission,* 68 (July 1979) p. 301-312 (oorspronkelijk uitgegeven in London door de Church Missionary Society, als 'Context and Conversion, the 1978 CMS Annual Sermon', in Saint Andrew's Church, Short Street, London, op 4 december 1978 over 1 Korintiërs 1:23-24)

1978cw 'The Church as Witness: A Meditation', *Reformed World,* 35 (March 1978) p. 5-9

1978equ 'Episcopacy and the Quest for Unity'. Toespraak tijdens een discussie op de Annual Conference van de CCLEPE en Ecumenical Officers te Swanwick, september 1978 [Newbigin Archives]

1978os *The Open Secret, Sketches for a Missionary Theology,* Grand Rapids, Mi.: Eerdmans 1978 (revised edition: 1995os)

1978tgvs 'Toespraak tot de gezamenlijke vergadering van de Synoden van de Nederlandse Hervormde Kerk en de Gereformeerde Kerken in Nederland op 22 november 1978 in De Blije Werelt te Lunteren', *Wereld en Zending*, 8/1 (1979) p. 96-109 (Overdruk in *Kerkinformatie*, nr 80, december 1978)

1979cjh 'The Centrality of Jesus for History', in: Michael Goulder, ed., *Incarnation and Myth: The Debate Continued,* Grand Rapids, Mi.: Eerdmans 1979, p. 197-210 (Gevolgd door Maurice Wiles: 'Comment on Lesslie Newbigin's Essay', p. 211-213)

1979m80s 'Theological Education in a World Perspective', in: Jock Stein, ed., *Ministers for the 1980s,* Edinburgh: Handsel Press 1979, p. 63-75 (ook *The Churchman*, 93/2 (1979) p. 105-115, 'introduction' toegevoegd. Ook gepubliceerd in: Harvie M. Conn and Samuel F. Rowan, eds., *Missions and Theological Education in World Perspective,* Farmington, Mi.: Urbanus 1984, p. 3-18)

1979rmer 'Review of *The Meaning and End of Religion*, by Wilfred C. Smith', *Theology*, 82/688 (July 1979) p. 294-296

1979pls 'Presiding at the Lord's Supper', Manuscript geschreven als bijdrage voor de United Reformed Church over 'the presidency at the Lord's Supper of members other than those ordained' [Newbigin.Net]

1979pct 'Preaching Christ Today', the eighteenth Joseph Smith Memorial Lecture [Manuscript in Newbigin Archives]

1979nwwh 'Not whole without the handicapped', in: Geiko Müller-Fahrenholz, ed., *Partners in life: The Handicapped and the Church,* Geneva: WCC 1979 (bijna gelijk aan: 'The right to the fullness of Life', in: Samuel Amirtham, ed., *A Vision for Man,* Madras: CLS 1978, p. 339-247)

1980cwu 'Common Witness and Unity', *International Review of Mission,* 69

(1980) p. 158-160
1980im 'In Memoriam J.W. Sadiq', *International Review of Mission,* 69/267-277 (1980) p. 576
1980ccm The Centrality of Christ in Mission', ongepubliceerd manuscript, gedateerd: April 1980 [Newbigin Archives]
1980m80 'Mission in the 1980s', *Occasional Bulletin of Missionary Research*, 4/4 (1980) p. 154-155
1980sk *Sign of the Kingdom,* Grand Rapids, Mi.: Eerdmans 1980 (eerder gepubliceerd in Engeland onder de titel *Your Kingdom Come,* Leeds: John Paul the Preacher Press 1980. Oorspronkelijk geschreven voor de CWME van de WCC, Melbourne 1980 en ook gepresenteerd als de 'Walstrom Lectures' aan het Theological Seminary of the Swedish Covenant Church, Lidingo, Sept. 1979)
1980cmu 'Common Witness and Unity', *International Review of Mission*, 69/274 (April 1980) p. 158-160
1981ispr 'Integration - Some Personal Reflections', *International Review of Mission*, 70/280 (1981) p. 247-255
1981mdem 'The Missionary Dimension of the Ecumenical Movement', *International Review of Mission,* 70/280 (1981) p. 240-246 [herdruk van 1962mdem]
1981pc 'Politics and the Covenant', *Theology*, 84/701 (1981) p. 356-363
1981gar 'The Gospel Among the Religions', in: Gerald H. Anderson and Thomas F. Stransky, S.C.P., eds., *Mission Trends no. 5, Faith Meets Faith,* New York, etc.: Paulist Press en Grand Rapids: Eerdmans 1981, p. 3-19 (zie ook 1978os)
1982clrr 'Review of *Christ's Lordship and Religious Pluralism*, ed. by Gerald H. Anderson and Thomas F. Stransky, C.S.P.', *International Bulletin of Missionary Research,* 6/1 (1982) p. 32
1982buc 'Bishops in a united church', in: Peter Moore, ed., *Bishops, but what kind?,* Reflections on Episcopacy collected and edited by Peter Moore, London: SPCK 1982, p. 149-161
1982trsp 'Teaching Religion in a Secular Society', in: John Hull, ed. and introduction, *New Directions in Religious Education,* Barcombe, Lewes Sussex: Farmer Press 1983, p. 97-107
1982ceem 'Cross-currents in ecumenical and evangelical understanding of mission', *International Bulletin of Missionary Research,* 6/4 (1982) p. 146-151, 'responses' van Paul G. Schrotenboer en C. Peter Wagner, p. 152-154 en een 'reply' door Lesslie Newbigin, p. 154-155 (vertaald in het Nederlands: 'Ontwikkelingen in oecumenische en evangelische opvattingen over zending' in: *Soteria,* 2/2 (1984 p. 34-40 en 2/3 (1984) p. 30-36)
1982lhc *The Light Has Come, An Exposition of the Fourth Gospel,* Grand Rapids, Mi.: Eerdmans 1982
1983rmu 'Rejoinder to "Mission and unity in the missionary ecclesiology of Max A.C. Warren", by Ossi Maaramäki', *International Review of Mission,* 72/286 (April 1984) p. 271-272 [zie Maaramäki 1983]
1983os84 *The Other Side of 1984: Questions for the Churches,* Geneva: WCC,

1983, a postscript by S. Wesley Ariarajah (vertaling door E.W. van der Poll, *Verder dan '1984': Missionaire confrontatie met de moderne cultuur,* Kampen: Kok 1985, met een inleiding van Prof. dr. H. Berkhof en een naschrift van S. Wesley Ariarajah)

1983cwr 'Christ and the World of Religions', *The Churchman,* 97/1 (1983) p. 16-30. Geschreven voor een verzameling van 'reflections' op het thema van de WCC Assembly, Vancouver 1983, over 'Jesus Christ, the Life of the World' (herdrukt in: *Reformed Review*, 37/3 (Spring 1984) p. 202-213 en in Hick 2001:88-117) [zie 1989cfwr en Hick 2001]

1984bcm 'The Bible and Our Comtemporary Mission', *The Clergy Review,* 69/1 (1984) p. 9-17 (vierde Thomas Worden Memorial Lecture, gegeven op het Upholland Northern Institute, May 4th, 1983)

1984fp 'About Emilio Castro', *International Review of Mission*, 73/289 (1984) p. 110

1984bfu 'The Basis and the Forms of Unity', *Mid-Stream: the Ecumenical Movement Today*, 24 (Jan 1984) p. 1-12 (tweede Peter Ainslee Lecture, gegeven op de Council on Christian Unity luncheon, San Antonio, Texas, 24 September 1983. Ook gepubliceerd als monografie: *The Basis and the Forms of Unity,* Indianapolis: Council on Christian Unity 1984)

1984ffem 'Faith and Faithfulness in the Ecumenical Movement', in: Pauline Webb, ed., *Faith and Faithfulness: Essays on contemporary ecumenical themes. Essays in tribute to Philip A. Potter*, Geneva: WCC 1984

1984bcm, 'The Bible and our Contemporary Mission', *The Clergy Review,* 69/1 (1984) p. 9-17, tweede Peter Ainslie Lecture (ook gepubliceerd in *Mid-Stream: The Ecumenical Movement Today,* 23 (1984) p. 1 - 12

1985cfsw 'Christian Faith in a Secularized World', ongepubliceerde tekst van een lezing voor de vergadering van de Birmingham Council of Christian Churches, 1986 [Newbigin Archives]

1985bic 'The Bible in the Church, Text and Context', in: D.J. Ambalavanar, ed., *The Gospel in the World: Essays in Honour of Bishop Kulandran*, Madras: CLS 1985, p. 1-13

1985cwbc 'Can the West be converted?', *Princeton Seminary Bulletin*, VI/1 (1985) p. 25-37 (zie ook: 1987cwb). Ook gepubliceerd in: *Evangelical Review of Theology,* 11 (October 1987) p. 355-368

1985iaos 'How I arrived at The Other Side of 1984', *Selly Oak Journal,* 2 (1985) p. 6-8. Met 'Response to the Responses', p. 33-36

1985afc 'A Fellowship of Churches', *The Ecumenical Review,* 37/2 (April 1985) p. 175-181

1985wscp 'The Welfare State: A Christian Perspective', in: *The Welfare State,* Oxford: Oxford Institute for Church and Society 1985. Ook gepubliceerd in *Theology*, 88 (May 1985) p. 173-182 (The Gore Memorial Lecture gehouden in Westminster Abbey in november 1984)

1985f 'Foreword', in: Colin E. Gunton, *Enlightenment and Alienation: An Essay Towards a Trinitarian Theology,* Basingstoke: Marshall, Morgan & Scott 1985, p. vi-vii

1985ua *Unfinished Agenda, an Autobiography*, Grand Rapids, Mi.: Eerdmans

1985 (ook: London: SPCK 1985)

1986wbp 'Witness in a Biblical Perspective', *Mission Studies*, 3/2 (1986) p. 80-86 (response to a letter of F.J. Verstraelen, dd. 19 March 1986, with reference to the paper of Prof. M.R. Spindler, 'Visa for Witness', signed Selly Oak, May 1986) [Newbigin Archives]

1986fg *Foolishness to the Greeks: the Gospel and Western Culture,* Grand Rapids, Mi.: Eerdmans 1986 (Benjamin B. Warfield Lectures at Princeton Theological Seminary, March 1984)

1986wtw 'Witness to the World', ongepubliceerde lezing voor BMV/PWM Conference, oktober 1986 [Newbigin Archives]

1986efmf 'England as a Foreign Mission Field', ongepubliceerde tekst van een toespraak tot de vergadering van de Birmingham Council of Christian Churches, 10 maart 1986 [Newbigin Archives]

1986cfsw 'Christian Faith in a Secularized World', 'address' van bisschop Lesslie Newbigin, CBK, op de vergadering van 1986, Birmingham Council of Christian Churches [Newbigin Archives]

1987cwbc 'Can the West Be Converted?', *International Bulletin of Missionary Research*, 11/1 (January 1987) p. 2-7 (eerder gepubliceerd in *Princeton Seminary Bulletin*, VI/1 (1985) p. 25-37)

1987ec 'Evangelism in the City', serie artikelen over 'The Pastor's Opportunities', *The Expository Times*, 90 (1987) p. 355-358 (ook gepubliceerd in *Reformed Review*, 41 (Autumn 1987) p. 3-8, en als hoofdstuk 5 van Newbigin, *A Word in Season*, zie 1994wis:40-47) [Newbigin Archives]

1987mcw *Mission in Christ's Way, Bible Studies*, Geneva: WCC Publications, 1987. Oorspronkelijk gehouden als Bijbelstudies op de Synode van de Church of South India in 1986 (vertaling door J. Rosingh-Jansen, *Zending in het voetspoor van Christus: Bijbelstudies*, Sliedrecht: Merweboek 1989, ook uitgegeven als: *Mission in Christ's Way: A Gift, A Command, An Assurance*, New York: Friendship Press 1988, als *Mission in der Nachfolge Christi: Bibelarbeiten*, Hamburg: Evangelisches Missionswerk 1988, en als *En Mission Sur le Chemin du Christ: Perspectives Bibliques*, Aubonne: Editions du Moulin 1989

1987mwt *Mission in the World Today*, Honorary Presidential Address tot de New College Missionary Society, New College, Edinburgh, November 12th, 1987. Ook gepubliceerd in: Newbigin, *A Word in Season*, p. 121-131 (zie: 1994wis) [Newbigin Archives]

1987ww 'Witnesses to the World', *Christian (UK)* 1 (May/June 1987) p. 5-8. Lezing gepresenteerd op de Partnership for World Mission and the Board for Mission and Unity in England [Newbigin Archives]

1987cu 'From Cooperation and Unity', *International Review of Mission,* 76/302 (April 1978) p. 222-229 [excerpt van 1970cu]

1987uc 'The Uniqueness of Christ', 'address' gehouden voor de University of Exeter, omstreeks 7 November 1987 (getypt) [Newbigin Archives]

1987csi 'The Church of South India, 1947-1987', in: A.R. Samuel, et al., *Reflections*, Madras: Poompuhar Pathippagam, n.d. [1987]

1987tpt 'The Trinity as Public Truth', zonder datum, waarschijnlijk na 1987 [unpublished paper in Newbigin Archives]

1987ec 'The Pastor's Opportunities: VI. Evangelism in the City', *Expository Times,* 90 (1987) p. 355-358 (herdrukt als 'Evangelism in the City', *Reformed Review*, 41 (Autumn 1987) p. 3-8. Ook in: Newbigin, *A Word in Season*, p. 40-47, zie: 1994wis:40-47)

1988obcw 'On Being the Church for the World', in: Giles S. Ecclestone, ed., *The Parish Church: Explorations in the Relationship of the Church and the World,* London & Oxford: Mowbray 1988, p. 25-42

1988evcm 'The Enduring Validity of Cross-Cultural Mission', *International Bulletin of Missionary Review*, 12/2 (April 1988) p. 50-52

1988omrc 'Our Missionary Responsibility in the Crisis of Western Culture', lezing gehouden in Arnoldsheim, Duitsland, mei 1988. Ook gepubliceerd in: Newbigin, *A Word in Season*, zie 1994wis:98-112 [Newbigin Archives]

1988rsts 'Religion, Science and Truth in the School Curriculum', *Theology,* 91/741 (May 1988) p. 186-193

1988hffff 'Human Flourishing in Faith, Fact and Fantasy', *Religion and Medicine,* 7 (1988) p. 400-412

1988spt 'Sermon Preached at the Thanksgiving Service for the Fiftieth Anniversary of the Tambaram Conference of the International Missionary Council', *International Review of Mission*, 78/307 (July 1988) p. 325-331. Herdrukt onder de titel: 'The significance of Tambaram – fifty years later', *Missionalia*, 16/2 (August 1988) p. 79-85

1988rds 'Response to David M. Stowe', *International Bulletin of Missionary Research*, 12/4 (October 1988) p. 100-102

1989rpuj 'Religious Pluralism and the Uniqueness of Jesus Christ', *International Bulletin of Missionary Research,* 13/2 (April 1989) p. 50-54

1989rmcu 'Review of "The Myth of Christian Uniqueness", edited by John Hick and Paul Knitter', *The Ecumenical Review*, 41/3 (1989) p. 468-469

1989gcwc 'Gospel and Culture – But Which Culture?', *Missionalia*, 17/3 (1989) p. 213-215

1989m902 'Mission in the 1990s; Two Views', coauthored with Anna-Marie Aagaard, *International Bulletin of Missionary Research,* 13/3 (July 1989) p. 98-102

1989cfwr 'The Christian Faith and the World Religions', in: Geoffrey Wainwright, ed., *Keeping the Faith: Essays to Mark the Centenary of Lux Mundi*, London: SPCK 1989, p. 310-340 (ook 'Christianity and Other Religions', in: Hick 2001:88-117)

1989mcwc *Mission and the Crisis of Western Culture: Recent Studies*, Jock Sein, ed., Edinburgh: Handsel Press 1989 (bewerking van de toespraken tot de jaarlijkse vergadering van de Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste, Duitsland en ter gelegenheid van de Dedication Service van de Overseas Ministries Study Centre, New Haven, Ct., in 1987 (zie 1988evcm), en een toespraak voor een oecumenische groep in Cambridge, Engeland)

1989pcre 'The Place of Christianity in Religious Education', Paper presented in March 1989 in relation to the passage into law of the Education Reform Act, 1988 [Newbigin Archives]

1989cmmc 'The Christian Message Versus "Modern" Culture', *International Bulletin of Missionary Research,* 13/3 (July 1989) p. 100-102 (zie ook: 1991m90s)

1989da 'Discussion Paper on Authority', een notitie voor The Gospel and Our Culture's discussiegroep op 4 september 1989, St. Andrew's Hall, Selly Oak, Birmingham (U.K.) Deze bijdrage behandelt wat Newbigin later breder heeft uitgewerkt in *The Gospel in a Pluralist Society* (1989gps), ook verschenen in licht bewerkte vorm in als hst 8 'By What Authority?', in: 1994wis:80-97, vgl. 1994tam en speciaal 1996tam [Newbigin.Net]

1989gps *The Gospel in a Pluralist Society*, Grand Rapids, Mi.: Eerdmans 1989, en Geneva: WCC Publications, 1989

1989fbr 'Freedom, Blasphemy and Responsibility', *The Gospel and Our Culture (UK)* 2 (Summer 1989) p. 1-2

1989cc-c 'Gospel and culture – but which culture?', *Missionalia*, 17/3 (November 1989) p. 213-215

1990ln Serie van 11 artikelen in *Reform*, jan-dec 1990 over onderwerpen van het christelijk geloof: 1. 'The Bible: God's Story and Ours', *Reform*, Jan, 1990, p. 7; 2. 'What Do We Mean by 'God'?', *Reform*, February 1990, p. 7; 3. 'Is There Anyone in Charge Here?', *Reform*, March 1990, p. 6; 4. 'This Is the Turning Point of History', *Reform*, April 1990, p. 4; 5. 'Holy Spirit: The Believers Strike Oil', *Reform,* May 1990, p. 6; 6. 'The Church: "A Bunch of Escaped Convicts"', *Reform*, June 1990, p. 6; 7. 'Our Baptism Renewed in Bread and Wine', *Reform*, July/August 1990, p. 18; 8. 'Worship – Cleaning the Mirror', *Reform*, September 1990 p. 7; 9. 'Journeys End in Lovers Meeting', *Reform*, October 1990, p. 13; 10. 'Question to Ask: a Story to Tell', *Reform*, November 1990, p. 11; 11. 'An X-ray to Make God Visible in the World', *Reform*, December 1990, p. 7

1990vd84 'Verder dan 1984', in: Martien E. Brinkman en Herman Noordegraaf, red., *Het evangelie in het Westen: Nederlandse reacties op Lesslie Newbigin*, Kampen: Kok 1990, p. 21-36 (Engelse tekst van de lezing van Newbigin en 'responses' in archief Hendrik Kraemer Instituut, Utrecht van de studiedag gehouden op 30 november 1990)

1990ecs 'Evangelisatie in de Context van Secularisatie', *Kerk en Theologie*, 41/4 (Oktober 1990) p. 269-277 (Engelse tekst: 'Evangelism in the Context of Secularization' en in: 1994wis:148-157) [Newbigin Archives]

1990chs 'Come Holy Spirit, Renew the Whole Creation', *Selly Oak Colleges Occasional Paper* No. 6 (een lezing gegeven op 12 juli 1990 op de Ecumenical Summer School in St. Andrew's Hall, Selly Oak Colleges) [Newbigin.Net]

1990fs 'The Free Society', *The Gospel and Our Culture (U.K.)*, 5 (Spring 1990) p. 1-2

1990ea 'Episcopacy and Authority', *The Churchman*, 104/4 (1990) p. 335-339 (een bijdrage voor de Eighth Anglican Evangelical Assembly, High Leigh 1990, over het thema van de conferentie. Herdrukt in: G. Ogilvie, ed., *Liberate Oversight: Episcopal Ministry Today*, Bramcote UK:

Grove Books 1991, p. 17-21, Grove Pastoral Series, No. 46)

1990mmwc 'A Mission to Modern Western Culture', in: Frederic R. Wilson, ed., *The San Antonio Report: Your Will Be Done: Mission in Christ's Way*, Geneva: WCC Publications 1990, p. 162-166 (samenvatting van een toespraak op de WCC Conference on World Mission and Evangelism, 1989 te San Antonio, USA)

1990goc 'The Gospel and Our Culture', London: Catholic Missionary Education Centre 1990 (*Mission Today Pamphlet* No. 47). Toespraak gehouden op de World Mission Conference van de National Missionary Council en de Conference for World Mission, in High Leigh, december 1989, over het thema 'Doing God's Will in Our Plural Society' [Newbigin.Net]

1990rbh 'Response to L.A. (Bert) Hoedemaker', Een reactie op het essay van L.A. Hoedemaker, 'Enlightenment, Eclipse and the Problem of Western Christianity: Towards a Discussion with Lesslie Newbigin', ter voorbereiding op een conferentie in HKI, Oegstgeest, 23 november 1990 (vgl. 1990vd84 zie ook Hoedemaker 1990) [Manuscript in Newbigin Archives]

1990cc 'Christianity and Culture', ongepubliceerd artikel, gedateerd april 1990 [Newbigin.Net]

1990tp 'The Threat and the Promise', in: *The Gospel and Our Culture* (U.K.), 7 (Autumn 1990) p. 2-3

1990wc 'What is the Culture?', Toespraak gehouden op de eerste regionale conferentie van The Gospel and Our Culture en The British and Foreign Bible Society over het thema 'Mission to Our Culture in the Light of Scripture and the Christian Tradition', op het High Leigh Conference Centre, Hoddesdon, Hertfordshire, 15-17 October 1990 [Newbigin.Net en Newbigin Archives]

1990rfm 'Religion for the Marketplace', in: Gavin D'Costa, ed., *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religion,* Maryknoll, NY.: Orbis Books 1990, p. 135-148

1990sfmcf 'Socialism, Free Markets and Christian Faith', *The Gospel and Our Culture (UK)*, 4 (1990) p. 1-2

1991efwc 'A Missionary's Dream', *The Ecumenical Review*, 43/1 (January 1991) p. 4-10 (ook gepubliceerd in: Newbigin, *A Word in Season,* 1994wis:190-205, als 'The Ecumenical Future and the WCC: A Missionary's Dream')

1991ems 'Evangelism in a Multi-cultural Society', address voor de Hitchin Council of Churches op 20 february 1991 als de Lent Lectures (getranscribeerd van geluidsband) [Newbigin Archives]

1991m90s 'The Christian Message Versus 'Modern' Culture', in: Gerald H. Anderson, James M. Phillips, Robert Coote, eds., *Mission in the Nineteen 90s*, Grand Rapids: Eerdmans en New Haven, Ct.: OMSC 1991, p. 23-25 (eerder verschenen in: *International Bulletin of Missionary Research,* 13/3 (July 1989) p. 100-102)

1991pc 'Pluralism and the Church', Toespraak gehouden op de 2e regionale conferentie van The Gospel and Our Culture en het British and Foreign

Bible Society over het thema 'Freedom and Truth in a Pluralist Society', op 10-12 April 1991 in het Swanwick Conference Centre [Newbigin.Net]

1991tat 'Theism and Atheism in Theology', *The Gospel and Our Culture (UK),* 8 (Winter 1991) p. 1-2

1991mpg 'Mission in einer Pluralistischen Gesellschaft', in: Karin Bredull Gerschwiler, et al., Hrsg., *Ökumenische Theologie in den Herausforderungen der Gegenwart: Lukas Vischer zum 65. Geburtstag,* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991, p. 66-91 (ook gepubliceerd als 'Mission in a Pluralist Society', in: Newbigin, *A Word in Season,* zie 1994wis:158-176)

1991m 'Missions', ongepubliceerd manuscript over de relatie tussen zending en homiletiek [Newbigin.Net]

1991bgn 'The Bible: Good News for Secularised People'. Keynote Address tot de Europe/Middle East Regional Conference in Eisenach, Duitsland in april 1991 [manuscript in Newbigin Archives en Newbigin.Net]

1991r 'A Response' *The Gospel and Our Culture (U.K.)*, 10 (Summer 1991) p. 2-3 (een reactie op een artikel van Fr. John Coventry SJ, in hetzelfde nummer van dit blad, waarin hij reageerde op een artikel van Newbigin in een eerder nummer) [Newbigin.Net]

1991tat 'Theism and Atheism in Theology', *The Gospel and Our Culture (U.K.)*, 8 (Winter 1991) p. 1-2

1991bifr 'The Bible and Inter-Faith Relations, in: Dan Cohn-Sherbok, ed., *Using the Bible Today: Contemporary Interpretations of Scripture,* London: Bellew Publishers 1991, p. 180-187

1991gpt 'The Gospel as Public Truth', *The Gospel and Our Culture (U.K.),* 9 (Spring 1991) p. 1-2

1991tt *Truth to Tell, The Gospel as Public Truth*, London: SPCK 1991, Osterhaven Lectures at Western Theological Seminary

1991bfc 'Blasphemy and the Free Society', een essay naar aanleiding van de publicatie van Salman Rushdie's 'The Satanic Verses' [Newbigin Archives en Newbigin.Net]

1991stc 'Speaking the Truth to Caesar', *The Ecumenical Review*, 43/3 (July 1991) p. 372-375 (ook in: 1991tt:65-90)

1991bifr 'The Bible and Inter-Faith Relations', notitie geschreven met behulp van Dan Beeby voor een symposium georganiseerd door Dan Cohn-Sherbok over het gebruik van de Bijbel [getypt en ondertekend door H.D. Beeby & Lesslie Newbigin, zonder datum, in Newbigin Archives]

1992wj 'Whose Justice?', *The Ecumenical Review,* 44/3 (July 1992) p. 308-311

1992lch 'The Legacy of W.A. Visser 't Hooft', *International Bulletin of Missionary Research,* 16/2 (April 1992) p. 78-81 (Duitse vertaling in: *Theologische Beitrage,* 28/43 (1997) p. 103-114)

1992goc 'The Gospel and our Culture: A Response to Elaine Graham and Heather Walton', *The Modern Churchman*, 34/2 (1992) p. 1-10

1992eh 'The End of History', in: *The Gospel and Our Culture (UK)*, 13 (Summer 1992) p. 1-2

1992gpt 'The Gospel as Public Truth', in: *The Gospel and Our Culture Movement Supplement*, Swanwick: BFBS, January 1992, p. 1-2. To-

elichting op een stelling van de National Consultation of The Gospel and Our Culture Movement in samenwerking met het British and Foreign Bible Society, gehouden in The Hayes, Swanwick, 11-17 July 1992

1992gpt 'The Gospel as Public Truth: Swanwick Opening Statement' in: *The Gospel and Our Culture: The Gospel as Public Truth*, Documents of the National Consultation, the Hayes, Swanwick, 11-17 July 1992, georganiseerd door het British and Foreign Bible Society and The Gospel and Our Culture, Swanwick: BFBS 1992 [Newbigin.Net]

1992ras 'Reflections After Swanwick', *The Gospel and Our Culture (UK),* 14 (Autumn 1992), p. 4

1992ma 'Mission Agenda', Lecture delivered in Trinity College, Dublin, 2nd November 1992 as part of the centenary celebrations of the Dublin University Mission to Chota Nagpur (ook in: Newbigin, *A Word in Season*, zie: 1994wis:177-18) [Print in Newbigin Archives]

1992lvth 'The Legacy of W.A. Visser 't Hooft', *International Bulletin of Missionary Research,* 16/2 (April 1992) p. 78-82 (ook verschenen in: *Theologische Beiträge,* 2, 1997)

1992rpujc 'Religious Pluralism and the Uniqueness of Jesus Christ', Appendix in: M. Bage, R. Hedlund, P.B. Thomas, Martin Alphonse and George David, *Many Other Ways? Questions of Religious Pluralism* (Papers from a Symposium on Religious Pluralism, at Gurukul Lutheran Theological College, Madras on 23 June 1990, Madras: ISPCK 1992, p. 69-80)

1993ct 'Culture and Theology', in: Alister E. McGrath, ed., *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought,* Cambridge, Ma.: Blackwell Publishers 1993, p. 98-100

1993cfkc 'Certain Faith: What kind of Certainty?', *Tyndale Bulletin*, 44/2 (1993) p. 339-350

1993cm 'The Christian Message', toespraak gehouden op de kerstbijeenkomst van de Indian YMCA in London in december 1993 [Manuscript in Newbigin Archives en Newbigin.Net]

1993rp 'Religious Pluralism: A Missiological Approach', *Studia Missionalia*, 42 (1993) p. 227-244

1993pc 'Pluralism in the Church', *ReNews, A Publication of Presbyterians for Renewal,* 4/2 (May 1993) p. 1, 6-7

1993gmwc 'The Gospel and Modern Western Culture', ongepubliceerde toespraak tot de Zweedse Zendingsraad [Manuscript in Newbigin Archives en Newbigin.Net]

1993ua2 *Unfinished Agenda: An updated autobiography,* Edinburgh: Saint Andrew Press 1993

1993fw 'Foreword', in: Chaturvedi Badrinath, *Dharma, India and the World Order: Twenty-One Essays,* Edinburgh: Saint Andrew Press 1993, Bonn: Pahl-Rugenstein 2003, p. ix-xiv

1993kr 'Review of 'Ecumenism in Transition: A Paradigm Shift in the Ecumenical Movement? by Konrad Raiser', *One in Christ*, 29/3 (1993) p. 269-275 (herdrukt als 'Ecumenical Amnesia', *International Bulletin of*

Missionary Research, 18/1 (January 1994) p. 2-5, waarin ook een repliek verscheen van Raiser (zie Raiser 1994) gevolgd door weer een dupliek van Newbigin, zie 1994kr)

1993cm 'The Christmas Message given at the Annual Dinner of the India YMCA', December 12th 1993 [Manuscript in Newbigin Archives]

1994rea 'Ecumenical Amnesia', Review of "Ecumenism in Transition, A Paradigm Shift in the Ecumenical Movement?"', by Konrad Raiser', *International Bulletin of Missionary Research*, 18/1 (January 1994) p. 2-5 (oorspronkelijk verschenen in *One in Christ,* 29/3 (1993) p. 269-279, zie 1993kr)

1994tam 'Truth and Authority in Modernity', in: Ph. Sampson, Vinay Samuel and Chris Sugden, eds., *Faith and Modernity*, Oxford: Regnum Books 1994, p. 60-88 (Een deel van dit artikel is verwerkt in 'By What Authority?', in: Newbigin, *A Word in Season,* zie: 1994wis: 80-97) Een omgewerkte en uitgebreidere versie verscheen in: 1996tam)

1994ccwc 'The Cultural Captivity of Western Christianity as a Challenge to a Missionary Church', Lezing gehouden op 3 oktober 1994 voor de Evangelische Missionswerke in Stuttgart, Duitsland (gepubliceerd in: Newbigin, *A Word in Season*, p. 66-79, zie: 1994wis)

1994ef 'An Echo from Finland', *The Gospel and Our Culture* (U.K.), 20 (Spring 1994) p. 6

1994lrl 'Light of the Risen Lord', *Leading Light*, 1/3 (March 1994) p. 10

1994kr 'Reply to Konrad Raiser', *International Bulletin of Missionary Rerearch,* 18/2 (April 1994) p. 51-52 (zie ook: 1994rea en Raiser 1994; Raiser 1996)

1994rbc 'Review of "Sharing a Vision", by Archbishop George Carey', *Theology*, 97/776 (March/April 1994) p. 132-133

1994wis *A Word in Season: Perspectives on Christian World Missions,* Essays, sermons and adresses from 1960 to 1992, 'Editor's Introduction' by Eleanor Jackson, Grand Rapids, Mi.: Eerdmans en Edinburgh: Saint Andrew Press 1994

1994ccms 'Confessing Christ in a Multi-Religion Society', *Scottish Bulletin of Evangelical Theology,* 12 (Autumn 1994) p. 125-136 (reprinted in *Evangelical Review of Theology,* 22/3 (1998) p. 264-273)

1994kb 'What kind of Britain', speech gehouden in London 1994. [Ongepubliceerd manuscript in Newbigin Archives] Later bewerkt voor een boek, uitgegeven samen met Jenny Taylor and Lamin Sanneh (zie: 1998fp)

1995pc *Proper Confidence: Faith, Doubt & Certainty in Christian Discipleship*, Grand Rapids, Mi.: Eerdmans 1995

1995gac 'Gospel and Culture', ongepubliceerde lezing gehouden voor de Deense Raad van Kerken, dd. 3/11/95 [Manuscript in Newbigin Archives]

1995cs 'Leading Off: A Christian Society?', *Leading Light*, 2/1 (1995) p. 4,18

1995rlms 'Reflections on the LMS/CWM Bicentennial', July 1995 [Typescript in Newbigin Archives]

1995e&w 'Evangelium und Wahrheit', in: *Evangelium und Wissenshaft, Beiträge zum interdisciplinären Gespräch*, Karl-Heim Gesellschaft, 29 (Juli

1995) p. 4-17 (Engelse tekst 'The Gospel and the Truth' in 1995gac) [Newbigin Archives]

1995nblh 'New Birth Into a Living Hope', Toespraak over 1 Peter 1,3 gehouden op 28 augustus 1995 voor de European Area Council van de World Alliance of Reformed Churches meeting te Pollock Halls, Edinburgh, 28 augustus tot 3 september 1995, over het thema 'Hope and Renewal in Times of Change' [Newbigin Archives]

1995fw 'Foreword' in: Drusilla Scott, *Everyman Revived: The Common Sense of Michael Polanyi,* Lewes, GB: Book Guild 1985[1], Grand Rapids, Mi.: Eerdmans 1995[2]. p. iv-v

1995lms 'Reflections on the LMS/CWM Bicentennial: July 1995', Reactie op Konrad Raiser's toespraak on 12 July 1995 in de City Temple in London ter gelegenheid van de Bicentenary Celebrations van de London Missionary Society/Council for World Mission [Manuscript in Newbigin Archives]

1995fw 'Foreword', in: Hubert J.B. Allen, *Roland Allen: Pioneer, Priest and Prophet,* Cincinnati, Oh.: Forward Movement en Grand Rapids, Mi.: Eeerdmans 1995, p. xiii-xv

1995os2 *The Open Secret: An Introduction to the Theology of Mission,* Revised Edition, Grand Rapids, Mi.: Eerdmans 1995

1996tam *Truth and Authority in Modernity*, Valley Forge, Pa.: Trinity Press International 1996. Herziening en uitbreiding van het essay 'Truth and Authority in Modernity', in: Philip Samson, Vinay Samuel and Chris Sugden, eds., *Faith and Modernity*, Oxford: Regnum/Lynx Books 1994, p. 60-88 (zie 1994tam en vgl. Newbigin, *A Word in Season*, 'By What Authority?', zie: 1994wis:80-97)

1996i 'Introduction: Modernity in Context', in: *Modern, Postmodern and Christian*, Lausanne Committee for World Eangelization 1996, p. 1-12

1996cpt 'On The Gospel as Public Truth: Response to the Colloquium', reactie op een colloquium georganiseerd door Michael Goheen te Leeds in augustus 1996 (ook uitgegeven onder de titel: 'Can a Modern Society Be Christian?', in: Thomas 1998[2])

1996lpe 'Lay Presidency at the Eucharist', *Mid-Stream: The Ecumenical Movement Today*, 35 (April 1996) p. 177-182 (ook opgenomen in *Theology,* 99 (September/October 1996) p. 366-370)

1997com 'Culture of Modernity', in: Karl Muller, Theo Sundermeier, Stephen B. Bevans and Richard H. Bliese, eds., *Dictionary of Mission: Theology, History, Perspectives,* Maryknoll: Orbis Books 1997, p. 98-101

1997dgc 'The dialogue of Gospel and Culture: Reflections on the Conference on World Mission and Evangelism, Salvador de Bahia, Brazil', *International Bulletin of Missionary Research,* 21/2 (April 1997) p. 50-52

1997gtgc 'The Gospel in Today's Global City', 'Address' gehouden tijdens de opening van de School of Mission and World Christianity van Selly Oak Colleges'. *Selly Oak Colleges Occasional Paper,* No. 16

1997d 'The Trinity as Public Truth', in: Kevin Vanhoozer, ed., *The Trinity in a Pluralistic Age: Theological Essays on Culture and Religion*, Grand Rapids: Eerdmans 1997, p. 1-8

1997sm 'It seems to me', *The Bible in TransMission*, Spring 1997, p. 3-4

1998fp 'Preface' in: Lesslie Newbigin, Lamin Sanneh and Jenny Taylor, *Faith and Power: Christianity and Islam in 'Secular' Britain*, London: SPCK 1998, p. ix-x
'The Secular Myth', by Lesslie Newbigin, Lamin Sanneh and Jenny Taylor in: idem. p. 1-24
'A Light to the Nations: Theology in Politics', in: idem, p. 133-165

1998tdtm *Trinitarian Doctrine for Today's Mission*, Carlisle: Paternoster Press 1998, met 'introduction' van Eleanor Jackson (heruitgave van 1963rtdm)

1998pl *St. Paul in Limerick*, Carlisle: Solway 1998

1998cmsbc 'Can a Modern Society Be Christian?', in: K.C. Abraham, ed., *Christian Witness in Society, A Tribute to M.M. Thomas,* Bangalore: Board of Theological Education, Senate of Serampore College 1998, p. 95-108

1998wavh 'Visser 't Hooft, Willem Adolf', in: Gerald H. Anderson, ed., *Biographical Dictionary of Christian Missions*, New York: Simon and Schuster Macmillan 1998, p. 706-707

1998ffur 'Face to Face with Ultimate Reality', *Third Way*, 17 (March 1998) [gesprek met Russell Rook op 14 November 1997]

1999wtb *A Walk Through the Bible*, Louisville, Kt: Westminster John Knox Press, 1999

2003sar *Signs Amid the Rubble: the Purposes of God in Human History,* edited and introduced by Geoffrey Wainwright, Grand Rapids Mi. en Cambridge UK: Eerdmans 2003 (bevat 'Four Lectures' door Lesslie Newbigin op het United Theological College Bangalore, India, 1941; 'The Henry Martin Lectures', gehouden op University of Cambridge in 1986; en 'Gospel and Culture', een 'address' op de World Conference on Mission and Evangelism, Salvador de Bahia, Brazilië, december 1996)

2003dt *Discovering Truth in a Changing World,* London: Alpha International HTB 2003

2003lh *Living Hope in a Changing World*, London: Alpha International HTB 2003

2006r *Lesslie Newbigin, Missionary Theologian, A Reader*, Compiled & introduced by Paul Weston, Grand Rapids Mi. en Cambridge UK: Eerdmans 2006

9 SECUNDAIRE LITERATUUR

Abraham 1998, K.C. –, ed., *Christian Witness in Society: A Tribute to M.M. Thomas*, Bangalore: BTE-SSC 1998

Ad Gentes 1967, *Ad Gentes Divinitus, decreet over de missieactiviteit van de kerk,* in de plechtige zitting van het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie van 7 december 1965 goedgekeurd en afgekondigd, Hilversum: Gooi & Sticht 1967

Adler 1988, Elisabeth –, 'Een christelijke gemeenschap in een omgeving van post-christelijke ideologieën, vooral in de Tweede Wereld', *Wereld en Zending,* 17/3 (1988) p. 247-253 (= Elisabeth Adler, 'Dialogue in the Second World', *The Ecumenical Review,* 41 (1989) p. 30-35)

Allen 1962, Roland –, *Missionary methods: St. Pauls or ours?,* Grand Rapids, Mi.: Eerdmans 1962, 1977[9]. 'Foreword' door Lesslie Newbigin, p. i-iii

Allen 1995, Hubert J.B. –, *Roland Allen: Pioneer, Priest and Prophet,* Cincinati, Oh.: Forward Movement en Grand Rapids Mi.: Eerdmans 1995. 'Foreword' van Lesslie Newbigin, p. xiii-xv

Amsterdam 1948, *Man's Disorder and God's Design,* The Amsterdam Assembly Series, New York: Harper & Brothers z.j. [1948]

Andersen 1955, Wilhelm –, *Towards a Theology of Mission, a study of the encounter between the missionary enterprise and the church and its theology*, London: SCM Press 1955

Andersen 1957, Wilhelm –, 'Dr Kraemer's Contribution to the Understanding of the Nature of Revelation', *The International Review of Missions*, 46/184 (October 1957) p. 361-371

Andersen 1961, Wilhelm –, 'Further Toward a Theology of Mission', in: G.H. Anderson, ed., *The Theology of Christian Mission*, New York: McGraw-Hill (Abingdon Press) 1961, p. 300-313

Anderson 1960, Gerald Harry –, *The Theology of Mission: 1928-1958* (PhD diss. Boston University 1960)

Anderson 1961, Gerald H. –, ed., *The Theology of the Christian Mission*, Nashville en New York: Abingdon Press 1961

Anderson 1971, Gerald H. –, 'Continuity and Discontinuity' in: Stephen Neill, Gerald H. Anderson and John Goodwin, eds., *Concise Dictionary of the Christian World Mission,* London: Lutterworth Press en Nashville: Abdingdon Press 1971, p. 146-147

Anderson 1978, Gerald H. –, 'Religion as a Problem for the Christian Mission', in: Donald G. Dawe and John B. Carman, eds., *Christian Faith in a Religiously Plural World,* Maryknoll, NY.: Orbis Books 1978, p. 106-107

Anderson 1981, Gerald H. – and Thomas F. Stransky, C.S.P., eds., *Christ's*

Lordship and Religious Pluralism, Maryknoll, NY.: Orbis Books 1981

Anderson 1984, Sir Norman –, (J.N.D. –), *Christianity and World Religions*, *The challenge of Pluralism,* Leicester en Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press 1984 (first edition onder de titel *Christianity and Comparative Religion*, IVP 1970)

Anderson 1988, Gerald H. –, 'American Protestants in Pursuit of Mission, 1886-1986', *International Bulletin of Missionary Research,* 12/3, 1988, p. 98-118

Anderson 1989, Gerald H. –, 'The Truth of Christian Uniqueness', *International Bulletin of Missionary Research,* 13 (January 1989) p. 49

Anderson 1990, Gerald H. –, 'Speaking the Truth in Love: An Evangelical Response [to Cardinal Jozef Tomko]', in: Paul Mojzes and Leonard Swindler, eds., *Christian Mission and Interreligious Dialogue,* Lewiston, NY.: Edwin Mellen Press 1990, p. 164-170

Anderson 1993, Gerald H. –, 'Theology of Religions and Missiology: A Time of Testing', in: Charles Van Engen, Dean S. Gilliland and Paul E. Pierson, eds., *The Good News of the Kingdom: Mission Theology for the Third Millenium,* Essays in honor of Arthur F. Glasser, Maryknoll, NY.: Orbis Books 1993, p. 200-207

Anderson 1994, Gerald H. –, Robert T. Coote, Norman A. Horner, James M. Phillips, eds., *Mission Legacies: Biographical Studies of the Leaders of the Modern Missionary Movement,* Maryknoll, NY.: Orbis Books 1994 (American Society of Missiology Series, No, 19): Kraemer, Hendrik, p. 508-515; Warneck, Gustav, p. 373-382

Anderson 1994[1], Gerald H. –,'Mission to Western Culture', *International Bulletin of Missionary Research,* 18/1 (January 1994) p. 1

Anderson 1998, Gerald H. –, ed., *Biographical Dictionary of Christian Mission*, Grand Rapids, Mi.: Eerdmans 1998: 'Kraemer, Hendrik', p. 374-375; 'Newbigin, Leslie', p. 490; 'Warneck, Gustav', p. 718

Anderson 1999, Gerald H. –, 'Christian Mission in Our Pluralistic World', in: David W. Shenk and Linford Stutzman, eds., *Practicing Truth: Confident Witness in Our Pluralistic World,* Scottsdale, Pa.: Herald Press 1999, p. 31-45

Ariarajah 1988, S. Wesley –, 'Een christelijke minderheid in een niet-christelijke culturele en religieuze omgeving, vooral in de Derde Wereld', *Wereld en Zending,* 17/3 (1988) p. 239-246 (= S. Wesley Ariarajah, 'Christian Minorities Amidst Other Faith Traditions', *The Ecumenical Review,* 41/1 (January 1989) p. 20-29)

Ariarajah 1991, Wesley –, *Hindus and Christians*: *A Century of Protestant Ecumenical Thought,* Amsterdam: Rodopi en Grand Rapids, Mi.: Eerdmans 1991 (serie Currents of Encounter)

Ariarajah 1994, Wesley –, *Andere religies in bijbels perspectief*, Vandaar-reeks, Kampen 1994 (vertaling door Ella Aertsen en Wies van Raalte, van *The Bible and People of Other Faiths,* Geneva: WCC 1985)

Arndt 1894, Th. –, 'Literatur. D.G. Warneck, Evangelische Missionslehre', Rezension, *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissen-*

schaft, 9 (1894) p. 176-178; *ZMR* 10 (1895) p. 42-44; *ZMR* 13 (1898) p. 103-105

Axenfeld 1904, K. –, G. Müller, C. Paul, P. Richter, J. Richter, E. Strümpfel und J. Warneck, *Missionswissenschaftliche Studien, Festschrift zum 70. Geburtstag des Herrn Professor D. Dr. Gustav Warneck,* Berlin: Martin Warneck 1904

Axenfeld 1911, Karl –, 'Zum Gedächtnis Gustav Warnecks', *Evangelisches Missions-Magazin*, 55 (1911) p. 49-58

Baal 1971, J. van –, *Symbols for communication: An introduction to the anthropological study of religion*, Assen: Van Gorcum 1971

Baal 1977, J. van –, *Geschiedenis en groei van de theorie der culturele anthropologie (tot ± 1970)*, Leiden: KITLV 1977

Baaren 1964, T.P. van –, *Scheppingsverhalen: de schepping der wereld volgens het geloof der volken*, Amsterdam: Querido 1964

Badrinath 1993, Chaturvedi –, *Dharma, India and the World Order: Twenty-One Essays,* Edinburgh: Saint Andrew Press 1993 en Bonn: Pahl-Rugenstein 2003, 'Foreword' door Lesslie Newbigin, p. ix-xiv

Balz 1996, Heinrich –, 'Gewährenlassen, Eingreifen, Anknüpfen. Ernst Troeltsch und Gustav Warneck in der Auseinandersetzung über Religionen und Mission 1906-1908', *Berliner Theologische Zeitschrift*, 13/2 (1996) p. 159-183

Balz 1997, Heinrich –, '"Überwindung der Religionen" und das Ziel der Mission: Die Diskussion zwischen G. Warneck und E. Troeltsch 1906-1908', in: Dieter Becker & Andreas Feldtkeller, Hrsg., *Es began in Halle.... Missionswissenschaft von Gustav Warneck bis heute,* Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission 1997, p. 106-116

Barnes 1989, Michael –, *Christian Identity and Religious Pluralism: Religions in Conversation,* Nashville, Tn.: Abingdon Press 1989

Barnes 2002, Michael – SJ, *Theology and the Dialogue of Religions,* Cambridge UK: Cambridge University Press 2002

Barth 1934, Karl –, *Nein! Antwort an Emil Brunner,* München: Kaiser Verlag 1934

Barth 1939, Karl –, *Kirchliche Dogmatik,* I,2, *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1939[2]

Barth 1940, Karl –, *Kirchliche Dogmatik,* II,1, *Die Lehre von Gott*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1940

Barth 1942, Karl –, *Kirchliche Dogmatik*, I,1, *Die Lehre vom Wort Gottes, Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1942, 1981[10]

Barth 1948, Karl –, *Kirchliche Dogmatik,* II,2, *Die Lehre von Gott,* Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1948[3]

Barth z.j., Karl –, *Het Christelijk Openbaringsbegrip,* Nijkerk: Callenbach z.j. (vertaling door H.C. Touw van: *Das christliche Verständnis der Offenbarung*)

Bavinck 1940, J.H. –, *De boodschap van Christus en de niet-christelijke religies: een analyse en beoordeeling van het boek van Dr. Kraemer: The Christian Message in a Non-Christian World,*

Kampen: Kok 1940
Bavinck 1949, J.H. –, *Religieus Besef en Christelijk Geloof*, Kampen: Kok 1949
Bavinck 1954 J.H. –, *Inleiding in de Zendingswetenschap,* Kampen: Kok 1954
Bavinck 1958, J.H. –, 'Kraemer als denker en medewerker', *De Heerbaan*, 13 (1958) p. 84-95
Bavinck 1989, J.H. –, *Religieus Besef en Christelijk Geloof*, Kampen: Kok 1949. Tweede druk, uitgebreid met 'Algemene openbaring en de niet-christelijke religies', vertaald door R. van Woudenberg, met 'Woord vooraf' door dr. J. Verkuyl, Kampen: Kok 1989
Bavinck 1991, J.H. –, *Een keuze uit zijn werk,* ingeleid door R. van Woudenberg, Kampen: Kok 1991
Bavinck 1967, H. –, *Gereformeerde Dogmatiek*, 4 dln., Kampen: Kok 1967[5]
Beasley-Murray 1987, George R. –, *John*, Waco, Tx.: Word 1987 (Word Biblical Commentary)
Becker 1997, Dieter – & Andreas Feldtkeller, Hrsg., *Es began in Halle.... Missionswissenschaft von Gustav Warneck bis heute,* Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission 1997
Beeby 1998, Dan –, 'Walking with Lesslie – A Personal Perspective', in: *The Bible in TransMission: A Tribute to Lesslie Newbigin (1909-1998)*, Special Issue, Swindon: Bible Society 1998, p. 9-10
Beeby 1998[1], Dan –, 'Lesslie Newbigin Remembered', *International Bulletin of Missionary Research,* 22//2 (April 1998) p. 52
Beker 1978, E.J. - en J.M. Hasselaar, *Wegen en kruispunten in de dogmatiek,* deel 1, Kampen: Kok 1978
Berger 1969, Peter L. –, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, NY.: Doubleday 1969
Berger 1979, Peter L. –, *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Garden City, NY.: Anchor Press en Doubleday 1979
Berner 1982, Ulrich –, *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes,* Wiesbaden: Harrassowitz 1982
Berner 1996, Ulrich –, 'Religionsgeschichte und Mission: Zur Kontroverse zwischen Ernst Troeltsch und Gustav Warneck', in: Volker Drehsen und Walter Sparn, Hrsg., *Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse: Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900,* Berlin: Akademie Verlag 1996, p. 103-116
Bernhardt 1990, R. –, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums: Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn 1990
Bernhardt 1991, R. –, Hrsg., *Horizontüberschreitung: Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn 1991
Bernhardt 1995, Reinhold –, 'Zwischen Relativismus und Proselytenmacherei. Zur Begründung einer Theologie der Mission', *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 21 (1995) p. 167-184
Beyerhaus 1956, P. –, *Die Selbständigkeit der jungen Kirchen als missionarisches Problem*, Wuppertal-Barmen: Verlag der Rheinischen Missions-

Gesellschaft 1956, 1959[2]

Beyerhaus 1973, Peter –, *Bangkok '73: Anfang oder Ende der Weltmission? Ein gruppendynamisches Experiment*, Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission 1973

Beyerhaus 1996, P. –, *Er sandte sein Wort: Theologie der christlichen Mission,* Band 1: *Die Bibel in der Mission*, Wuppertal: Brockhaus Verlag 1996

Beyerhaus 1997, Peter –, 'Gustav Warnecks Schriftverständnis', in: Dieter Becker & Andreas Feldtkeller, Hrsg., *Es began in Halle.... Missionswissenschaft von Gustav Warneck bis heute,* Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission 1997, p. 40-54

Bijlefeld 1959, Willem A. - , *De Islam als na-christelijke religie: een onderzoek naar de theologische beoordeling van de Islam in het bijzonder in de twintigste eeuw,* Den Haag: Van Keulen 1959 (diss. RU Utrecht)

Blake 1969, Eugene Carson –, 'Tribute to Bishop Lesslie Newbigin', in: *Bishop Newbigin's 60th Birthday Celebration*, Madras 1969 (niet gepubliceerd, zonder paginanummering)

Blauw 1950, J. –, *Goden en mensen, plaats en betekenis van de heidenen in de Heilige Schrift*, Groningen: Niemeijer 1950 (diss. VU Amsterdam)

Blauw 1961, J. –, *Gottes Werk in dieser Welt: Grundzüge einer biblischen Theologie der Mission*, München: Kaiser Verlag 1961 (Engelse vertaling: *The Missionary Nature of the Church: A survey of the biblical theology of mission*, Grand Rapids, Mi.: Eerdmans 1974, London: Lutterworth Press 1962, reprinted 2002)

Bleeker 1897, J.J. –, *De Polemiek der eerste Christenen tegen de Heidensche Mythologie*, Groningen: Wolters 1897 (diss. RU Utrecht)

Boer 1961, Harry –, *Pentacost and Missions,* Grand Rapids: Eerdmans 1961

Boer 1995, Theo de – en Sander Griffioen, red., *Pluralisme: Cultuurfilosofische beschouwingen,* Amsterdam en Meppel: Boom 1995

Boetzelaer 1947, C.W.Th. Baron van – van Asperen en Dubbeldam, *De Protestantsche Kerk in Nederlandsch-Indië, haar ontwikkeling van 1620-1939,* 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff 1947

Boone 1997, A.Th –, *Bekering en beschaving: De agogische activiteiten van het Nederlandsch Zendelinggenootschap in Oost-Java (1840-1865),* Zoetermeer: Boekencentrum 1997 (serie Mission nr 18) (diss VU Amsterdam)

Bosch 1954, J. –, *Zendingsvademecum,* Enschede: Boersma 1954

Bosch 1991, David J. –, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll, NY.: Orbis Books 1991

Bousset 1906, Wilhelm –, *Das Wesen der Religion dargestellt an ihrer Geschichte,* Halle a. S.: Gebauer-Schwetschke Druckerei u. Verlag 1906

Bousset 1907, W. –, 'Die Mission und die sogenannte religionsgeschichtliche Schule', *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft,* 22 (1907) p. 321-335; 353-362

Braaten 1977, Carl E. –, *The Flaming Center*: *A Theology of the Christian*

Mission, Philadelphia: Fortress Press 1977

Braaten 1986, Carl E. –, 'The Problem of the Absoluteness of Christianity', *Interpretation*: *A Journal of Bible and Theology,* 40/4 (October 1986) p. 348-349

Braaten 1992, Carl E. –, *No Other Gospel! Christianity among the World's Religions,* Minneapolis: Fortress Press 1992

Brattinga 1990, Teije –, 'Behoefte aan een bescheiden zending', in: Martien E. Brinkman en Herman Noordegraaf, red., *Het evangelie in het Westen,* Kampen: Kok 1990, p. 69-78

Briggs 2004, John –, Mercy Amba Oduyoye and Georges Tsetsis, eds., *A History of the Ecumenical Movement, 1968-2000*, Vol. 3, Geneva: WCC 2004

Brink 1992, G. van den –, 'Lesslie Newbigin als postmodern apologeet', *Nederlands Theologisch Tijdschrift,* 46 (1992) p. 302-319

Brinkman 1990, Martien E. –, en Herman Noordegraaf, red., *Het evangelie in het Westen: Nederlandse reacties op Lesslie Newbigin*, Kampen: Kok 1990

Brisbois 1972, Jacques –, *Apostolat, Religion, Eschatologie dans la Théologie de la Mission selon H. Kraemer, J.C. Hoekendijk, A.T. van Leeuwen* (diss. Inst. Cath. de Paris) 1972

Brouwer 1951, K.J. –, *Zending in een gistende wereld,* Amsterdam: Ruys 1951

Brown 1967, Peter –, *Augustine of Hippo, A Biography*, London: Faber & Faber 1967 (vertaling van C. Verheijen en K. van Dorselaer, *Augustinus van Hippo, een biografie*, Amsterdam: Agon 1992)

Brunner 1934 Emil –, *Natur und Gnade: Zum Gespräch mit Karl Barth,* Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1934

Brunner 1935, Emil –, *Natur und Gnade: Zum Gespräch mit Karl Barth,* Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1935 (zweite, stark erweiterte Auflage)

Brunner 1934, Peter –, 'Allgemeine und besondere Offenbarung in Calvins Institutio', *Evangelische Theologie,* 1/5 (August 1934) p. 189-215

Buijs 1992, Govert –, 'De verteerde draad van Ariadne: Alasdair MacIntyre over ethiek en pluralisme', *Radix*, 18/3 (juli 1992) p. 150-194

Buskes 1965, J.J. –, 'Een Bedevaart naar Hardenbroek: In dankbare herinnering aan Hendrik Kraemer, Herman Rutgers en Nico Stufkens', *Wending,* 20 (1965) p. 746-760

Butselaar 1988, Jan van –, 'Tambaram Revisited: De betekenis van de wereldzendingsconferentie van 1938 kritisch bekeken', *Wereld en Zending,* 17/3 (1988) p. 207-212

Butselaar 2002, G. Jan van –, 'Two Wonderful, Bewildering Days', in: Thomas F. Foust, et al., eds., *A Scandalous Prophet: The Way of Mission After Newbigin,* Grand Rapids: Eerdmans 2002, p. 234-237

Byrne 1995, Peter –, *Prolegomena to Religious Pluralism,* London: MacMillan Press en New York: St. Martin's Press 1995

Calvijn 1956, J. –, *Institutie of onderwijzing in de christelijke godsdienst,* vertaald door A. Sizoo, Delft: Meinema z.j.[5] [1956]

Camps 1976, Arnulf –, *Christendom en godsdiensten der wereld: nieuwe inzichten en nieuwe activiteiten,* Baarn: Bosch en Keuning 1976

Camps 1977, Arnulf –, *De weg, de paden en de wegen: de christelijke theologie en de concrete godsdiensten,* Baarn: Bosch en Keuning 1977

Camps 1978, Arnulf –, *Geen doodlopende weg: lokale kerken in dialoog met hun omgeving,* Baarn: Ten Have 1978

Camps 1983, Arnulf - OFM, *Partners in Dialogue: Christianity and Other Religions*, Maryknoll, NY.: Orbis Books 1983 (vertaling van Camps 1976, 1977 en 1978)

Carey 1988, William –, *An Enquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens,* Pasadena Ca.: William Carey Library 1988 (oorspronkelijke uitgave 1792)

Chao 1939, T. C. –, 'Revelation',, in: W. Paton, ed., *The Tambaram Series*, Vol. 1, *The Authority of the Faith,* IMC, London: Oxford University Press 1939, p. 24-62

Chenchiah 1939, P. –, 'Christian Message in a Non-Christian World, An Indian View of Dr. Kraemer's Exposition', in: D.M. Devasahayam and A.N. Sundarisanam, eds., *Rethinking Christianity in India*, Madras: Hogarth Press, z.j. [1939], Appendix, p. 1-54

Clouser 1991, R.A. –, *The Myth of Religious Neutrality*, Notre Dame, In.: Notre Dame University Press 1991

Cochrane 1957, Charles Norris –, *Christianity and Classical Culture: A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*, New York en Oxford: Oxford University Press 1940, herzien 1944, New York: Galaxy Book 1957 en 1961

Cobb 1998, John B. – Jr., *Christ in a Pluralistic Age,* Eugene, Or.: Wipf and Stock 1998

Cobb 1999, John B. – Jr, *Transforming Christianity and the World: A Way beyond Absolutism and Relativism,* Marknoll, NY.: Orbis Books 1999 ('Edited' door Paul F. Knitter en met 'Introduction' van Paul F. Knitter, p.1-11)

Conway 1965, Gerald W –, *An Exposition and Critical Analysis of the Theology of Missions as Proposed by Dr. Hendrik Kraemer,* Thesis (S.T.D.) Rome: Pontifical Gregorian University 1965

Copeland 1999, E. Luther –, *A New Meeting of the Religions, Interreligious Relationships and Theological Questioning,* Waco, Tx.: Baylor University Press 1999

Cornille 1992, Catherine – & Valeer Neckebrouck, *A Universal Faith*? *Peoples, Cultures, Religions, and the Christ,* essays in honor of Prof. Dr. Frank De Graeve, Louvain: Peeters Press en Eerdmans z.j. [1992]

Corts 1989, Stephen David Ch. –, *The inclusive finality of Christ. The doctrine of religions of Bishop Lesslie Newbigin* [thesis Southern Baptist Seminary, Louisville, Ky., 1989]

Cox 1965, Harvey –, *The Secular City*, New York: Macmillan 1965/66 (vertaling van Jean M. Vaissier, *De stad van de mens*, Baarn:

Ambo z.j.)
Cox 1974, J.L. –, 'Faith and Faiths: The Significance of A.G. Hogg's Missionary Thought for a Theology of Dialogue', *Scottisch Journal of Theology*, 31 (1974) p. 241-254
Cragg 1977, A. Kenneth –, *The Christian and Other Religion: The measure of Christ,* London & Oxford: Mowbray 1977
D'Costa 1986, Gavin –, *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions,* Oxford UK: Basil Blackwell 1986
D'Costa 1990, Gavin –, ed., *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions,* Maryknoll, NY.: Orbis Books 1990 (Faith Meets Faith Series)
D'Costa 1990[1], Gavin –, 'Christ, the Trinity, and Religious Plurality', in: D'Costa 1990, p. 16-29
D'Costa 1990[2], Gavin –, 'The Reign of God and a Trinitarian Ecclesiology: an Analysis of Soteriocentrism', in: Paul Mojzes and Leonard Swidler, eds., *Christian Mission and Interreligious Dialogue,* Lewiston, enz.: Edwin Mellen Press 1990, p. 51-60
D'Costa 1991, Gavin –, 'The New Missionary: John Hick and Religious Plurality', *International Bulletin of Missionary Research,* 15/2 (April 1991) p. 66-69
D'Costa 1992, Gavin –, 'Toward a Trinitarian Theology of Religions', in: Catherine Cornille & Valeer Neckebrouck, *A Universal Faith*? *Peoples, Cultures, Religions, and the Christ,* Louvain: Peeters Press 1992, p. 139-154
D'Costa 2000, Gavin –, *The Meeting of Religions and the Trinity,* Maryknoll, NY.: Orbis Books 2000
D'Costa 2001, Gavin –, 'Theology of Religions', in: David F. Ford, ed., *The Modern Theologians: An Introduction to Christian theology in the twentieth century,* Second Edition, Oxford: Blackwell 1997, 2001, p. 626-644
Debord 1968, Samuel Alexander –, *Implications of the Apologetic Approach of Hendrik Kraemer for a Christian Philosophy* (PhD diss. Southwestern Baptist Theological Seminary, Forth Worth, Tx., 1968)
Dekker 1978, G. –, *Godsdienst en Samenleving: inleiding tot de studie van de Godsdienstsociologie,* Kampen: Kok 1987
Devanandan 1956, Paul D. –, A.E. Inbanathan, A.J. Appasamy en Lesslie Newbigin, *Presenting Christ to India Today,* three Addresses and a Sermon Delivered to the Synod of the CSI, Tiruchirappalli, January 1956, Madras: CLS 1956
Devanandan 1956[2], Paul D. –, 'The India We Live In', in: Paul Devanandan, et al., eds., *Presenting Christ to India Today*, Madras: CLS, 1-25
Devanandan1959, P.D. –, *The Gospel and Renascent Hinduism,* London: SCM Press 1959
Devasahayam 1939, D.M. – and A.N. Sundarisanam, eds., *Rethinking Christianity in India*, Madras: Hogarth Press z.j. [1939]
Dewick 1953, E.C. –, *The Christian Attitude to Other Religions,* Cambridge: Cambridge University Press 1953

Dharmaraj1969, A.C. –, 'My Personal Reminiscences of Bishop Lesslie Newbigin', in: *Bishop Newbigin's 60th Birthday Celebration*, Madras 1969 [niet gepubliceerd, zonder paginanummers]

Diétrich 1966, S. de –, 'Kraemer et l'Oecumene', *De Heerbaan,* 19 (1966) p. 45-51 (met samenvatting in het Nederlands)

Dingemans 1990, G.D.J. –, *De tijd van de verborgen God: Verkenningen en Reflecties,* 's-Gravenhage: Boekencentrum 1990

DiNoia 1990, J.A. –, 'Pluralist Theology of Religions: Pluralistic or Non-Pluralistic?', in: Gavin D'Costa, ed., *Christian Uniqueness Reconsidered,* Maryknoll, NY.: Orbis Books 1990, p. 119-134

DiNoia 1992, J.A. – OP, *The Diversity of Religions: a Christian Perspective,* Washington DC.: The Catholic University of America Press 1992

Dirkzwager 1988, M. –, *Hendrik Kraemer: Bibliografie en Archief,* samengesteld door Retnowarti, M. van der Meij en Th.C. van der Meij, olv. M. Dirkzwager, Leiden en Utrecht: IIMO 1988 (IIMO Research Publication 22)

Doorn 1966, C. L. van –, 'Kraemer in het veld', *De Heerbaan*, 19 (1966) p. 29-44

Douglas 1975, J. D. –, ed., *Let the Earth Hear His Voice: International Congress on World Evangelization, Lausanne, Switzerland,* Minneapolis: World Wide Publications 1975

Driver 1987, Tom F. –, 'The Case for Pluralism', in: John Hick and Paul F. Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness,* Maryknoll, NY.: Orbis Books 1987, p. 203-218

Dulles 1983, Avery –, *Models of Revelation,* Garden City, NY.: Doubleday 1983

Dupuis 1991, Jacques – SJ, *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*, Maryknoll, NY.: Orbis Books 1991, Faith meets Faith Series (translated by Robert R. Barr, *Jésus Christ à la rencontre des religions*, Paris: Desclée 1989)

Dupuis 2000, Jacques – SJ, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism,* Maryknoll, NY.: Orbis Books 1997, 2000

Dupuis 2001, Jacques – SJ, *Christianity and the Religions: From Confrontation to Dialogue,* Maryknoll NY.: Orbis Books en London: Darton, Longman and Todd 2001 (translated by Phillip Berryman)

Dürr 1947, Johannes –, *Sendende und werdende Kirche in der Missionstheologie Gustav Warneck's,* Basel: Basler Missions-buchhandlung 1947

Ecclesiam Suam 1964, Pauselijke encycliek *Ecclesiam Suam* van Paulus VI, 6 augustus 1964, *Katholiek Archief,* 19/42-43 (1964) p. 1077-1149

Eck 1988, Diana L. –, 'The Religions and Tambaram: 1938 and 1988', *International Review of Mission*, 78/307 (July 1988) p. 375-389

Eck 1993, Diana L. –, *Encountering God: A spiritual Journey from Bozeman to Banaras*, Boston: Beacon Press 1993

Eddy 1993, P.R. –, 'Paul Knitters Theology of Religions: A Survey and Evangelical Response', *Evangelical Quarterly,* 65/3 (1993) p. 225-245

End 1987, Th. van den –, *Gereformeerde Zending op Sumba, 1859-1972. Een bronnenpublicatie,* Uitgave: Raad voor de Zending der NHK, Zending der Gereformeerde Kerken in Nederland en Gereformeerde Zendingsbond in de NHK 1987

End 1991, Th. van den –, *De Nederlandse Zendingsvereniging in West-Java 1858-1963: Een bronnenpublicatie,* Uitgave: Raad voor de Zending der NHK, Zending der Gereformeerde Kerken in Nederland en Gereformeerde Zendingsbond in de NHK 1991

Fabri 1859, F. -, *Die Entstehung des Heidentums und die Aufgabe der Heidenmission: Über den Ursprung der Sprache, Über den christlichen Staat*, Barmen: Langewiesche 1859

Fackre 1983, Gabriel – , 'The Scandals of Particularity and Universality', *Mid-Stream*: *The Ecumenical Movement Today,* 22/1 (1983) p. 32-52

Farmer 1939, H.H. –, 'The Authority of the Faith', in: W. Paton, ed., in: *The Tambaram Series,* Vol. I, London: Oxford University Press 1939, p. 163-180

Farmer 1954, Herbert H. –, *Revelation and Religion, Studies in the Theological Interpretation of Religious Types,* London: Nisbet & Co 1954

Farquhar 1971, J.N. –, *The Crown of Hinduism,* OUIP 1913, New Delhi: Oriental Books Reprint Corp. 1971

Feldtkeller 1997, Andreas –, '"Die Zeit zur Mohammedanermission im Oriente ist noch niet gekommen". Motive eines Zögerns in der Mission des American Board und bei Gustav Warneck', in: Dieter Becker & Andreas Feldtkeller, Hrsg., *Es began in Halle.... Missionswissenschaft von Gustav Warneck bis heute,* Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission 1997, p. 87-105

Fernando 1987, Ajith –, *The Christian's Attitude Toward World Religions: Responding to the idea that Christianity is just another religion*, Wheaton, Ill.: Tyndale House 1987

Fey 1970, Harold E. –, ed., *The Ecumenical Advance: A History of the Ecumenical Movement*, *1948-1968*, Vol. 2, Philadelphia: Westminster Press 1970

Fleming 1928, Daniel J. –, *Attitudes Toward Other Faiths*, New York: Association Press 1928

Fleming 1929, Daniel J. –, *Ways of Sharing With Other Faiths,* New York: Association Press 1929

Förster 1961, Helmut –, *Martin Kähler als Missionstheologe* (diss. Universität Göttingen 1961, Maschinenschrift)

Foust 2000, Thomas F. –, *The Missiological Approach to Modern Western Culture according to Lesslie Newbigin and Dean E. Walker* (PhD diss. University of Birmingham UK 2000)

Foust 2002, Thomas F. –, George F. Hunsberger, J. Andrew Kirk and Werner Ustorf, eds., *A Scandalous Prophet: The Way of Mission after Newbigin,* Grand Rapids Mi. en Cambridge UK: Eerdmans 2002

Foust 2002[1], Thomas F. –, 'Lesslie Newbigin's Epistemology: A Dual Discourse?', in: Thomas F. Foust, et al., eds., *A Scandalous Prophet: The Way of Mission after Newbigin,* Grand Rapids Mi. en Cambridge UK: Eerdmans 2002, p. 153-164

Francis 1994, T. Dayanandan – & Israel Selvanayagam, eds., *Many Voices in Christian Mission: Essays in honour of J.E. Lesslie Newbigin, World Christian Leader,* Madras: CLS 1994

Franke 1962, J. –, *Ausbreitungsmotive in der deutschen evangelischen Missionstheologie bei G. Warneck, M. Kähler, E. Troeltsch* (diss. Universität Halle an der Saale 1962, Machinenschrift)

Freytag 1950, Walter –, 'The Meaning and Purpose of the Christian Mission', *International Review of Mission*, 39/154 (April 1950) p. 153-161

Freytag 1957, Walter –, *The Gospel and the Religions: A Biblical Enquiry,* London: SCM Press 1957 (vertaling van *Das Rätsel der Religionen und die Biblische Antwort,* Wuppertal-Barmen: Jugenddienst-Verlag 1956)

Freytag 1958, Walter – , 'Hendrik Kraemer', *Evangelische Missionszeitschrift*, 19 (1958) p. 121-122

Freytag 1961, Walter –, *Reden und Aufsätze,* J. Hermelink und H.J. Margull, Hrsg., 2 Bände, München: Kaiser Verlag 1961

Garon 1979, Armand –, *Hendrik Kraemer and the Mission to Islam* (PhD diss. University of Ottawa 1979)

Garon 1988, Armand –, 'Missionum Magister: Leermeester van de zending/missie, Hendrik Kraemer 1888-1988', *Wereld en Zending,* 17/ 3 (1988) p. 213-221

Garson 1996, D.A. –, *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism,* Leicester: Apollos 1996

Gelwick 2000, Richard –, 'Christian Faith in a Pluralist Society', in: *Tradition and Discovery (The Polanyi Society),* 27/2 (2000) p. 37-45

Genderen 1992, J. van –, en W.H. Velema, *Beknopte Gereformeerde Dogmatiek*, Kampen: Kok 1992

Gensichen 1984, H.-W. –, 'Mission und Kultur, Ein Kapitel aus Gustav Warnecks Missionsdenken nach 100 Jahren', *Zeitschrift für Mission,* 11 (1984) p. 57-75

Gestrich 1977, Christof –, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie: Zur Frage der natürlichen Theologie*, Tübingen: Mohr (Siebeck) 1977

Gilhuis 1955, Jan Cornelis –, *Ecclesiocentrische aspecten van het zendingswerk, met name bij de ontwikkeling daarvan in Indonesië, bijzonder op Midden-Java*, Kampen: Kok 1955 (diss. VU Amsterdam)

Gillis 1993, Chester –, *Pluralism: A New Paradigm for Theology,* Louvain: Peeters Press en Eerdmans z.j. [1993]

Gnanadason 1969, I.R.H. –, 'Bishop Newbigin - An Appreciation', in: *Bishop Newbigin's 60th Birthday Celebration,* Madras 1969 [niet gepubliceerd, zonder paginanummers]

Goheen 1999, Michael W. –, 'Mission and the Public Life of Western Culture: The Kuyperian Tradition', *The Gospel and Our Culture Network Newsletter (UK)*, 26 (Autumn 1999) p. 6-8

Goheen 1999, Michael W. –, 'Toward a Missiology of Western Culture', *European Journal of Theology*, 8/2 (1999) p. 155-168

Goheen 2000, Michael W. –, *"As the Father Has Sent Me, I Am Sending*

You": J.E. Lesslie Newbigin's Missionary Ecclesiology, Zoetermeer: Boekencentrum 2000 (serie Mission nr 28) [diss. Universiteit Utrecht]

Goheen 2002, Michael W. –, 'The Missional Calling of Believers in the World: Lesslie Newbigin's Contribution', in: Thomas F. Foust, et al., eds., *A Scandalous Prophet: The Way of Mission after Newbigin,* Grand Rapids Mi. en Cambridge UK: Eerdmans 2002, p. 37-54

Goris 1933, R. –, *'De strijd over Bali en de zending': de waarde van dr. Kraemer's boek,* Batavia: Minerva z.j. [1933]

Gort 1989, Jerald D. –, Hendrik M. Vroom, Rein Fernhout & Anton Wessels, eds., *Dialogue and Syncretism: An Interdisciplinary Approach,* Amsterdam: Rodopi en Grand Rapids, Mi.: Eerdmans 1989

Graham 1991, Elaine – & Heather Walton: 'A Walk on the Wild Side: A Critique of "The Gospel and our Culture"', *The Modern Churchman*, 23/1 (1991) p. 1-7

Gramberg 1962 B.W.G. –, *Oecumene in India en Ceylon: op weg naar Gods ene Kerk,* 's-Gravenhage: Boekencentrum 1962

Grant 1989, Colin –, 'The Threat and Prospect in Religious Pluralism', *The Ecumenical Review,* 41 (1989) p. 50-63

Greene 1998, Colin –, 'Lesslie Newbigin – Bible Society Perspective', in: *The Bible in TransMission: A Tribute to Lesslie Newbigin* (1909-1998), Special Issue, Swindon: Bible Society 1998, p. 14-15

Greene 2002, Colin J.D. –, 'Trinitarian Tradition and the Cultural Collapse of Late Modernity', in: Thomas F. Foust, et al., eds., *A Scandalous Prophet: The Way of Mission after Newbigin,* Grand Rapids Mi. en Cambridge UK: Eerdmans 2002, p. 65-72

Griffioen D. 1990, D. –, 'Hendrik Kraemer en Tambaram 1938', in: *Almanak F.Q.I. 1990,* Kampen: FQI 1990, p. 177-209

Griffioen D. 1992, D. –, 'Kerkgroei, uitbreiding van de kerk in groepseenheden? Donald McGavran en de Church Growth Movement', in: *Almanak Fides Quadrat Intellectum 1992*, Kampen:FQI 1992, p. 97-131

Griffioen S. 1990, S. – & J.P. Verhoogt, eds., *Norms and Contexts*, Lanham, MD: Univ. of America Press 1990

Griffioen S. 1990[1], Sander –, 'Newbigins cultuurfilosofie', in: Martien E. Brinkman en Herman Noordegraaf, red., *Het Evangelie in het Westen*, Kampen: Kok 1990, p. 49-60

Groeneveld 1988, Frits –, 'De zendingsdrang van dr. Kraemer', *Nieuwe Rotterdamse Courant,* dd. 6-6-1988

Gualtieri 1969, Antonio Roberto –, *Theological Evaluations by Christians of the Religious Faith of non-Christians* (diss. McGill University, Montréal 1969)

Gualtieri 1978, Antonio Roberto –, 'The failure of dialectic in Hendrik Kraemer's evaluation of non-Christian faith', *Journal of Ecumenical Studies,* 15 (1978) p. 274-290

Guder 1985, Darrell –, *Be My Witnesses: The Church's Mission, Message, and Messengers*, Grand Rapids: Eerdmans 1985

Guder 1998, Darrell –, *Missional Church: A Vision for the Sending of the Church in North America,* Grand Rapids: Eerdmans 1988

Haak 1996, C.J. –, e.a., red., *Met vereende kerken: De 'zendingssynode' van Middelburg 1896 na 100 jaar herdacht*, Zwolle 1996 (GMO-bulletin nr 6)

Haaramäki 1983, Ossi –, 'Mission and Unity in the Missionary Ecclesiology of Max A. Warren', *International Review of Mission*, 72/286 (April 1983) p. 267-272 [zie Newbigin 1983rmu]

Hak 1994, Durk –, *Stagnatie in de Nederlandse godsdienstwetenschap, 1920-1980: De bijdrage van Gerardus van der Leeuw, Fokke Sierksma en Theo van Baaren aan de godsdienstwetenschap,* Amsterdam: Thesis Publishers 1994 (diss. RU Groningen)

Hallencreutz 1966, Carl F. –, *Kraemer Towards Tambaram: a Study in Hendrik Kraemer's Missionary Approach,* Lund: Gleerup 1966 (diss. Universiteit van Uppsala)

Hallencreutz 1970, Carl F. –, *New Approaches to Men of Other Faiths, 1938-1968: A Theological Discussion*, Geneva: WCC 1970

Hallencreutz 1988, Carl F. –, 'Tambaram Revisited', *International Review of Mission,* 78/307 (1988) p. 347-359

Hammer 1978, Karl –, *Weltmission und Kolonialismus*, München: Kösel Verlag 1978

Hartenstein 1933, Karl –, *Die Mission als theologisches Problem,* Berlin: Furche Verlag 1933

Hartenstein 1939, Karl –, 'The Biblical View of Religion', in: *The Authority of the Faith,* Tambaram Series, Vol. 1, Osford en London: IMC, p. 126-147

Heim 1939, Karl –, 'Die Struktur des Heidentums. Im Anschluß an das Buch von Hendrik Kraemer: The Christian Message in a Non-Christian World', *Evangelisches Missions-Magazin,* 83 (1939) p. 6-20

Heim 1995, S. Mark –, *Salvation, Truth and Difference in Religion*, Maryknoll, NY.: Orbis Books 1995 (Faith meets Faiths Series)

Heim 1998, S. Mark –, ed., *Grounds for Understanding: Ecumenical Resources for Responses to Religious Pluralism,* Grand Rapids, Mi. en Cambridge UK: Eerdmans 1998

Heim 2001, S. Mark –, *The Depth of The Riches: A Trinitarian Theology of Religious Ends,* Grand Rapids, Mi. en Cambridge UK: Eerdmans 2001

Hendriksen 1959, W. –, *The Gospel of John*, Edinburgh: Banner of the Truth Trust, 1959 (serie NTC)

Herdenking 1988, Hendrik Kraemer-herdenking, Middelburg, 30 mei 1988, map in Bibliotheek Hendrik Kraemer Instituut, LD PKN-Utrecht, met daarin: Michiel van Diggelen, 'Staal in het bloed: Hendrik Kraemer een padvinder voor het evangelie'; Willem van der Meiden, 'Hendrik Kraemer en kerk en wereld'; A. Geense, 'Kraemer en Bossey'; A.W. Kist, 'Kraemer en het Landelijk Missionair Collectief'; A.W. Kist, 'Het appèl van het Landelijk Missionair Collectief'; Jan J. van Capelleveen, 'Hendrik Kraemer en het Nederlands Bijbelgenootschap'; Tom Dorris, 'Tam-

baram jubilee'

Hick 1980, John –, *God Has Many Names: Britain's New Religious Pluralism,* London, etc.: Macmillan 1980

Hick 1987, John –, 'The Non-Absoluteness of Christianity', in: John Hick and Paul F. Knitter, eds., *The Myth of Christian Uniqueness,* Maryknoll, NY.: Orbis Books 1988, p. 16-36

Hick 1988, John – and Paul F. Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness, Toward a Pluralistic Theology of Religions,* Maryknoll, NY.: Orbis Books 1988[2] (Faith Meets Faith Series)

Hick 1993, John –, *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion,* London en Basingstoke: Macmillan 1973, 1993[4]

Hick 1995, John –, *A Christian Theology of Religions: The Rainbow of Faiths*, Westminster: John Knox Press 1995

Hick 2001, John – and Brian Hebblethwaite, eds., *Christianity and Other Religions: Selected Readings,* Revised Edition, Oxford: Oneworld 2001

Hiebert 1994, Paul G. –, *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, Grand Rapids, Mi.: Baker Books 1994

Hiebert 1999, Paul G. –, *Missiological Implications of Epistemological Shifts, Affirming Truth in a Modern / Postmodern World,* Harrisburg, Pa.: Trinity Press International 1999

Hille 1993, Rolf – und Eberhard Troeger, Hrsg., *Die Einzigartigkeit Jesu Christi als Grundfrage der Theologie und missionarische Herausforderung,* Wuppertal en Zürich: R. Brockhaus; Gießen en Basel: Brunnen 1993 (Bericht von der 7. Theologische Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) vom 25.-28. August 1991 in Tübingen)

Hock 1986, Klaus –, *Der Islam im Spiegel westlicher Theologie: Aspekte christlich-theologischer Beurteilung des Islams im 20. Jahrhundert,* Köln/Wien: Böhlau Verlag 1986 (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Band 8)

Hocking 1912, William Ernest –, *The Meaning of God in Human Experience: a Philosophic Study of Religion,* London: Henry Frowde, New Haven: Yale University Press en Oxford: University Press 1912

Hocking 1932, William Ernest –, *Re-Thinking Missions: A Laymen's Inquiry After One Hundred Years,* by the Commission of Appraisal, New York and London: Harper & Brothers 1932

Hocking 1940, William Ernest –, *Living Religions and a World Faith,* London: George Allen & Unwin 1940

Hocking 1944, William Ernest –, *Science and the Idea of God,* Chapel Hill: University of North Carolina Press 1944

Hocking 1956, William Ernest –, *The Coming World Civilization,* New York: Harper & Brothers 1956 en Westport, Ct.: Greenwood Press 1973

Hocking 1966, William Ernest –, *Philosophy, Religion and the Coming World Civilization: Essays in honor of William Ernest Hocking,* Leroy S. Rouner, ed., The Hague: Martinus Nijhoff 1966

Hocking 1966[1], William Ernest –, 'History and the Absolute', in: Hocking 1966, p. 423-463

Hoedemaker 1979, Bert –, 'Review of "Open Secret: Sketches for a Missionary Theology"', *International Review of Mission*, 68 (1979) p. 455-457

Hoedemaker 1988, Bert –, 'Hendrik Kraemer in de spiegel van de actuele oecumenische discussie: Indrukken van het symposion te Oegstgeest', *Wereld en Zending,* 17/3 (1988) p. 259-264

Hoedemaker 1989, Bert –, 'Kraemer Reassessed', *The Ecumenical Review,* 41/1 (1989) p. 41-49

Hoedemaker 1990, Bert –, 'Enlightenment, Eclipse and the Problem of Western Christianity: Towards a Discussion with Lesslie Newbigin', ongepubliceerde toespraak voor een conferentie in het Hendrik Kraemer Instituut te Oegstgeest, Nederland, 23 november 1990 [Newbigin.Net]

Hoedemaker 1990[1], L.A. –, 'Verlichting als verduistering', in: Martien E. Brinkman en Herman Noordegraaf, red., *Het Evangelie in het Westen*, Kampen: Kok 1990, p. 97-110

Hoedemaker 1994, Libertus A. –, 'Hendrik Kraemer, 1888-1965: Biblical Realism Applied to Mission', in: Anderson 1994, p. 508-515

Hoedemaker 2002, Bert –, 'Rival Conceptions of Global Christianity: Mission and Modernity, Then and Now', in: Thomas F. Foust, et al., eds., *A Scandalous Prophet: The Way of Mission after Newbigin,* Grand Rapids, Mi. en Cambridge UK: Eerdmans 2002, p. 13-22

Hoekema 1994, A.G. –, *Denken in dynamisch evenwicht: De wordingsgeschiedenis van de nationale protestantse theologie in Indonesië (ca. 1860-1960),* Zoetermeer: Boekencentrum 1994 (diss. RU Leiden)

Hoekendijk 1948, J.C. –, *Kerk en Volk in de Duitse Zendingsweten-schap*, Amsterdam z.j. [1948] (diss. RU Utrecht)

Hoekendijk 1950, J.C. –, 'The call to Evangelism', *International Review of Missions,* 39/154 (April 1950) p. 162-175

Hoekendijk 1952, J.C. –, 'The Church in Missionary Thinking', *International Review of Missions,* 41 (July 1952) p. 324-336

Hoekendijk 1961, J.C. –, 'Christ and the World in the Modern Age', *The Student World,* 54/1-2 (1961) p. 75-82

Hoekendijk 1964, J.C. –, *De kerk binnenste buiten*, een keuze uit zijn werk door L.A. Hoedemaker en P. Tijmes, Amsterdam: Ten Have 1964

Hoens 1985, D.J. –, J.H. Kamstra, D.C. Mulder, e.a., *Inleiding tot de studie van de Godsdiensten,* Kampen: Kok 1985

Hof 1946, I.P.C. van 't –, *Het Zendingsbegrip van Karl Barth*, Hoenderloo: Zendingsstudie-Raad - Stichting Hoenderloo 1946

Hof 1972, I.P.C. van 't –, *Op zoek naar het geheim van de zending: In dialoog met de Wereldzendingsconferenties 1910-1963,* Wageningen: Veenman 1972

Hogg 1909, Alfred G. –, *Karma and Redemption: An Essay Toward the Interpretation of Hinduism and the Re-statement of Christianity.* London: CLS 1909

Hogg 1939, A.G. –, 'The Christian Attitude to Non-Christian Faith', in: W.

Paton, ed., *The Tambaram Series,* Vol. I, London: Oxford University Press 1939, p. 102-125

Hogg 1947, Alfred G. –, *The Christian Message to the Hindu*, London: SCM Press 1947 (Duff Missionary Lectures 1945 on the challenge of the Gospel in India)

Holsten 1953, Walter –, *Das Kerygma und der Mensch, Einführung in die Religions- und Missionswissenschaft,* München: Kaiser Verlag 1953

Honig 1969, A.G. – Jr., *Meru en Golgotha: De veelheid van verlossingswegen en de belijdenis aangaande Jezus Christus als de enige verlosser,* Franeker: Wever 1969

Honig 1998, A.G. – Jr., *Hoe ver reikt het heil in Christus*? *Een theologische bezinning op missie vanuit persoonlijke ervaring,* Kampen: Kok 1998

Horner 1968, Norman A. –, ed., *Protestant Crosscurrents in Mission: The Ecumenical-Conservative Encounter*, Nashville & New York: Abingdon Press 1968

Horton 1939, Walter M. –, 'Between Hocking and Kraemer', in W. Paton, ed., *The Tambaram Series,* Vol. I, London: Oxford University Press 1939, p. 148-162

Horton 1966, Walter –, 'Tambaram: Twenty-Tive Years After', in: Leroy S. Rouner, ed., *Philosophy, Religion and the Coming World Civilisation*, The Hague: Nijhoff 1966, p. 225-234

Houtepen 1997, Anton –, *God, een open vraag,* Zoetermeer: Meinema 1997

Houwert 1947, F. –, 'Hendrik Kraemer en het réveil in de Hervormde Kerk: 1937-1947', *Nederlands Theologisch Tijdschrift,* 42 (1947) p. 276-287

Hunsberger 1987, George R. –, *The Missionary Significance of the Biblical Doctrine of Election as a Foundation for a Theology of Cultural Plurality in the Missiology of J.E. Lesslie Newbigin* (PhD diss. Princeton Theological Seminary 1987)

Hunsberger 1991, George R. –, 'The Newbigin Gauntlet: Developing a Missiology for North America', *Missiology,* 19/4 (October 1991) p. 391-408 (ook opgenomen in: Hunsberger 1996)

Hunsberger 1996, George – and Craig Van Gelder, eds., *The Church Between Gospel and Culture,* Grand Rapids: Eerdmans 1996

Hunsberger 1998, George R. –, *Bearing the Witness of the Spirit, Lesslie Newbigin's Theology of Cultural Plurality*, Grand Rapids, Mi. en Cambridge, U.K.: Eerdmans 1998

Hunsberger 1998[1], George R. –, 'Cultivating Ways of Christ for People in the Postmodern Transition: Resources in the Vision of Lesslie Newbigin', *Journal for Preachers,* 22/1 (1998) p. 12-18 (ook uitgegeven als 'Renewing Faith During the Postmodern Transition', in: *The Bible in TransMission*, Special Issue, Swindon: Bible Society 1998, p. 10-13, en als 'Cultivating Ways of Christ in the Postmodern Transition: Resources for Pastoral Leaders' in vier afleveringen in *The Gospel and Our Culture (North America)* 11 (1999) nr 1, p. 3; nr 2, p. 3; nr 3, p. 3; and nr 4, p. 3)

Hunsberger 1998[2], George R. –, 'Conversion and Community: Revisiting the Lesslie Newbigin - M.M. Thomas Debate', *International Bulletin of Missionary Research,* 22/3 (1998) p. 112-117

Hunsberger 1999, George R. –, 'Biography as Missiology: The Case of Lesslie Newbigin', *Missiology,* 27/4 (October 1999) p. 523-532

Hunsberger 2000, George R. –, 'Faith and Pluralism: A Response to Richard Gelwick', *Tradition and Discovery (The Polanyi Society)* 27/3 (2000) p. 19-29

Hunsberger 2002, George –, 'The Church in the Postmodern Transition', in: Thomas F. Foust, et al., eds., *A Scandalous Prophet: The Way of Mission after Newbigin,* Grand Rapids, Mi. en Cambridge UK: Eerdmans 2002, p. 95-106

Jackson 2001, Eleanor –, *Walking in the Light: A Biographical Study of Lesslie Newbigin,* Carlisle: Paternoster Press 2001

James 1956, William –, *The Will To Believe and Other Essays in Popular Philosophy,* New York: Dover Publications z.j. [1956] (originele uitgave in 1897)

Jansen Schoonhoven 1968, E. –, 'A. Th. van Leeuwen en H. Kraemer', *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 23 (1968/69) p. 15-36

Jansen Schoonhoven 1974, E. –, *Variaties op het thema 'Zending'*, Kampen: Kok 1974

Jansen Schoonhoven 1986, E. –, 'Theologisch portret van Hendrik Kraemer', *Soteria*, 3/4 (December 1986)

Jansen Schoonhoven 1988, E. –, 'Herinneringen aan dr. H. Kraemer', bijdrage van Jansen Schoonhoven aan vergadering van de Raad voor de Zending, 15 en 16 mei 1988 te Oegstgeest, [getypt, in Bibliotheek HKI, LD PKN-Utrecht]

Jathanna 1981, Origen Vasantha –, *The decisiveness of the Christ-event and the universality of Christianity in a world of religious plurality: with special reference to Hendrik Kraemer and Alfred George Hogg, as well as to William Ernest Hocking and Pandipeddi Chenchiah*, Bern, Frankfurt a/M, Las Vegas: Peter Lang 1981 (PhD University of Basel)

Jebaraj 1969, A.G. –, 'Letter contributed to Newbigin's 60th birthday celebration', in: *Bishop Newbigin's 60th Birthday Celebration*, Madras 1969 [niet gepubliceerd, zonder paginanummering]

Jeroense 1994, P.J.G. –, *Theologie als zelfkritiek: Een onderzoek naar de missionaire theologie van Arend Th. Van Leeuwen,* Zoetermeer: Boekencentrum 1994 (serie Mission nr 7), [diss. Universiteit Utrecht]

Jerusalem 1928, *Report of the Jerusalem Meeting of the International Missionary Council of 1928*: *Report and Addresses*, 8 Volumes. London: Oxford University Press 1928

Jong 2002, Chr. G.F. de –, 'Beredeneerde bibliografie betreffende Hendrik Kraemer sinds 1988', *Documentatieblad voor de Geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken,* 9/2 (2002) p. 61-81

Jongeneel 1971, J.A.B. –, *Het redelijk geloof in Jezus Christus: Een studie over*

de wijsbegeerte van de Verlichting, Wageningen: Veenman 1971 (diss. RU Utrecht)

Jongeneel 1986, J.A.B. –, 'Leven, denken en werken van Stanley J. Samartha', in: Stanley J. Samartha, *Ganges en Galilea: een keuze uit het werk van Stanley J. Samartha,* red. J.F.C. d'Achard van Enschut, et al., Kampen: Kok 1986, p. 10-19

Jongeneel 1988, J.A.B. –, 'Het christendom en de -ismen; een beschrijving, analyse en bijstelling van Kraemers zendingstheologie', *Kerk en Theologie*, 39 (1988) p. 92-109 (= 'Christianity and the -isms; A Description, Analysis and Thinking of Kraemer's Theology of Missions', *Bangalore Theological Forum*, 20/1-2 (1988) p. 17-41)

Jongeneel 1988[1], Jan A.B. –, 'Kraemer und Samartha, zwei "feindliche Brüder"', *Zeitschrift für Mission*, 14/4 (1988) p. 197-205 (vertaald als 'Hendrik Kraemer and Stanley Samartha, Two Adverse Brothers', *Bangalore Theological Forum*, 21/2 (1989) p. 3-15)

Jongeneel 1989, J.A.B. –, 'Voetius' zendingstheologie, de eerste comprehensieve protestantse zendingstheologie', in: J. van Oort, red., *De Onbekende Voetius, voordrachten wetenschappelijk symposium Utrecht, 3 maart 1989,* Kampen: Kok 1989 (vertaald als 'The Missiology of Gisbertus Voetius, the First Comprehensive Protestant Theology of Missions', *Calvin Theological Journal,* 26 (1991) p. 47-79)

Jongeneel 1991, Jan A.B. –, *Missiologie:* deel I, *Zendingswetenschap;* deel II, *Missionaire Theologie*, 's-Gravenhage: Boekencentrum 1991

Jongeneel 1992, Jan A.B. –, 'Ecumenical, Evangelical and Pentecostal / Charismatic Views on Mission as a Movement of the Holy Spirit', in: Jan A.B. Jongeneel, et al., eds., *Pentecost, Mission and Ecumenism, Essays on Intercultural Theology*, Festschrift in Honour of Professor Walter J. Hollenweger, Frankfurt a/M, etc.: Peter Lang 1992, p. 231-246 (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, Band 75). Ook verschenen als 'Oecumenische, Evangelikale en Pentecostale / Charismatische visies op zending als beweging van de Heilige Geest', *Kerk en Theologie*, 43/1 (1992) p. 15-31

Jongeneel 1995, Jan A.B. –, *Philosophy, Science and Theology of Mission in the 19th and 20th Centuries: A Missiological Encyclopedia,* Part 1: *The Philosophy and Science of Mission,* Frankfurt a/M, etc.: Peter Lang 1995 (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, Band 92)

Jongeneel 1997, Jan A. B. –, *Pilosophy, Science and Theology of Mission in the 19th and 20th Centuries*: *A Missiological Encyclopedia,* Part 2: *Missionary Theology,* Frankfurt a/M, etc.: Peter Lang 1997 (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, Band 106)

Jongeneel 1998, Jan A. B. –, 'Hendrik Kraemer', in: Anderson 1998, p. 374-375

Jongeneel 2002, Jan. A. B. –, 'Ontwikkelingen in het zendingsdenken van Hen-

drik Kraemer (1888-1965): De drie grote werken', *Documentatieblad voor de Geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken,* 9/2 (2002) p. 30-44

Jongeneel 2002[2], Jan A.B. –, 'Beschouwingen van de wereldgeschiedenis: de visies van Karl Jaspers en J.E. Lesslie Newbigin', in: Lies Brussee-van der Zee, Annelies Verbeek, Piet Visser en Ruth Winsemius, red., *Balanceren op de smalle weg: Opstellen aangeboden aan Kees van Duin, Alle Hoekema en Sjouke Voolstra bij hun afscheid van het Doopsgezind Seminarium,* Zoetermeer: Boekencentrum 2002, p. 333-341

Joosse 1992, L.J. –, *'Scoone dingen sijn swaere dingen': Een onderzoek naar de motieven en activiteiten in de Nederlanden tot verbreiding van de gereformeerde religie gedurende de eerste helft van de zeventiende eeuw,* Leiden: Groen 1992 (diss. RU Groningen)

Kähler 1889, M. –, 'Weltversöhnung und Weltmission', *Allgemeine Missions-Zeitschrift, Beiblatt*, 26 (März 1889) p. 17-26

Kähler 1893, Martin –, 'Der Menschensohn und seine Sendung an die Menschheit', *Allgemeine Missions-Zeitschrift,* 20 (1893) p. 149-178

Kähler 1904, M. –, 'Die Bibel, das Buch der Menschheit', *Allgemeine Missions-Zeitschrift,* 31 (1904) p. 49-65, 105-124

Kähler 1908, M. –, *Angewandte Dogmen: Dogmatische Zeitfragen*, Leipzig, 1908 [2]

Kähler 1911, M. –, 'Gustav Warnecks Sendung', in: M. Kähler und Joh. Warneck, *Gustav Warneck: Blätter der Erinnerung,* Berlin: Martin Warneck 1911, p. 3-37 (ook in: *Allgemeine Missions-Zeitschrift,* 38 (1911) p. 105-127)

Kähler 1971, Martin –, *Schriften zu Christologie und Mission: Gesamtausgabe der Schriften zur Mission, mit einer Bibliographie,* Heinzgünter Frohnes, Hrsg., München: Kaiser Verlag 1971

Kärkkäinen 2003, Veli-Matti –, *An Introduction to the Theology of Religions: Biblical, Historical and Contemporary Perspectives,* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press 2003

Kärkkäinen 2004, Veli-Matti –, *Trinity and Religious Pluralism: The Doctrine of the Trinity in Christian Theology of Religions,* Aldershot, England en Burlington USA: Ashgate 2004

Kasdorf 1980, H. –, 'The Legacy of Gustav Warneck', *Occasional Bulletin of Missionary Research,* 7 (1980) p. 102-107 (Ook in: Anderson 1994, p. 373-382)

Kasdorf 1985, Hans –, 'Aus dem Erbe Gustav Warnecks: In Memoriam Arno Lehmann', *Zeitschrift für Mission*, 11 (1985) p. 25-34

Kasdorf 1990, Hans –, *Gustav Warnecks missiologisches Erbe: Eine biographisch-historische Untersuchung,* Basel en Gießen: Brunnen Verlag 1990 (bewerkte diss. Fuller School of World Missions, Pasadena, Ca.)

Kasdorf 1997, Hans –, 'Zu Gustav Warnecks Bedeutung für Theologie und Kirche (unter besondere Berücksichtigung der Missions-konferenzen)', in: Dieter Becker & Andreas Feldtkeller, Hrsg., *Es*

began in Halle.... Missionswissenschaft von Gustav Warneck bis heute, Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission 1997, p. 23-39

Kekem 1942, E.G. van –, 'Kraemers Boek "Van Godsdiensten en Menschen"'. *De Opwekker,* 86 (1941) p. 435-473; 513-523; en 87 (1942) p. 19-33

Kenneson 2002, Philip D. –, 'Trinitarian Missiology: Mission as Face-to-Face Encounter', in: Thomas F. Foust, et al., eds., *A Scandalous Prophet: The Way of Mission after Newbigin,* Grand Rapids Mi. en Cambridge UK: Eerdmans 2002, p. 76-83

Keskitalo 1999, Jukka –, *Kristillinen usko ja moderni kulturi: Lesslie Newbigin käsitys kirkon missiosta modernissa länsimaisessa kultuurissa,* Th.D.-thesis University of Helsinki 1999 (Fins) samenvatting in Engels, p. 365-376

Kettle 2002, David –, 'Gospel, Authority and Globalization' in: Thomas F. Foust, et al., eds., *A Scandalous Prophet: The Way of Mission after Newbigin,* Grand Rapids Mi. en Cambridge UK: Eerdmans 2002, p. 210-214

Kirk 2002, J. Andrew –, 'Mission in the West, On the Calling of the Church in a Postmodern Age', in: Thomas F. Foust, et al., eds., *A Scandalous Prophet: The Way of Mission after Newbigin,* Grand Rapids Mi. en Cambridge UK: Eerdmans 2002, p. 115-127

Klapwijk 1970, J. –, *Tussen Historisme en Relativisme: een studie over de dynamiek van het Historisme en de wijsgerige ontwikkelingsgang van Ernst Troeltsch,* Assen: Van Gorcum 1970

Klootwijk 1992, Eewout –, *Commitment and Openness: The Interreligious Dialogue and Theology of Religions in the Work of Stanley J. Samartha,* Zoetermeer: Boekencentrum 1992 (serie Mission nr 2), [diss. Universiteit Utrecht]

Klopstra 2002, K. –, 'De visie van Hendrik Kraemer op de islam en zijn ontmoetingen met moslims', *Documentatieblad voor de Geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken,* 9/2 (2002) p. 45-60

Knak 1952, S. –, 'Um Gustav Warnecks Erbe: Ein erweiterter Buchbericht', *Evangelische Missionszeitschrift,* 9 (1952) p. 58-61

Knijff 1990, H.W. de –, 'Newbigins reactie op de Verlichting', in: Martien E. Brinkman en Herman Noordegraaf, red., *Het evangelie in het Westen*, Kampen: Kok 1990, p. 61-68

Knitter 1985, Paul F. –, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions,* London: SCM Press 1985

Knitter 1987, Paul F. –, 'Theocentric Christology: Defended and Transcended', *Journal of Ecumenical Studies,* 24/1 (Winter 1987) p. 41-52

Knitter 1988, Paul F. –, 'Toward a Liberation Theology of Religions', in: J. Hick and P.F. Knitter, eds., *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralististic Theology of Religions,* Maryknoll, NY.: Orbis books 1988^2, p. 178-200

Knitter 1990, Paul F. –, 'Interreligious Dialogue: What? Why? How?', in: Leonard Swidler, et al., *Death of Dialogue: From the Age of*

Monologue to the Age of Dialogue, Philadelphia: Trinity Press International 1990, p. 19-44

Knitter 1995, Paul F. –, *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility,* Maryknoll, NY.: Orbis Books 1995

Knitter 1996, Paul F. –, *Jesus and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility,* Oxford, England: Oneworld 1996

Knitter 2002, Paul F. –, *Theologies of Religions,* Maryknoll, NY.: Orbis Books, 2002 (serie Introducing)

Köhler 1941, W. –, *Ernst Troeltsch*, Tübingen: Verlag Mohr (Paul Siebeck) 1941

Kooi 1985, Cornelis van der –, *De denkweg van de jonge Karl Barth: Een analyse van de ontwikkeling van zijn theologie in de jaren 1909-1927 in het licht van de vraag naar de geloofs-verantwoording,* Amsterdam: VU Uitgeverij 1985 (diss. VU Amsterdam)

Kooi 2002, C. van der –, *Als in een spiegel: God kennen volgens Calvijn en Barth,* Kampen: Kok 2002

Korff 1946, F.W.A. –, *Het Christelijk geloof en de niet-Christelijke Godsdiensten,* Amsterdam: Uitgeversmaatschappij Holland 1946

Krieger 1991, David J. –, *The New Universalism: Foundations for a Global Theology,* Maryknoll, NY.: Orbis Books 1991

Kristensen 1960, W. Brede –, *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion*, with an introduction by Prof. Hendrik Kraemer, The Hague: Nijhoff 1960

Kuhn 1970, Thomas S. –, *The Structure of Scientific Revolutions,* Second Enlarged Edition, Chicago en London: University of Chicago Press (1962)1970

Kulandran 1957, Sabapathy –, 'Kraemer Then and Now', *International Review of Missions,* 46 (1957) p. 171-181

Kulandran 1994, S. –, 'Reminiscences and Reflections' in: T. Dayanandan Francis & Israel Selvanayagam, eds., *Many Voices in Christian Mission: Essays in honour of J.E. Lesslie Newbigin, World Christian Leader,* Madras: CLS 1994, p. 26-28

Küng 1975, Hans –, *Christen zijn,* Hilversum: Gooi en Sticht 1975 (vertaling van P. Heldens SJ, *Christ sein*, München: Piper 1974)

Küng 1986, Hans –, *Christendom en wereldgodsdiensten: wegbereiding tot de dialoog met de islam, het hindoeïsme en het boeddhisme*, 3 delen, Hilversum: Gooi & Sticht 1986 (vertaling door Ger Groot van *Christentum und Weltreligionen: Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus*, München: Piper 1984. Eng. vert. *Christianity and the World Religions*, New York: Doubleday 1986)

Küng 1989, Hans –, *Kentering in de theologie: naar een oecumenische theologie van de postmoderne tijd,* Hilversum: Gooi & Sticht, 1989 (vertaling door Hans Wagemans van: *Theologie im Aufbruch: eine ökumenische Grundlegung*, München, enz.: Piper 1987)

Küng 1989[1], Hans – & David Tracy, eds., *Paradigm Change in Theology, A*

Symposium for the Future, Edinburgh: Clarke 1989

Küng 1989[1], Hans –, 'Paradigm Change in Theology: A proposal for Discussion', in: Hans Küng & David Tracy, *Paradigm Change in Theology: A Symposium for the Future,* Edinburgh: Clark 1989, p. 3-33

Küng 1990, Hans –, et al., *Godsdienst op een keerpunt,* Kampen: Kok 1990

Latourette 1933, K.S. –, 'The Laymen's Foreign Mission Enquiry: The Report of Its Commission of Appraisal', *International Review of Missions* 22 (1933) p. 153-173

Latourette 1957, Kenneth Scott –, '*Re-Thinking Missions* After Twenty-Five Years', *International Review of Missions,* 46 (1957) p. 164-170

Latourette 1970, Kenneth Scott –, *A History of the Expansion of Christianity*, Vol. 3, *Three Centuries of Advance*, *1500 A.D.-1800 A.D.,* Grand Rapids, Mi,: Zondervan Publ. House, 1980[7] (serie *A History of The Expansion of Christianity,* 7 Vol.) Grand Rapids, Mi.: Zondervan 1970 (e.v.j.)

Latourette 1977, Kenneth Scott –, *Christianity in a Revolutionary Age: A History of Christianity in the Nineteenth and Twentieth Centuries,* Vol 5. *The Twentieth Century Outside Europe*, Westport, Ct: Greenwood Press 1962, 1973[2], 1977[3] (serie *Christianity in a Revolutionary Age, A History of Christianity in the Nineteenth and Twentieth Centuries,* 5 Vol. 1973 en 1977)

Latourette 1986, Kenneth Scott –, 'Ecumenical Bearings of the Missionary Movement and the International Missionary Council', in: Ruth Rouse and Stephen Charles Neill, eds., *A History of the Ecumenical Movement, 1517-1948,* Vol. 1, Third Edition, Geneva: WCC 1986, p. 353-402

Latuihamallo 1950, Petrus Dominggus –, *A Comparison of Thought of Brunner and Kraemer Concerning the Point of Contact for Church's Witness* (MTh Thesis, Union Theological Seminary, New York 1950)

Latuihamallo 1959, Petrus Dominggus –, *Church and World: A Critical study about the Relation of Church and World in the Writings of Hendrik Kraemer* (PhD diss. Union Theological Seminary 1959)

Latuihamallo 1966, P.D. –, De dienst van Kraemer aan kerk en maatschappij van Indonesia, *De Heerbaan,* 19 (1966) p. 6-17

Laymen's Inquiry, *Laymen's Foreign Mission Inquiry*, Supplementary Series, 7 Volumes, New York: IMC 1932

Leeuwen 1958, A.Th. van –, 'Biografische notities', *De Heerbaan,* 11 (mei-juni 1958) p. 71-83

Leeuwen 1959, A.Th. van –, *Hendrik Kraemer, Dienaar der Wereldkerk,* Amsterdam: Ten Have 1959 (ook in vertaling van H. Witschi, *Hendrik Kraemer, Pionier der Oekumene*, Basel: Basileia Verlag 1962)

Leeuwen 1964, Arend Th. van –, *Christianity in World History,* New York: Scribner 1964

Lehmann 1962, Arno –, 'Gustav Warneck', in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3 Aufl. Bd. 4 (1962) Sp. 1547

Lin 1974, J.J.E. van –, *Protestantse theologie der godsdiensten: van Edinburgh naar Tambaram (1910-1938)*, Assen: Van Gorcum 1974

Lin 1990, Jan van –, 'Zending, dialoog en eenheid van kerken', in: Martien E. Brinkman en Herman Noordegraaf, red., *Het evangelie in het Westen: Nederlandse reacties op Lesslie Newbigin,* Kampen: Kok 1990, p. 79-95

Lindbeck 1984, George –, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Post-Liberal Age,* London: SPCK 1984

Little 2000, Dale William –,*The significance of theology of the Holy Spirit for theology of religion and for theology of mission in the writings of Lesslie Newbigin and Clark Pinnock* 2000 (PhD diss. Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Ill.)

Locher 1948, G.P.H. –, *De Kerkorde der Protestantse Kerk in Indonesië: bijdrage tot kennis van haar historie en beginselen,* Amsterdam 1948

Löffler 1968, Paul –, *Secular Man and Christian Mission: a discussion through correspondence, arranged by Paul Löffler,* Geneva: WCC en New York: Friendship Press 1968

Lossky 1991, Nicholas –, et al., eds., *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneva: WCC Publications en Grand Rapids, Mi.: Eerdmans 1991: 'Kraemer, Hendrik', p. 574-75; 'Mott, John', p. 703-05; 'Newbigin, Lesslie', p. 724-25

Lyall 1962, Leslie L. – en Lesslie Newbigin, *The Church – Local and Universal*, London: World Dominion Press 1962

MacIntyre 1984, Alasdair –, *After Virtue, A Study in Moral Theory*, Second Edition, Notre Dame, In.: University of Notre Dame Press 1984

MacIntyre 1988, Alasdair –, *Whose Justice? Which Rationality?,* London: Duckworth 1988

Mackay 1933, John A. –, 'The Theology of the Laymen's Foreign Mission Inquiry', *International Review of Mssions*, 22 (1933) p. 174-188

Mann 1970, Ulrich –, *Das Christentum als Absolute Religion*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1970

Mastra 1971, I. Wayan –, *The Salvation of Non-Believers: A Missiological Critique to Hendrik Kraemer and the Need for New Alternatives* (PhD diss. Aquinas Institute of Philosophy and Theology, Dubuque, Ia. 1971)

McGavran 1959, Donald Anderson –, *How Churches Grow: The New Frontiers of Mission,* World Dominion Press 1959; New York: Friendship Press 1966, 1976[4]

McGavran 1977, Donald A. –, *The Conciliar – Evangelical Debate: the Crucial Documents*, 2nd Edition, Enlarged, Pasadena, Ca.: William Carey Library 1977

McGrath 1994, Alister –, *Christian Theology: An Introduction,* Oxford: Blackwell 1994

Meiden 2000, Anne van der –, *De markt van geloven: ontsokkeling, vernieuwing en verandering in geloofsgemeenschappen,* z.p. [Baarn] Ten Have 2000[2]

Melbourne 1980, *Your Kingdom Come: Mission Perspectives. Report on the World Conference on Mission and Evangelism,* Melbourne, Australia 12-25 May 1980, Geneva: WCC 1980

Menzel 1984, G. –, 'Einer der über die Grenzen schaute, Gustav Warneck', in: *Berichte der VEM*, 3 (1984) p. 76-80, 85

Mirbt 1913, Carl –, 'Warneck, Gustav', in: *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3. Aufl., Bd. 24 (1913) p. 625-632

Mojzes 1991, Paul – & Leonard Swidler, eds., *Christian Mission and Interreligous Dialogue*, Lewinston, NY.: Edwin Mellen Press 1991

Moreau 2000, A. Scott –, Harold Netland and Charles van Engen, eds., *Evangelical Dictionary of World Missions,* Grand Rapids, Mi.: Baker Books 2000: Kraemer, Hendrik, p. 547; Newbigin, Lesslie, p. 688; Warneck, Gustav, p. 1006

Morris 1971, Leon –, *The Gospel according to John*, Grand Rapids, Mi.: Eerdmans 1971 (The New International Commentary on the New Testament)

Moses 1939, D.G. –, 'The Problem of Truth in Religion', in: W. Paton, ed., *The Tambaram Series,* Vol. I, London: Oxford University Press 1939, p. 63-89

Moses 1950, David Gnanaprakasam –, *Religious Truth and the Relation between Religions,* Madras: CLS 1950

Moses 1954, David G. –, 'Christianity and the Non-Christian Religions', *International Review of Missions,* 42 (1954) p. 146-154

Mouw 1993, Richard – en Sander Griffioen, *Pluralism and Horizons: An Essay in Christian Public Philosophy*, Grand Rapids, Mi.: Eerdmans 1993

Mulder 1977, D.C. –, *Ontmoeting van gelovigen: Over de dialoog tussen aanhangers van verschillende religies*, Baarn: Bosch en Keuning 1977

Mulder 1983, D.C. –, 'Witness and Dialogue at Vancouver', *International Review of Mission*, 72/285 (1983) p. 83-85

Mulder 1984, D.C. –, 'Getuigen in dialoog met mensen van een ander geloof' in: *Wereld en Zending*, 13/1 (1984) p. 20-24

Mulder 1985, D.C. –, *Alle geloven op één kussen? Over de religieuze basis voor de interreligieuze dialoog*, Amsterdam: VU 1985, p. 137-152 [ook opgenomen in: Mulder 1985[2]]

Mulder 1985[2] D.C. –, *Religies in nieuw perspectief: Studies over interreligieuze dialoog en religiositeit op het grondvlak, aangeboden aan Prof. dr. D.C. Mulder,* red. R. Bakker, R. Fernhout, J.D. Gort en A. Wessels, Kampen: Kok 1985

Mulder 1986, D.C. –, '"None Other Gods" – "No Other Name"', *The Ecumenical Review*, 38/2 (April 1986) p. 209-215

Mulder 1988, Dick –, 'De dialoog tussen culturen en godsdiensten: Kraemers bijdrage in het licht van de latere ontwikkelingen', *Wereld en Zending,* 17/3 (1988) p. 230-238 [= Dick Mulder, 'The Dialogue between Cultures and Religions: Kraemer's contribution in the light of later developments', *The Ecumenical Review,* 41/1 (1989) p. 10-19]

Mulder 1994, D.C. – ,'Eén God, één weg, één mensheid', in: Wesley Ariarajah, *Andere religies in bijbels perspectief*, Vandaar-reeks, Kampen:

Kok 1994, p. 109-116 (vertaling van Ella Aertsen en Wies van Raalte, van *The Bible and People of Other Faiths,* Geneva: WCC 1985)

Mulders 1950, Alph. –, *Inleiding tot de missiewetenschap*, Bussum: Paul Brand 1950

Mulders 1962, Alph. –, *Missiologisch Bestek: Inleiding tot de katholieke missiewetenschap,* Hilversum/Antwepen: Paul Brand 1962

Müller-Krüger 1968, Th. –, *Der Protestantismus in Indonesien: Geschichte und Gestalt,* Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk 1968

Myklebust 1955 Olav Guttorm –, *The study of Missions in Theological Education: An inquiry into the place of World Evangelization in Western Protestant Ministerial Training with Particular Reference to Alexander Duff's Chair of Evangelistic Theology,* 2 Vol., Egede Institutet, Oslo: Forlaget Lag of Kirke 1955/1956

Neckebrouck 2001, Valeer –, *Gij alleen de Allerhoogste: Christus en de andere godsdiensten,* Leuven: Davidsfonds 2001

Neckebrouck 2002, Valeer –, *De Stomme Duivelen: Het antimissionaire syndrooom in de westerse kerk,* Leuven en Leusden: Acco 2002

Neill 1959, Stephen –, *Creative Tension,* London: Edinburgh House Press 1959 (The Duff Lectures 1958)

Neill 1962, Stephen –, *De groei der oecumenische beweging,* Utrecht en Antwerpen 1962 (vertaling door B. Teesing-Koster van *Men of unity,* Nashville: Abingdon Press 1960)

Neill 1970, Stephen –, *Christian Faith and other Faiths,* London: Oxford University Press, 1961, 1970 (vertaling door S.S. van Dijk, *De wereldreligies: vergelijkende studie van het christendom temidden van de voornaamste levensbeschouwingen,* Utrecht en Antwerpen: Het Spectrum 1971[3])

Neill 1971, S. –, G.H. Anderson, J. Goodwin, eds., *Concise Dictionary of the Christian World Mission*, New York: Abingdon Press 1971: Kraemer, Hendrik, p. 328-29; Mott, John, p. 426-27; Speer, Robert, p. 565-566; Warneck, Gustav, p. 643-44

Neill 1984, Stephen –, *Crises of Belief: The Christian Dialogue with Faith and No Faith,* London, enz.: Hodder and Stoughton 1984 (bewerking en herziening van Neill 1970)

Netland 1991, Harold A. –, *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*, Grand Rapids, Mi.: Eerdmans 1991

Netland 1994, Harold A. –, 'Truth, authority and modernity: shopping for truth in a supermarket of worldviews', in: Philip Sampson, Vinay Samuel and Chris Sugden, eds., *Faith and Modernity*, Oxford: Regnum Books 1994, p. 89-115

Netland 2001, Harold A. –, *Encountering Peligious Pluralism: The Challenge to Christian Faith & Mission,* Leicester: Apollos en Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press 2001

Neuhaus 1984, Richard John –, *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*, Grand Rapids, Mi.: Eerdmans 1984

Nicholls 1994, Bruce J. –, ed., *The Unique Christ in our Pluralist World*, World Evangelical Fellowship, Carlisle UK: Paternoster Press en Grand Rapids, Mi.: Baker Book House 1994

Nicholson 1978, Wayne Isaac –, *Toward a Theology of Comparative Religion: A Study in the Thought of Hendrik Kraemer and Wilfred Cantwell Smith,* 1978 (PhD diss. Southern Baptist Theological Seminary)

Niebuhr 1975, H. Richard –, *Christ and Culture*, New York, enz.: Harper & Row 1951, 1975, 1996, 2001 (met 'Foreword' door Martin E. Marty; 'New Preface' door James M. Gustafson en met een 'Introductory Essay' door de auteur)

Nieden 1928, E. zur –, 'Der Missionsgedanke in der systematischen Theologie seit Schleiermacher', in: A. Schlatter, D. Lütgert, Hrsg., *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie,* Gütersloh: Verlag Bertelsmann 1928, p. 215-364

Niles 1998, Damayanthi Mercy Arulratnum –, *Religion and the Christian Faith in South Asia: A Critical Enquiry into the Writings of Hendrik Kraemer, Lynn de Silva and M.M. Thomas with Regard to the Use of Understandings of Religion in the Theological Task* (PhD diss. University of Chicago 1998)

Nortier 1932, C. W. –, 'De organisatie der Oost-Javaanse Kerk', *De Opwekker,* 77 (1932) p. 238v.

Nortier1937, C.W. –, 'Kraemer en zijn brochures', *De Opwekker,* 82 (1937) p. 175-178

Nortier 1958, C.W. –, 'Kraemer's werk in Indonesië', *De Heerbaan,* mei-juni 1958, p. 97-107

Nostra Aetate 1966, *Verklaring over de houding van de Kerk tegenover de niet-christelijke godsdiensten,* in de plechtige zitting van het Tweede Vaticaans Concilie van 28 oktober 1965 goedgekeurd en afgekondigd, vertaald door M.H. Mulders en J. Kahmann, Hilversum: Gooi & Sticht 1966

O'Donovan 1994, Olivier –, *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics,* Leicester: InterVasity Press, Grand Rapids Mi.: Eerdmans 1986, 1994[2]

Oehler 1893, Theodor –, 'Warnecks Evangelische Missionslehre' (Rezension), *Evangelisches Missions-Magazin*, 37 (1893) p. 29-35

Oehler 1894, Theodor –, 'Warneck, D. G. Evangelische Missionslehre: Rezension', *Evangelisches Missions-Magazin*, 38 (1894) p. 173-174

Oehler 1900, Theodor –, 'D. Warnecks Evangelische Missionslehre', *Evangelisches Missions-Magazin,* 44 (1900) p. 165-169

Ogden1992, Schubert M. –, *Is There Only One True Religion or Are There Many?*, Dallas, Tx.: Southern Methodist University Press 1992

Okholm 1996, Dennis L. – and Timothy R. Phillips, eds., *Four Views on Salvation in a Pluralistic World,* Grand Rapids Mi.: Zondervan 1995, 1996[2] (Counterpoints Series, Series editor Stanley N. Gundry)

Okhuizen 2000, Jan Egbert –, *Hendrik Kraemers wetenschappelijke methode in zijn opera minora,* Gorinchem: Narratio 2000 (diss. Universiteit Leiden 2001)

Oosterzee 1988, Klaas van –, 'Hendrik Kraemer (1888-1965): Toewijding aan de wereld als standpunt', *Woord en Dienst,* 37 (1988) p. 199-200

Oosterzee 1988[2], Klaas van –, *Hendrik Kraemer, 1888-1965: een kerk voor de*

wereld, Driebergen: Centrum voor Educatie van de NHK 1988

Packer 1961, J.I. –, *Evangelism & the Sovereignity of God,* Downers Grove Ill.: InterVarsity Press 1961

Panikkar 1978, R. –, *The Intrareligious Dialogue*, New York: Paulist Press 1978

Panikkar 1982, Raimundo –, *The Unkown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany,* Revised and Enlarged Edition, Maryknoll, NY.: Orbis Books 1982

Pannenberg 1967, Wolfhart –, *Grundfragen systematischer Theologie*: *Gesammelte Aufsätze,* Vandenhoeck & Ruprecht 1967

Pannenberg 1990, Wolfhart –, 'Religious Pluralism and Conflicting Truth Claims', in: Gavin D'Costa, ed., *Christian Uniqueness Reconsidered,* Maryknoll, NY.: Orbis Books 1990, p. 96-106

Paton 1939, William –, 'The Meeting of the International Missionary Council at Tambaram, Madras', *International Review of Missions,* 28 (1939) p. 161-173

Paton 1976, David M. –, ed., *Breaking Barriers: Nairobi 1975* (the Official Report of the Fifth Assembly of the World Council of Churches, Nairobi, 23 November-10 December 1975), Grand Rapids: Eerdmans 1976

Perry 2001, Tim S. –, *Radical Difference: A Defence of Hendrik Kraemer's Theology of Religions,* Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press 2001

Peterson 1998, Michael –, William Hasker, Bruce Reichenbach and David Basinger, *Reason & Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion,* second edition, Oxford, etc.: Oxford University Press 1998

Peursen 1971, C.A. van –, *Filosofische Oriëntatie: Een inleiding in de wijsgerige problematiek,* Kampen: Kok 1971

Piet 1994, John H. –, 'What I Owe to Lesslie Newbigin', in: T. Dayanandan Framcis & Israel Selvanayagam, eds., *Many Voices in Christian Mission: Essays in honour of J.E. Lesslie Newbigin, World Christian Leader,* Madras: CLS 1994, p. 11-25

Pinnock 1992, Clark H. –, *A Wideness in Gods Mercy: The Finality of Jesus Christ in a World of Religions*, Grand Rapids, Mi.: Zondervan 1992

Plantinga 1985, Richard John –, *The Relationship Between Christianity and Non-Christian Religions in the Thought of Hendrik Kraemer* (MA-Thesis, McMaster University Hamilton 1985)

Platvoet 1985, J.G. –, 'Drie stromingen in de godsdienstwetenschap: een korte geschiedenis van dit vak', in: D.J. Hoens, et al., *Inleiding tot de studie van Godsdiensten*, Kampen: Kok, 1985

Polanyi 1962, Michael –, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press 1958, 1962

Polanyi 1983, Michael –, *The Tacit Dimension,* Gloucester, Ma.: Peter Smith 1966, 1983

Pos 1939, A. –, 'De internationale zendingsconferentie van Tambaram', *De Macedoniër,* 43 (1939) p. 65-84; 97-108

Pos 1949, A. –, *Het licht van Tambaram: over de zending van heden*, Kampen: Kok z.j. [1949]

Potter 1989, Philip A. –, 'WCC and the World Religions and Cultures', *The Ecumenical Review,* 41/1 (1989) p. 4-11

Pranger 1994, J.H. –, *Dialogue in Discussion,* Utrecht en Leiden: IIMO 1994 (IIMO Research Publications no. 38)

Quick 1928, Oliver Chase –, 'The Jerusalem Meeting and the Christian Message', *International Review of Missions,* 17 (1928) p. 445-454

Race 1983, Alan –, *Christians and Religious Pluralism; Patterns in the Christian Theology of Religions,* London: SCM 1983 en Maryknoll, NY.: Orbis books 1982

Race 1991, Alan –, 'Christus und das Skandalon der Partikularitäten', in: Reinhold Bernhardt, Hrsg., *Horizontüberschreitung: Die Pluralistische Theologie der Religionen,* Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn 1991, p. 137-150

Rahner 1964, Karl –, *Schriften zur Theologie,* VI, Einsiedeln: Benziger 1964, p. 545-554

Raiser 1995, Konrad –, 'Towards an Ecumenical Vision for the 21st Century', Public Lecture tijdens de Bicentenary Celebrations van de London Missionary Society en de Council for World Mission, London, 12 july 1995 [unpublished paper WCC Geneva, July 1995]

Raiser 1996, Konrad –, *Eucumenism in Transition: A Pradigm Shift in the Ecumenical Movement?,* Geneva: WCC Publications 1996[3]

Raiser1994, Konrad –, 'Is Ecumenical Apologetics Sufficient? A Response to Lesslie Newbigin's "Ecumenical Amnesia"', *International Bulletin of Missionary Research*, 18/2 (April 1994) p. 50-51

Rajotte 1968, Gordon R. –, *A Critical Examination of the Concept of Truth in Religion as Held by H. Kraemer, with Regard to the Underlying Philosophical Assumptions and Problems; and Alternative Approaches, especially that of Radhakrishnan* (PhD diss. McGill Univiversity, Montréal 1968)

Ramachandra 1996, Vinoth –, *The Recovery of Mission: Beyond the Pluralist Paradigm,* Carlisle: Paternoster Press 1996

Randwijck 1981, S.C. Graaf van –, *Handelen en denken in dienst der zending, Oegstgeest 1897-1942,* 2 delen (doorlopende paginanummering), 's-Gravenhage: Boekencentrum 1981

Rasker 1974, A.J. –, *De Nederlandse Hervormde Kerk vanaf 1795: Haar geschiedenis en theologie in de negentiende en twintigste eeuw,* Kampen: Kok 1974

Reenders 2001, H. –, *De Gereformeerde Zending in Midden-Java: Een bronnenpublicatie,* Zoetermeer: Boekencentrum 2001

Richter 1911, J. –, 'Professor D. Gustav Warneck', *Die Reichsbote*, 4 (Jan. 1911) 2. *Beilage* zu nr. 3, Berlin, 4. Januar 1911

Richter 1911[1], Julius –, 'Professor Warneck's missionsliterarische Tätigkeit', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 38 (1911) p. 297-311

Richter 1911[2], Julius –, 'A German Missionary Specialist: The Late Professor Gustav Warneck of Halle', *Missionary Review of the World*, 24 (1911) p. 204-208

Richter 1913, Julius –, 'Die religiöse Krise in der nichtchristlichen Welt und die Mission des Christentums', *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 40 (1913) p. 145-154; 193-204

Richter 1920, Julius –, *Evangelische Missionskunde,* Leipzig en Erlangen: Diechertsche Verlagsbuchhandlung Scholl 1920

Richter 1927, Julius –, *Evangelische Missionskunde,* 2. erweiterte und umgearbeitete Auflage, 2 Bde., Leipzig en Erlangen: Deichertsche Verlagsbuchhandlung Scholl 1927

Riley 2001, Jeffrey Bryan –, *Truth as a source of Christian public ethic in the works of Stanley Hauerwas, Lesslie Newbigin and Richard Mouw* (PhD diss. Southwestern Baptist Theological Seminary 2001)

Robb 1961, J. Wesley –, 'H. Kraemer versus William Ernest Hocking', *Journal of Bible and Religion,* 29 (1961) p. 93-101

Robinson1998, Martin –, 'A Passion for Mission', in: *The Bible in TransMission: A Tribute to Lesslie Newbigin* (1909-1998), Special Issue, Swindon: Bible Society 1998, p. 2

Roscam Abbing 1982, P.J. –, *Oriëntatie in de theologische wetenschap,* Kampen: Kok z.j. [1982]

Rosenkranz 1951, Gerhard –, *Evangelische Religionskunde: Einführung in eine theologische Schau der Religionen,* Tübingen: Verlag Mohr (Paul Siebeck) 1951

Rosenkranz 1967, Gerhard –, *Der christliche Glaube angesichts der Weltreligionen,* Bern und München: Francke Verlag 1967

Rosenkranz 1977, Gerhard –, *Die christliche Mission: Geschichte und Theologie,* München: Kaiser Verlag 1977

Rouner 1966, Leroy S. –, ed., *Philosophy and the Coming World Civilization: Essays in honor of William Ernst Hocking,* The Hague: Martinus Nijhoff 1966

Rouner 1984, Leroy S. –, ed., *Religious Pluralism*, Notre Dame, In.: University of Notre Dame Press 1984

Rouse 1986. Ruth – and Stephen Charles Neill, eds., *A History of the Ecumenical Movement, 1517-1948,* Vol. 1, Third Edition, Geneva: WCC 1986

Ruitenberg 1946, L.H. –, 'Prof. Kraemer: Een man zonder macht', *Wending,* 1 (1946) p. 20-24

Rzepkowski 1997, Horst – SVD, 'Gustav Warneck und die katholische Missionswissenschaft', in: Dieter Becker & Andreas Feldtkeller, Hrsg., *Es began in Halle.... Missionswissenschaft von Gustav Warneck bis heute,* Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission 1997, p. 55-86

Saayman 1996, Willem – & Klippies Kritzinger, eds.: *Mission in Bold Humility: David Bosch's Work Considered*, Maryknoll, NY.: Orbis Books 1996

Samartha 1968, S. –, 'Hendrik Kraemer in asiatischer Sicht heute', *Evangelisches Missions-Magazin*, 112 (1968) p. 31-35 (ook: 'Contact, controverse en communicatie', in: Samartha 1986, p. 62-68)

Samartha 1986, Stanley J. –, *Ganges en Galilea: een keuze uit het werk van Stanley J. Samartha* (samengesteld door J.F.C. d'Achard van

Enschut, et al., Kampen: Kok 1986

Samartha 1988, Stanley –, 'Mission in a Religious Plural World – Looking beyond Tambaram 1938', *International Review of Mission,* 78/307 (July 1988) p. 309-324.

Samartha 1991, S.J. –, *One Christ – Many Religions: Toward a Revised Christology,* Maryknoll, NY.: Orbis Books 1991 (Faith meets Faith Series)

Samartha 1991[2], Stanley J. –, 'Zending in een religieus plurale wereld – vooruit zien na Tambaram 1938', *Allerwegen,* 19/3 (1988) p. 11-30 (ook 'Mission in einer religiös pluralen Welt', in: Reinhold Bernhardt, Hrsg., *Horizontüberschreitungen: Die Pluralistische Theologie der Religionen,* Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn 1991, p. 191-202)

Sames 1997, Arno –, 'Die "öffentliche Nobilitierung der Missionssache", Gustav Warneck und die Begründung der Missionswissenschaft an der Theologischen Fakultät in Halle', in: Dieter Becker & Andreas Feldtkeller, Hrsg., *Es began in Halle.... Missions-wissenschaft von Gustav Warneck bis heute,* Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen 1997, p. 11-22

Sanders 1992, John –, *No Other Name: An Investigation into the Destiny of the Unevangelized*, Grand Rapids, Mi.: Eerdmans 1992

Sanneh 1993, Lamin –, *Encountering the West: Christianity and the Global Cultural Process – The African Dimension,* Maryknoll, NY.: Orbis Books 1993

Sanneh 1997, Lamin –, 'Theology of Mission', in: David F. Ford, ed., *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century,* Second Edition, Cambridge: Blackwell 1997, 2001[2], p. 555-574

Sanneh 1998, Lamin –, 'Islam, Christianity and Public Policy', in: Lesslie Newbigin, Lamin Sanneh, Jenny Taylor, *Faith and Power, Christianity and Islam in 'Secular' Britain,* London: SPCK 1998, p. 25-74

Sanneh 1998[1], Lamin –, 'Mission to the West: Lesslie Newbigin, 1909-1998: Christian missionary', *Christian Century*, March 18, 1998

Sanneh 2005, Lamin –, 'Vincent Donovan's Discovery of Post-Western Christianity', in: Vincent J. Donovan, *Christianity Rediscovered* (Twenty-fifth Anniversary Edition) Maryknoll, NY.: Orbis Books 2003, 2005[3]

Schärer 1944, Hans –, *Die Begründung der Mission in der katholischen und der evangelischen Missionswissenshaft*, Zürich: Evangelischer Verlag Zollikon 1944

Schärer 1946, Hans –, *Die missionarische Verkündigung auf dem Missionsfeld,* Basel: Basler Missionsbuchhandlung 1946

Scherer 1968, James A. –, 'Ecumenical Mandates in Mission', in: Norman A. Horner, ed., *Protestant Crosscurrents in Mission*, Nashville en New York: Abingdon Press 1968, p. 19-49

Schirrmacher 1985, Thomas –, *Theodor Christlieb und seine Missionstheologie*, Wuppertal: Evangelische Gesellschaft für Deutschland 1985 (diss.

ThU Kampen)

Schirrmacher 1993, Thomas –, 'Der trinitarische Gottesglaube und die monotheistischen Religionen', in: Rolf Hille und Eberhard Troeger, Hrsg., *Die einzigartigkeit Jesu Christi als Grundfrage der Theologie und missionarische Herausforderung,* Wuppertal en Zürich: Brockhaus Verlag, Basel en Gießen: Brunnen Verlag 1993, p. 113-152

Schlunk 1932, Martin –, (Hrsg.), *Botschafter an Christi Statt: von Wesen und Werk deutscher Missionsarbeit,* Gütersloh: Bertelsmann 1932

Schlunk 1934, M. –, 'Gustav Warneck', *International Review of Mission,* 23 (1934) p. 395-404 (ook: 'Gustav Warnecks bleibende Bedeutung', *Neue Allgemeine Missionszeitschrift,* 1934, p. 73-82)

Schlunk 1939, Martin –, Hrsg., *Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde.* Bericht über die Weltmissions-Konferenz in Tambaram (Südindien) 1938, Stuttgart und Basel: Evang. Missionsverlag 1939

Schmidlin 1923, J. –, *Katholische Missionslehre im Grundriß*, Münster in Westfalen: Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung 1919, zweite, verbesserte Auflage 1923

Schmidlin 1925, J. –, *Einführung in die Missionswissenschaft,* Münster in Westfalen: Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung 1917, zweite Auflage 1925

Schmidt-Leukel 2002, Perry –, 'Mission and Trinitarian Theology', in: Thomas F. Foust, et al., eds., *A Scandalous Prophet: The Way of Mission after Newbigin,* Grand Rapids Mi. en Cambridge UK: Eerdmans 2002, p. 57-64

Schrotenboer1982, Paul –, 'Response to the Article by Lesslie Newbigin', *International Bulletin of Missionary Research*, 6/4 (1982) p. 152-153

Scott 1995, Drusilla –, *Everyman Revived: The Common Sense of Michael Polanyi.* Grand Rapids: Eerdmans 1995, 'Foreword' door Lesslie Newbigin, p. iv-v

Sharpe 1971, E. –, *The Theology of Hogg,* Bangalore: CISRS, Madras: CLS 1971

Sharpe 1982, E. –, 'The Legacy of A.G. Hogg', *International Bulletin of Missionary Research*, 6/4 (1982) p. 659v. (ook: Anderson 1994, p. 330-338)

Shenk 1991, Wilbert –, 'Missionary Encounter with Culture', *International Bulletin of Missionary Research,* 15/2 (1991) p. 104-109

Shenk 1998, Wilbert –, 'Lesslie Newbigin's Contribution to the Theology of Mission', in: *The Bible in TransMission: A Tribute to Lesslie Newbigin* (1909-1998), Special Issue, Swindon: Bible Society 1998, p. 3-6

Shenk 1998[1], 'A Tribute to Bishop Newbigin', *The Gospel and Our Culture (NA),* Special Edition, 1998, nr. 4

Sinkinson 2001, Christopher –, *The Universe of Faiths: A Critical Study of John Hick's Religious Pluralism*, Carlisle: Paternoster Press 2001

Slomp 1988, J. –, 'Hendrik Kraemer', *Rondom het Woord: Theologische Etherleergang,* Maart 1988, p. 81-85

Slomp 1988[1], Jan –, 'Dialoog met andersgelovigen: bijbels-theologische

onderbouwing in Nederland', *Wereld en Zending,* 17/3 (1988) p. 203-205

Slomp 1988[2], Jan –, 'Kraemer en de dialoog met moslims', *Wereld en Zending,* 17/3 (1988) p. 222-227

Slomp 1992, Jan –, 'Hendrik Kraemer and Dialogue Today', *The Bulletin of Henry Martin Institute of Islam Studies,* 11/1-2 (Jan-Jun 1992) p. 96-106

Slomp 1993, Jan –, *Muslims and Christians in Europe: Breaking New Ground: Essays in honour of Jan Slomp,* Gé Speelman, Jan van Lin and Dick Mulder, eds., Kampen: Kok 1993

Smit 1995, Wouter –, *De islam binnen de horizon: Een missiologische studie over de benadering van de islam door vier Nederlandse zendingscorporaties (1797-1951),* Zoetermeer: Boekencentrum 1995 (serie Mission nr 11), [diss. RU Utrecht]

Smith 1978, Wilfred Cantwell –, *The Meaning and End of Religion*, London: SPCK 1978

Smith 1981, Wilfred Cantwell –, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, London en Basingstoke: Macmillan Press 1981

Smith 1988, Wilfred Cantwell –, 'Mission, Dialogue, and God's will for us', *International Review of Mission,* 78/307 (July 1988) p. 360-374

Söderblom 1962, Natan –, *The Living God: Basic Form of Personal Religion,* Boston, Mass.: Beacon Press 1962

Speer 1933, Robert E. –, *The Finality of Jesus Christ,* New York, enz.: Revell 1933

Spindler 1988, M.R. –, 'Inleiding', in: Dirkzwager, red., *Hendrik Kraemer, Bibliografie en Archief* (in Nederlands en Engels), Leiden-Utrecht: IIMO 1988, p. 1-12 (IIMO Research Publication 22)

Spindler 1988[1], M.R. –, 'Ten geleide: Hendrik Kraemer en geen einde', *Nederlands Theologisch Tijdschrift,* 42 (1988) p. 273-275

Stafford 1996, Tim –, 'God's Missionary to Us', *Christianity Today*, December 9 (1996) p. 24-33 [ook gepubliceerd in *Gospel and Culture*, December 1996]

Stark 1996, Rodney – and William Sims Bainbridge, *A Theory of Religion,* New Brunswick, NJ.: Rutgers University Press: 1996[2]

Steenbrink 1991, Karel A. –, *De islam bekeken door koloniale Nederlanders,* Utrecht-Leiden: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica 1991 (IIMO Research Publication 31)

Stekelenburg 1998, Laetitia van –, *Wegen naar waarachtig mens-zijn, De invloed van het werk van Wilfred Cantwell Smith op de hedendaagse theologie van de godsdiensten,* Kampen: Kok 1998 (Kerk en Theologie in Context nr 38)

Stowe 1988, David M. –, 'Modernization and Resistance: Theological Implications', *International Bulletin of Missionary Research*, 12/4 (October 1988) p. 146-151 [in hetzelfde nummer verscheen een 'response' van Lesslie Newbigin, *IBMR,* 12/4 (October 1988) p. 151-153]

Straelen 1966, Henry van –, *The Catholic Encounter with World Religions*,

Westminster, Md.: Newman Press 1966 (bewerking en vertaling door S.H. Spanjaard, *Botsing, vervreemding en ontmoeting: christendom en andere wereldgodsdiensten*, Nijkerk: Callenbach z.j. [1967])

Stransky 1991, Tom –, 'Missio Dei', in: Nicolas Lossky, et al., eds., *Dictionary of the Ecumenical Movement,* Grand Rapids: Eerdmans 1991, p. 687-689

Street 1963, T. Watson –, 'Preface by T. Watson Street', in: Lesslie Newbigin, *Trinitarian Faith and Today's Mission*, Richmond, Va.: John Knox Press 1963, p. 7-8

Stromberg 1988, Jean –, 'Christian Witness in a Pluralistic World: Report on a Mission / Dialogue Consultation', *International Review of Mission*, 78/307 (1988) p. 412-436

Strümpfel 1911, Emil –, 'Verzeichnis der schriftstellerischen Arbeiten von Prof. D. Warneck', *Allgemeine Missions-Zeitschrift,* 38 (1911) p. 231-236; 275-287

Sugden 1997, Chris –, *Seeking the Asian Face of Jesus: The Practice and Theology of Christian Social Witness in Indonesia and India 1974-1996,* Oxford UK, enz.: Regnum Books 1997

Sundkler 1954, Bengt –, *Church of South India: The Movement Toward Union 1900-1947,* London: Lutterworth Press 1954

Surin 1990, Kenneth –, 'A 'Politics of Speech': Religious Pluralism in the Age of the McDonald's Hamburger', in: Gavin D'Costa, ed., *Christian Uniqueness Reconsidered,* Maryknoll, NY.: Orbis Books 1990, p. 192-212

Swearer 1977, Donald K. –, *Dialogue: The Key to Understanding Other Religions,* Philadelphia, Pa.: Westminster Press 1977

Swellengrebel 1974, J.L. –, *In Leijdeckers voetspoor*, deel 1, Haarlem: NBG 1974

Swellengrebel 1978, J.L. –, *In Leijdeckers voetspoor*, deel 2, Haarlem: NBG 1978

Swidler 1987, Leonard –, ed., *Toward a universal theology of religion*, Maryknoll, NY.: Orbis Books 1987

Swidler 1990, Leonard –, *After The Absolute: The Dialogical Future of Religious Reflection,* Minneapolis, Mn.: Augsburg Fortress Press 1990

Swidler 1997, Leonard – & Paul Mojzes, eds., *The Uniqueness of Jesus: A Dialogue with Paul Knitter,* Maryknoll, NY.: Orbis Books 1997

Taber 2002, Charles R. –, 'The Gospel as Authentic Meta-Narrative', in: Thomas F. Foust, et al., eds., *A Scandalous Prophet: The Way of Mission after Newbigin,* Grand Rapids, Mi. en Cambridge UK: Eerdmans 2002, p. 182-194

Tambaram 1938, *The Tambaram Series: International Missionary Council Meeting at Tambaram, Madras, India December 12th to 29th, 1938,* Volume I, *The Authority of the Faith,* 7 Volumes, London, New York: International Missionary Council 1939

Tambaram 1939, *The World Mission of the Church: Findings and Recommendations of the International Missionary Council, Tambaram, Madras, India.* New York: IRM 1939 (Published for the Reformed Church in America)

Tambaram 1988, *International Review of Mission*, 78/307 (July 1988) p. 309-411

(Redevoeringen en verslag 50ste verjaardag van de IMC-Tambaram-Conferentie in Madras, India, juli 1988)

Taylor 2000, William D. –, ed., *Global Missiology for the 21st Century: The Iguassu Dialogue,* Grand Rapids, Mi.: Baker 2000

Taylor 2002, Jenny –, 'Lesslie Newbigin's Understanding of Islam', in: Thomas F. Foust, et al., eds., *A Scandalous Prophet: The Way of Mission after Newbigin,* Grand Rapids Mi. en Cambridge UK: Eerdmans 2002, p. 215-224

Teinonen 1959, Seppo A. –, *Gustav Warneck and Robert Pearsall Smith: Eine Begegnung der deutschen neupietistischen Missionstheologie mit einer amerikanischen Heiligungbewegung*, Helsinki 1959

Terry 1998, John Mark –, Ebbie Smith and Justice Anderson, eds. *Missiology: An Introduction to the Foundations, History and Strategies of World Missions,* Nashville, Te.: Broadman & Holman 1998

Thomas 1966, M.M. –, 'Dr. Hendrik Kraemer, Tillich and Schweitzer', *Religion and Society,* 13/1 (March 1966) p. 1-4

Thomas 1969, Owen C. –, ed., *Attitudes Toward Other Religions*, London: SCM Press 1969 (New York 1969)

Thomas 1971, Madathilparampil M. –, 'Salvation and Humanization: A Crucial Issue of the Theology of Mission in Contemporary India', *International Review of Mission,* 60/237 (1971) p. 25-38

Thomas 1972, Madathilparampil M. –, 'Baptism, The Church, and Koinonia: Three Letters and a Comment', M.M. Thomas, Lesslie Newbigin, and Alfred Krass, *Religion and Society,* 19/1 (1972) p. 69-90 [zie Thomas 1977]

Thomas 1977, M.M. –, *Some Theological Dialogues,* with P. Maury, H. Kraemer, M.A.C. Warren, H.H. Wolf, A. van Leeuwen, H. Berkhof, L. Newbigin and D.A. McGavran, Madras: CLS z.j. [1977]

Thomas 1984, M.M. –, 'Mission and Modern Culture', *The Ecumenical Review,* 36/3 (July 1984) p. 316-322

Thomas 1988, M.M. –, 'An Assessment of Tambaram's Contribution to the Search of the Asian Churches for an Authentic Selfhood', *International Review of Mission*, 78/307 (July 1988) p. 390-397

Thomas 1996, V. Matthew –, *The Centrality of Christ and Inter-Religious Dialogue in the Theology of Lesslie Newbigin* (PhD diss. University of St Michael's College, Toronto 1996)

Thomas 1998, M.M. –, *Christian Witness in Society: A Tribute to M.M. Thomas – Festschrift for M.M. Thomas*, K.C. Abraham, ed., Bangalore: BTE-SSC 1998

Thorogood 1991, Bernard –, 'Apostolic Faith: An Appreciation of Lesslie Newbigin, born 8 December 1909', *International Review of Mission,* 79 (January 1991) p. 66-85

Thorogood1991[2], Bernard –, 'Newbigin, (James Edward) Lesslie', in: Nicolas Lossky, et al., eds., *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Grand Rapids: Eerdmans 1991, p. 725-726

Tillich 1963, Paul –, *Christianity and the Encounter of the World Religions*, New York: Columbia University Press 1963

Toren 1995, Benno van der –, *Breuk en brug: In gesprek met Karl Barth en*

postmoderne theologie over geloofsverantwoording, Zoetermeer: Boekencentrum 1995 (diss. ThU Kampen)

Toynbee 1958, Arnold J. –, *Het Christendom tussen de wereldgodsdiensten*, Bussum 1958

Troeltsch 1907, E. –, 'Missionsmotiv, Missionsaufgabe und neuzeitliches Humanitätschristentum', *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*, 22 (1907), p. 129-139; 161-166

Troeltsch 1912, E. –, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, 2e Aufl., Tübingen: Verlag Mohr (Paul Siebeck) 1912, München en Hamburg: Siebenstern Verlag 1969

Troeltsch 1922, E. –, *Gesammelte Schriften*, II, *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik,* Tübingen: Verlag Mohr (Paul Siebeck) 1922[2]

Trouwborst 2002, G.A. –, 'Ontwikkelingen in het denken van Kraemer over de zelfverwerkelijking: syncretisme', *Documentatieblad voor de Geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken,* 9/2 (2002) p. 16-29

Turner 1998, Harold –, 'Lesslie Newbigin – A New Zealand Perspective', in: *The Bible in TransMission: A Tribute to Lesslie Newbigin* (1909-1998), Special Issue, Swindon: Bible Society 1998, p. 7-8

Ustorf 2002, Werner –, 'The Emerging Christ of Post-Christian Europe', in: Thomas F. Foust, et al., eds., *A Scandalous Prophet: The Way of Mission after Newbigin,* Grand Rapids, Mi. en Cambridge UK: Eerdmans 2002, p. 128-144

Van Gelder 1999, Craig –, ed., *Confident Witness – Changing World: Rediscovering the Gospel in North America,* Grand Rapids, etc.: Eerdmans 1999

Veen 1966, H. van der –, 'Dr. Kraemer en het werk van de Bijbelvertaling in Indonesië', *De Heerbaan,* 19 (1966) p. 18-28

Veldhorst 1989, Berend –, *Lesslie Newbigin, A Christian Voice in a World Without God* (ongepubliceerde MTh. Thesis, Universiteit Utrecht 1989)

Veldhorst 1990, Berend –, 'Luisteren naar Newbigin', in: Martien E. Brinkman en Herman Noordegraaf, red., *Het evangelie in het Westen,* Kampen: Kok 1990, p. 37-48

Verheule 1962, A.F. –, *Die Religionsgeschichtliche Schule en de zending* (ongepubliceerde scriptie, RU Utrecht 1962)

Verheule 1973, A.F. –, *Wilhelm Bousset: Leben und Werk, ein theologiegeschichtlicher Versuch*, Amsterdam: Ton Bolland 1973 (diss. RU Utrecht)

Verkuyl 1966, J. –, 'Het diepste geheim van Kraemer's leven', *De Heerbaan,* 1966, p. 3-5

Verkuyl 1975, J. –, *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap,* Kampen: Kok z.j. [1975]

Verkuyl 1978, J. –, *Zending op weg naar de toekomst*, essays aangeboden aan Prof. Dr. J. Verkuyl, Kampen: Kok 1978 (afscheid VU Amsterdam)

Verkuyl 1984, J. –, *Zijn alle godsdiensten gelijk?,* Kampen 1938, 1953[2], 1964[3], 1984[5]

Verkuyl 1992, Joh. –, *De kern van het christelijk geloof*, Kampen: Kok 1992

Versteeg 1985, J.P. –, 'Natuurlijk godskennis in Romeinen 1 en 2', in: *Met het Woord in de tijd: Een bundel artikelen rondom het thema 'evangelisatie en cultuur', uitgegeven bij het 50-jarig bestaan van de Hervormde Bond voor Inwendige Zending (IZB) te Amersfoort*, 's-Gravenhage: Boekencentrum en Amersfoort: IZB 1985, p. 27-48

Verstraelen 1988, F.J. –, A. Camps, L.A. Hoedemaker, M.R. Spindler (F.J. Verstraelen, eindredacteur), *Oecumenische Inleiding in de Missiologie: Teksten en konteksten van het wereldchristendom,* Kampen: Kok 1988

Visser 't Hooft 1937, W.A. –, *None Other Gods,* Londen: SCM Press 1937

Visser 't Hooft 1960, W.A. –, *Oecumene in 't vizier: Aangeboden aan Dr W.A. Visser 't Hooft, secretaris-generaal van de Wereldraad van kerken op zijn zestigste verjaardag op 20 september 1960,* red. W.F. Golterman en J.C. Hoekendijk, Amsterdam: Ten Have 1960

Visser 't Hooft 1963, W.A. –, *No Other Name: The Choice between Syncretism and Christian Universalism*, London: SCM 1963

Visser 't Hooft 1966, W.A. – , 'From the Editor', *International Review of Missions*, 55 (January 1966) p. 96-97

Visser 't Hooft 1966[1], W.A. –, 'Herdenking van H. Kraemer (17 mei 1888-11 nov. 1965)', *Jaarboek der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen* 1965/66, p. 404-408

Visser 't Hooft 1971, W.A. –, *Memoires, een leven in de oecumene,* Amsterdam en Brussel: Elsevier en Kampen: Kok 1971

Visser 1996, P.J. –, *Bemoeienis en getuigenis: Het leven en de missionaire theologie van Johan H. Bavinck (1895-1964*), Zoetermeer: Boekencentrum 1996 (serie Mission nr 16) (diss. Universiteit Utrecht)

Vlijm 1956, Jan Marinus –, *Het Religie-begrip van Karl Barth: een onderzoek naar de betekenis van Barths religie-begrip voor de discussie over de niet-christelijke godsdiensten in de protestantse zending,* 's-Gravenhage: Van Keulen 1956 *(*diss. VU Amsterdam)

Vos 1962 H. de –, *Het Christendom en de andere godsdiensten,* Nijkerk: Callenbach 1962

Vroom 2003, H.M. –, *Een waaier van visies: Godsdienstfilosofie en pluralisme,* Kampen: Agora 2003

Waardenburg 1990, J.D.J. –, *Religie onder de loep: Systematische inleiding in de godsdienstwetenschap*, Baarn 1990

Wainwright 1989, Geoffrey –, ed., *Keeping the Faith*, London: SPCK 1989

Wainwright 2000, Geoffrey –, *Lesslie Newbigin: A Theological Life,* Oxford: Oxford University Press 2000

Wainwright 2003, Geoffrey –, 'Editior's Introduction', in: Lesslie Newbigin, *Signs Amid the Rubble: The Purposes of God in Human History,* Geoffrey Wainwright, ed., Grand Rapids: Eerdmans 2003, p. vii-xiv

Walls 2002, Andrew –, 'Enlightment, Postmodernity and Mission', in: Thomas F. Foust, et al., eds., *A Scandalous Prophet: The Way of Mission after Newbigin,* Grand Rapids, Mi. en Cambridge UK:

Eerdmans 2002, p. 145-152

Warneck, J. 1911, Johannes –, 'Erinnerungen aus dem Leben D. Gustav Warnecks, seinen Freunden dargeboten von Johannes Warneck', in: Martin Kähler und Joh. Warneck, Hrsg., *D. Gustav Warneck, 1834-1910: Blätter der Erinnerung*, Berlin: Martin Warneck 1911, p. 39-85 (ook uitgegeven in *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 38 (1911) p. 57-70)

Warneck J. 1913, Joh. –, *Paulus im Lichte der heutigen Heidenmission,* Berlin: Verlag Martin Warneck 1913

WCC 1962, *The New Delhi Report:* The Third Assembly of the World Council of Churches 1961, New York: Association Press 1962

WCC 1980, *Your Kingdom Come: Mission Perspectives, Report on the World Conference on Mission and Evangelism,* Melbourne, Australia, 12-15 May 1980, Geneva: WCC 1980

Webster 2000, John –, ed., *The Cambridge Companion to Karl Barth,* Cambridge: Cambridge University Press 2000

Wentsel 1982, B. –, *De Openbaring, het Verbond en de Apriori's: Dogmatiek,* deel 2, Kampen: Kok 1982

Wentsel 1991, B. –, *God en mens verzoend, incarnatie, verzoening en koninkrijk van God: Dogmatiek*, deel 3b, Kampen: Kok 1991

Wessels 1985, A. –, 'Op weg naar een contextuele missiologie', in: D.C. Mulder, *Religies in nieuw perspectief: Studies over interreligieuze dialoog en religiositeit op het grondvlak,* aangeboden aan Prof. Dr. D.C. Mulder, Kampen: Kok 1985, p. 109-136

Wessels 1989, A. –, *En allen die geloven zijn Abrahams geslacht,* Baarn: Ten Have 1989

Wessels 1994, A. –, *Kerstening en ontkerstening van Europa: wisselwerking tussen evangelie en cultuur,* Baarn: Ten Have 1994

West 1988, Charles –, 'Mission to the West: A Dialogue with Stowe and Newbigin', *International Bulletin of Missionary Research,* 12/4 (October 1988) p. 153-156

West 1991, Charles –, 'Gospel for American Culture: Variations on a Theme by Newbigin', *Missiology,* 19/4 (October 1991) p. 431-441

West 1998, Charles –, 'Newbigin, J(ames) E(dward) Lesslie', in: Gerald H. Anderson, ed., *Biographical Dictionary of Christian Missions*, New York: MacMillan Publishers 1998, p. 491

Westland 1988, Bert –, 'H. Kraemer en Gemeenteopbouw', *Soteria,* 5/3 (juni 1988) p. 6-15

Weston 1999, Paul –, 'Gospel, Mission, Culture: The Contribution of Lesslie Newbigin', in: David Peterson, ed., *Witness to the World*, Surrey, Britain: Paternoster Press 1999, p. 32-62

White 1972, Terry Louis –, *Religion and Religions in the thought of W.E. Hocking and Hendrik Kraemer* (PhD diss. Southern Methodist University 1972)

Willingen 1952, *Minutes of the Enlarged Meeting of the Committee of the IMC,* Willingen, Germany, 5-21 July 1952

Willingen 1952, *The Missionary Obligation of the Church*, IMC, London:

Edinburgh House Press 1952
Wind 1984, A. –, *Zending en oecumene in de twintigste eeuw*, deel 1, Kampen: Kok 1984
Wind 1991, A. –, *Zending en oecumene in de twintigste eeuw*, deel 2a, Kampen: Kok 1991
Wind 1998, A. –, *Zending en oecumene in de twintigste eeuw*, deel 2b, Kampen: Kok 1998
Witschi 1958, H. –, 'Ein nachträgliches Dankeswort zum 70. Geburtstag von Professor Dr. Hendrik Kraemer, Holland', *Evangelisches Missions-Magazin,* 102 (1958) p. 180-183
Witte 1936, Johannes –, *Die Christus-botschaft und die Religionen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1936
Wolterstorff 1999, Nicolas –, *Reason within the Bounds of Religion,* Second edition, Grand Rapids, Mi.: Eerdmans 1999
Wrogemann 1997, Henning –, *Mission und Religion in der Systematischen Theologie der Gegenwart: Das Missionsverständnis deutschsprachiger protestantischer Dogmatiker im 20. Jahrhundert,* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997
Yannoulatos 1990, Anastasios –, et al., 'In Tribute to Lesslie Newbigin', *International Review of Mission*, 79/307 (January 1990) p. 86-101 (Tributes from twenty three church leaders on the occasion of Newbigin's 80th birthday)
Yates 1994, Timothy –, *Christian Mission in the Twentieth Century,* Cambridge: Cambridge University Press 1994
Young 2002, Frances –, 'The Uncontainable God: Pre-Christendom Doctrine of Trinity', in: Thomas F. Foust, et al., eds., *A Scandalous Prophet: The Way of Mission after Newbigin,* Grand Rapids Mi. en Cambridge UK: Eerdmans 2002, p. 84-91
Zentgraf 1934, P. –, 'Gustav Warneck als Erzieher der Kirche zur Mission: Zum hundertsten Geburtstag', *Evangelisches Missions-Magazin*, 78 (1934) p. 67-86

10 SUMMARY

This study, *Christian Mission and Worldreligions: The Theology of Religion of Gustav Warneck, Hendrik Kraemer and J.E. Lesslie Newbigin in Context*, will consider the theology of religion or *theologia religionum* of three missiologists in the Protestant tradition: the German missiologist Gustav Warneck, the Dutch Indologist Hendrik Kraemer and the English/Scottish missionary Lesslie Newbigin. Together, their thought on the theology of religion spans the entire twentieth century. The emphasis of this study lies on the development of their thought in the context of their time, their *Ideengeschichte*.

Since the 1980s, the paradigm put forward by Alan Race which distinguishes between *exclusivism, inclusivism* and *pluralism* has become generally known. This model has been widely accepted in the theology of religion and has spawned many variations. The context in which the three main figures in this study worked is explored in the descriptions and analysis of the discussions these three men pursued with others. Warneck entered into a conversation with Ernst Troeltsch and Wilhelm Bousset as representatives of the *Religionsgeschichtliche Schule*. In his main work, Kraemer addressed the position of William E. Hocking of the *Laymen's Inquiry* (*Re-Thinking Missions*) and entered into conversation in Tambaram about the key points of the theology of religion: the value of the non-Christian religions, the presence of divine revelation in religions, the exclusivity of salvation in Christ and the relationship between particularism and universalism. Newbigin had exchanges with pluralists like John Hick and Paul Knitter. Their thinking is placed in the context of twentieth-century developments in the theology of religion. This study makes use of primary and secondary sources.

In the SECOND CHAPTER, the theology of religion of the Evangelical Lutheran missiologist Gustav Warneck (1834-1910) is discussed, who was the first to publish an academic missiological handbook and organised many regional missions conferences in Saxony before his appointment as professor of 'Missionswissenschaft' (missiology, theology of missions) at the University of Halle-Wittenberg (1896). Warneck was the founder of the *Allgemeine Missions-Zeitschrift* (AMZ) which was published from 1874 to 1923. His main work is a missiological handbook entitled *Evangelische Missionslehre* (3 parts, 5 volumes), which had a great influence on missiology in Western Protestantism. His influence on the thought of the Roman Catholic missiologist J. Schmidlin is considerable. As a historian, Warneck published a brief history of missions (*Abriss einer Geschichte der protestantischen Mission*) which saw many reprintings. By means of reports and stories, Warneck tried to keep the idea of missions alive in the Evangelical Lutheran Church in Saxony so that every congregation would become a 'Missionsgemeinde'.

Warneck bases missions in Christ's command and in the eternal purposes of God. For Warneck, the foundation of missions is biblically and theologically justified in dogmatics, ethics and the scriptures of the Old and New Testaments. He sees church planting as the aim of mission work. He considers the expansion of Christianity important because it can lead to a spiritual development and bring the kingdom of God closer. Warneck asserted that God's salvation has a universal objective. He also saw a

close connection to the church's commission to make that salvation known to all. God's salvation is personal, and can only be obtained through faith in Jesus Christ.

Warneck's theology of religion is characterised by the notion that all religions relate in some way to the 'original' religion founded on revelation from God. Religions came about through emancipation and, according to Warneck, must be regarded more or less as 'pathological' manifestations or deviations from the 'normal' religion, which is true service of God. Christianity holds the revealed truth of God. After the building of the Tower of Babel, the true knowledge of God vanished. From the calling of Abraham until Pentecost, God revealed Himself only to the people of Israel. From the beginning God's purpose was the salvation of all peoples and He is realising his universal purpose by means of church missions. Christianity is the absolute religion because it holds the full revelation of God. Christianity has a task in the world to share the salvation of God with others. If all adherents of other religions convert to faith in Jesus Christ by means of church missions, the universal purpose of God with His world will be accomplished when all have converted to Christ.

Warneck disputed with Ernst Troeltsch (1865-1923) and Wilhelm Bousset (1865-1920) about the place and significance of Christian missions. Troeltsch saw Christianity as the absolute (in the sense of highest possible) religion for Western, European-American culture. The role of missions was to lead other religions to a higher cultural level. Troeltsch argued that missions were not only supposed to bring 'conversion' and 'salvation', but also to develop and elevate them. Warneck criticised Troeltsch's missionary motives. He emphasised that the call to repentance applied to all religions and opposed Troeltsch's positive assessment of the 'way of salvation' in Buddhism. In the discussion that followed, Troeltsch made a distinction between 'old' missions and 'new' missions. For the 'ältgläubige Mission', to which he ascribed Warneck and others like him, Troeltsch still saw a grand task, namely the further *Bildung* of the 'higher' cultures and religions. Missions are not aimed at salvation and conversion of the other religions, but at elevating and developing social life by means of the exalted elements of Western Christian culture. Troeltsch admitted that he and Warneck had different concepts of salvation. The highest purpose of Christianity is the inward spiritual formation of a *Menschheitsgemeinschaft*. The discussion between Warneck and Troeltsch went straight to the heart of Christianity. Warneck allowed a limited influence from other religions on Christianity. He could not entirely free himself of the deepest thoughts of the Religionsgeschichtliche Schule.

Bousset believed that there was divine revelation in all religions. He was in favour of a free exchange of religious elements between religions. He admitted that the concept of salvation was the strongest and most visible in Christianity. Warneck opposed Bousset's essentially equating of the other religions with Christianity. This opposition arose from a difference in appraising the value of the revelation, which was not identified as such by Warneck. According to Bousset, Christianity itself was a syncretistic religion which had incorporated elements from other religions. However, no religion came out on top of Christianity. He saw a modest role for missions in national development.

In 1996, an international symposium was held in Halle on the relevance of Warneck's missiology in the present day. His significance in the development of missionary theology has not lessened over the past century, though his practical methods of approach are dated. He is rightly called the missions teacher of the church. Warneck's influence on the missiology of Joseph Schmidlin is demonstrable to the smallest detail. Although Warneck admitted that Protestant missions had had little success in the past in the Islamic Middle East, he held firm to the duty of evangelising Muslims. He was

waiting for the time when a door would open to missions within Islam. The significance of Warneck's missionary theology is generally recognised by many Reformed and Evangelical Christians. His view of the history of religion and culture, however, is rejected as bearing too much resemblance to the basic ideas of the religious historians. He did not make sufficient distinction between revelation and historic Christianity and was too prone to regard Eurocentric Christianity as the absolute form of Christianity.

The THIRD CHAPTER describes and analyses the theology of religion of the religious scholar Hendrik Kraemer (1888-1965), who was educated as an Indologist and sent to the Dutch East Indies by the Dutch Bible Society as a linguist and advisor for Bible translation. He also served as an advisor to the mission organisations and acquired considerable knowledge of the world religions (Islam, Hinduism and Buddhism). Kraemer wrote a preparatory study for the IMC conference in Tambaram in 1938, The Christian Message in a Non-Christian World. At that time he was a professor of the history of religion at Leiden. In the period before, during and after the Second World War Kraemer was active in church restoration in the NHK as a member of the church edification committee. From 1947 until his retirement in 1955, he led the Ecumenical Institute of the WCC in Bossey, Switzerland. He worked with an array of international groups on the renewal of the church with a view to its calling in the world.

Kraemer's missiology is defined by his term 'Biblical realism', which he uses to indicate his view of how the relationship between reality and God's revelation is structured. The term functions as a method of theological thinking, but has a wider definition than 'worldview'. God reveals Himself in the Bible, giving humanity a means to explain reality. The term 'Biblical realism' is, for Kraemer, practically synonymous with 'gospel': God revealed his unique and definitive salvation by sending His Son. On the basis of his Biblical realism Kraemer argues for a fundamental discontinuity between divine revelation and human religiosity. He makes a distinction between religions of revelation and 'naturalistic religions' or 'religions of self-realisation', which are comprehensive belief systems. Kraemer received considerable criticism of his Biblical realism in Tambaram. Later he stopped using the term, but always defended what it stood for.

In his missiology, Kraemer made a case for the revaluation of church missions. He called attention to the missionary ethic, especially in connection with the relationship of the attitude of missions and the personal conduct of the missionary. All his life, Kraemer wrestled with the problem of syncretism, the 'illegitimate mingling of different religious elements'. He believed that all naturalistic religions were developed by a syncretistic process. In Christianity, every form of syncretism is rejected. He uses various terms for syncretism: from amalgamation to adaptation, absorption, accommodation and assimilation. Christianity can incorporate cultural elements and express its faith experience in received cultural forms, but cannot introduce religious notions from sources other than the revelation of God. At the end of his life, he pleaded for a new form of missions in religious encounters: the dialogue.

Kraemer's theology of religion is characterised by his Biblical realism. On that basis he makes a distinction between religions of revelation, among which he reckoned Judaism, Christianity, and to a certain extent Islam, and the religions of self-realisation. From Karl Barth he learned that all religion is unbelief because there is a complete discontinuity between the revelation of God as the unique source and norm of Christian faith, and all human religion. Later, under the influence of Emil Brunner, he admitted some form of continuity between religion and revelation: there could be traces of revelation in the non-Christian religions. The religious experience is the human corre-

lative to the initiative of divine revelation. The only form of continuity between Christian faith and the other religions is the figure of the missionary. Kraemer took a position in the controversy between Barth and Brunner over the 'points of contact'. He accepted Calvin's perception of sensus divinitatis. In that regard he concurred with Brunner's concept of general revelation, the susceptibility of humanity to God's initiative of revelation, and the value of natural knowledge of God. He maintained that the revelation of God in Christ is sui generis.

In Tambaram, Kraemer came under fire primarily for his understanding of revelation. He accepted a certain form of general revelation, but limited its scope due to his assumption that all revelation is revelation of the word. Over the years, Kraemer drew criticism from T.C. Chao, P. Chenchiah, William Anderson and Alfred Hogg, among others, who assumed that there was divine truth and revelation in the non-Christian religions. Kraemer disputed with N. Söderblom, J.N. Farquhar, H.H. Farmer and F. Heiler about the *praeparatio evangelica* and the meaning of the term 'fulfilment' in the theology of religion. He engaged with Clement of Alexandria about the possible presence of the content of revelation in the other religions (logos spermatikos). He does not deny that the religions could serve a function in the process of seeking, while Christianity would then be the religion of 'finding'. Through his consistent concept of discontinuity, Kraemer concluded that the other religions could never be a preparatory path to salvation in Christ.

About Christianity as a historical phenomenon, Kraemer speaks exclusively in relation to the criterion of revelation. Christianity can never be a totalitarian system of thought, but is unique in possessing the criterion of evaluation of religion. The person Jesus Christ, who is *the* revelation of God, is the only evaluator of religion and religions, including Christianity. D'Costa criticised Kraemer's absolute Christocentric concept of revelation because it would open an unbridgeable chasm between nature and grace and deny the means of salvation to millions of non-Christians through no fault of their own. In his view, Kraemer showed insufficient acceptance of the presence of truth and God's self-revelation outside the Christ episode.

Key concepts for Kraemer were 'universality' and 'particularism': salvation is obtained only through Christ, but is meant for everyone. He disagreed with Origen's view that salvation is available to all (doctrine of the *apokastasis*) and with Schleiermacher's doctrine of God's universal will to save. He embraced the notion of kerygmatic universality in the sense that the gospel had to be made known to everyone. This is the duty of the church and follows from his soteriology. However, Kraemer cannot be called a salvation agnostic because he was unable and unwilling to answer the question of who ultimately would be saved.

Kraemer's study for Tambaram was one great attack on the Laymen's Inquiry by William Hocking, Re-Thinking Missions, in which the contours of Hocking's attempt at a single world religion were already taking shape. Hocking believed that all religions have knowledge of the same God and show unity in essence. The role of missions, according to him, was to promote the unity of all religions and foster unity in cultures. Christianity would have to be transformed from a world faith to a world religion. Kraemer observed that this view meant the end of missions and that the formation of one world religion would imply the disappearance of Christianity. In keeping with Hocking, Hogg stated that truth and saving knowledge of God were present in the non-Christian religions, because, he said, the content of revelation was universally present to a certain point. Kraemer's concept of revelation has received heavy criticism since Tambaram in 1938, but has not been substantially enlarged or elaborated upon. He maintained the

clear and decisive criterion of Christ as the definitive and unique revelation of God in connection with obtaining salvation.

In the space of fifty years, Kraemer's Tambaram legacy has been evaluated at several conferences. Philip Potter argued that God's creative and saving work encompasses all people and that Biblical realism can no longer serve as the evaluation criterion for religion and religions. Stanley Samartha also parted ways with Kraemer because in his view, the presence of revelation in all religions was a ground for assuming that saving knowledge of God or certainty of acceptance by God must be assumed for sincere non-Christian believers. He rejected Kraemer's Christology, or 'Christomonism', and chose instead a 'theocentric approach'.

M.M. Thomas criticised Kraemer on the point of the latter's rejection of any form of syncretism in Christianity. He underlined the need for adaptation of the gospel to the individual cultures. On the basis of a dialogue with the culture, the Christian faith had to be expressed in the authentic forms of that culture. C.F. Hallencreutz and W. Cantwell Smith stated that they disagreed with Kraemer in wanting to replace missions with a form of dialogue on the basis of full equality. Hallencreutz made the same choice on the basis of another epistemological distinction. Cantwell Smith believed that Kraemer was working from an obsolete thought system, and Diana Eck also said that Kraemer's frame of reference was outmoded because, she said, in that case all people outside of Christian revelation would by definition be outside salvation in Christ.

Lesslie Newbigin, in his evaluation of the religions, shared Kraemer's frame of reference. He emphasised that missions were the responsibility of the whole church. Newbigin criticised Kraemer on the point of the presence of divine revelation in the non-Christian religions. During a symposium in Oegstgeest in 1988, Wesley Ariarajah dismissed Kraemer's notion of discontinuity, because he said that the light of God's general revelation shines through human cultural traditions, which can be effective as a point of contact for the special revelation in Christ. He assumes the presence of saving revelation in all religions. Dirk C. Mulder also rejected Kraemer's dialectical speaking of religion and religions on the basis of Biblical realism because that must lead to declaring all religions to be *religio falsa.* He argued that Christianity was mutable, and that Kraemer's Christology was not pluriform enough. Armand Garon considered that Kraemer's negative evaluation of all human systems of thought could never be accepted by adherents of other religions, because they would not give divine revelation the same central place Kraemer does. Jan Slomp concluded on the basis of research that Kraemer, despite his new initiatives in connection with dialogue as a modern-day method in missions, never changed his view. He found Kraemer's assessment of Islam one-sided because Kraemer analysed it starting from the system of Islam (as a political phenomenon and legal religion), in which divine revelation was identified with Islamic law. He believes that Kraemer's interpretation of Islam was hampered by insufficient knowledge. Slomp turned away from Kraemer's exclusivist assessment of Islam from the point of view of Christian revelation in preference of new theological designs.

Alan Race, Gavin D'Costa and Paul Knitter also rejected Kraemer's principle of discontinuity. They argue that Kraemer's Christology contains more historical elements and was not, as Kraemer intended, exclusively based on revelation. D'Costa believed that Kraemer's attitude to non-Christian religions was too negative. All three either deny the *sui generis* character of Biblical revelation or furnish it with more historical aspects and other possibilities of interpretation.

In the FOURTH CHAPTER, I turn to the missionary theology and theology of religion of J.E. Lesslie Newbigin (1909-1998), who was active for many years in southern India, first as a missionary and later as a bishop of the Church of South India. After that he served as general secretary of the IMC (1959-1965) and Bishop of Madras in the CSI (1965-1974). After his retirement he taught missiology, ecumenics and Hinduism in Birmingham and served the URC congregation in Winson Green, Birmingham for eight years. From 1988 to 1992 he was active in the Gospel and Our Culture Movement and until his death he continued to give lectures and write articles. During his time in India, the prevailing question was 'Why missions?' After 1974 another problem arose: what can we believe and why? The significance of Newbigin lies, for the first period, in the area of missions and Bible study. As a missiologist and ecumenicalist, he had great significance for the promotion of missions, especially the 'mission to the West'. As a historical theologian, he was influenced by Augustine's linear view of history. His criticism of Western culture incorporates an original view of the roots of (post)modern society in the Enlightenment. He borrowed from Peter Berger the term 'plausibility structure' to explain the pluralism of the religious society. Newbigin's analysis of the value of knowledge, including scientific knowledge, since the Enlightenment is not easy to follow without referring to M. Polanyi's 'Post-Critical Philosophy'. He concluded that all knowledge is personal knowledge. All knowledge functions within a framework of belief (fiduciary framework). Incidentally, the thought of Peter Berger and Alasdair MacIntyre was important for Newbigin's analysis of truth in modern culture. Newbigin's apologetics have an epistemological and sometimes even a philosophical character, turning on the question of what we can know and who or what has authority.

Newbigin's missiology is based on the gospel as the revelation of God. In his Bible studies he explains how he reads and exposes the Word of God. His systematic elaborating of missiological themes in his book *The Open Secret* did not appear until he was seventy years old. The obviousness of missions is a common thread running through all his publications. He bases missions in the *Missio Dei,* which must be understood Christologically (cf. Kraemer). His Christology can be summed up in the expression 'the total fact of Christ'. He was always devoted to church missions. Missions belong to the being, not just the well-being, of the church, and the church is not a function of missions (versus J.C. Hoekendijk). The missionary duty of the church can only be fulfilled if the church is aware of the validity of the Great Commission and filled with the Spirit. The commission to make the gospel known to everyone implies the call to faith and repentance as the purpose of missions.

Newbigin regarded a dialogical encounter with adherents of other religions primarily as a means to obtain knowledge and insight into the beliefs of the other. In 1977, he described the foundations and conditions for an encounter with adherents of other religions. The four forms of dialogue which Newbigin describes are as follows: a. the interreligious dialogue to become acquainted with the other's beliefs; this form has no value as a missions method; b. the Socratic dialogue, which is intended explicitly to bring to light presuppositions, but is not suitable for interreligious dialogue; c. the interreligious dialogue to promote national unity; the truth of the gospel can become subordinate to political and social goals; and d. dialoguing on the basis of one's own beliefs: the gospel has definitive authority and cannot be replaced by anything else.

In contrast to Kraemer, Newbigin believed that the person of the missionary was not the sole point of contact in the missionary encounter. Points of contact can be found in the religious notions of the adherents of the other religion itself for missionary work as a

call to faith and repentance. The Bible as book of revelation is the authoritative record of God's actions, which is given to the church and must be explained and applied. Newbigin's hermeneutic was inspired by George Lindbeck's 'cultural-linguistic' manner of understanding Scripture: the Bible is not a means by which we look *at* the world, but a lens *through* which we look at the world and understand it.

The focus of Newbigin's thinking is the finality of Christ. He used different words for this concept: 'decisiveness', 'centrality', and 'absoluteness', because Christ is the deciding factor in history and religion. The church has the duty to bear witness to this. Like Kraemer, Newbigin rejects every claim of absoluteness made by historical Christianity. In conversations with Konrad Raiser, Philip Potter and others, he firmly maintained the finality of Christ. Newbigin understood the relationship between the religiosity of peoples and divine revelation in terms of continuity and discontinuity, but not in an absolute sense as Kraemer did. 'Fulfilment' and 'preparation' assume continuity between revelation and the non-Christian religions, but it is impossible to identify what precisely has been revealed. He approached the question of universality of salvation not through soteriology, but from the perspective of missiology.

Newbigin's Biblical-kerygmatic perspective defines his view on universalism, which is focused on the entire creation and is non-mathematical. The question of who will ultimately be saved is an 'impenetrable mystery'. In his soteriology and Christology it is clear that people can reject in unbelief the salvation offered to them and seek salvation outside of Christ, who is the only Saviour.

During the re-thinking of Tambaram in 1988, Newbigin became the self-appointed guardian of Kraemer's legacy. On different occasions he analysed the deep contrast between Hocking and Kraemer. In a cross-discussion between Hocking, Hogg and Kraemer on the one side and Jathanna and Badrinath on the other, he carefully chose his position in keeping with Kraemer. Newbigin briefly entered into discussion with pluralists like John Hick, Paul F. Knitter, W. Cantwell Smith, S. Samartha and others. He subjected pluralism to a penetrating analysis and introduced to develop the typology of Race into a perfected model. He distinguished between: 1. the exclusivist position; 2. the confirmation of pluralism; 3. the temporal religious pluralism; 4. 'anonymous Christianity'; 5. the 'Christ principle'; and 6. 'Biblical realism'. In his further discussion he subjects the historical-cultural approach of G. Kaufman, Hick and L. Gilkey to investigation, along with the 'theological-mystical' distinction of Cantwell Smith, S. Samartha, R. Panikkar and Seiichi Yagi, and the 'ethico-practical' approach of R. Radford Ruether, M. Hewitt Suchochi, A. Pieris and Paul F. Knitter. On epistemological, political and cultural, psychological and theological grounds he rejects this position as untenable.

The symposium 'After Newbigin' in 1998 showed that as well as followers, Newbigin also had critics who worked from an entirely different model of understanding the theology of religion. Newbigin's followers included Hunsberger and thinkers in The Gospel in Our Culture Network. Newbigin's friend Lamin Sanneh criticised his view of the gospel and Western culture, but agreed with him in his application of the criterion of revelation. Newbigin did provide fundamental criticism of the postmodern West and Enlightenment thinking. However, according to Sanneh this criticism was not exclusively founded on Biblical thinking, but started from the assumptions and he based his arguments completely on the assumptions of the Enlightenment itself. This prevented him from penetrating to the deepest core of Western thinking and culture.

The significance of Newbigin's thinking lies in his efforts to put his missiology and theology of religion to proclaim the gospel as a public truth for everyone. Along with

this goes the obviousness of bringing the gospel to the West, because the revelation of God in Christ is unique. The finality of Christ presupposes that salvation in Him must be announced to everyone. Newbigin's position on the theology of religion is nuanced. He is an exclusivist, but confirms the unique truth of the revelation of God in Christ, though not in the sense that he denies the possibility of non-Christians being saved; he is 'inclusivist' in the sense that he refuses the possibility of limiting salvation to the members of the Christian Church, but he denies that the non-Christian religions are ways to salvation; he is 'pluralist' in the sense that he acknowledges the gracious work of God in all human beings, but he rejects pluralism because that would deny the uniqueness and absoluteness of God's work in Christ. Newbigin's influence is primarily felt in the circles of the Lausanne movement and The Gospel and Our Culture Network. In the setting of his 'own' WCC, he seems to be all but forgotten today.

The FIFTH CHAPTER draws conclusions about the continuity between Warneck, Kraemer and Newbigin with regard to the authority of revelation and the normative character of the Christian faith, the progress of the missionary work, the role of science in the church and theology, and the attitude to other religions. Discontinuity between Warneck, Kraemer and Newbigin is seen in the position of Christianity as a historical phenomenon, the relationship between natural theology and the history of religions, the presence of divine revelation in the religions, the degree of acceptance of mutual influence in religions, and the 'points of contact'.

The significance of Warneck's, Kraemer's and Newbigin's thought for contemporary theology of religion can be seen in the following aspects:

All three are consistent in assuming that revelation is the only criterion for evaluation and resist replacing this norm with 'reasonable belief' or human reason.

1. For Warneck, missions function as an educator of humanity, elevating peoples and religions. The idea that the church should have a positive influence in the world also appears in Hocking and the later pluralists, although based on other motives.
2. Kraemer and Newbigin have seen the relativism of historical Christianity, but also had a view of the significance of the church and Christianity in connection with the coming of the kingdom of God.
3. Warneck was the first to bring missiology to an academic level. His work was determined for the development of missiology in the twentieth century. Kraemer drafted a theology of religion on the basis of Biblical realism in answer to the questions of his time regarding the relationship of the Christian faith to the other religions. He had a great influence in mainline Protestant theology until the end of the 1960s. Newbigin expanded on Kraemer's lines of thought and made a powerful call for using dialogue as a missionary tool under certain conditions. However, he rejected the assumptions of the pluralists.

In keeping with J.H. Bavinck, David Bosch, Gerald Anderson and others, the theology of religion set out by Kraemer and Newbigin deserves to be worked out further in 'boldness and humility'. The 'abiding paradox' of our faith in God as it has been uniquely revealed in Christ and the recognition that God has not left Himself without witness among peoples who have no knowledge of Biblical revelation, necessitates further research into the clear discontinuity between the possibility of salvation outside the Christian faith and the necessity of missions to bring people to faith in Christ.

(translated by Dr. Betsy Van den Hoek-Springer)

11 PERSONENREGISTER

Aagaard, J., 124
Acharya, Sri Ramanuja, 433
Adriani, N., 146, 162, 177, 198
Akkeren, Ph. van, 164
Allen, Roland, 387
Alphen, H.van, 160
Althaus, P., 68, 222, 223, 234, 246, 324, 328
Ambrosius van Milaan, 233
Ambrosy, Markus, 74
Anastasios, Bishop, 291
Andersen, Wilhelm, 218, 219
Anderson
Gerald H., 188, 240, 249, 250, 362, 478, 501, 502
Norman, 7, 11, 412
Rufus, 129
Anselmus van Canterbury, 214, 460
Ariarajah, S. Wesley, 307, 308, 309, 429, 460
Aring, Paul G., 34
Augustinus, 117, 265, 351, 370, 372, 390, 462
Axenfeld, Karl, 29, 72
Azariah, V.S., 152, 299, 340
Azariala. *Zie* Azariah, V.S.
Baal, J. van, 76
Badrinath, C., 280, 424, 425, 434, 435, 436
Bainbridge, William S., 3, 5
Baltasar, H. Urs von, 237
Balz, H., 21, 94, 95, 98, 99, 101, 102, 104, 106, 107, 124, 134
Banning, W., 154, 159
Barnes, Michael, 7, 12, 13, 456
Barrett, Lois, 373
Barth, Karl, 7, 9, 68, 94, 144, 178, 186, 188, 189, 190, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 219, 221, 223, 226, 229, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 248, 249, 266, 267, 271, 272, 274, 275, 276, 278, 279, 280, 284, 288, 289, 296, 299, 303, 306, 308, 317, 318, 320, 322, 323, 325, 326, 327, 328, 332, 346, 352, 354, 355, 390, 394, 398, 407, 430, 445, 456, 479, 488, 493, 495, 496, 498, 499, 502
Bautz, F.W., 24, 31, 32, 73
Bavinck
H., 86
J.H., 17, 46, 140, 179, 188, 189, 236, 287, 335, 393, 430, 501
Bays, Daniel H., 271
Beasley-Murray, George R., 384
Beck, J.T., 55
Becker, Dieter, 124, 130
Beeby, Dan, 389
Bengel, J.A., 46
Benkert, H., 94
Bent, A. van der, 332
Berger, Peter, 5, 351, 366, 368, 372, 471
Bergunder, M., 124
Berkhof, H., 344, 461
Berner, U., 108
Bernhardt, R., 96
Bevans, Stephen, 373
Beyerhaus, P., 33, 35, 39, 40, 46, 47, 66, 73, 74, 124, 345, 399
Bijlefeld, W.A., 164, 314
Blauw, J., 50, 79, 81, 132, 376
Bleeker, J.J., 4
Bloom, Allen, 365
Bode, W.A., 162
Boer, Harry, 385
Boetzelaar, C.W.Th. Baron van – van Asperen en Dubbeldam, 169
Boland, B.J., 164
Bonhoeffer, D., 9
Bonifatius, Paus - VIII, 317
Boone, A.Th., 498
Bootsma, H., 89
Bosch
David J., 2, 5, 9, 10, 11, 15, 16, 192, 478, 501
J., 162, 169
Bousset, W., 5, 17, 23, 74, 90, 92, 93, 103, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 135, 136, 137, 138, 141, 142, 497, 499

Braaten, Carl E., 324, 412, 502
Brede Kristensen, W., 1, 153, 155, 303
Briggs, J., 462, 463
Brightman, Edgar S., 266
Brink, G. van den, 370, 371
Brisbois, Jaques, 21
Brouwer, K.J.,, 169
Brown
David, 315
Peter, 372
Brunner
Emil, 8, 144, 148, 178, 202, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 221, 222, 223, 234, 235, 236, 246, 248, 266, 272, 279, 300, 303, 317, 319, 322, 324, 327, 328, 430, 456, 493, 498, 499
Peter, 209, 236
Buber, M., 227, 369
Buijs, G., 369
Bultmann, R., 403
Buss, E., 98
Butin, Ph., 389
Butselaar, G.J. van, 311, 463, 473, 480
Byrne, Peter, 6
Calvijn, J., 202, 206, 209, 215, 221, 226, 235, 236, 247, 265, 278, 279, 322, 327, 328, 494
Camps, Arnulf, 307, 332
Cantwell Smith, W., 5, 7, 290, 291, 303, 304, 305, 306, 321, 332, 334, 335, 347, 433, 439, 445, 446, 450, 454, 455, 456, 457, 484, 495, 502
Carey, W., 190, 385
Carman, John, 297
Cash, Wilson, 151
Castro, Emilio, 388
Chacko, M., 297
Chandran, R., 205
Chao, T.C., 216, 271, 272, 273, 297, 334, 495, 496
Chenchiah, P., 22, 222, 223, 243, 274, 275, 276, 277, 287, 288, 291, 293, 296, 334
Christlieb, Th., 25
Clarke, S., 461
Clemens van Alexandrië, 8, 186, 218, 238, 239, 240, 248, 264, 284, 296, 333
Clouser, Roy, 370
Cobb, John B., 7, 11
Cochrane, Charles N., 367, 372
Confucius, 227, 273, 496
Conway, Gerald W., 21
Coolen. C.L., 176
Copeland, E. Luther, 7, 8, 10, 11
Corts, Stephen D.Ch., 22, 422, 481
Cox
Harvey, 9
J.L., 280
Cragg, Kenneth, 7, 11, 315, 444, 445
Cromwell, O., 117
Cruchley-Jones, Peter, 474, 480
D'Costa, G., 6, 7, 8, 11, 12, 213, 214, 215, 246, 263, 290, 317, 319, 320, 321, 322, 329, 332, 334, 412, 415, 416, 445, 449, 479, 481, 500
Daubanton, F.E., 124, 140
Davis, J. Merle, 152
Dawson, Chr., 221
Debord, Samuel A., 21
Descartes, R., 365, 471
Devanandan, Paul D., 295, 296, 297, 301, 324, 397
Devasahayam, D.M., 274, 293
Dewick, E.C., 7, 324
Dietrich, S. de, 157
Dilthey, Wilhelm, 94
DiNoia, J.A., 7, 209
Dirkse-Besters, H.C., 158
Dirkzwager, M., 20, 154
Dodd, C.H., 225, 228
Donovan, Vincent J., 472
Doraisamy, S., 461
Dorner, I.A., 32, 96
Douma, J., 68
Driver, Tom, 447, 502
Dulles, Avery, 202
Dupuis, Jacques, 7, 11
Duraisingh, Christopher, 290, 291, 347, 453
Durkheim, Emile, 9
Dürr, J., 21, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 46, 55, 62, 71, 72, 73, 74, 86, 127, 128, 141

Dusen, H.P. Van, 188
Ebor, W., 152
Eck, Diana L., 290, 291, 305, 306, 334, 335, 347, 382, 445, 449, 450, 456, 457
Ehrenfeuchter, F., 73
Eichhorn, A., 92
Einstein, A., 368
Elink-Schuurman, C.A., 158
End, Th. van den, 168, 190
Eprajim, Tartib, 177
Fabri, F., 23, 25, 30, 31
Fackre, G., 417
Farmer, H.H., 266, 284, 285, 286, 287, 289, 333, 500
Farquhar, J.N., 8, 223, 247, 266, 333, 423, 432
Feldtkeller, A., 124, 128, 129
Fernando, Ajith, 11
Feuerbach, L., 9, 227
Fleming, Daniel J,, 249
Foust, Thomas F., 21, 22, 355, 370, 460, 462, 463, 465, 467, 480
Franciscus van Assisi, 117
Francke, A.H., 125
Frank, F.H.R. von, 109
Franke, Joachim, 21, 33, 41, 42, 61, 73
Frazer, J.G., 492
Freud, S., 9
Freytag, Walter, 24, 28, 141, 397, 399
Frick, H., 71, 72, 73
Fries, J.F., 113
Gairdner, W.H., 148
Gandhi, M., 148, 180, 258, 296, 300
Garon, Armand, 21, 168, 312, 313, 316
Garson, D.A., 6
Geivett, R. Douglas, 324
Gelder, Craig Van, 373, 485
Genderen, J. van, 86, 407
Gensichen, H.-W., 98, 126, 274, 278
Gestrich, Christof, 209, 211
Gilhuis, J.C., 149
Gilkey, Langdon, 332, 445, 446
Gillis, Chester, 7
Gloede, G., 209
Goheen, M., 22, 351, 383, 391, 480, 521
Goris, R., 175
Gort, Jerald D., 290
Graham, Carol, 300
Gramberg, B.W.G., 340
Graul, K., 30, 31, 32, 131
Gravemeijer, K.H.E., 154, 159
Greene, Colin, 348, 485
Gregorius, Paus – XV, 127, 461
Greßmann, Hugo, 92
Griffioen
D., 63, 142
S., 362, 364, 365, 366
Grundemann, Reinhold, 24, 25, 27
Gualtieri, Antonio R., 21
Guder, Darrell, 373, 462, 465, 485
Gunkel, H., 92, 109, 115, 136
Gunning, J.W., 146
Gutmann. B., 71
Haak, C.J., 46
Hackmann, H., 92
Hahn, F., 98
Haitjema, Th.L., 188
Hak, D., 4, 14
Hallencreutz, Carl F., 21, 149, 150, 151, 269, 290, 294, 295, 301, 302, 303, 334
Hamann, J.G., 266
Hammer, Karl, 38
Hardy, Daniel, 463
Harnack, A. Von, 98, 109, 319
Harper, Susan B., 300
Harrenstein, W.G., 177
Hartenstein, K., 47, 249, 278, 279, 288
Haun, J., 68
Hegel, G.W.F., 91, 93, 96, 97, 133, 322, 426
Heiler, F., 224, 247, 332
Heim
Karl, 278
S. Mark, 7, 11
Heitmüller, W., 92
Hempel, J., 92
Hendriksen, W., 384
Henning, Hermann, 25
Herder, J.G., 73
Hewitt Suchocki, M., 446
Hick, John, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 18, 93, 94, 140, 141, 142, 319, 321, 323,

332, 333, 382, 395, 421, 437, 439, 445, 446, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 457, 479, 484, 499, 502
Hiebert, Paul G., 14, 16
Hock, Klaus, 146, 166, 310, 314
Hocking, William Ernest, 5, 12, 17, 21, 22, 142, 144, 148, 155, 188, 200, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 266, 267, 268, 269, 284, 288, 289, 298, 305, 307, 316, 329, 330, 331, 332, 343, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 441, 496, 498, 500, 502
Hoedemaker, L.A., 143, 145, 307, 309, 312, 371, 473, 474, 485
Hoekema, A.G., 164, 172, 177
Hoekendijk, J.C., 26, 27, 31, 32, 42, 47, 55, 72, 123, 140, 141, 142, 192, 341, 356, 383
Hoens, D.J., 1, 2, 4
Hof, I.P.C. van 't, 143, 148, 190
Hoffmann, Wilhelm, 30
Hogg, A.G., 22, 215, 241, 242, 243, 269, 279, 280, 281, 282, 283, 288, 289, 291, 297, 299, 303, 307, 308, 316, 333, 414, 424, 425, 430, 431, 432, 433, 434, 436, 445, 495, 500
Holsten, Walter, 92, 235
Honig, A.G., 198, 411
Horton, W.M., 181, 188, 284, 289
Houtepen, A., 202
Hume, David, 4
Hunsberger, George R., 22, 343, 349, 354, 355, 373, 389, 417, 463, 465, 466, 473, 479, 480, 485, 521
Ittel, G.W., 91, 92
Itterzon, G.P. van, 176
Jackson, Eleanor M., 150, 338, 521
Jakob, C.T., 350
James, William, 319, 338
Jansen Schoonhoven, E., 145, 151, 152, 156, 157, 160, 176, 192
Jaspers, K., 267, 364
Jathanna, O.V., 21, 22, 187, 280, 283, 424, 425, 434, 435, 436
Jeremias, A., 92
Jeroense, P.J.G., 146, 155
Jeyaraj, Daniel, 124
Johannes-Paulus, Paus – II, 127
Jones, R.J., 304
Jong, Chr. de, 290
Jongeneel, J.A.B., 2, 124, 146, 149, 158, 194, 197, 292, 295, 296, 357, 364, 494, 503
Joosse, L.J., 190
Justinus Martyr, 8, 109, 217, 223, 247, 284, 333, 443
Kähler, M., 21, 23, 24, 25, 30, 33, 34, 42, 47, 61, 72, 74
Kant, I., 12, 91, 93, 113, 322, 332, 368, 471, 494
Kärkkäinen, V.-M., 11, 178, 332, 382, 480, 481
Kasdorf, Hans, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 35, 36, 61, 62, 63, 74, 86, 124, 125, 126, 127, 141, 142
Kaufman, G.D., 446, 454
Keiluhu, A.W., 162
Kellerhals, E., 37
Kenneson, Philip D., 473, 480
Keskitalo, Jukka, 22
Keysser, Chr., 63, 71
Khodr, G., 11
Khomeini, 468
Kierkegaard., S., 296
Kind, A., 98
Kirk, Andrew, 473
Klapwijk, J., 96, 97, 98, 136
Klinkert, H.C., 162
Kloeden, W. von, 149
Klootwijk, E., 292, 459
Kloppenborg, M.A.G.T., 294
Knak, S., 71
Knauß, Karl, 33
Knijff, H.W. de, 371, 474, 485
Knitter, Paul F., 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 18, 93, 94, 140, 141, 142, 215, 295, 296, 315, 317, 319, 323, 324, 332, 382, 445, 446, 450, 452, 453, 454, 457, 459, 484, 499, 502
Köhler, W., 93
Kooi, C. van der, 209
Korff, F.W.A., 7, 236
Kraemer, Hendrik, 1, 4, 5, 8, 9, 12, 13, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 142, 143, 338, 339, 347, 355, 364, 372, 390, 391, 398, 399, 407, 410, 411, 412,

413, 414, 416, 417, 423, 424, 425, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 445, 456, 460, 478, 479, 480, 483, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 498, 499, 500, 501, 502, 503
Krieger, David, 7
Krötke, W., 209
Kruidhof, J., 46
Krusche, W., 209
Kruyt, A.C., 162
Kuhn, Thomas, 13, 14, 15, 16, 368
Kulandran, S., 282, 308, 485
Küng, Hans, 7, 8, 9, 14, 15, 315, 443, 460, 479
Kurze, D., 28
Kuyper, A., 46, 126
Lagarde, P. de, 97
Latourette, K.S., 150, 152, 257, 340
Latuihamallo, P.D., 21, 297
Lau, F., 68
Laudan, Larry, 14
Leeuwen, A.Th. van, 145, 146, 147, 148, 149, 152, 153, 154, 156, 157, 174, 176, 313, 356
Lehmann, Arno, 124, 341, 356
Leibniz, Freiherr von, 32
Leimena, J., 297
Lessing, G.E., 4, 107, 134, 497
Lilje, Hanns, 338
Limburg, Rob, 157
Lin, J. van, 3, 4, 9, 11, 143, 151, 152, 179, 238, 256, 282, 332, 381, 382
Lindbeck, George, 371, 406, 407, 488
Linden, E. van der, 292
Little, Dale W., 22, 357, 395, 396, 419
Locher, G.P.H., 169
Locke, John, 367
Lonergan, B., 94, 140
Lossky, Nicholas, 237
Lüdemann, G., 92
Lütgert, W., 55
Luther, M., 68, 265, 278, 296, 494
Lyon, D. William, 148
MacIntyre, Alasdair, 351, 368, 369, 372
Mackay, John A., 257, 342
Macmurray, John, 351
Macnicol, Nicol, 148, 224, 266, 269, 275, 393
Mahmud, Mahmud, 163
Mann, U., 429
Marett, R.R., 492
Marx, Karl, 9, 94
Mastra, Wayan, 21, 322
Maury, Phillippe, 356
McGavran, Donald A., 61, 63, 345
McGrath, Alister E., 9, 11, 437, 484
Meiden, A. van der, 5, 6
Mencius, 273, 496
Metzger, W., 68
Mirbt, Carl, 24
Moffat, J., 225
Mole, David, 390
Mönnich, C.W., 68
Morris, Leon, 384
Moses, D.G., 205, 242, 243, 269, 270, 287, 297, 334
Moti, 273, 496
Mott, John R., 146, 149, 150, 171, 177, 180, 250, 300, 338, 339, 342
Mulder, Dirk C., 198, 309, 310, 311, 312
Mulders, A., 131, 140, 141
Müller
  Gustav, 72
  Max, 4, 69, 76, 455, 492
Müller-Krüger, Th., 169, 172
Myklebust, Olav G., 35, 74
Neckebrouck, V., 415, 416
Nehru, Pandit, 148
Neill, St., 7, 178, 324, 340, 412
Netland, Harold A., 7, 324
Neuhaus, Richard J., 364
Newbigin, Lesslie, 1, 5, 6, 8, 11, 12, 13, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 142, 143, 178, 214, 241, 280, 281, 283, 288, 290, 298, 299, 300, 306, 307, 316, 319, 324, 328, 329, 332, 333, 334, 335, 337, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503
Nicholson, Wayne I., 21
Niebuhr
  Reinhold, 372
  Richard, 372, 470
Nieden, E. Zur, 33

Nietzsche, F., 365
Nieuwenhuyze, C.A.O. van, 164
Niles
D.T., 195, 356
Damayanthi M.A., 21
Nobili, Roberto Di, 385, 387
Nommensen, Ludwig I., 34
Noordmans, O., 176
Norgaard, A., 124
Nortier, C.W., 177
O'Donovan, O., 209, 211
Obst, H., 124
Oepke, Albrecht, 31
Ogden, Schubert M., 7, 502
Okholm, Dennis L., 437
Okhuizen, J.E., 21
Oldham, J.H., 150, 338
Oosterzee, Klaas van, 169
Origenes, 237, 264
Otto, Rudolf, 92, 109, 112, 322, 332, 394
Panikkar, R., 11, 12, 395, 432, 436, 446, 457, 502
Pannenberg, W., 324
Parker, J., 152
Pascal, B., 296
Paton
David M., 438
W., 150, 151, 187, 188, 269
Paul, Carl, 72
Perry, Tim S., 21, 22
Perthes, Justus, 24
Peterson, Rodney, 3
Phillips
Timothy R., 437
W. Gary, 324
Pieris, Aloysius, 11, 446
Piet, John, 461
Pinnock, C.H., 11, 22
Plantinga, Richard J., 21
Plath, Chr., 30, 32
Platvoet, J.G., 1, 76
Plütschau, H., 124, 125
Polanyi, M., 351, 354, 366, 367, 368, 370, 372, 405, 406, 407, 437, 471, 497
Popper, Karl, 14
Pos, A., 176, 198
Potter, Philip A., 144, 291, 292, 358, 410
Pranger, J.H., 6
Premasagar, V.P., 461
Price, Lynne, 355, 463, 466, 467, 480, 485
Race, Alan, 3, 4, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 189, 190, 290, 317, 318, 319, 321, 322, 332, 334, 501, 503
Radford Ruether, R., 446
Radhakrishnan, S., 280, 332, 409, 426, 440, 484
Raeder, P., 28
Rahbar, Daud, 314
Rahner, Karl, 8, 9, 94, 140, 315, 319, 442, 443, 444, 459, 460, 464, 479
Raiser, Konrad, 359, 410, 411, 422, 463
Rajotte, Gordon R., 21
Ralfs, A., 92
Ramachandra, Vinoth, 373, 451, 465, 474, 485
Ramsey, bishop A.M., 372
Randwijck, S.C. Graaf van, 146, 162, 169, 191, 192
Rasker, A.J., 160
Ratschow, C.H., 324
Raupp, Werner, 20, 32, 505
Reenders, H., 176, 177, 191, 198
Reichelt, K.L., 71, 241
Richter
Julius, 24, 26, 28, 71, 72, 128, 129, 140, 141
Paul, 72
Rickert, H., 94
Riley, Jeffrey B., 22
Ritschl, Albrecht, 32, 74, 91, 93, 109
Robinson, J.A.T., 344
Rockefeller, J.D. – Jr., 157, 250
Roscam Abbing, P.J., 153
Rosenkranz, G., 2, 71, 73, 142, 224
Rossum, W.M. kardinaal van, 127
Rothe, R., 32
Rouner, Leroy S., 250
Roxburgh, Alan, 373
Ruether, R., 502
Ruler, A.A. van, 192
Ruppert, M., 68
Rushdie, S., 468
Rutgers, H.C., 177

Rzepkowski, Horst, 124, 127, 128, 129
Samartha, Stanley J., 11, 167, 269, 290, 292, 293, 294, 295, 296, 301, 315, 333, 335, 347, 395, 445, 446, 447, 450, 457, 458, 459, 500, 502
Sames, A., 25, 27, 124
Sanders, John, 419
Sanneh, Lamin, 461, 463, 467, 468, 469, 470, 471, 474, 485
Schärer, Hans, 47, 75, 141
Schelling, F.W.J., 96
Schillebeeckx, E., 416
Schirrmacher, Th., 24, 29, 42, 72
Schlatter
  Adolf, 278
  W., 28
Schleiermacher, F.D.E., 12, 29, 73, 91, 93, 117, 197, 218, 237, 296, 322, 332, 357, 366, 497
Schlunk, M., 26, 27, 28, 29, 71, 140, 152, 188, 249
Schmidlin, J., 28, 39, 127, 128, 130, 140, 141, 194
Schmidt-Leukel, Perry, 463, 464, 473, 480, 485
Schomerus. H., 71
Schröder, M., 110, 111
Schuurman, B.M., 148, 177
Schwager, Friedrich, 127
Schwarz, G., 278
Schweitzer, A., 166
Seeberg, E., 55
Sharpe, Eric J., 280, 281, 433
Shenk, Wilbert, 298, 357, 426, 461, 462, 465
Simatupang, T.B., 297, 361
Sinkinson, Christopher, 452
Slomp, J., 167, 168, 310, 313, 314, 315
Smith
  Ebbie, 7, 332, 484
  Robert Pearsall, 29
Snouck Hurgronje, Chr., 146, 314
Söderblom, N., 217, 218, 234, 266, 333
Soekawati, Rake, 175
Sölle, D., 502
Soper, E.D., 224
Speer, R.E., 150, 249, 256, 411, 413, 430
Spindler, M.R., 145, 167, 199, 511
Stark, Rodney, 3, 5
Steenbrink, K.A., 167
Stekelenburg, L. van, 304
Straelen, H. van, 7
Streit, Robert, 127
Stromberg, Jean, 290, 299, 347
Strong, D.M., 392
Strümpfel, E., 72
Stuart, J. Leighton, 148
Sudarisanam, A.N., 293
Sugden, Chr., 322
Sundkler, B., 340
Swellengrebel, J.L., 149, 161, 162
Swidler, Leonard, 7
Symmachus, 232, 233
Taber, Charles, 473
Tafti, Hassan D., 467
Taylor
  Jenny, 461, 463, 467, 468, 469, 473, 480
  William, 22, 373, 484
Temple, W., 144, 150, 338, 339
Terry, John, 22, 178, 332, 373, 484
Tertullianus, 265, 296
Tholuck
  A.G., 74
  F.A., 24, 32
Thomas
  M.M., 215, 290, 291, 295, 297, 298, 301, 315, 324, 333, 335, 344, 347, 372, 397, 444
  Matthew, 22, 393, 400, 479
  Norman E., 150
  Owen C., 7
  van Aquino, 206, 265, 267, 276, 333
Tillich, P., 2, 7, 181, 267, 268, 296, 324, 496
Toren, B. van der, 211
Toynbee, Arnold, 232, 426
Troeltsch, E., 5, 12, 17, 21, 23, 74, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 134, 135, 136, 138, 140, 141, 142, 332,

400, 497, 499
Turner, H., 393, 448
Tylor, Edward B., 492
Ustorf, Werner, 466, 473
Veldhorst, B., 345
Venn, H., 129
Verheule, A.F., 91, 92, 98, 107, 109, 110, 113, 136
Verkuyl, J., 7, 17, 22, 29, 72, 140, 142, 164, 178, 198, 335, 478, 501
Versteeg, J.P., 225
Verstraelen, F.J., 4, 22, 198, 373
Visser 't Hooft, W.A., 149, 150, 158, 168, 178, 343, 344, 359, 410, 411, 456, 460, 499
Visser, P.J., 46
Vlijm, J.M., 186
Voltaire, 4
Vos, H. de, 7
Vroom, H.M., 2
Vroom, J. de, 173
Wainwright, Geoffrey, 237, 337, 338, 348, 357, 359, 372, 391, 462
Waldenström, P., 25
Walls, Andrew, 480
Walter, Herr von, 114
Ward, Heather, 480
Warneck
Gustav, 1, 4, 5, 12, 13, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 143, 178, 180, 326, 329, 479, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 497, 499, 500, 502, 503, 505
Johannes, 24, 26, 30, 33, 47, 71, 72, 74, 129, 149, 172
Watkins, Arthur, 338
Waver, W., 164
Weber, M., 94
Weiß, J., 55, 92
Wentsel, B., 86
Wesseling, K.-G., 93
Wessels, A., 233, 315
West, Charles C., 297
Westland, B., 159
Westman, Knut B., 152
White, Terry L., 21, 255, 259, 260, 261
Wilberforce, William, 66
Wind, A., 46, 143, 144, 148, 150, 179
Windelband, W., 94
Witte, J., 224
Wolterstorff, N., 370, 494
Wood, Alex, 338
Wrede, W., 92
Wrogemann, H., 91, 92, 97, 99, 100, 134
Wu, Y.T., 297
Würtz, Pf., 28
Yagi, Seiichi, 446, 457
Yates, Timothy, 490, 495, 497
Zahn, Th., 109
Zentgraf, P., 26, 36, 126
Zezschwitz, C.A.G. von, 73
Ziegenbalg, B., 31, 124, 125
Zinzendorf, Nikolai Ludwig Graf von, 32
Zwemer, S., 71, 162

12 CURRICULUM VITAE

Dirk Griffioen werd geboren op 11 mei 1947 te Abcoude. In 1964 behaalde hij het diploma MULO-A in Breukelen en in 1969 de Acte van Bekwaamheid als Onderwijzer aan de Gereformeerde Kweekschool te Amersfoort. Na het behalen van de hoofdakte en het diploma Gereformeerd Onderwijs (derde graadsbevoegdheid) werd hij in 1969 benoemd als onderwijzer aan de Gereformeerde Lagere School te Capelle aan den IJssel. Hij trouwde in 1970 met Reina Louisa Donker.

Begin 1972 werd hij benoemd als zendingsmedewerker van de Zending Gereformeerde Kerken en uitgezonden door de Gereformeerde Kerk (vrijgemaakt) van Enschede-Noord als docent aan de Centrale Bijbelschool in Bomakia, Irian Jaya, Indonesië. Hij volgde de korte zendingsopleiding aan het Hendrik Kraemer Instituut te Oegstgeest en vertrok in oktober 1972 naar Irian Jaya. Naast zijn taak als docent aan de Centrale Bijbelschool hield hij zich bezig met de literatuurvoorziening, de zorg voor het onderwijs en sociaal-economische projecten. In juli 1985 repatrieerde zijn gezin met vier dochters. In hetzelfde jaar sloot hij de lerarenopleiding af (tweedegraads bevoegdheid godsdienst) aan de Opleiding Gereformeerde Godsdienstleraren (OGG) en van 1986 tot 1993 was hij parttime leraar godsdienst aan de Greijdanus Scholengemeenschap te Zwolle. Het doctoraalexamen theologie, met hoofdvak missiologie en bijvak dogmatiek, behaalde hij eind 1992 aan de Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland te Kampen (Broederweg).

Hij diende als predikant de Gereformeerde kerken (vrijgemaakt) van Voorburg (1993-1999) en Amsterdam-Centrum (1999-2004). In 1994 maakte hij onder leiding van Prof. Dr. J.A.B. Jongeneel aan de theologische faculteit van de Universiteit Utrecht een begin met de promotiestudie, een onderzoek naar de godsdienstheologie van Gustav Warneck, Hendrik Kraemer en Lesslie Newbigin in context. In 2004 werd hij door de Groninger Zendingsdeputaten van de Gereformeerde Kerken (vrijgemaakt) uitgezonden naar de Theologische Hogeschool Arastamar (SETIA) te Jakarta, waar hij missiologie en dogmatiek doceerde.

MISSION - Missiologisch onderzoek in Nederland / Missiological research in the Netherlands

Eerder verschenen in deze reeks / earlier titles in this series are:

1. Jan A.B. Jongeneel, *Missiologie: I Zendingswetenschap, II Missionaire theologie*, 1991
   ISBN 90 239 9649 3
2. Eeuwout Klootwijk, *Commitment and openness: the interreligious dialogue and theology of religions in the work of Stanley J. Samartha*, 1992
   ISBN 90 239 0828 7
3. David N.A. Kpobi, *Mission in chains: the life, theology and ministry of the ex-slave Jacobus E.J. Capitein (1717-1747) with a translation of his major publications,* 1993
   ISBN 90 239 0793 0
4. Anne-Marie Kool, *God moves in a mysterious way: the Hungarian protestant foreign mission movement* (1756-1951), 1993
   ISBN 90 239 0796 3
5. Bastiaan Plaisier, *Over bruggen en grenzen: de communicatie van het Evangelie in het Torajagebied (1913-1942)*, 1993.
   ISBN 90 239 1216 0
6. Hesdie S. Zamuel, *Johannes King: profeet en apostel van het Surinaamse Bosland*, 1994
   ISBN 90 239 1950 5
7. P. Jeroen G. Jeroense, *Theologie als zelfkritiek: een onderzoek naar de missionaire theologie van Arend Th. van Leeuwen,* 1994
   ISBN 90 239 0647 0
8. Alle G. Hoekema, *Denken in dynamisch evenwicht: de wordingsgeschiedenis van de nationale protestantse theologie in Indonesië (ca. 1860-1960),* 1994
   ISBN 90 239 0538 5
9. Johan A. Woudenberg, *Uw koninkrijk kome: het Utrechtsch Studenten-Zendingsgezelschap Eltheto Hè Basileia Sou (1846-1908),* 1994
   ISBN 90 239 1858 4
10. Kyoung Jae Kim, *Christianity and the encounter of Asian religions: method of correlation, fusion of horizons, and paradigm shift in the Korean grafting process*, 1994
    ISBN 90 239 0831 7
11. Wouter Smit, *De islam binnen de horizon: een missiologische studie over de benadering van de islam door vier Nederlandse zendingscorporaties (1797-1951)*, 1995
    ISBN 90 239 1481 3
12. Maarten van der Linde, *Werkelijk, ik kan alles: werkers in kerkelijke arbeid in de Nederlandse Hervormde Kerk 1945-1966*, 1995
    ISBN 90 239 0962 3
13. Christina Maria Breman, *The Association of Evangelicals in Africa: its history, organization, members, projects, external relations, and message,* 1996
    ISBN 90 239 0336 6

14. William F. Mundt, *Sinners directed to the Saviour: the religious Tract Society movement in Germany (1811-1848)*, 1996
ISBN 90 239 1055 9
15. Jan A.B. Jongeneel, Rudy Budiman en Johannes J. Visser (red.), *Gemeenschapsvor-ming van Aziatische, Afrikaanse en Midden- en Zuidamerikaanse christenen in Nederland: een geschiedenis in wording*, 1996
ISBN 90 239 0319 6
16. Paul J. Visser, *Bemoeienis en getuigenis: het leven en de missionaire theologie van Johan H. Bavinck*, 1997
ISBN 90 239 0587 3
17. Jaap van Amersfoort en Willem J. van Asselt, *Liever Turks dan Paaps?: de visies van Johannes Coccejus, Gisbertus Voetius en Adrianus Relandus op de islam*, 1997
ISBN 90 239 0560 1
18. August Th. Boone, *Bekering en beschaving: de agogische activiteiten van het Nederlandsch Zendelinggenootschap in Oost-Java (1840-1865)*, 1997
ISBN 90 239 0354 4
19. Michael N. Jagessar, *Full life for all: the Work and Theology of Philip A. Potter: A Historical Survey and Systematic Analysis of Major Themes*, 1997
ISBN 90 239 0618 7
20. Evert Hoogerwerf, *Transmigratie en kerkvorming: het ontstaan en de ontwikkeling van de Christelijke Kerk van Zuid-Sumatra (Gereja Kristen Sumatera Bagian Selatan - GKSBS) (1932-1987)*, 1997
ISBN 90 239 0552 0
21. Jan A. Boersema, *Huwelijksbetalingen: een antropologisch-ethisch onderzoek naar de bruidsprijs op Oost-Sumba*, 1997
ISBN 90 239 0358 7
22. Jacobus M. van 't Kruis, *De geest als missionaire beweging: een onderzoek naar de functie en toereikendheid van gereformeerde theologie in de huidige missiologische discussie*, 1997
ISBN 90 239 0622 5
23. Jong Koe Paik, *Constructing Christian Faith in Korea: the earliest Protestant mission and Ch'oe Pyong-hon,* 1998
ISBN 90 239 1190 3
24. Frans L. Schalkwijk, *The Reformed Church in Dutch Brazil (1630-1654)*, 1998
ISBN 90 239 1493 7
25. Edmund Davis, *Theological Education in a Multi-Ethnic Society: the United Theological College of the West Indies and its Four Antecedent Institutions (1841-1966)*, 1998
ISBN 90 239 0372 2
26. Hans Visser, *Creativiteit, wegwijzing en dienstverlening: de rol van de kerk in de postindustriële stad*, 2000
ISBN 90 239 1754 5
27. C. David Harley, *Missionary Training: The History of All Nations Christian College and its Predecessors 1911-1981*, 1999
ISBN 90 239 0702 7
28. Michael W. Goheen, *"As the Father Has Sent Me, I Am Sending You": J.E. Lesslie Newbigin's Missionary Ecclesiology*, 2000

ISBN 90 239 0976 3

29. Benjamin L. Hegeman, *Between glory and shame: A Historical and Systematic Study of Education and Leadership Training Models among the Baatonu in North Benin,* 2001
ISBN 90 239 1152 0
30. Marja Hinfelaar, *Respectable and Responsible Women; Methodist and Roman-Catholic Women's organisations in Harare, Zimbabwe (1919-1985)*, 2001
ISBN 90 239 1153 9
31. Graham Kings, *Christianity Connected: Hindus, Muslims and the world in the letters of Maw Warren and Roger Hooker*, 2000
ISBN 90 239 1156 3
32. Cephas N. Omenyo, *Pentecost outside Pentecostalism: A Study of the Development of Charismatic Renewal in the Mainline Churches in Ghana*, 2002
ISBN 90 239 1345 0
33. Martha T. Frederiks, *We have toiled all night; Christianity in The Gambia (1456-2000)*, 2003
ISBN 90 239 1534 8
34. Chang Ki Lee, *The Early Revival Movement in Korea (1903-1907): A Historical and Systematic Study*, 2003
ISBN 90 239 1535 6
35. Ig-Jin Kim, *History and Theology of Korean Pentecostalism: Sunbogeum (Pure Gospel) Pentecostalism*, 2003
ISBN 90 239 1536 4
36. Jan Butselaar, *Mission: the Soul of Ecumenism: Essays*, 2004
ISBN 90 239 1792 8
37. Kwame Bediako, Mechteld Jansen, Jan van Butselaar, Aart Verburg (eds.), *A New DayDawning: African Christians Living The Gospel*, 2004
ISBN 90 239 1790 1
38. Paul G. Mooney, *Maritime Mission: History, Developments, A New Perspective,* 2005
ISBN 90 239 1928 9
39. G. Noort, *De weg van magie tot geloof: Leven en werk van Alb. C. Kruyt (1869-1949), zendeling-leraar in Midden-Celebes, Indonesië,* 2006
ISBN 90 239 2155 0
40. Paul J. Davies, *Faith Seeking Effectiveness: The Missionary Theology of José Míguez Bonino*, 2006
ISBN 90 239 2160 7
41. Álmos Ete Sípos, *'Bittet den Herrn der Ernte': Gyula Forgács (1879-1941), pionier der ungarischen reformierten Inneren Mission,* 2007
ISBN 978 90 239 2220 9
42. Christopher E.M. Wigram, *The Bible and Mission in Faith Perspective: J. Hudson Taylor and the Early China Inland Mission,* 2007
ISBN 978 90 239 2221 6
43. Uwe Hummel, Tuhoni Telaumbanua, *Cross and Adu: A Socio-Historical Study on the Encouter between Christianity and the Indigenous Culture on Nias and the Batu Islands, Indonesia (1865-1965*), 2007
ISBN 978 90 239 2216 2

BOEKENCENTRUM PUBLISHING HOUSE

P.O. Box 29
2700 AA Zoetermeer
The Netherlands
Tel. 0031 79 362 82 82
Fax. 0031 79 361 54 89
E-mail verkoop@boekencentrum.nl
www.uitgeverijboekencentrum.nl