

Johannes Verkuyl (1908-2001):
een leven lang zending en dialoog



Foto: met dank aan mevr. C. F. Verkuyl - van Hilten

VRIJE UNIVERSITEIT

Johannes Verkuyl (1908-2001):
een leven lang zending en dialoog

De ontwikkeling van zijn visie op
andere godsdiensten en levensbeschouwingen

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad Doctor aan
de Vrije Universiteit Amsterdam,
op gezag van de rector magnificus
prof.dr. L.M. Bouter,
in het openbaar te verdedigen
ten overstaan van de promotiecommissie
van de Faculteit der Godgeleerdheid
op dinsdag 29 mei 2012 om 13.45 uur
in de aula van de universiteit,
De Boelelaan 1105

door

Rudolph Edward Stiemer

geboren te Terneuzen

promotor: prof.dr. H. M. Vroom

Inhoudsopgave

VOORWOORD	9
LIJST VAN AFKORTINGEN	11
1 INLEIDING	12
1.1 DE VRAAG VAN VERKUYL	12
1.2 ACTUALITEIT VAN ZIJN VRAAG	13
1.3 VERKUYLS ANTWOORD	14
1.4 ACTUALITEIT VAN VERKUYLS ANTWOORD	18
1.5 DEFINIËRING	19
1.5.1 De begrippen theologia en religionum	19
1.5.2 De combinatie theologia religionum	19
1.5.3 Levensbeschouwing	21
1.5.4 Evangelie	21
1.6 VRAAGSTELLING	23
1.7 METHODE	24
1.8 OPZET	25
1.9 BRONNEN	25
2 LEVEN IN CONTEXT	28
2.1 INLEIDING	28
2.2 JEUGDJAREN	28
2.2.1 Gezin	28
2.2.1.1 Context: Synode van Middelburg 1896	29
2.2.1.2 Context: Wereldzendingconferentie Edinburgh 1910	30
2.2.2 Middelbare school	32
2.2.3 Student aan de Vrije Universiteit	32
2.2.4 Karl Barth	33
2.2.5 Nederlandse Christen-Studenten Vereniging	34
2.2.5.1 Context: Wereldzendingconferentie Jeruzalem 1928	36
2.2.5.2 Context: discussie over de absolute van het christendom	37
2.3 PREDIKANT	39
2.3.1 Gemeente- en studentenpredikant	39
2.3.2 Hendrik Kraemer	41
2.3.2.1 Context: Wereldzendingconferentie Tambaram 1938	42
2.4 ZENDINGSPREDIKANT	45
2.4.1 Voorbereiding	45
2.4.2 Zendingsexamen en bevestiging	46
2.4.3 Verzoening, een existentiële ervaring	47
2.4.4 Doctoraalscriptie	49
2.4.4.1 Context: Re-thinking Missions	50
2.4.4.2 Context: Discussie Barth, Brunner en Kraemer	51

2.4.5 Vertrek naar Nederlands-Indië	52
2.5 ZENDINGSWERK IN VOORMALIG NEDERLANDS-INDIË	54
2.5.1 Aanvang werkzaamheden	54
2.5.2 Taak	55
2.5.3 Burgerinterneringskampen	56
2.5.3.1 Context: Capitulatie, Proclamatie en Bersiap	58
2.5.4 Verzoening en politiek engagement	59
2.5.5 Christelijke lectuurvoorziening en docent te Jakarta	60
2.5.6 Promotie bij Johan Bavinck	61
2.5.6.1 Context: Oprichting Wereldraad van Kerken 1948	62
2.5.6.2 Context: Stromingen in Indonesië	63
2.5.7 Kwestie Nieuw-Guinea	64
2.6 TERUG IN NEDERLAND	66
2.6.1 Algemeen secretaris van de Nederlandse Zendingsraad	66
2.6.1.1 Context: Mexico City 1963	68
2.6.1.2 Context: Tweede Vaticaans Concilie 1962-1965	70
2.6.1.3 Context: Uppsala 1968	72
2.6.2 Hoogleraar aan de Vrije Universiteit	73
2.6.3 Handboeken	75
2.6.4 Verzoening en Apartheid	76
2.6.4.1 Context: Verzoening in de theologische discussie	78
2.6.4.2 Context: Bangkok 1972-1973	80
2.7 EMERITAAT	82
2.7.1 Afscheid Vrije Universiteit	82
2.7.2 Schrijven	83
2.7.3 Levenseinde	84
2.8 NABESCHOUWING	85
3 STARTPUNT EN ROUTE	87
3.1 INLEIDING	87
3.2 STARTPUNT 1939	87
3.2.1 Bijbel	87
3.2.2 Oude Testament	90
3.2.3 Nieuwe Testament	91
3.2.4 Verkuyls principiële conclusies	94
3.2.5 Basisinzichten 1939	97
3.3 JAREN VEERTIG EN VIJFTIG	97
3.3.1 Inleiding	97
3.3.2 Gods geduld met de volken	98
3.3.3 Verzoening	102
3.3.4 Waarheid	107
3.3.5 Absoluutheid	110
3.3.6 Christelijke vrijheid en de religies	113
3.3.7 Verkuyls basisinzichten in de veertiger en vijftiger jaren	115
3.4 JAREN ZESTIG EN ZEVENTIG	116
3.4.1 Inleiding	116

3.4.2 Reikwijdte	117
3.4.3 Gods permanente dialoog met de mens	118
3.4.4 Christos Pantocrator	120
3.4.5 Christocentrisch universalisme	122
3.4.6 Trinitarisch ontwerp	124
3.4.7 Verkuyls basisinzichten in de jaren zestig en zeventig	129
3.5 ROUTE VANAF 1978	130
3.5.1 Inleiding	130
3.5.2 Behouden of verloren	131
3.5.3 Copernicaanse revolutie	134
3.5.4 Basisinzichten in de jaren na 1978	137
3.6 NABESCHOUWING	137
3.6.1 Golfbeweging	137
3.6.2 Verschuivingen	139
3.6.3 Van algemeen naar bijzonder	140
4 GODSDIENSTEN EN LEVENSBESCHOUWINGEN	141
4.1 INLEIDING	141
4.2 STARTPUNT	142
4.2.1 Godsdienstwetenschappelijk uitgangspunt	142
4.2.2 Het wezen	143
4.2.3 Paradigmawisseling	146
4.3 JAREN VEERTIG EN VIJFTIG	148
4.3.1 Kader 1948	148
4.3.2 Islam: ‘oververhitte theocentriciteit, verwereldlijkte theocratie’	149
4.3.3 Hindoeïsme: ‘tolerantie en intolerantie’	152
4.3.4 Boeddhisme: ‘ontkenning van de werkelijkheid’	154
4.3.5 Confucianisme: ‘harmonie en disharmonie’	156
4.3.6 Shintoïsme: ‘stamreligie’	161
4.3.7 Kader ‘ontmoeting in de jaren vijftig’	163
4.3.8 Communisme: ‘pseudo-religie’	164
4.3.9 ‘Het raadsel van de islam’	166
4.3.10 Zelfverlossingswegen binnen de verschillende religies	170
4.3.11 Balans jaren veertig en vijftig	171
4.4 JAREN ZESTIG EN ZEVENTIG	172
4.4.1 Kader: dialoog in de zestiger en zeventiger jaren	172
4.4.2 Jodendom: ‘dialogische relatie’	173
4.4.3 De Staat Israël en het vraagstuk van de Palestijnen	176
4.4.4 Islam: ‘de misverstanden’	180
4.4.5 Balans jaren zestig en zeventig	182
4.5 VANAF 1978	182
4.5.1 Kader	182
4.5.2 Islam en de waarheidsvraag	183
4.5.3 Opnieuw relatie Kerk en Israël	187
4.5.4 Antroposofie en New Age Beweging: ‘moderne gnostiek’	193
4.5.5 Balans periode vanaf 1978	195

4.6 NABESCHOUWING	196
4.6.1 Naar de conclusie	197
5 CONCLUSIE	198
5.1 INLEIDING	198
5.1.1 Vraagstelling	198
5.1.2 'De' theologie religionum?	199
5.2 ANTWOORD	199
5.2.1 Dialectische visie	199
5.2.2 Christus	201
5.2.3 Openbaring en ervaring	204
5.2.4 Verzoening	205
5.2.5 Dialoog	206
5.3 NABESCHOUWING	208
SUMMARY	210
GERAADPLEEGDE LITERATUUR	217
PERSONENREGISTER	234
CURRICULUM VITAE	237

Voorwoord

Hoe verhoudt het Evangelie van Jezus Christus zich tot religies en levensbeschouwingen? Deze vraag houdt me bezig. Tijdens mijn studie theologie aan de Theologische Universiteit in Kampen en aan de Vrije Universiteit in Amsterdam kwam dit vraagstuk aan de orde in de vakken godsdienstwetenschap en missiologie. Toen ik na mijn studie predikant werd in het Groningse Vlagtwedde en door mijn werkzaamheden moslims en hindoes ontmoette, werd ik er opnieuw bij bepaald. Dit gebeurde eveneens in mijn tweede gemeente, Capelle aan den IJssel, onder de rook van Rotterdam. In Den Haag, waar ik thans werkzaam ben in de wijken Bezuidenhout en Duinoord, leef ik in de gunstige omstandigheden dat ik met mensen van allerlei culturele en religieuze achtergronden in gesprek kom. Hierdoor word ik ook vandaag bepaald bij de vraag hoe het Evangelie zich tot het geloof van mijn Turkse, Afghaanse en Surinaams-hindoestaanse buurtgenoten verhoudt.

In het kader van dit onderwerp had ik tijdens mijn studie theologie verschillende boeken en artikelen gelezen van Johannes Verkuyl, emeritus hoogleraar missiologie aan de Vrije Universiteit. Doordat ik aan de hand van zijn werk begreep dat hij zich gedurende zijn lange leven meermaals en in zeer verschillende omstandigheden met dit vraagstuk had beziggehouden, werd ik nieuwsgierig naar de ontwikkeling van zijn denken. Bovendien werd mijn belangstelling voor de visie van Verkuyl gewekt doordat er in kerkelijke kring heel verschillend over hem gesproken werd en wordt. Door de een werd hij een ‘ecumenical-evangelical’ genoemd. De ander schrijft dat Verkuyl in theologisch opzicht orthodox was, maar dat hij ten aanzien van sociaal-politieke thema’s een progressief standpunt innam. Weer een ander schrijft dat hij in het verleden een uitgesproken gereformeerde koers voer, terwijl hij later meer en meer de oecumenische lijn volgde. Volgens sommigen is zijn theologische inbreng waardevol voor de huidige discussie over de verhouding van het Evangelie tot de religies en levensbeschouwingen. Anderen daarentegen achten zijn visie passé.

Gedurende mijn onderzoek ben ik tot de ontdekking gekomen dat Verkuyl in zijn denken over bovengenoemd vraagstuk een ontwikkeling heeft doorgemaakt. Zoals we in dit boek zullen zien, is hij daardoor niet onder één noemer te vangen. Juist daarom kan zijn visie naar mijn mening een bijdrage leveren aan de huidige bezinning op dit thema binnen kerk en theologie.

Op 27 januari 2001 stierf Johannes Verkuyl, 93 jaar oud. Een half jaar daarvoor had ik hem gesproken over mijn plan om een dissertatie te schrijven over zijn visie. Nadat ik hem van mijn voornemen verteld had, vroeg hij me of ik hem, zodra het proefschrift gereed was, een exemplaar zou willen toesturen. Op het moment dat ik hem beloofde dit te zullen doen, realiseerde ik me dat de kans gering was dat hij de publicatie van dit proefschrift daadwerkelijk zou meemaken. Wat ik toen niet kon vermoeden was, dat ik er uiteindelijk meer dan tien jaar over zou doen. Terugkijkend op de afgelopen jaren besef ik dat het niet altijd eenvoudig geweest is om naast het gemeente- en missionaire werk, dat ik met zoveel plezier en liefde doe, de tijd vrij te maken en vooral de rust te vinden om deze dissertatie te schrijven. Dat deze studie nu klaar is, vervult me dan ook met vreugde en dankbaarheid.

Deze dissertatie zou er niet zijn geweest zonder de jarenlange onvermoeibare, betrokken, nauwgezette en inspirerende begeleiding van mijn promotor prof. dr. Henk Vroom. Hem ben ik veel dank verschuldigd. Mijn dank geldt ook Jerry Gort en Jone Bos die met interesse mijn studie hebben gelezen en mij waardevolle verbeteringen hebben voorgesteld. Ook spreek ik mijn dank uit aan Cora Verkuyl en Maggie Sandfort die met een scherp oog voor details en met een vaste hand het manuscript hebben gecorrigeerd. In de jaren dat ik met deze studie bezig was, heb ik de onaflatende steun *bij* en de hartelijke belangstelling *in* mijn werk mogen ervaren van hen die me het meest dierbaar zijn: Wim, mijn ouders, mijn broer en zus, verdere familie en vrienden. Hun betrokkenheid gedurende deze periode heb ik als zegen ervaren.

Ten slotte spreek ik mijn dank uit aan de kerkelijke gemeenten, waarin ik werkzaam was en waarin ik thans werkzaam ben. Zij hebben me gesteund om met dit project aan de slag te gaan en gemotiveerd om door te zetten. Aan deze gemeenten, die elk op hun beurt bezig zijn met de ontmoeting en het geloofsgesprek met mensen van verschillende culturele en religieuze achtergrond, draag ik deze studie op.

Ruud Stiemer,
Den Haag, mei 2012

Lijst met afkortingen

ARP	:	Anti-Revolutionaire Partij
BPK	:	Badan Penerbit Kristen (Uitgever van Christelijke literatuur)
DWME	:	Division of World Mission and Evangelism
GOR	:	Gereformeerde Oecumenische Raad
GOS	:	Gereformeerde Oecumenische Synode
HDC	:	Historisch Documentatie Centrum
HUA	:	Het Utrechts Archief
ICCO	:	Interkerkelijke Coördinatie Commissie Ontwikkelingsprojecten
IIMO	:	Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica
NAB	:	New Age Beweging
NBG	:	Bijbelvertaling van het Nederlands Bijbelgenootschap uit 1951
NBV	:	Nieuwe Bijbelvertaling
NCSV	:	Nederlandse Christen-Studenten Vereniging
NZR	:	Nederlandse Zendingsraad
PKN	:	Protestantse Kerk in Nederland
STT	:	Sekolah Tinggi Teologi Jakarta (Theologische Hogeschool)
SV	:	Statenvertaling
VU	:	Vrije Universiteit
WV	:	Willibrord Vertaling uit 1995
WCC	:	World Council of Churches

1 Inleiding

1.1 DE VRAAG VAN VERKUYL

Hoe verhoudt zich het Evangelie van Jezus Christus tot religies en levensbeschouwingen? Dit is de vraag waarmee Johannes Verkuyl, zendingspredikant en missionair theoloog, zich gedurende zijn lange leven heeft beziggehouden en die hij in zijn omvangrijke oeuvre telkens aan de orde stelde. Hoewel de context waarin de vraag door Verkuyl gesteld werd steeds verschilde, was de aanleiding vergelijkbaar. Enerzijds waren het de ontmoetingen met moslims, joden, boeddhisten, hindoes, maar ook met communisten, antroposofen of volgelingen van de New Age Beweging, die hem er toe aanzetten zich met deze kwestie bezig te houden. Anderzijds was het de opmerking die hij in kringen van godsdienstwetenschappers, maar telkens ook in 'heel gewone theevisite-conversaties' veelvuldig hoorde, namelijk dat alle godsdiensten in wezen gelijk zijn.¹

Het is vooral dit tweede punt, dat hem steeds opnieuw de pen ter hand deed nemen. Zo wijdde Verkuyl in 1937 een serie artikelen aan de vraag 'Zijn alle godsdiensten gelijk?'² In het begin van de jaren vijftig van de vorige eeuw besteedde hij er opnieuw aandacht aan in een boek met de gelijknamige titel.³ Zowel in de zestiger als in de tachtiger jaren verscheen een herziene en vermeerderde uitgave van het betreffende boek.⁴ Hieruit blijkt dat Verkuyl zich geroepen voelde om met name op dit punt in te zoomen. Bewust spreek ik in dit verband over 'zich geroepen voelen', omdat zijn schrijven - naar eigen zeggen - zijn persoonlijke geloofsgetuigenis bevatte.⁵ Het was voor hem een 'heilig moeten' om zijn getuigenis te laten horen en zijn lezers op te roepen tot het maken van een geloofskeuze.

Het is opvallend dat hij zich daarbij vooral richtte tot het grote publiek, beter gezegd het grote *kerkelijke* publiek, en niet zozeer tot degenen die zich vanuit wetenschappelijk oogpunt met deze vraag bezighielden. Dit gold overigens niet alleen voor zijn werken betreffende de theologie van de godsdiensten, maar ook voor het overgrote deel van zijn artikelen en boeken over andere onderwerpen. Zijn focus op het grote publiek kwam voort uit zijn verlangen om zijn lezers te onderwijzen en een weg te wijzen te midden van een woud van wegen. Dit verlangen sluit aan bij zijn visie op het ambt van predikant, namelijk om naast herder, vooral ook leraar te zijn. Hoewel hij van de zijde van collega's kritiek kreeg, niet alleen op zijn stijl van schrijven, maar ook op de inhoud, hebben zijn boeken daadwerkelijk een breed

¹ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1964), 20.

² J. Verkuyl, 'De absoluteitheid van Gods openbaring in Jezus Christus' in *Horizon*, het gereformeerd apologetisch theologisch tijdschrift. (1937), 129. Deze artikelen werden in 1938 gebundeld uitgegeven onder de titel *De absoluteitheid van Gods openbaring in Jezus Christus* door uitgeverij J. N. Voorhoeve, Den Haag.

³ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953).

⁴ Herziene en vermeerderde drukken verschenen in 1964, 1981 en 1984.

⁵ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?*, (1964) 5 en *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1981) 5.

publiek bereikt.⁶ Niet in de laatste plaats vanwege zijn naamsbekendheid, maar daarover later meer.

Verkuyl heeft gedurende zijn leven over uiteenlopende thema's geschreven. Sommigen hebben, zijn hele oeuvre overziend, gesteld dat zijn *missio politica oecumenica* gezien moet worden als zijn bijdrage aan kerk, zending en zendingswetenschap.⁷ Echter, naast dit onderwerp, dat vooral in de jaren zestig en zeventig een belangrijk thema in zijn werk vormde, is de vraag naar de verhouding van het Evangelie tot religies en levensbeschouwingen een kwestie waarmee hij zich gedurende zijn leven heeft beziggehouden en dat als een rode draad door zijn artikelen en boeken loopt. Dit blijkt niet alleen uit de betreffende werken die nadrukkelijk over de theologie van de godsdiensten gaan. Ook in Verkuyls andere publicaties op gebied van zending en evangelisatie, komt - juist wanneer hij bijvoorbeeld schrijft over de persoon en het werk van Jezus Christus - expliciet, maar ook impliciet de verhouding tot de andere religies of levensbeschouwingen aan de orde.

1.2 ACTUALITEIT VAN ZIJN VRAAG

In dit boek willen we ons met dezelfde vraag bezighouden. De vraag naar de verhouding van het Evangelie tot religies en levensbeschouwingen is immers ook vandaag actueel. We leven, meer nog dan tijdens Verkuyls leven, in een multiculturele en multireligieuze samenleving. Via school, de sportvereniging, ons werk, het vrijwilligers- en kerkenwerk ontmoeten we mensen van verschillende religieuze en levensbeschouwelijke achtergrond. We maken kennis met hun godsdienstige gebruiken en gewoonten, evenals hun geloofsbeleving. Door middel van de moderne media leren we niet alleen religies van dichtbij, maar ook van ver weg kennen. We wonen, ook als het gaat om het religieuze leven van de mens, in een *global village*.

Deze ontmoetingen kunnen bij christenen vragen oproepen. Is ons geloof de enige weg tot het heil en zijn de andere heilloze wegen? Of is het christelijk geloof een heilsweg naast de andere wegen? Indien dit zo is, waartoe leiden die andere wegen dan? Leiden ze uiteindelijk allemaal naar de God van Jezus Christus of elk naar andere goden? Hoe zit dat bij het jodendom en de islam? Zij delen met het christen-

⁶ Vgl. H. J. Franken, 'Boekbespreking', *De Heerbaan*, 1954, 42-43. ds. H. J. Franken reageert op het verschijnen van Verkuyls *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953). Hij noemt Verkuyls schrijfstijl te traditioneel waardoor het boek alleen gehoor zal vinden bij lezers die zijn standpunt reeds delen. In het *Nederlands Theologisch Tijdschrift* Jaargang 1953-54, 374, schrijft dr. E. Jansen Schoonhoven: 'Het boekje is geheel vanuit de zendingssituatie geschreven; wellicht zal de betoogtrant daarom in het Oosten meer aanslaan dan in het Westen. Immers, de schrijver zoekt zijn kracht in een uiteenzetting van wat de christelijke boodschap eigenlijk is; de Westerse lezer zal graag willen weten, wat de „boodschap” van Hindoeïsme, Boeddhisme enz. nu eigenlijk is.'

⁷ J. M. van der Linde, 'Johannes Verkuyl, zendeling en missioloog' in *Zending op weg naar de toekomst*, 16vv. Zie ook J. Verkuyl, *Gedenken en verwachten*, 328. Verkuyl kan zich niet helemaal vinden in de opmerking van Van der Linde over de plaats van de *Missio Politica Oecumenica* in het geheel van zijn werk. Verkuyl is van mening dat hijzelf dit thema weliswaar benadrukt heeft, maar dat het niet het hoofdthema van zijn leven is geworden. Verkuyls *missio politica oecumenica* is beschreven in de dissertatie van de Filipijnse theoloog dr. Hidalgo B. Garcia, getiteld *Missio Politica Oecumenica: Mission and Political Action in the Life and Thought of Johannes Verkuyl (1908-2001)*, Calvin Theological Seminary, 2006.

dom een gemeenschappelijke ‘voorouder’, aartsvader Abraham en daarmee ook zijn geloof in één God. Gaat het in deze godsdiensten en in de verschillende levensbeschouwingen ten diepste om eenzelfde weg of om onderscheiden heilswegen?

Ook klinkt in onze tijd, en niet alleen tijdens ‘theevisites’, dezelfde gedachte als die Verkuyl gedurende zijn leven met regelmaat hoorde, namelijk dat alle godsdiensten in wezen gelijk zijn. Kijkend naar de overeenkomsten die er tussen de religies zijn, op het gebied van de geloofsinhoud, de symbolen en de rituelen veronderstelt men eenzelfde bron waaruit ze ontspringen, eenzelfde kern waarin ze elkaar raken. Aangezien menigeen deze veronderstelling als feitelijk juist beschouwt, is het goed zich af te vragen of de gedachte van de wezensgelijkheid van de religies klopt. Kan men inderdaad op grond van uiterlijke overeenkomsten vaststellen dat godsdiensten elkaar in hun wezen raken? En, wat bedoelt men dan met ‘het wezen’ van de religie? Is het een zelfstandige grootheid, die men vindt als men de buitenste lagen van de religies afpelt? Is men in staat tot dit wezen door te dringen? Is het op wetenschappelijke manier te bewijzen? Of geldt voor de bovengenoemde veronderstelling dat de wens de vader van de gedachte is? Ligt het verlangen er aan ten grondslag om in een wereld vol religieus gerelateerd geweld een gemeenschappelijke basis te vinden, op grond waarvan men zou kunnen bouwen aan vrede en gerechtigheid?

1.3 VERKUYLS ANTWOORD

Niet alleen willen we ons in dit boek met dezelfde vraag bezighouden, we zijn vooral geïnteresseerd in de antwoorden die Verkuyl gedurende zijn leven op dit telkens terugkerende thema heeft geformuleerd. Waarom zijn we nu juist in *zijn* antwoorden geïnteresseerd, er zijn toch legio andere theologen en godsdienstwetenschappers die zich met dezelfde vraag hebben beziggehouden?

Om verschillende redenen hebben we voor Verkuyl gekozen. *Allereerst*, omdat hij recht van spreken heeft vanwege zijn lange staat van dienst, zowel in de praktijk van het zendingswerk als in de wetenschappelijke beoefening van de missiologie. Zo is hij in de jaren dertig van de vorige eeuw een aantal jaren studentenpredikant geweest ten behoeve van de in Nederland studerende Aziatische studenten. Aansluitend heeft hij ruim twintig jaar als missionair predikant in Indonesië gewerkt, het land waarin de islam de dominante godsdienst is. In die jaren heeft hij onder andere gewerkt als secretaris van de Interkerkelijke Lectuurdienst in Jakarta, als docent - later als hoogleraar - aan de Theologische Hogeschool en tevens aan de Christelijke Universiteit van de stad. Na terugkomst in Nederland, aan het begin van de jaren zestig, werd hij algemeen secretaris van de Nederlandse Zendingsraad. Hij werd tevens benoemd tot bijzonder- en een aantal jaren later tot gewoon hoogleraar in de missiologie en evangelistiek aan de Vrije Universiteit. Hij schreef in die jaren voor elk van deze vakgebieden een handboek. Daarnaast is hij in dezelfde periode betrokken bij de oprichting van de Interkerkelijke Coördinatie Commissie Ontwikkelingsprojecten (ICCO) en het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica (IIMO), alsmede het Gereformeerd Vredesberaad en de werkgroep *Kairos*, welke tot doel had de anti-apartheidsbeweging in Zuid-Afrika te steunen. Gedurende zijn werkzame leven, maar ook na zijn emeritaat in 1978 publiceerde hij in totaal meer

dan zestig boeken en honderden artikelen in het Nederlands, Indonesisch, Engels en Duits op het gebied van 'sociale ethiek, het christelijk geloof, apologetiek, het evangelie en de Indonesische en westerse cultuur, (neo)kolonialisme en racisme, het gesprek met het communisme en het kapitalisme, interreligieuze dialoog, theologie der godsdiensten, evangelistiek en missiologie.'⁸ Hij richtte zich niet alleen op het schrijven, maar werkte ook veelvuldig mee aan radio- en televisieprogramma's. Hierdoor is hij jarenlang een van de meest bekende theologen in Nederland geweest.⁹

De tweede reden waarom we voor Verkuyl gekozen hebben, is dat hij zich over dit vraagstuk heeft gebogen gedurende een periode waarin, zowel op theologisch gebied als op het vlak van de maatschappij, de cultuur, de politiek, de economie, de techniek, een groot aantal verschuivingen plaatsvonden. Zijn leven besloeg het grootste deel van de twintigste eeuw. Het was een tijdperk waarin twee wereldoorlogen werden uitgevochten en de Koude Oorlog de wereld jarenlang in zijn greep hield. Het was een periode waarin kolonisatie plaats maakte voor dekolonisatie. Het was de eeuw van toenemende secularisatie in de Westerse landen en van een groeiend zelfbewustzijn van de niet-christelijke godsdiensten in het Oosten van de wereld. Daarnaast hebben zich tijdens zijn leven in Nederland grote veranderingen voltrokken op kerkelijk gebied. In de eerste helft van de twintigste eeuw stonden de kerken en de daaraan verbonden zuilen in volle bloei. De confessionele partijen waren almachtig. Het was de glorieus tijd van 'de mannenbroeders' en 'het rijke roomse leven'.¹⁰ In de zestiger jaren vond de kentering plaats. De kerkelijke bolwerken raakten in verval, doordat de ontkerkelijking in een hoog tempo toenam. Deze trend vertaalde zich vervolgens in politieke zin: de confessionele partijen verloren hun absolute meerderheid. Naast de teruggang van de grote kerkgenootschappen heeft Verkuyl ook de opkomst van de migrantenkerken meegemaakt, de sterke groei van de islam in Nederland, maar ook de groeiende interesse voor *New Age*.

Gedurende Verkuyls leven vonden er ook enorme ontwikkelingen plaats op het gebied van zending en oecumene. Zo werd, twee jaar na zijn geboorte, in 1910 te Edinburgh de eerste internationale zendingsconferentie gehouden. Daar ligt, volgens velen, de bakermat van wereldzending en oecumene.¹¹ De kerkelijke toenadering die tijdens deze en opeenvolgende conferenties groeide, mondde in 1948 uit in de oprichting van de Wereldraad van Kerken te Amsterdam. Deze ontwikkelingen zijn niet aan hem voorbij gegaan. Vanaf zijn studententijd was hij met hart en ziel bij zowel zending als oecumene betrokken.

De veranderingen die gedurende de twintigste eeuw plaatsvonden, hebben ook geleid tot verandering van de politieke en theologische paradigma's.¹² Zo heeft in de

⁸ J. D. Gort, 'Johannes Verkuyl 1908-2001. Een bijzonder leraar, vriend en missioloog' in *Gereformerd Theologisch Tijdschrift*, 48.

⁹ J. D. Gort, 'Johannes Verkuyl 1908-2001', 48.

¹⁰ Zie G. L. Mak, *De eeuw van mijn vader*, 490.

¹¹ Zie A. Wind, *Zending en oecumene in de twintigste eeuw*, 8.

¹² D. J. Bosch, *Transforming mission*, 183vv. Bosch wijst op de Amerikaanse natuurkundige en wetenschapsfilosoof Thomas Samuel Kuhn (1922-1996) die in zijn boek *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) het idee oppert dat wetenschap zich niet geleidelijk ontwikkelt maar door 'paradigm shifts' sprongsgewijs verandert. Zie ook P. N. Holtrop (red), *Voor Hem een ander?*, 10. Holtrop omschrijft paradigma 'als een kader waarbinnen losse gegevens geordend worden en zin en samenhang

loop van de twintigste eeuw het paradigma van de culturele, morele, politieke en economische dominantie van het Westen over de rest van de wereld plaatsgemaakt voor het model dat de verschillende delen van de wereld een gelijkwaardige plaats toekent. Het paradigma van de superioriteit van het christendom ten opzichte van de andere religies en de daarmee verbonden gedachte dat deze op sterven na dood waren, bleek evenmin houdbaar. De twintigste eeuw laat juist een 'revival' van niet-christelijke religies zien. Ook het paradigma dat de verschillende religies als op zichzelf staande grootheden beschouwde, elk met een vast pakket aan uitgangspunten, regels, rituelen en gebruiken, bleek onhoudbaar. In het begin van de jaren zestig van de vorige eeuw veranderde de kijk op religies, onder meer doordat de Canadese godsdienstwetenschapper Wilfred Cantwell Smith (1916-2000) een onderscheid maakte tussen de historische cumulatieve traditie van een godsdienst en het persoonlijke geloof van de individuele gelovige.¹³ Juist vanwege al die veranderende omstandigheden, waarin Verkuyl zich in de loop van zijn leven telkens met dezelfde vraag heeft beziggehouden, zijn wij geïnteresseerd in zijn antwoorden en de gedachten die daaraan ten grondslag liggen.

De derde reden om voor Verkuyl te kiezen, is dat hij met name in de jaren vijftig, zestig, zeventig en tachtig van de vorige eeuw opviel vanwege zijn markante persoonlijkheid en zijn dikwijls tegendraadse visies. Het was een man die zowel op het gebied van de theologie als de politiek dikwijls een eigen en eigenzinnig geluid liet horen. De missioloog Jan Marinus van der Linde (1914-1995) schreef over hem: 'In Nederland is Verkuyl een fenomeen geworden. Zijn stellige en blijmoedige bijbelse-orthodoxe positiekeuze verbindt hij met een profetisch-ongeduldige, sociaal-politieke progressiviteit.'¹⁴ Zo pleitte Verkuyl na afloop van de Tweede Wereldoorlog voor de onafhankelijkheid van Indonesië en de acceptatie van de jonge republiek. Daarmee ging hij in tegen de toen heersende opinie binnen zijn kerkgenootschap, de Gereformeerde Kerken in Nederland, zijn politieke partij, de Anti-Revolutionaire Partij, en zijn krant, het dagblad *Trouw*. Ook toen hij in 1956 pleitte voor de overdracht van Nederlands Nieuw-Guinea aan Indonesië riep hij binnen dezelfde kringen felle reacties op.¹⁵

ontvangen in een ingewikkeld proces waarin gegevens bovendien geselecteerd - en omgevormd - worden om ze passend te krijgen in een bestaand, vertrouwd patroon.' De behoefte aan een nieuw paradigma ontstaat, volgens Holtrop, wanneer de losse gegevens zich niet meer in het bestaande kader, de oude patronen van ervaring en verwachting, laten voegen.

¹³ Zie W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, 1962. Smith stelde dat de mens niet samenvalt met de religieuze traditie waarin hij staat, maar dat hij deze in zijn persoonlijke geloofsleven op geheel eigen wijze verwerkt.

¹⁴ J. M. van der Linde, 'Johannes Verkuyl, zendeling en missioloog' in *Zending op weg naar de toekomst*, 14. Vgl. A. Th. van Deursen, *Een hoeksteen in het verzuild bestel*, 352. Van Deursen schrijft dat Verkuyl voor zichzelf een harmonie had gevonden tussen politieke progressiviteit en klassiek-calvinistisch belijden. In deze zin doet Verkuyl hem aan ds. Johannes Jacobus Buskes (1899-1980) denken.

¹⁵ D. van der Stoep en H. H. Felderhof, 'Van Gaza tot Djakarta' in *Opnieuw in de houten broek*, 18. In de periode van de kwestie Nieuw-Guinea schrijven romanschrijver Dingeman van der Stoep en journalist Herman Felderhof met lichte ironie over Verkuyl: 'Het echte doorwrochte, van diepgaande studie getuigende preekwerk is er bij hem niet bij en, wat veel erger is, op het gebied van de gereformeerde traditie - kerkelijk, maatschappelijk, politiek - kun je de gekste dingen van hem verwachten. (...) Dwars tegen de gangbare mening van het grootste deel van het gereformeerde volk in had deze man in het openbaar de juistheid van de Nederlandse politiek ten opzichte van Indonesië, in de

Niet alleen in deze kwestie was hij tegendraads. Zo keerde hij zich, jaren voordat het kerkgenootschap waartoe hij behoorde dit officieel deed, fel tegen de kernbewapening en de Apartheidsideologie in Zuid-Afrika.¹⁶ Ook sprak hij zich in 1967 publiekelijk uit tegen de Vietnamoorlog. In Nederland behoorde hij tot de eerste critici van de betrokkenheid van de Verenigde Staten bij deze kwestie.¹⁷ Hij werd hierom bewonderd en verguisd, wat in dagblad *Het Vaderland* de vraag opriep: ‘Prof. dr. J. Verkuyl: De Gereformeerde paus of een linkse rebel’.¹⁸

Zijn goede vriend Jone Bos, secretaris en later directeur van ICCO, schreef eens dat Verkuyl de moed had om telkens weer grenzen te overschrijden. Hierdoor heeft hij er, volgens Bos, ‘krachtig toe bijgedragen dat het gereformeerde volk de vensters op de wereld geopend heeft’.¹⁹

Zoals gezegd had zijn optreden iets profetisch, doordat hij op grond van het Evangelie van het Koninkrijk niet alleen zichzelf, maar ook kerk en politiek een spiegel durfde voor te houden.²⁰ Dit ‘profetische aspect’ werd nog eens versterkt door zijn fysieke gestalte, het was een grote man, en door zijn sonore stem en barokke stijl van spreken.²¹ Hierdoor was Verkuyl iemand om wie je niet heen kon. Drs. Jerry Gort, oud-docent missiologie aan de Vrije Universiteit en jarenlang Verkuyls naaste medewerker, zei over hem:

Hij vreesde de Here met grote vrees, doch was voor niets en niemand hier op aarde bang, maar de keerzijde daar weer van was dat hij mensen soms intimideerde. Hij was een echte ‘gentleman’, en toch kon hij af en toe fel uit de hoek komen als hij het gevoel kreeg dat iemand de zaak van de zending in twijfel trok, of in zijn ogen het evangelie bezig was uit te hollen.²²

Nieuw-Guineakwestie, in twijfel getrokken, althans in discussie gebracht. Ernstiger politieke ketterij kan men zich nauwelijks voorstellen.’

¹⁶ P. van der Ven, ‘Een profeet die deuren van de gereformeerde kerken openstootte’ in *Trouw*, 30 januari 2001.

¹⁷ R. van der Maar, *Welterusten, meneer de president*, 49. Zie ook *Trouw*, maandag 22 mei 1967. Verkuyl spreekt na afloop van de stille tocht, die op 20 mei 1967 in Amsterdam gehouden werd tegen de oorlog in Vietnam, de tienduizenden demonstranten toe. In zijn toespraak pleit hij voor steun aan het plan van de secretaris-generaal van de Verenigde Naties U Thant en Martin Luther King, waarin de Verenigde Staten opgeroepen worden om de bombardementen te stoppen; een eenzijdig ‘staakt het vuren’ af te kondigen; het Nationale Bevrijdingsfront van Vietnam als onderhandelingspartner te accepteren en een datum vast te stellen waarop alle troepen uit Vietnam worden teruggetrokken.

¹⁸ M. Reitsma, ‘prof. dr. J. Verkuyl: De Gereformeerde paus of een linkse rebel’ in *Het Vaderland*, 31 augustus 1968, 13.

¹⁹ J. Bos, ‘Prof. Verkuyl 70 jaar’ in *Trouw*, 16 januari 1978, 2.

²⁰ Zie P. van der Ven, ‘Een profeet die deuren van de gereformeerde kerken openstootte’ in *Trouw*, 30 januari 2001 en zie E. S. Klein Kranendonk, ‘Johannes Verkuyl. Zendingsman met authentieke vis-vergunning’ in *Confessioneel*, nummer 13, 19 juli 2001, 2.

²¹ J. D. Gort, ‘Johannes Verkuyl 1908-2001’, 49.

²² J. D. Gort, ‘Johannes Verkuyl 1908-2001’, 49. Zie ook J. Bos, ‘Prof. Verkuyl 70 jaar’ in *Trouw*, 16 januari 1978, 2. Bos verhaalt hoe menig journalist en predikant in de loop van de jaren een of meerdere brieven heeft ontvangen van ‘deze beroerder Israëls’ over een onderwerp dat altijd op de een of andere manier met het Evangelie te maken had. ‘Belierend, bestraffend, waarschuwend konden die brieven zijn. (...) Dat accepteerde je van Verkuyl, omdat je weet dat geen ander motief speelt dan bezorgdheid over zaken van zijn, onze Heer.’

Ondanks de scherpe reacties die Johannes Verkuyl met zijn uitspraken bij velen opriep, konden dezelfde mensen hem toch ook waarderen.²³ In het *In Memoriam* dat dr. Dick Mulder, emeritus hoogleraar godsdienstwetenschap aan de Vrije Universiteit, uitsprak tijdens de rouwdienst van Verkuyl wordt dit bevestigd: ‘Wat opviel was dat hij ondanks alle (tijdelijke) kritiek toch zeer gewaardeerd werd. Ik denk dat dit kwam omdat men bij alle onenigheid van standpunt altijd zijn toewijding herkende, zijn trouw aan de zaak van het koninkrijk van God.’²⁴ Waardering viel hem ook ten deel, omdat veel van zijn criticasters hem uiteindelijk, inzake de onafhankelijkheid van Indonesië, de kwestie Nieuw-Guinea, de Apartheid, enzovoort, gelijk moesten geven.

Kortom, Verkuyl blijkt dus - eerder dan vele anderen in de kerkelijke en politieke kring waartoe hij behoorde - een antenne te hebben gehad voor veranderende politieke en maatschappelijke situaties. Mede door de wijze waarop hij zijn visie verwoordde, wist hij de betreffende kwesties bij het grote publiek onder de aandacht te brengen en discussie te ontketenen. Hierdoor heeft hij veel invloed gehad, niet alleen binnen de Gereformeerde Kerken in Nederland en de Anti-Revolutionaire Partij, maar ook daarbuiten.

Vanwege zijn voelhoorns voor verandering, zijn tegendraadse keuzes, zijn gedreven engagement, gecombineerd met zijn bezielde geloofsleven, heeft Verkuyl iets oorspronkelijks. Hierdoor is veel van wat hij gezegd en gedaan heeft vanuit theologisch gezichtspunt interessant. Reden te meer dus om ons met Verkuyl bezig te houden.

1.4 ACTUALITEIT VAN VERKUYLS ANTWOORD

Hoe authentiek en markant Verkuyl ook was, hoe lang zijn staat van dienst en hoeveel recht van spreken hij had en heeft, hij is en blijft natuurlijk een stem uit het verleden. We leven thans in een andere tijd. Op maatschappelijk, cultureel en politiek gebied is er het een en ander veranderd. Ook in de discussie over de theologie van de godsdiensten heeft de tijd niet stil gestaan. Het is dus de vraag of de antwoorden die Verkuyl gedurende zijn leven formuleerde ook ons vandaag tot antwoord kunnen zijn. Om die vraag te kunnen beantwoorden, willen we zijn theologie van de godsdiensten ofwel zijn *theologia religionum* in kaart brengen.²⁵

²³ D. van der Stoep en H. H. Felderhof, ‘Van Gaza tot Djakarta’ in *Opnieuw in de houten broek*, 20. Van der Stoep en Felderhof constateren dat, ondanks het feit dat Verkuyl op zere tenen staat, de leden van de Gereformeerde kerken hem niet laat vallen. Integendeel. Men blijft hem steunen om zijn hartstochtelijke liefde voor zijn werk, namelijk de christelijke lektuurdienst in Indonesië. Ze schrijven: ‘En het mooiste is dat dat gereformeerde volk aldus redeneert: het is Verkuyl, hij mag een vergissing maken, maar denk er om, het is Verkuyl, misschien maakt hij wel geen vergissing. Een man, die gereformeerde mensen tot zulke paradoxaal gepraat kan inspireren is van een uitzonderlijk formaat.’

²⁴ D. C. Mulder, *In Memoriam* uitgesproken tijdens de rouwdienst op 2 februari 2001.

²⁵ J. Verkuyl hanteerde in zijn *Inleiding in de nieuwere zendingwetenschap* de term *theologia religionum*. Vandaar dat ook wij deze term in dit proefschrift gebruiken. Zie Verkuyl, *Inleiding in de nieuwere zendingwetenschap*, 460-504.

1.5 DEFINIËRING

1.5.1 *De begrippen theologia en religionum*

Als we spreken over *theologia religionum*, waar hebben we het dan over? De term bevat twee woorden ‘theologie’ en ‘religie’. Het woord theologie is een Grieks leenwoord, dat ‘spreken over god, het goddelijke of de goddelijke dingen’ betekent. In de huidige betekenis staat het voor de wetenschap die de verschillende facetten en verschijningsvormen van het christelijk geloof tot voorwerp van wetenschappelijke reflectie maakt.²⁶ Religie is een Latijns leenwoord, waarvan de oorsprong een punt van discussie is. Stammt het van het werkwoord *relegere*, dat ‘in acht nemen’ betekent en doelt het op het in acht nemen van de voorschriften die in de dienst aan de godheid van de gelovige verwacht mag worden? Of komt religie van *religare*, dat ‘verbinden’ betekent en verwijst het dan naar de band waarmee de mens en zijn godheid met elkaar verbonden zijn? Hoe het ook zij, in het huidige taalgebruik betekent religie: een bepaald systeem van godsdienst.²⁷ Het woord *religionum* is het genitief meervoud van *religio*.

Uit deze beschrijving blijkt dat religie en godsdienst in één adem worden genoemd. Het woord ‘godsdienst’ komt van het ‘dienen van een god’. Hoewel beide woorden een andere oorsprong hebben, zijn ze tegenwoordig praktisch inwisselbaar geworden. Ook in dit boek geven we - in overeenstemming met het huidige gebruik - aan beide woorden dezelfde betekenis.

1.5.2 *De combinatie ‘theologia religionum’*

Nu we de twee woorden in *theologia religionum* hebben ontleed, willen we kijken naar de betekenis van de combinatie ervan. Hoe wordt deze term gedefinieerd?²⁸ De gereformeerde missioloog Dirk Griffioen omschrijft het in 2007 als een wetenschappelijke discipline binnen het vakgebied van de theologie dat het verschijnsel godsdienst in al zijn verscheidenheid als object heeft en zich bezighoudt met de theoretische doordenking en duiding van deze verscheidenheid, waarbij ze zich met name richt op de vraag naar de betekenis en de waarde van de godsdiensten in relatie tot de christelijke theologie.²⁹

De rooms-katholieke theoloog Jan van Lin schrijft in 1988 in een artikel voor het boek *Oecumenische inleiding in de missiologie* dat het in de theologie van de godsdiensten gaat om:

²⁶ G. Harinck (red), *Christelijke Encyclopedie III*, 1736. Zie ook J. Broekhuis, *Oriëntatie in de godsdienstwetenschap*, 26.

G. Harinck (red), *Christelijke Encyclopedie III*, 1521. Zie ook *Groot woordenboek van de Nederlandse taal (14^e en herziene uitgave)*, 2923.

²⁸ D. J. Bosch, *Transforming Mission*, 474. David Bosch schrijft dat *Theologia Religionum* of ‘theologie van de godsdiensten’ sinds de jaren zestig is opgekomen. Het tekent daar bij aan dat, hoewel de terminologie van recente datum is, de vraag naar de verhouding tussen het christelijk geloof en de andere godsdiensten zo oud is als de kerk zelf en wortels heeft in het Oude Testament.

²⁹ D. Griffioen, *Christelijke zending en wereldgodsdiensten*, 2.

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 boeddhisme en de islam en tot degenen die leven vanuit andere godsdienstige tradities, zoals dit bijv. het geval is bij vele volken in Azië en Afrika, de Indianen in beide Amerika's, de Eskimo's in Canada, en de aanhangers van de 'Nieuwe Religieuze Bewegingen'.³⁰

In 1973 definieert Verkuyl het als volgt:

In de theologia religionum gaat het er om, om in confrontatie met de resultaten der godsdienstwetenschappen de verschijnselen van persoonlijk geloof en van de veranderingen in de religieuze tradities en gemeenschappen te doorlichten met de zoeklichten van de openbaring van de Vader en de Zoon en de Heilige Geest.³¹

In vergelijking met de andere meer algemene formuleringen kiest Verkuyl er voor om heel specifiek het theologische criterium te noemen op grond waarvan religie in al haar verschijningsvormen bekeken moet worden: de openbaring van de Drieenige God. Bovendien heeft deze definitie, door het noemen van Vader, Zoon en Heilige Geest, iets weg van een persoonlijk geloofsgetuigenis. Opvallend is ook dat Verkuyl in zijn formulering het woord 'confrontatie' gebruikt. Bedoelt hij daarmee 'in aanraking brengen met' of 'het tegenover elkaar plaatsen van' of zelfs 'botsen' van verschillende visies?³²

Vergelijkbaar met de definitie van Verkuyl is de formulering van zijn vriend en leermeester, de godsdienstwetenschapper Hendrik Kraemer. Hij omschrijft in 1959 de theologie van de godsdiensten, 'als een poging (...) een doorlichting te geven van de godsdienst als menselijk verschijnsel, in het licht van Jezus Christus, de ware mens, de normale mens, de enige normale mens in zijn relatie tot God, mens en wereld.'³³ Een jaar eerder had Kraemer, in zijn boek *Godsdienst, godsdiensten en het christelijk geloof*, al gepleit voor een 'theologische aanpak' van het vraagstuk godsdienst en godsdiensten. Hij schreef toen:

Met deze theologische aanpak bedoelen we, dat de christelijke denker bij zijn pogingen om de godsdienst en de godsdiensten te begrijpen en te interpreteren er rond voor uit moet komen, dat hij zich nimmer kan gedragen als aanhanger van 'een' bepaalde godsdienst, en zich dus niet desgewenst kan plaatsen op een standpunt, dat zich losmaakt van de grondopvattingen van het christelijk geloof.³⁴

³⁰ J. J. E. van Lin, 'Modellen voor een theologie van de godsdiensten' in *Oecumenische inleiding in de missiologie*, 186. Hoewel Verkuyl met van Lin over diens uitwerking van de theologie van de godsdiensten van mening verschilt, is hij positief over zijn artikel in *Oecumenische inleiding in de missiologie*. Zie J. Verkuyl, 'Het getuigenis van de enige naam in een wereld van religieus pluralisme' in *Credo* (1989, 10), 7.

³¹ J. Verkuyl, 'Enkele notities over ontwikkelingen in de theologia religionum in de huidige tijd' in *Rondom het Woord* (1973), 4.

³² Vgl. *Groot woordenboek van de Nederlandse taal (14^e en herziene uitgave)*, 670.

³³ H. Kraemer, *De plaats van godsdienstwetenschap en godsdienstfenomenologie in de Theologische faculteit*, 40v. Zie ook H. de Vos, *Het Christendom en de andere godsdiensten*, 86.

³⁴ H. Kraemer, *Godsdienst, godsdiensten en het christelijk geloof*, 119. Aanhalingstekens van Kraemer.

Kraemer voegt er aan toe dat de christelijke denker onder alle omstandigheden en in al zijn werk, dus ook in het interpreteren en beoordelen van niet-christelijke godsdiensten, waarvoor hij overigens een grote hoeveelheid wetenschappelijk onderzoek nodig acht, ‘een discipel en gevangene blijft van Jezus Christus, in wie God Zichzelf vol genade en waarheid heeft geopenbaard.’³⁵ Uit de bewoordingen die Kraemer kiest, blijkt dat hij van mening is dat godsdienst en de godsdiensten beoordeeld moeten worden vanuit het geloof dat Jezus Christus de ‘definitieve belichaming’ is van Gods openbaring.

We gaan terug naar de definitie van Johannes Verkuyl. Hij formuleert deze aan het begin van de jaren zeventig in een artikel, waarin hij pleit voor een nieuwe *theologia religionum*. Hij doet dit enerzijds vanwege de vragen die, in samenhang met het toenemende religieuze pluralisme in de samenleving, aan de theologie gesteld worden, anderzijds vanwege zijn ongenoegen met actuele ontwikkelingen op het gebied van de *theologia religionum*. Vervolgens geeft Verkuyl in het genoemde artikel een grove schets van de theologie van de godsdiensten die hij voor ogen heeft.

Zowel zijn definiëring als zijn schets van een *theologia religionum* komen niet uit de lucht vallen. Als hij het in 1973 formuleert, dan heeft hij al een hele route afgelegd. Een weg, die zowel in letterlijke als in theologische zin, ergens begonnen is. Het is een weg die zowel letterlijk als theologisch gesproken door veelkleurige landschappen slingert. Het is een weg, die na de formulering van zijn definitie niet eindigt, maar nog geruime tijd verder loopt.

1.5.3 *Levensbeschouwing*

Gedurende zijn leven heeft Verkuyl meermaals geschreven over het communisme. Zoals we in dit boek zullen zien, noemt hij deze ideologie een ‘pseudo-religie’, omdat het communisme naar zijn mening pretendeert de diepste vragen van de mens te kunnen beantwoorden. Daarnaast heeft hij in het midden van de jaren tachtig geschreven over de antroposofie en de New Age Beweging. Zowel het communisme als deze twee spirituele stromingen plaatsen we in dit boek onder de noemer ‘levensbeschouwing’. Met de term ‘levensbeschouwing’ bedoelen we een visie op het leven, die gebaseerd is op een mensbeeld, maatschappijbeeld, godsbeeld of andere grondhouding, waaraan waarden en normen verbonden zijn, die richting geven aan het bestaan en het dagelijks handelen bepalen.³⁶ Hoewel de begrippen religie en levensbeschouwing op een aantal punten met elkaar te vergelijken zijn, willen we ze in dit boek onderscheiden. Met religie of godsdienst doelen we op de verschillende wereldgodsdiensten die we in het kader van ons onderzoek bespreken. Met het begrip levensbeschouwing doelen we op de bovengenoemde stromingen.

1.5.4 *Evangelie*

Een andere term die verduidelijking behoeft, is ‘Evangelie’. Zoals we aan het begin van dit hoofdstuk stelden, draait het bij Verkuyl om de vraag naar de verhouding

³⁵ H. Kraemer, *Godsdienst, godsdiensten en het christelijk geloof*, 119.

³⁶ Deze definitie is te vinden op Online Encyclopedie www.encyclo.nl.

tussen het Evangelie en de godsdiensten en levensbeschouwingen. Ligt het echter niet voor de hand om te spreken van verhouding tussen het 'christendom' en de andere godsdiensten?³⁷ Nee, zegt Verkuyl, het christendom is namelijk 'een verzamelaar voor een aantal historische verschijnselen, die een vermenging zijn van Evangelie en heidendom.'³⁸ Deze vermenging is naar zijn mening in bepaalde vormen van christendom zo sterk, dat er nauwelijks verschillen zijn met andere religies. Op grond daarvan wil hij dus niet spreken van de verhouding tussen het christendom en de andere religies, maar tussen het Evangelie en de godsdiensten. In deze keuze herkennen we de theologie van de Zwitserse theoloog Karl Barth, die een scherp onderscheid maakt tussen de menselijke religies - inclusief het christendom - enerzijds en Gods openbaring in Jezus Christus anderzijds.

Het woord Evangelie, dat is afgeleid van het Griekse *εὐαγγέλιον*, betreft volgens Verkuyl het *goede nieuws* van Gods Koninkrijk, dat Jezus Christus niet alleen verkondigde, maar dat ook in hem en door hem gestalte kreeg en in de toekomst nog zal krijgen.³⁹ Het Rijk van God is, zo schrijft Verkuyl, de nieuwe orde van zaken, waarin het gedaan zal zijn met armoede, ziekte, honger, zonde, verzoeken en dood.⁴⁰ In de persoon van Jezus Christus, in zijn prediking, zijn tekenen en wonderen, maar vooral in zijn kruisdood en zijn opstanding, breekt dit rijk zich baan in onze wereld. Echter, de 'finale manifestatie' ervan moet, volgens Verkuyl, nog komen.⁴¹

Het Evangelie is voor hem dus niet alleen het goede nieuws *van*, maar ook *aangaande* Jezus Christus. Niet enkel diens woorden, maar ook diens persoon vormen voor Verkuyl het uitgangspunt van zijn denken over de godsdiensten. Vanwaar zijn focus op de persoon van Jezus Christus? Verkuyl is er van overtuigd dat de God, zoals die in de Bijbel wordt beleden, zich in Jezus Christus aan ons mensen heeft geopenbaard. In hem is God geïncarneerd met als doel de wereld te redden.⁴² Hij deed dit, volgens Verkuyl, op een volstrekt unieke, absolute en beslissende wijze. Dit centrale punt in Verkuyls denken is, zoals we nog zullen zien, zeer bepalend voor zijn visie op de godsdiensten.

Betekent zijn keuze voor het Evangelie, dat Verkuyl zich enkel focust op het Nieuwe Testament? Hoewel Verkuyl gelooft dat in de persoon en het werk van Jezus Christus de universele, de messiaanse, de missionaire motieven van het Oude Testament hun vervulling vinden, laat hij in zijn visie op de godsdiensten ook het

³⁷ Vgl. J. Verkuyl, 'De absoluteheid van Gods openbaring in Jezus Christus', in *Horizon*, 1937, 205. Verkuyl spreekt in 1937 over het verschil tussen het 'Christendom en de andere religies'. Echter, in de herziene en vermeerderde uitgave ervan, dat in 1953 verscheen onder de titel *Zijn alle godsdiensten gelijk?*, schrijft Verkuyl over het 'Evangelie en de andere religies', 32. Hoewel hij in de jaren dertig dus het 'christendom' plaatst tegenover de andere, zien we dat hij vanaf de vijftiger jaren consequent het Evangelie tegenover de religies zet.

³⁸ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 78. In het kader van de historische verschijnselen noemt Verkuyl het rooms-katholieke christendom, het grieks-orthodoxe, het lutherse, calvinistische en modernistische christendom. Zie ook J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1981), 99.

³⁹ J. Verkuyl, *Inleiding in de evangelistiek*, 15; vgl. J. Verkuyl, *Het getuigenis van de kerken in Indonesië temidden van de stromingen van deze tijd*, 5; vgl. J. Verkuyl, *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap*, 141.

⁴⁰ J. Verkuyl, *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap*, 141.

⁴¹ J. Verkuyl, *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap*, 141.

⁴² J. Verkuyl, *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap*, 481; zie ook J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 77; zie ook J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1981), 94-95; zie ook J. Verkuyl, *De kern van het christelijk geloof*, 154vv.

Oudtestamentische getuigenis meeklinken.⁴³ Het gaat daarbij vooral om woorden van verschillende Oudtestamentische profeten. We komen daar in het vervolg van dit boek uitgebreid op terug.

1.6 VRAAGSTELLING

In deze studie stellen we ons de vraag wat de *theologia religionum* van Johannes Verkuyl is. We willen ons daarbij echter niet enkel richten op de definitie en de schets die hij tegen het einde van zijn loopbaan als zendingsman en missioloog maakte. We willen namelijk ook onderzoeken welke weg daaraan vooraf ging. Eveneens in het vervolgetraject, dat Verkuyl na zijn emeritaat aflegde, zijn we geïnteresseerd.

Om zijn weg te volgen, willen we beginnen met de vraag naar Verkuyls theologische uitgangspositie. Vanaf dat punt willen we hem vervolgens op de voet volgen. We vragen ons daarbij af: welke stappen neemt hij? Wie ontmoet hij onderweg? Met wie gaat hij in gesprek? Met wie loopt hij op en wie laat hij daarentegen links, of juist rechts, liggen? Waar komt hij uiteindelijk terecht? Ten slotte, willen we dan de vraag stellen hoe zijn laatste stappen zich verhouden tot zijn uitgangspunt.

Bij de vraag naar de personen die hij onderweg ontmoet, denken we niet alleen aan zijn familie, vrienden, gemeenteleden, studenten en collega-zendingsarbeiders, maar ook aan de verschillende theologen en de godsdienstwetenschappers met wie hij gedurende zijn lange leven in gesprek is geweest. Bovendien denken we daarbij aan zijn ontmoetingen met mensen die een andere godsdienst dan het christendom aanhangen. Hij heeft veel moslims leren kennen, maar ook joden, boeddhisten, hindoes, confucianisten, shintoïsten, enzovoort. Verkuyl ontmoette ook mensen die hun heil verwachtten van het communisme of die actief waren binnen de New Age Beweging. Daarnaast heeft hij gesprekken gehad met mensen, die afscheid hadden genomen van hun geloofstraditie en geseculariseerd waren.

Naar aanleiding van deze ontmoetingen stellen we de vraag hoe Verkuyl aankijkt tegen de verschillende godsdiensten en levensbeschouwingen. Hoe beschrijft en beoordeelt hij ze? Hoe verhoudt zijn theologie van de godsdiensten zich tot zijn opvatting over de afzonderlijke religies en levensbeschouwelijke stromingen? We vragen ons daarbij af, welke invloed zijn persoonlijke contacten met aanhangers van andere godsdiensten of volgelingen van een bepaalde stroming hebben op zijn visie ervan.

Een andere vraag die opkomt is, wat de ontwikkeling van zijn *theologia religionum* concreet betekende voor zijn werk als zendingspredikant en docent in Indonesië, maar ook voor zijn taak als algemeen secretaris van de Nederlandse Zendingsraad en hoogleraar aan de Vrije Universiteit. Met andere woorden: hoe vertaalde hij de theorie naar de praktijk van alledag?

Ten slotte stellen we ons de vraag, wat de betekenis van Verkuyls route naar zijn theologie van de godsdiensten evenals zijn visie op afzonderlijke religies en levensbeschouwingen is voor ons vandaag. Met andere woorden: kan zijn *theologia religi-*

⁴³ J. Verkuyl, *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap*, 140.

onum een bijdrage leveren in de huidige discussie of is Verkuyls visie wellicht te gedateerd en de houdbaarheidsdatum ervan reeds verstreken?

1.7 METHODE

Om deze vragen te kunnen beantwoorden, hebben we gekozen voor een systematische en chronologische opzet. We beginnen bij het formuleren van Verkuyls uitgangspunten ten aanzien van de verhouding van het Evangelie tot godsdiensten en levensbeschouwingen. We gebruiken het als een ijkpunt aan de hand waarvan we later kunnen beoordelen of hij al dan niet van inzicht is veranderd. Vervolgens onderzoeken we wat hij in de loop van de jaren over dit onderwerp heeft geschreven.

Daarbij kijken we niet alleen naar de verschillende uitgaven van zijn boek *Zijn alle godsdiensten gelijk?*, naar zijn artikelen over *theologia religionum* in missiologische tijdschriften, naar toespraken en lezingen over dit onderwerp of naar het betreffende hoofdstuk in zijn *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap*. Ook besteden we aandacht aan die werken waarin de theologie van de godsdiensten weliswaar niet het hoofdonderwerp is, maar waarin hij zijn visie op dit punt wel degelijk tentoonspreidt.

We onderzoeken de betreffende boeken, brochures, artikelen en referaten in chronologische volgorde. Als uitgangspunt kiezen we het jaar 1939 waarin Verkuyl zich voorbereidde op zijn vertrek naar Nederlands-Indië en zijn doctoraal examen deed bij de hoogleraar zendingswetenschap, Johan Herman Bavinck. We onderscheiden daarna achtereenvolgens drie perioden, te weten: a. 1940-1962, de jaren dat Verkuyl in de archipel woonde en werkte; b. 1963-1978, de periode dat hij in Nederland algemeen secretaris was van de Nederlandse Zendingraad en hoogleraar missiologie en evangelistiek aan de Vrije Universiteit; c. 1978-2001, de periode van zijn emeritaat tot aan zijn overlijden. Het voordeel van deze periodisering is niet alleen dat we tijdens deze studie telkens de leef- en werkomstandigheden waarin Verkuyl het een en ander schreef voor ogen hebben, maar ook de betreffende maatschappelijke en politieke context. Bovendien kunnen we aan de hand van deze indeling eenvoudig bekijken of een bepaald aspect van zijn *theologia religionum* in één periode meer gewicht krijgt, dan in de andere tijdvakken.

Aan de hand hiervan kunnen we zien hoe zijn visie zich gedurende de jaren ontwikkeld heeft. In de loop van dit boek zal dan duidelijk worden, dat zijn theologische visie, zoals die in de jaren twintig en dertig van de vorige eeuw gevormd was, in de jaren zestig een belangrijke verandering onderging. We zullen daarbij onder meer zien dat in zijn denken een paradigmawisseling plaatsvond.

We beperken ons in dit onderzoek niet tot een analyserende beschrijving van hetgeen Verkuyl in de loop van de jaren over dit onderwerp geschreven heeft. Aan het einde van het boek willen we ons namelijk ook de vraag stellen of en zo ja hoe de *theologia religionum* van Verkuyl een bijdrage zou kunnen leveren aan de huidige discussie met betrekking tot de verhouding tussen Evangelie en de godsdiensten.

Aan de hand van deze methode trachten we een antwoord te vinden op onze vraagstelling. We verwachten met deze aanpak de lezer tevens een nadere kennis-

making te bieden met Johannes Verkuyl, met zijn persoon, zijn weg, zijn geloof, zijn drijfveren en zijn theologie.

1.8 OPZET

Om hetgeen Johannes Verkuyl gedurende zijn leven over *theologia religionum* schrijft te kunnen plaatsen, beginnen we deze studie met een levensschets (hoofdstuk 2). We beperken ons in dit hoofdstuk niet tot feiten en data. Integendeel. Bij de beschrijving van zijn leven behoort ook een schets van de maatschappelijke, kerkelijke en politieke context waarin hij leefde. In dat kader letten we bijvoorbeeld op het verloop van de theologische discussie over de vraag naar de verhouding tussen het christelijk geloof tot de andere religies, zoals die gedurende zijn leven binnen de theologie werd gevoerd. We zoomen daarbij in op die personen met wie Verkuyl in gesprek gaat en die kwesties waarover hij zich uitlaat. Dan zien we met wie hij zich verbonden voelt of tegen wie hij zich juist afzet.

In het daaropvolgende hoofdstuk komen we tot de kern van het boek en verdiepen we ons in zijn *theologia religionum* (hoofdstuk 3). We beginnen met het formuleren van Verkuyls uitgangspositie met betrekking tot het vraagstuk van de theologie van de godsdiensten. Vervolgens beschrijven en analyseren we de weg die hij door de verschillende perioden in zijn leven gaat. We zien daarbij tevens welke consequenties Verkuyl uit zijn visie trok voor de praktijk van zijn wonen en werken met moslims, hindoes, boeddhisten, enzovoort. In het kader van deze vraag komt onder meer het thema dialoog aan de orde. Aan het slot van dit hoofdstuk willen we kijken hoe zijn visie in de laatste periode van zijn leven zich verhoudt tot zijn uitgangspunt in 1939.

Na de beschrijving van de ontwikkeling van zijn *theologia religionum* richten we ons op de afzonderlijke godsdiensten en levensbeschouwingen (hoofdstuk 4). We onderzoeken zijn visie op de islam, het jodendom, het boeddhisme, het hindoeïsme, het confucianisme en het shintoïsme, maar ook het communisme, de antroposofie en de New Age Beweging. We beschrijven en analyseren de werken die hij hierover in de drie perioden heeft gepubliceerd. Ter afsluiting van dit hoofdstuk vergelijken we de visie uit de laatste periode van zijn leven met die in het eerste tijdvak.

In het vijfde en laatste hoofdstuk willen we de vraagstelling beantwoorden en zoeken we naar de betekenis van Verkuyls *theologia religionum* voor ons vandaag.

1.9 BRONNEN

Voor dit onderzoek hebben we gebruik gemaakt van die publicaties van Verkuyl welke in verband met ons thema relevant zijn. We beperken ons daarbij tot zijn boeken, artikelen, lezingen en preken die in het Nederlands zijn verschenen. We hebben deze keuze gemaakt om meerdere redenen: *ten eerste*, omdat we de *Bahasa Indonesia* niet machtig zijn; *ten tweede*, omdat een deel van zijn in deze taal uitgegeven publicaties ook een Nederlandse bewerking hebben; *ten derde*, omdat zijn Nederlandstalige werk ruim voldoende materiaal biedt voor ons onderwerp.

Bij het maken van een keuze uit de enorme hoeveelheid van publicaties hebben we dankbaar gebruik gemaakt van het overzicht dat Cora Verkuyl indertijd maakte voor de afscheidsbundel *Zending op weg naar de toekomst*. Dit overzicht bevat Verkuyls publicaties tot en met 1978. Voor het werk dat hij in de jaren daarna heeft geschreven hebben we gebruik gemaakt van de database van de bibliotheek van de Vrije Universiteit, maar ook die van Protestantse Theologische Universiteit.

Naast het onderzoeken van deze publicaties hebben we het persoonlijk archief van Verkuyl geraadpleegd, dat beheerd wordt door het Historisch Documentatiecentrum voor het Nederlands Protestantisme aan de Vrije Universiteit. Het bevat onder meer zijn uitgebreide correspondentie met collega's, studenten, politici, lezers van zijn boeken en artikelen, zowel met zijn bewonderaars als met zijn criticasters.

Voor het tweede hoofdstuk, waarin we Verkuyls leven plaatsen in de context van zijn tijd, hebben we gebruik gemaakt van het boek *Gedenken en verwachten* uit 1983, dat zijn memoires bevat. We realiseren ons dat Verkuyl in dit werk de gebeurtenissen uit zijn leven, de mensen die hij ontmoet, maar ook de maatschappelijke, politieke en theologische context waarin hij leefde, beschrijft vanuit zijn perspectief. Het bevat zijn interpretatie van gebeurtenissen die zich soms vele jaren ervoor afspeelden. We hebben daarom ook uit andere bronnen geput om een zo objectief mogelijk beeld van zijn leven te kunnen geven. Zo hebben we het nodige materiaal kunnen vinden in het Nationaal Archief te Den Haag, waar onder meer de edities van dagblad *Trouw* op microfilm en -fiche te raadplegen zijn. Tientallen berichtjes, artikelen en hoofdredactionele commentaren werden in de loop van de jaren aan het optreden van Verkuyl besteed. Ook hebben we gebruik gemaakt van het audio- en videomateriaal over Verkuyl dat ons door het Nederlands Instituut voor Beeld en Geluid te Hilversum ter hand werd gesteld.

Voor het onderzoek naar de periode dat Verkuyl als predikant in de gereformeerde kerk van Laren (Noord-Holland) werkte, hebben we de notulen van de kerkeraad van deze kerkelijke gemeente geraadpleegd. In het kader van zijn werk als missionair predikant hebben we onderzoek gedaan in het Gemeentearchief te Rotterdam, waar de notulen van de classis Rotterdam van de Gereformeerde Kerken in Nederland worden bewaard.

In verband met het onderzoek naar de periode dat Verkuyl werkzaam was als algemeen secretaris van de Nederlandse Zendingsraad hebben we het betreffende materiaal in Het Utrechts Archief geraadpleegd.

In de laatste jaren zijn verschillende boeken verschenen over het koloniale verleden van het Koninkrijk der Nederlanden. Een aantal van deze boeken zijn gewijd aan de Japanse bezetting van Nederlands-Indië en aan de politieke ontwikkelingen die na de capitulatie en de proclamatie van de Republiek Indonesië plaatsvonden. Eveneens zijn er publicaties verschenen over de crisis rond Nieuw-Guinea. In verband met Verkuyls betrokkenheid bij de politieke ontwikkelingen van zijn tijd hebben we in het bijzonder gebruik gemaakt van het boek *Gezag is gezag* van Herman Smit uit 2006.

Ook hebben we een aantal artikelen over Verkuyl, die in de *Bahasa Indonesia* verschenen, geraadpleegd. Het betreft artikelen van dr. Jan Aritonang, de rector van de Sekolah Tinggi Teologi (Theologische Hogeschool) te Jakarta, die voor mij werden vertaald door twee bereidwillige gemeenteleden uit Den Haag.

Ten slotte hebben we gebruik gemaakt van de artikelen die naar aanleiding van Verkuyls overlijden in januari 2001 in de landelijke en kerkelijke pers zijn verschenen, alsmede van de verscheidene uitgebreide *in memoria* in theologische periodieken en zendingstijdschriften.

2 Leven in context

2.1 INLEIDING

In dit hoofdstuk plaatsen we het leven van Johannes Verkuyl in de context van zijn tijd. We kijken in het bijzonder naar de relevante gebeurtenissen op het gebied van zending en oecumene, alsmede naar de ontwikkelingen op het vlak van de *theologia religionum*. Daarbij richten we ons op een aantal theologen die op Verkuyl van invloed zijn geweest.

De beschrijving van de context is van belang voor de volgende twee hoofdstukken van dit boek. Daarin vergelijken we namelijk de ontwikkeling van Verkuyls denken met de veranderingen die zich op het gebied van de *theologia religionum* hebben voorgedaan. Wat we in dit hoofdstuk beschrijven, wordt in het vervolg van dit boek dan als verondersteld geacht.

Dit hoofdstuk is geen hagiografie, maar tekent het leven van een man van vlees en bloed, die met vallen en opstaan geprobeerd heeft om in de context van zijn tijd en in de ontmoeting met mensen van verschillende culturele en religieuze achtergrond het Evangelie te vertolken.¹

2.2 JEUGDJAREN

2.2.1 Gezin

Johannes Verkuyl werd op 16 januari 1908 te Nieuw-Vennep in de gemeente Haarlemmermeer geboren, als vijfde in het gezin van uiteindelijk tien kinderen. Zijn ouders, Coenraad Maarten Verkuyl en Evertje Streefkerk hadden een agrarisch bedrijf.

De familie Verkuyl was lid van de ‘Gereformeerde Kerken in Nederland’. Dit kerkgenootschap was in 1892 ontstaan, door de vereniging van het grootste deel van de ‘Christelijke Gereformeerde Kerk’ met de ‘Nederduits Gereformeerde Kerken (Dolerende)’.² De Christelijke Gereformeerde Kerk was indertijd gevormd uit de kerken die zich in 1834 afscheidden van de Nederlandse Hervormde Kerk. De Nederduits Gereformeerde Kerken ontstonden in 1886, toen de theoloog Abraham Kuiper (1837-1920) zich samen met geestverwanten losmaakte van de Nederlandse Hervormde Kerk.

In het gezin Verkuyl was het erfgoed van beide stromingen binnen de Gereformeerde Kerken in Nederland te proeven. Zo leerde Verkuyl vanuit de traditie van

¹ Door de keuze van onze focus bevat dit chapter weliswaar een uitgebreide levensbeschrijving, inclusief anekdotisch materiaal, maar geen volledige biografie.

² De toevoeging *dolerend* komt van het Latijn ‘dolere’ dat klagen betekent. Met deze toevoeging uitte de dolerenden hun klacht over het onrecht dat hen door de Nederlandse Hervormde Kerk was aangedaan. Bovendien wilden ze hiermee de pijn over de breuk in de kerk tot uitdrukking brengen.

‘de Afscheiding’ de spiritualiteit kennen, waarin de persoonlijke omgang met God en met de Bijbel de nadruk krijgt. Onder invloed van Abraham Kuyper kreeg hij thuis de openheid voor de cultuur mee, evenals het besef van de heerschappij van Christus ten aanzien van alle aspecten van het menselijk leven.³

Deze openheid voor de cultuur vond zijn basis in, wat Kuyper noemde, *de gemeene gratie*, de algemene genade. In deze visie ‘stremt en stuit’ God door middel van de algemene genade de doorwerking van de zonde over heel het terrein van het menselijk leven.⁴ Hierdoor blijkt de mensheid toch nog tot ‘zoo rijke ontwikkeling’ en ‘zoveel lieflijks’ in staat te zijn, zoals onder meer zichtbaar wordt in het werk van de overheid, in gezinsleven en de opvoeding, in de maatschappij, in de wetenschap en de kunst.⁵

Zoals we in het vervolg van dit boek zullen zien spelen de piëtistische geloofsbeleving, het besef dat Gods genade werkzaam is in alle aspecten van het menselijk leven, evenals het geloof dat al het leven onder de heerschappij van Christus staat, een belangrijke rol in de ontwikkeling van zijn geloof en theologie.

Terugkijkend op zijn jeugd schreef Verkuyl dat hem van jongs af aan de liefde voor de wereldzending is bijgebracht. Zijn moeder speelde daarin een belangrijke rol. Zij vertelde hem over de zendingsbijeenkomsten die ze bezocht en bracht lectuur voor hem mee.⁶ Ook leerde ze hem voor het zendingswerk te bidden. Zijn interesse werd mede gevoed door de ontmoetingen met mensen uit het zendingsveld, die bij hen op de boerderij in Nieuw-Vennep kwamen logeren.⁷

2.2.1.1 Context: Synode van Middelburg 1896

De betrokkenheid die Verkuyls moeder bij het zendingswerk voelde, kan mede bepaald zijn door de initiatieven die verschillende gereformeerde kerken op grond van de besluiten van de Generale Synode van 1896 hadden genomen. Deze landelijke kerkvergadering, die in dat jaar in Middelburg werd gehouden, was voor het missionaire werk van dit jonge kerkgenootschap van groot belang vanwege de vaststelling van de beginselen voor de zending.⁸ De Synode sprak zich toen uit over het doel van de zending, de zender, de te zenden personen tot wie men gezonden werd, de zendingsmethode, enzovoort.

Een van de meest in het oog springende punten daarin was de keuze voor de kerkelijke bedding van de zending. Men stelde vast dat de bevoegdheid om iemand uit te zenden voor de verkondiging van het Evangelie en het bedienen van de sacramenten niet kon berusten bij een zendingsgenootschap, maar enkel bij de plaatselijke geïnstitueerde kerk. Zending was daarmee kerkenwerk geworden. Hierin onder-

³ J. Verkuyl, *Gedenken en verwachten*, 14.

⁴ A. Kuyper, *De gemeene gratie*, tweede druk, deel I, 222.

⁵ A. Kuyper, *De gemeene gratie*, tweede druk, deel II, 86.

⁶ J. Verkuyl, *Gedenken*, 14 en 38. Zijn moeder reikte hem onder meer lectuur aan over de Duitse theoloog Graaf Nicolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760). In 1722 vestigde Zinzendorf op zijn landgoed Berthelsdorf in het oosten van Saksen de nederzetting Herrnhut. Van hieruit werden zendingen gezonden naar Noord- en Zuid-Amerika en het Caribische gebied. Zinzendorf was stichter van de Evangelische Broedergemeente, ook wel de Herrnhutters genoemd. Zie H. G. Steinberg (e.a.), *Zinzendorf*, 47.

⁷ J. Verkuyl, *Gedenken*, 14. Verkuyl vermeldt er niet bij wie de betreffende gasten waren.

⁸ P. N. Holtrop, ‘De synode van Middelburg 1896-1996’ in *ZGKN 100*, 8.

scheiden de Gereformeerde Kerken in Nederland zich van de Nederlandse Hervormde Kerk, waarin zending geen kerkelijk arbeid was, maar door middel van zendingsverenigingen gestalte kreeg.⁹ Een gevolg van de besluiten van de Generale Synode van Middelburg was dat plaatselijke gereformeerde kerken en daarmee haar leden betrokken werden bij en zich verantwoordelijk voelden voor het werk van de zending.¹⁰

In verband met het onderwerp van ons boek vragen we ons af hoe deze Synode aankeek tegen de verhouding tussen het christelijk geloof en andere religies. In het rapport dat door de vergadering werd aanvaard, lezen we dat de zending de plicht heeft 'de valsche religie, die men bij een volk vindt, als zoodanig in haar beginselen aan te tasten, in haar hoofdstellingen te bestrijden, en in haar geestelijke levenskracht te weerstaan.'¹¹ Hoewel het rapport in algemene zin over 'volk' spreekt bedoelt men de Javanen. Het zendingswerk van de Gereformeerde Kerken richtte zich namelijk op Midden-Java. Met de valse religie bedoelde men in dit kader de islam. Om met deze religie de 'strijd aan te binden' pleitten de opstellers van het rapport voor het zenden van 'een in den Islam doorkneet man van groote begaafdheid' naar Java.¹² Dit pleidooi is gebaseerd op de overtuiging dat 'de christelijke religie' niet *naast* andere religies staat, maar er *tegenover* als 'enig ware religie, die beantwoordt aan de ordinantie Gods in de Schepping van het menschelijk geslacht.'¹³

Uit deze woorden blijkt, dat men de andere godsdiensten antithetisch tegemoet trad. Hierin proeven we de invloed van Abraham Kuyper, die zijn stempel stevig drukte op de formulering van de zendingsbeginselen.¹⁴ Niet alleen tijdens de Synode van Middelburg, al eerder had hij voor deze benadering gepleit. Zo schreef hij over de verhouding christendom en andere godsdiensten: 'Niet de Christelijke religie *naast* de overige religiën, zelfs niet als de gradueel hoogst staande, maar de Christelijke religie als de eenig-absoluut ware tegenover alle andere, als onwaar en onge-rechtigd, overstaande.'¹⁵ In deze uitspraak van Kuyper klinkt het begrip 'absoluut.' We zullen deze termen verderop in ons verhaal nog tegenkomen, wanneer Verkuyl zijn eigen positie bepaalt.

2.2.1.2 Context: Wereldzendingsconferentie Edinburgh 1910

Niet alleen in Nederland en binnen het kerkgenootschap waarin Verkuyl opgroeide werd er over zending geconferereerd. Dat gebeurde ook op internationaal en interker-

⁹ Th. van den End, 'De Gereformeerde Zending en de anderen', in *ZGKN 100*, 90. Het onderscheid tussen de twee kerkgenootschappen op dit punt is in de jaren vijftig van de vorige eeuw weggeval-len, doordat ook in de Nederlandse Hervormde Kerk zending 'kerkenwerk' werd. De kerkorde van 1950 bepaalde namelijk dat de zending een verantwoordelijkheid was van 'de gemeenten en haar kerkenraden, met medewerking van classicale zendingscommissies, onder leiding van de generale synode en de - in 1951 ingestelde - Raad voor de Zending.' A. J. Rasker, *De Nederlandse Hervormde Kerk vanaf 1795*, 324.

¹⁰ H. Reenders, 'Reformatie van de zending naar Calvinistisch model. De Gereformeerde Synode van Middelburg 1896', in *ZGKN 100*, 34.

¹¹ 'Acta van de Synode der Gereformeerde Kerken te Middelburg 1896', art. 116, A-5, in *ZGKN 100*, 188.

¹² 'Acta Middelburg 1896', in *ZGKN 100*, 188.

¹³ 'Acta Middelburg 1896', in *ZGKN 100*, 188-189.

¹⁴ H. Reenders, 'Reformatie van de zending', in *ZGKN 100*, 23.

¹⁵ A. Kuyper, *Encyclopaedie der godgeleerdheid*, deel III, 450-451. Cursief van Kuyper.

kelijk niveau. Zo werd in 1910 te Edinburgh de eerste wereldzendingconferentie gehouden. Zoals we in de inleiding al schreven staat deze conferentie bekend als de bakermat van de protestantse wereldzending en oecumene in de twintigste eeuw.

Het thema van Edinburgh was: *Carrying the Gospel to all the non-Christian world*. Uit de formulering van deze doelstelling blijkt dat men de wereld in tweeën deelde, namelijk in een christelijk en een niet-christelijk deel. Met het eerste bedoelde men het beschaafde westerse, met het tweede het minder ontwikkelde deel van de aardbol. De gedelegeerden zagen het als hun taak om de westerse christelijke beschaving en haar zegeningen met de rest van de wereld te delen. Er heerste in die tijd optimisme over de haalbaarheid van deze doelstelling. Men bespeurde namelijk een grote openheid voor het Evangelie in de niet-christelijke wereld, religieus-cultureel ontworteld als deze was geworden door het westerse kolonialisme.¹⁶ Dit optimisme ging gepaard met een gevoel van urgentie om een tegenwicht te vormen tegen het ontwakend nationalisme in de koloniën, de renaissance van de niet-christelijke religies en het secularisatieproces in de westerse samenleving.¹⁷

Op grond van het zendingsbevel uit Matteüs 28 benadrukte men tijdens deze conferentie de trinitarische basis van de zending. Aan de hand van deze tekst beleden men dat zending Gods eigen werk is. Op militante toon sprak men over God de Vader, die recht heeft op alle mensen en zijn macht toont door ze ook daadwerkelijk tot de zijnen te maken; God de zoon, Christus Koning, voor wie de wereld gewonnen moet worden; en God de Geest, die het succes van de zending garandeert door de bekering van individuen, volken en hun culturen.¹⁸

Wat was de visie van Edinburgh op de andere religies? Het uitgangspunt was de universaliteit en de absoluteheid van het christendom, maar men erkende en waardeerde tevens het ware en goede in de niet-christelijke religies als voorbereiding op het aanvaarden van Christus.¹⁹ Hier moeten we bij aantekenen dat er ten aanzien van dit punt onder de deelnemers verschil van mening was. Theologen van het Europese vasteland zagen deze 'waarheidselementen' als bewijs dat God de zondige wereld niet had laten vallen. Ze vormden in hun visie 'steppingstones' op grond waarvan men aanhangers van andere godsdiensten tot Christus kon leiden.²⁰ Hem aanvaarden betekende dan vervolgens radicaal afstand nemen van de religie waartoe men behoorde. De Angelsaksische theologen daarentegen gingen uit van Gods voortgaande openbaring in de geschiedenis van de godsdiensten.²¹ Het was volgens hen de taak van de zending om de waarheidselementen in de niet-christelijke religies in Christus tot vervulling te brengen.²² Dit verschil in opvatting is het begin van de discussie over de *theologia religionum*.²³

¹⁶ A. Wind, *Zending en oecumene in de twintigste eeuw*, deel 1, 32, 33.

¹⁷ A. Wind, *Zending en oecumene*, deel 1, 33 en A. Wind, 'De protestantse missionaire beweging van 1789 tot 1963' in *Oecumenische inleiding in de missiologie*, 248.

¹⁸ A. Wind, 'De protestantse missionaire beweging' 249. Zie ook A. Wind, *Zending en oecumene*, deel 1, 34.

¹⁹ A. Wind, 'De protestantse missionaire beweging', 250. Zie ook A. Wind, *Zending en oecumene*, deel 1, 36.

²⁰ A. Wind, *Zending en oecumene*, deel 1, 37.

²¹ Het gaat hier om theologen die behoren tot de liberale vleugels binnen de Angelsaksische protestantse theologie en niet om theologen uit kringen van bijvoorbeeld de *Southern Baptists Convention* of aanverwante kerkgenootschappen in de Verenigde Staten.

²² A. Wind, *Zending en oecumene*, deel 1, 37. De Angelsaksische theologen verwezen hierbij naar

2.2.2 Middelbare school

Van 1921 tot de zomer van 1927 volgde Verkuyl middelbaar onderwijs, eerst in Leiden en later in Haarlem. Deze periode is bepalend geweest voor zijn keuze om na het gymnasium theologie te gaan studeren. Hierin speelde zijn toenmalige godsdienstleraar, dominee Johannes Cornelis Brussaard (1884-1963) uit Bloemendaal, een grote rol.²⁴ Enerzijds, doordat hij bij Verkuyl interesse wist te wekken voor theologie, filosofie en wereldliteratuur. Anderzijds, doordat Brussaard hem houvast gaf gedurende de crisis die binnen de Gereformeerde Kerken in Nederland ontstaan was als gevolg van de ‘kwestie Geelkerken’.

In deze kwestie draaide het om de interpretatie van het verhaal van de zondeval in Genesis 3 en vooral om de vraag of de slang in het paradijs zintuiglijk waarneembaar gesproken had. Aanleiding hiertoe was de uitleg van Johannes Gerardus Geelkerken (1879-1960), predikant te Amsterdam-Zuid, die de mogelijkheid open liet, dat Genesis 3 een mythische inkleding van de geschiedenis was.²⁵ Een gevolg van het protest dat tegen hem werd ingediend was, dat Geelkerken in 1926 door de generale synode werd afgezet. Zijn afzetting leidde tot het ontstaan van een nieuw kerkgenootschap, de ‘Gereformeerde Kerken in Hersteld Verband’.

De tweespalt, die rond de interpretatie van Geelkerken binnen de kerken ontstond en diens afzetting, deed Verkuyl twijfelen aan zijn keuze voor de studie theologie. Echter, mede doordat Brussaard, een geestverwant van Geelkerken, Verkuyl ervan wist te overtuigen dat kwesties als deze later irrelevant zouden worden en plaats zouden maken voor belangrijker vragen, besloot hij bij zijn voornemen te blijven.²⁶ Brussaard leerde hem bovendien zich niet te laten afleiden door een dergelijk kerkelijk dispuut, maar ‘christocentrisch’ te denken, dat wil zeggen, de persoon van Jezus Christus, diens woord en werk centraal te stellen in zijn overwegingen. Zoals we nog zullen zien, is deze invalshoek zeer bepalend geweest voor Verkuyls geloof en theologie, in het bijzonder zijn *theologia religionum*.

2.2.3 Student aan de Vrije Universiteit

Van september 1927 tot en met februari 1932 studeerde Verkuyl aan de faculteit Godgeleerdheid van de Vrije Universiteit. Hij kreeg in deze jaren college van onder meer de classicus Robert Herman Woltjer (1878-1955), de filosoof Dirk Hendrik Theodoor Vollenhoven (1892-1978), de oudtestamentici Gerard Charles Aalders (1880-1961) en Cornelis van Gelderen (1872-1945), van de nieuw-testamenticus Frederik Willem Grosheide (1881-1972), de dogmaticus en ethicus Valentijn Hepp (1879-1950) en de kerkhistoricus Herman Hubert Kuiper (1864-1945), de zoon van Abraham Kuiper.²⁷

Matteüs 5: 17 waar Christus zegt dat hij niet gekomen is om de Thora te ontbinden maar te vervullen. Voor deze theologen stond de Thora voor de ‘joodse religie’.

²³ A. Wind, ‘De protestantse missionaire beweging’, 250.

²⁴ J. Verkuyl, *Gedenken*, 24-25.

²⁵ K. van Bekkum, ‘Naar de klaarblijkelijke bedoeling zintuiglijk waarneembaar’. De kwestie-Geelkerken in theologie-historisch perspectief’, in Harinck (red.) *De kwestie-Geelkerken*, 93.

²⁶ J. Verkuyl, *Gedenken*, 25.

²⁷ Zie M. J. Aalders, *125 jaar Faculteit der Godgeleerdheid aan de Vrije Universiteit*, 389-398. Aal-

In de periode dat Verkuyl aan de Vrije Universiteit studeerde, was het vak zendingswetenschap nog geen onderdeel van het curriculum. Pas in 1939 werd het, met aanstelling van de hoogleraar zendingswetenschap Johan Herman Bavinck (1895-1964), de latere leermeester van Verkuyl, in het programma opgenomen.²⁸ In de jaren voor de benoeming van Bavinck werd het vak *elenctiek* gedoceerd.²⁹ In zijn *Encyclopaedie der godgeleerdheid* plaatste Abraham Kuiper dit vak onder de dogmatiek. Het was naast polemieken en apologetiek een van de drie antithetische vakken.³⁰ Het doel van elenctiek was, volgens Kuiper,

om bij het licht van het Christelijk Dogma, de abnormale en zondige ontwikkeling van de natuurlijke Godskennis, als ook de vervalsching van de traditie der Openbaring, gelijk die zich in de pseudo-religiën van Heidenen, Joden en Mohammedanen vertoont, in haar innerlijke onhoudbaarheid te doen uitkomen.³¹

Kuiper achtte dit vak van praktisch belang voor de zending.³² Hij was namelijk van mening dat het voor het zendingswerk niet alleen noodzakelijk was dat men ‘levend rapport met de religieuze gedachtenwereld’ van de volken bezat of ‘historische kennis’ van de betreffende ‘pseudo-religie’, maar dat men ook in staat was deze te ‘begrijpen en te doorzien.’³³

2.2.4 Karl Barth

In zijn memoires schrijft Verkuyl dat hij, evenals vele medestudenten, tijdens zijn studententijd geboeid raakte door het werk van Karl Barth (1886-1968), de Zwitserse theoloog die in de betreffende periode binnen de Gereformeerde Kerken in Nederland fel werd bekritiseerd.³⁴ Wat hem in Barth trof, was dat deze, tegen de antro-

ders geeft een overzicht van de voormalig hoogleraren aan de faculteit, waaronder een aantal van hierboven genoemde hoogleraren.

²⁸ P. J. Visser, *Bemoeien en getuigenis*, 59. Johan Herman Bavinck werd in oktober 1939 de eerste protestantse zendingshoogleraar in Nederland en was zowel verbonden aan de Theologische Hogeschool in Kampen als aan de faculteit der godgeleerdheid van de Vrije Universiteit.

²⁹ A. Kuiper, *Encyclopaedie der godgeleerdheid*, deel III, 445. Zie ook 365. Het begrip elenctiek is afgeleid van *ελεγω*, dat terechtwijzen, weerleggen, bestraffen betekent. Dit werkwoord wordt gebruikt in Titus 1:13, ‘Dát is pas een waar woord! Wijs hen daarom streng terecht, zodat ze een heilzaam geloof krijgen.’ (NBV).

³⁰ A. Kuiper, *Encyclopaedie der godgeleerdheid*, deel III, 445vv.

³¹ A. Kuiper, *Encyclopaedie der godgeleerdheid*, deel III, 446.

³² A. Kuiper, *Encyclopaedie der godgeleerdheid*, deel III, 448.

³³ A. Kuiper, *Encyclopaedie der godgeleerdheid*, deel III, 449. Zie *Jaarboek 1928, Vrije Universiteit*, 70. In het studiejaar 1927-1928 werd elenctiek gegeven door Hepp. Hij behandelde in dit kader ‘De geschiedenis van den Islam’. Zie *Jaarboek 1929, Vrije Universiteit*, 55; zie ook *Jaarboek 1930, Vrije Universiteit*, 56. In het jaar 1929-1930 werd het vak gedoceerd door Grosheide, die het onderwerp ‘De godsdienst der Joden’ behandelde. Zie *Jaarboek 1931, Vrije Universiteit*, 54. In het studiejaar 1930-1931 was het opnieuw de beurt aan Hepp. Ditmaal besprak hij, in het kader van het vak elenctiek, het onderwerp: ‘De dogmatiek van de Islam’. Zie *Jaarboek 1932, Vrije Universiteit*, 52. In het jaar 1931-1932 stond opnieuw Grosheide op het rooster met het thema: ‘Het Jodendom’.

³⁴ Een van de bekendste gereformeerde theologen die zich in die jaren uitgebreid met de theologie van Barth heeft bezig gehouden, was de dogmaticus Gerrit Cornelis Berkouwer (1903-1996). Zie D. van Keulen, *Bijbel en dogmatiek*, 298, 299. Van Keulen schrijft dat Berkouwer weliswaar waardering had voor Barths verzet tegen het subjectivisme en antropocentrisme van veel contemporaine theologie, maar dat hij van mening was dat Barth daarin te ver was doorgeschoten. Volgens Berkouwer bete-

pocentrische tendensen in de theologie van die tijd in, theocentrisch dacht.³⁵ Verkuyl schrijft: ‘Hier was iemand die God weer serieus nam, God in zijn „Eigenständigkeit und Eigenart”, God in Zijn Identiteit, in Zijn eigen, waarachtige existentie, God als initiatiefnemer, God in Zijn openbaring in Jezus Christus, God in Zijn beslissende relatie met ons mensen.’³⁶

Toen hem in de jaren zeventig, tijdens een interview, de vraag gesteld werd waarin Barth hem had beïnvloed, wees Verkuyl op diens notie, dat God een ‘God voor mensen’ wil zijn, opdat wij ‘mensen voor God en elkaar’ zouden zijn. ‘Dat h art van het Evangelie, dat *Ja van God*, die Immanu el-boodschap’, zo voegde Verkuyl er aan toe, heeft mij zeer gegrepen.³⁷

De naam van Barth zullen we nog een aantal keren tegenkomen. Niet alleen in het vervolg van dit hoofdstuk, maar in het hoofdstuk over de ontwikkeling van Verkuyls *theologia religionum*.

2.2.5 Nederlandse Christen-Studenten Vereniging

Gedurende zijn middelbareschooltijd had Verkuyl al verschillende malen deelgenomen aan de jongenskampen van de *Nederlandse Christen-Studenten Vereniging* (NCSV).³⁸ Toen hij in 1927 aan de Vrije Universiteit te Amsterdam met zijn studie theologie begon, werd hij lid van deze vereniging. Daarmee ging Verkuyl, evenals verschillende van zijn medestudenten, in tegen het dringende advies van de generale

kende de nadruk die Barth legde op de absolute objectiviteit van Gods openbaring namelijk het einde van de correlatie tussen het menselijke geloven en de openbaring. Een van de consequenties van diens nadruk op de absolute objectiviteit van de openbaring was dat Barth een directe identificatie tussen Heilige Schrift en openbaring afwees. Berkouwer vatte Barths visie als volgt samen: ‘Tot Woord Gods wordt de bijbel door het licht Gods, dat straalt *in* en *door* de getuigenissen van dwalende en slechts tot zekere hoogte voortreffelijke mensen.’ Op grond daarvan concludeerde Berkouwer: ‘Het is ten diepste de *betrouwbaarheid* Gods, die in Barths theologie in het geding is, het ‘aan-kunnen’ op Zijn Woord.’ G. C. Berkouwer, *Karl Barth*, 56, 93. Het cursief en de accentuering is van Berkouwer. Van Keulen laat zien dat Berkouwers visie op Barth in het midden van de jaren vijftig veranderd is, onder meer op het punt van de Schriftbeschouwing. Berkouwer blijkt dan in de ontwikkeling van zijn denken over de Schrift door Barth te zijn beïnvloed. Zie D. van Keulen, *Bijbel en dogmatiek*, 459.

³⁵ J. Verkuyl, *Gedenken*, 46. Verkuyl noemt in dit verband de theologie van Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher en Ernst Troeltsch evenals de filosofie van Ludwig Andreas Feuerbach en Karl Marx.

³⁶ J. Verkuyl, *Gedenken*, 46v. Naast Karl Barth noemt Verkuyl ook Oepke Noordmans als een van de theologen die hem gedurende zijn studietijd geraakt heeft. Vooral diens opstel over predestinatie en verkiezing heeft hem indertijd diep getroffen. In Verkuyls woorden: ‘Hij liet ons zien dat „predestinatie en verkiezing” in de geloofsleer vaak tot een „deterrent”, tot een afschrikmiddel gemaakt zijn in de „logisch deterministische speculaties”, maar dat wat de bijbel over Gods verkiezend welbehagen in Jezus Christus zegt zo bevrijdend is, dat zelfs de meest verlorenen zich daaraan mogen overgeven in leven en sterven door het geloof.’ Zie O. Noordmans, *Verzamelde Werken* 2, Kampen 1979, blz. 124-134.

³⁷ G. Puchinger, *Zending en ontwikkeling*, 353. Cursief van Puchinger. In dit interview, evenals in zijn memoires, verhaalt Verkuyl dat hij tijdens zijn ontgroening in september 1927 de tweede druk van Barths *Der R merbrief* kocht. Het boek maakte diepe indruk op hem: ‘In die nacht las ik tot vroeg in de morgen (...) en toen had ik iemand ontmoet die zocht naar antwoorden op de vragen die mij in mijn jeugdjaren diep bezig hielden.’ Zie ook J. Verkuyl, *Gedenken*, 31 en 45.

³⁸ J. Verkuyl, ‘Overpeinzingen over de betekenis die de NCSV had (en heeft) in mijn leven en werk’, in A. J. van den Berg, *De Nederlandse Christen-Studenten Vereniging*, 279.

synode van de Gereformeerde kerken. Deze had in 1920 namelijk uitgesproken dat aan het lidmaatschap van de NCSV voor gereformeerde studenten grote bezwaren kleven, op grond waarvan lidmaatschap ten zeerste ontraden moest worden.³⁹ Het grootste bezwaar dat velen in de Gereformeerde Kerken tegen de NCSV hadden, was dat gereformeerde studenten binnen deze vereniging in aanraking zouden komen met de ‘ethische richting’, een stroming die door gereformeerden, in navolging van Kuiper, fel bestreden werd.⁴⁰

Ondanks dit besluit oefende de NCSV grote aantrekkingskracht op de studenten uit, enerzijds vanwege het feit dat ze in haar vormingswerk ruime aandacht besteedde aan de actuele godsdienstige, maatschappelijke en politieke thema’s van die tijd, anderzijds doordat ze voor veel studenten - meer nog dan de kerk - een plaats bood waar ze hun geloof konden beleven.⁴¹ Naast de openheid voor de belangrijke kwesties van dat moment, waren van meet af aan ‘evangelisatie’ en ‘zending’ belangrijke thema’s binnen de vereniging.⁴² Dit blijkt onder meer uit het feit dat deze onderwerpen regelmatig besproken werden in het verenigingsblad *Eltheto*.⁴³ Ook tijdens de verschillende zomerconferenties waaraan Verkuyl gedurende zijn jaren op de middelbare school en zijn studententijd deelnam, werd aan deze thema’s ruime aandacht geschonken.

Op een van de conferenties, die Verkuyl nog als scholier meemaakte, was dr. Nicolaüs Adriani (1865-1926), taalwetenschapper en zendingsarbeider uit Poso, Midden-Celebes, te gast. In zijn toespraak deed hij een appèl op zijn toehoorders en zei: ‘Kijk, dat is een jonge generatie, tot Zijn dienst bereid en gereed om deel te nemen aan de hemelse roeping nu.’⁴⁴ Adriani’s woorden raken Verkuyl: ‘We schrokken dat hij ons, sceptische jongeren en gemakzuchtigen, zó zag. Sommigen schrokken zich dood ten leven en gordden zich aan om deelgenoten te worden.’⁴⁵ Mede op grond

³⁹ A. J. van den Berg, *De Nederlandse Christen-Studenten Vereniging*, 99. Zie ook A. Th. van Deursen, *Een hoeksteen in het verzuild bestel. De Vrije Universiteit 1880-2005*, 122.

⁴⁰ A. J. van den Berg, *De Nederlandse Christen-Studenten Vereniging*, 96 en 98. Van den Berg schrijft, dat de NCSV door veel gereformeerden gezien werd als een ‘ethisch broeinest’. Zie G. Noort, *De weg van magie tot geloof: leven en werk van Albert C. Kruyt (1869-1949), zendeling-leraar in Midden-Celebes, Indonesië*, 121. Noort schrijft over de ethische richting: ‘Ethische theologen kenmerkten zich door grote nadruk op de ervaring van het goddelijke: de werking van de Geest in de gemeente en in de individuele gelovige. De openbaring van God - waarheid - richt zich in eerste instantie tot het hart, niet tot het verstand. Het getuigenis van de Geest is niet de rede, maar het geloof. Het ging ethische theologen om een methodiek van theologiseren, waarin de bron van het kennen werd gezocht in het van Godswege geopenbaarde.’ Hij schrijft verder dat de ethische theologen, anders dan hun collega’s in orthodoxe kring de resultaten van de historisch-kritische benadering van de Schrift serieus wilden nemen. ‘Zij kenden deze resultaten echter geen absolute waarde toe. De rede was niet het laatste woord. De ervaring van Christus en het persoonlijk kennen van God als waarheid was allesbepalend en uitgangspunt van theologische reflectie.’

⁴¹ A. Th. van Deursen, *Een hoeksteen*, 121 en J. Verkuyl, ‘Overpeinzingen over de betekenis die de NCSV had (en heeft) in mijn leven en werk’, in A. J. van den Berg, *De Nederlandse Christen-Studenten Vereniging*, 280.

⁴² Een van de doelstellingen van de NCSV is om anderen voor Christus te winnen. Zie A. J. van den Berg, *De Nederlandse Christen-Studenten Vereniging*, 34.

⁴³ Zie bijvoorbeeld *Eltheto*, maart 1926, 193-196 en augustus 1928, 349-356. Van augustus 1930 tot en met juli 1932 is Verkuyl lid van de redactie van het blad.

⁴⁴ J. Verkuyl, *Preken en preekschetsen*, 126. Het cursief is van Verkuyl.

⁴⁵ J. Verkuyl, *Preken en preekschetsen*, 126.

van deze ervaring schreef hij later dat de NCSV voor hem een van de ‘springbronnen van missionair elan en missionaire gehoorzaamheid’ was.⁴⁶

2.2.5.1 Context: Wereldzendingconferentie Jeruzalem 1928

De zomerconferentie, die de NCSV in juli 1928 organiseerde, was gewijd aan het thema ‘het Oosten.’ Als twintigjarige student nam Verkuyl er aan deel. Er werden lezingen gehouden over het zendingswerk in Nederlands-Indië en over de politieke verhoudingen tussen de Westerse wereld en Azië. Ook werd er verslag gedaan van de wereldzendingconferentie die in maart en april van dat jaar te Jeruzalem was gehouden.⁴⁷

Tijdens deze tweede wereldzendingconferentie klonk een andere toon dan indertijd in Edinburgh. Het optimisme van het begin van de twintigste eeuw maakte plaats voor pessimisme. De Eerste Wereldoorlog had letterlijk en figuurlijk diepe wonden geslagen in de levens van miljoenen mensen. Het ‘christelijke’ Westen had in de ogen van velen in het Oosten en Zuiden van de wereld aan prestige ingeboet. In West-Europa zette de secularisatie door, terwijl in Azië en Afrika het nationalisme groeide, gevoed door de ontwakende islam, het hindoeïsme en het boeddhisme.⁴⁸

Accentueerde men in Edinburgh het koningschap van Christus en wilde men door middel van het zendingswerk de wereld voor hem winnen, in Jeruzalem lag de focus op zijn ambt als hogepriester. In zijn verlossend lijden zag men het bewijs dat God de mens in zijn nood zoekt. In Christus’ opstanding uit de dood zag men het bewijs dat het kruis niet tevergeefs was, maar dat verlossing uit ellende mogelijk is.⁴⁹ In het zendingswerk wilde men deze boodschap van verlossing gestalte geven. Een van de gevolgen van de concentratie op Christus als hogepriester was dat men in Jeruzalem oog kreeg voor het diaconale aspect van de zending.

Hendrik Kraemer (1888-1965), die aan de tweede wereldzendingconferentie in Jeruzalem deelnam, was een van de sprekers tijdens de studenten-zomerconferentie in juli 1928.⁵⁰ Het is niet uitgesloten dat Kraemer van de gelegenheid gebruik heeft gemaakt om zijn visie te geven over de discussie met betrekking tot de niet-christelijke religies die ook in Jeruzalem tussen de Continentale en de Angelsaksische theologen werd gevoerd.

De afgevaardigden van het Europese continent benadrukten opnieuw de *discontinuïteit* tussen het christelijke geloof en de andere religies, terwijl de Angelsaksische theologen de *continuïteit* beklemtoonden.⁵¹ Tijdens de tweede wereldzending-

⁴⁶ A. J. van den Berg, *De Nederlandse Christen-Studenten Vereniging*, 280. Zie ook J. Verkuyl, *Onze verantwoordelijkheid tegenover Indië*, 10-11. Opvallend is dat Verkuyl in 1935 constateert dat het thema zending binnen de NCSV naar de achtergrond dreigt te verdwijnen. Hij schrijft: ‘In het reorganisatie-ontwerp van de Ned. Christen-Studenten-Vereniging komt het wekken van belangstelling voor Zending niet eens meer voor, terwijl deze beweging uit zending-drang is geboren!’

⁴⁷ J. A. de Klerk, ‘De “Indische” zomerconferentie’ in *Eltheto*, augustus 1928, 350 en 356v.

⁴⁸ A. Wind, *Zending en oecumene*, deel 1, 68.

⁴⁹ A. Wind, *Zending en oecumene*, deel 1, 71.

⁵⁰ J. Verkuyl, *Gedenken*, 70. Hendrik Kraemer was indertijd werkzaam als taalgeleerde voor het Nederlands Bijbelgenootschap in Nederlands-Indië. Tijdens zijn verlof in 1928 was hij in de gelegenheid om aan de wereldzendingconferentie deel te nemen en tevens in Nederland de zomerconferentie van de NCSV bij te wonen.

⁵¹ J. J. E. van Lin, *Protestantse theologie der godsdiensten. Van Edinburgh naar Tambaram (1910-*

conferentie probeerde men de beide standpunten nader tot elkaar te brengen. Zo sprak de conferentie zich enerzijds positief uit over de 'waarden' in de andere godsdiensten. Zij vormden aanknopingspunten voor de christelijke boodschap. Anderzijds sprak men zich uit voor het absolute en unieke van het christendom en de discontinuïteit met niet-christelijke systemen.⁵²

Hendrik Kraemer had moeite met de positieve kijk op, wat anderen noemden, 'de goede waarden' in de andere religies. Hij bekritiseerde de daarachterliggende vooronderstelling, dat bepaalde waarden in de ene religie, zoals gerechtigheid, vrede, liefde, enzovoort, eenzelfde betekenis zouden hebben als in de andere godsdienst. Kraemer was echter van mening dat de betreffende waarden onlosmakelijk verbonden waren met het religieuze systeem waarin ze functioneren. Hoewel er op het eerste gezicht overeenkomsten leken te zijn, bleken ze zijns inziens binnen het geheel van hun godsdienst beschouwd, juist een andere betekenis te hebben. Op de volgende wereldzendingconferentie, die in 1938 in de Indiase plaats Tambaram werd gehouden, zou hij uitgebreid op dit punt terugkomen.⁵³ Ook wij komen er in dit boek later nog op terug.

2.2.5.2 Context: discussie over de absolute van het christendom

Niet alleen tijdens de tweede wereldzendingconferentie in Jeruzalem, maar ook op de zomerconferentie van de NCSV was het thema 'de absolute van het christendom' onderwerp van gesprek. Zo gaf de zendingman Johan Bavinck bijvoorbeeld een lezing getiteld, 'de absolute van het christendom'.⁵⁴ Het bleek voor de deelnemende studenten een belangrijk thema te zijn, want eerder dat jaar werd hierover in de periodiek van de vereniging een aantal artikelen gepubliceerd.⁵⁵

Het feit dat er lezingen en artikelen aan gewijd werden, geeft aan dat het in die jaren binnen de kringen van de zending een onderwerp van discussie was. Aanleiding was de vraag of het christendom als godsdienst absoluut is of relatief. Deze kwestie kwam onder meer op door de toenemende kennis van andere godsdiensten. Tegen de achtergrond van de ontdekking van het mooie en het goede in deze reli-

1938), zie 148 en 150. Met het woord discontinuïteit bedoelen de continentale theologen dat ze de verhouding tussen het christelijk geloof en de andere godsdiensten duiden als een breuk. Volgens hen is de openbaring in Christus van een totaal andere orde en is er een radicaal en wezenlijk verschil met de niet-christelijke religies. Met het woord continuïteit bedoelen de Angelsaksische theologen dat er tussen het christendom en de andere religies een verband bestaat. De ontwikkelingen in de niet-christelijke godsdiensten zijn volgens hen voorbereidingsstadia op de volle openbaring in Christus. Men gaat er vanuit dat er binnen deze religies dus een groei is naar het leven en de waarheid, die in Christus wordt geopenbaard.

⁵² A. Wind, *Zending en oecumene*, deel 1, 72.

⁵³ A. Wind, *Zending en oecumene*, deel 1, 73. Zie ook D. Griffioen, *Christelijke zending en wereldgodsdiensten*, 148.

⁵⁴ J. A. de Klerk, 'De "Indische" zomerconferentie', in *Eltheto*, augustus 1928, 354. Johan Bavinck heeft in deze periode verschillende artikelen aan dit thema gewijd: 'Is het christendom „absoluut“?' in *Horizon*, 1935, 265-272; 'Zijn alle godsdiensten gelijk?', in *Horizon*, 1935, 297-302; 'Het christendom als absolute religie', in *Horizon*, 1935, 329-333.

⁵⁵ Zie *Eltheto*, februari 1928. In deze editie van het maandblad staan de twee artikelen met als titel 'De absolute van het christendom'. De eerste bijdrage is van Willem Brede Kristensen (1867-1953), hoogleraar godsdienstgeschiedenis en godsdienstfenomenologie te Leiden en de tweede is van de hand van Arnoldus Ewout Loen (1896-1990), die in de jaren vijftig hoogleraar godsdienstwijsbegeerte te Utrecht was.

gies, evenals de vele overeenkomsten tussen de verschillende godsdiensten vroegen velen zich af of het christendom haar claim op de absolute waarheid en op de universele en altijddurende geldigheid ervan wel kon handhaven.

Het spreken over 'de absolute van het christendom' vindt zijn oorsprong in het begrip 'de absolute religie' van Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Deze Duitse filosoof stelde dat de 'absolute Geest' zich verwezenlijkt in de kunst, de religie en de filosofie. In de geschiedenis van de religie realiseert de Geest zich, zijns inziens, in drie stadia, achtereenvolgens in de natuurreligies, vervolgens in de 'Religionen der geistigen Individualität' en tenslotte in het christendom.⁵⁶ In het christendom is, volgens Hegel, religie *absoluut* geworden. Het denken in termen van ontwikkeling, gradaties, stadia en culminatie in het christendom heeft in de negentiende en het begin van de twintigste eeuw veel theologen beïnvloed.

Echter, aan het einde van de negentiende eeuw stelden verschillende theologen de vanzelfsprekendheid van de absolute van het christendom ter discussie. Een van de bekendste was de Duitse protestantse theoloog Ernst Troeltsch (1865-1923). Hij keerde zich enerzijds tegen, wat hij noemde, de 'supernaturalistische Apologetik' die de absolute van het christendom baseerde op het geloof in een bovennatuurlijk ingrijpen van God in de geschiedenis.⁵⁷ Anderzijds verzette hij zich tegen de 'idealistisch-evolutionistische Apologetik', die puur vanuit de geschiedenis probeerde de absolute waarde en betekenis van het christendom te verklaren. Troeltsch vond daarentegen een historische onderbouwing van de bewering, dat het christendom de absolute religie is, onmogelijk. Hij schreef, 'Nirgends ist das Christentum die absolute, von geschichtlicher, momentaner Bedingtheit und ganz individueller Artung freie Religion, nirgends die wandellose, erschöpfende und unbedingte Verwirklichung eines allgemeinen Begriffes der Religion.'⁵⁸

Het christendom was, zijns inziens, evenals de andere religies, verweven met de historische situatie waarin ze zich bevond. Troeltsch voegde er aan toe: 'Die Historie ist kein Ort für absolute Religionen und absolute Persönlichkeiten. Beide Worte schließen einen Widersinn in sich.'⁵⁹ Dit wilde, zijns inziens, echter niet zeggen dat men niet meer zou mogen beweren dat het christendom absoluut is. Integendeel. Men mocht deze bewering doen, als men zich daarbij realiseerde, dat het om een persoonlijke overtuiging en belijdenis ging, die niet gebaseerd was op wetenschappelijke bewijsvoering.⁶⁰

Tijdens de lezing die Johan Bavinck in 1928 op de NCSV-zomerconferentie over dit onderwerp hield, zat Verkuyl onder zijn gehoor. Een aantal jaren later bleek dat

⁵⁶ Zie *Lexicon der Religionen*, 4-5; *Lexicon Missions-Theologischer Grundbegriffe*, 4-7. Onder de 'Religionen der geistigen Individualität' rekent Hegel het Jodendom, de Hellenistische en de Romeinse religie waarin, zijns inziens, God als een geestelijk Wezen wordt opgevat, die geen onderdeel van de natuur is, maar over haar heerst en haar naar zijn hand zet.

⁵⁷ K. Lehmann, 'Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem', in Kasper (red), *Absolutheit des Christentums*, 26. Zie ook E. Troeltsch, 'The Place of Christianity Among the World Religions', in Thomas (ed.), *Attitudes toward other religions*, 78-79.

⁵⁸ E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, 35.

⁵⁹ E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums*, 43-44.

⁶⁰ E. Troeltsch, 'The Place of Christianity Among the World Religions' in Thomas (ed.), *Attitudes toward other religions*, 86. Troeltsch benadrukt dat het gaat om een absolute 'for us' (cursief van Troeltsch). Vgl. K. Lehmann, 'Absolutheit des Christentums...', 31; Vgl. ook *Lexicon der Religionen*, 4.

dit thema ook voor hem een onderwerp van gewicht was, getuige de serie artikelen die hij schreef onder de titel, ‘De absolute van Gods openbaring in Jezus Christus.’⁶¹ De betreffende serie vormde de basis voor zijn latere boek *Zijn alle godsdiensten gelijk?*, dat in 1953 verscheen. In het volgende hoofdstuk willen we hier nader op ingaan en vragen we ons af, wat Verkuyl verstaat onder de absolute van Gods openbaring in Jezus Christus en welke betekenis dit heeft voor zijn visie op de andere godsdiensten.

2.3 PREDIKANT

2.3.1 *Gemeente- en studentenpredikant*

In februari 1932 slaagde Johannes Verkuyl voor het kandidaatsexamen. Op 10 augustus van dat jaar trouwde hij met Maria Mijnsje van den Heuvel. Een aantal weken daarna, op zondag 28 augustus, werd hij bevestigd tot predikant van de Gereformeerde kerk te Laren, Noord-Holland.⁶²

Tweeënhalf jaar later, in januari 1935, stelde hij op verzoek van de Generale Deputaten van de Gereformeerde Zending een deel van zijn tijd beschikbaar, om zich als studentenpredikant in te zetten voor Aziatische studenten in Nederland.⁶³ Enkele weken voor de aanvang van deze taak vertelde Verkuyl tijdens een gemeentevergadering in de kerk te Laren over het belang van zijn nieuwe taak. Hij schetste daarbij onder meer het grote gevaar waaraan de in Nederland studerende Indonesische studenten blootstonden. Door hun studie aan de universiteit zouden ze namelijk los kunnen raken van hun eigen godsdienst en, indien ze niets terug zouden ontvan-

⁶¹ J. Verkuyl, ‘De absolute van Gods openbaring in Jezus Christus’, in *Horizon*, jaargang 1937, 129vv.

⁶² J. Verkuyl, preek van zondag 27 mei 1973 in de Immanuëlkerk, Jakarta, in HDC, archief 127, doos 22, map 64. In deze preek, die hij gehouden heeft tijdens zijn reis door Indonesië in mei en juni 1973, zegt Verkuyl dat hij bij zijn intrede in zijn eerste gemeente preekte over Jesaja 40:6, ‘Hoor, iemand zegt: roep. En de vraag klinkt: wat zal ik roepen?’ (NBG). Zie ook J. Verkuyl, *Kort bericht over een reis naar Indonesië 15 mei tot 16 juni 1973*, HDC, archief 127, doos 22, map 64.

⁶³ *Het Zendingsblad*, maart 1937, 44. In 1933 besloot de Generale Synode van de Gereformeerde Kerken om geld beschikbaar te stellen voor het zendingswerk onder ‘de hier te lande studeerende Oosterlingen’, met als doel hen in aanraking te brengen met het Evangelie. Verkuyl werd bereid gevonden om een deel van zijn tijd hier aan te wijden. Concreet betekende dat: ‘tenminste twee dagen in de week en voorts enkele zondagen.’ Als de deputaten voor de arbeid onder de in Nederland studerende Indonesische studenten op 12 januari 1934 de kerkenraad van de Gereformeerde kerk van Laren vraagt om hun predikant voor twee dagen per week vrij te stellen voor deze taak, weigert de raad op dit verzoek in te gaan. Verkuyl, die zelf graag op het verzoek van het deputaatschap was ingegaan, legt zich bij het besluit van zijn kerkenraad neer. Zie ‘Notulen vrijdag 12 januari 1934’ in *Notulen Kerkenraad Gereformeerde kerk Laren (NH)*, boek III (7 januari 1930 - 25 maart 1934). Later dat jaar, wanneer blijkt dat de deputaten geen andere geschikte kandidaat voor de functie hebben gevonden, komt men opnieuw met het verzoek bij de kerkenraad. Ditmaal gaat de raad akkoord, omdat men hoopt door Verkuyl twee dagen af te staan, hem nog geruime tijd voor de kerk van Laren te kunnen behouden. Zie ‘Notulen vrijdag 2 november 1934’ in *Notulen*, boek IV. Ongetwijfeld zal hebben meegespeeld dat Verkuyl inmiddels twee beroepen van andere gemeenten had ontvangen. De kans was aannemelijk dat, indien men niet instemde, Verkuyl een volgend beroep naar elders zou aannemen.

gen, 'ten prooi kunnen vallen aan ongelooft en revolutie.'⁶⁴ Hij voegde er aan toe dat deze studenten, wanneer ze tijdens hun studietijd nooit iets van de kerk van Christus hadden gezien, eenmaal terug in Nederlands-Indië de christelijke zending slechts imperialistische motieven zouden toedichten. Bovendien achtte hij zijn nieuwe taak van groot belang, omdat de betreffende studenten eenmaal leidinggevende functies in het bestuur en de rechtspraak in de archipel zouden krijgen. Want, zo voegt hij er toe, 'indien slechts enigen gewonnen worden voor Christus, kunnen de gevolgen onberekenbaar zijn.'⁶⁵

In 1937 kreeg Verkuyl een fulltime aanstelling. Hij werd met het oog op deze functie beroepen tot missionair predikant door de Gereformeerde kerk van Leiden.⁶⁶ Aangezien er juist in deze stad veel studenten uit Nederlands-Indië studeerden, lag het voor de hand dat de Leidse kerk optrad als zendende kerk. Op 9 maart 1937 vonden de bevestiging en intrede plaats.⁶⁷ Vlak daarvoor verhuisde het gezin Verkuyl van Laren naar Oegstgeest, om vanuit deze plaats zijn werkzaamheden te kunnen verrichten.⁶⁸

Zijn werkerterrein omvatte alle universiteiten, hogescholen en andere instellingen in Nederland waaraan Aziatische studenten ingeschreven waren. Dit werk bracht hem niet alleen in contact met christenstudenten, maar ook met moslims en hindoes, evenals met aanhangers van het confucianisme, het boeddhisme en de theosofie. In deze functie kwam hij eveneens in aanraking met de verschillende studentenorganisaties, waarvan een aantal tevens activiteiten ontplooiden op politiek terrein.⁶⁹ Hierdoor leerde hij onder meer het streven van deze studenten naar onafhankelijkheid voor Nederlands-Indië kennen.

In samenwerking met leden van de Vereniging van Indonesische Christenjongeren (ICJ) organiseerde Verkuyl 'ronde-tafelbijeenkomsten' waaraan christen- en moslimstudenten deelnamen.⁷⁰ Het boek *Christus en de tafelronde* van de in India

⁶⁴ 'Notulen gemeentevergadering 18 december 1934' in *Notulen*, boek IV. De woorden 'ongelooft en revolutie' vormen een indirecte verwijzing naar de titel van het boek dat de Nederlandse staatsman en grondlegger van de protestants-christelijke politiek Guillaume Groen van Prinsterer (1801-1876) in 1847 schreef: *Ongelooft en revolutie. Eene reeks van historische voorlezingen*.

⁶⁵ 'Notulen gemeentevergadering 18 december 1934' in *Notulen*, boek IV.

⁶⁶ 'Notulen kerkenraadsvergadering 15 december 1936' in *Notulen*, boek IV. Verkuyl deelt de kerkenraad mee dat hij, hoewel hij eindelijk de vrijmoedigheid heeft gevonden om het beroep van Leiden aan te nemen, de beslissing hem zwaar gevallen is. Hij vindt het moeilijk om de gemeente van Laren, waaraan hij zo gehecht is, los te laten. Daar komt bij dat hij verwacht in zijn nieuwe functie onverschilligheid, wantrouwen en vijandschap te ontmoeten bij degenen aan wie hij het Evangelie gaat brengen. Toch heeft hij gemeend het beroep te moeten aannemen, omdat hij zich hierin door God geroepen voelt.

⁶⁷ *Het Zendingsblad*, maart 1937, 45.

⁶⁸ J. Verkuyl, *Gedenken*, 65. In zijn memoires schrijft Verkuyl dat indertijd de functie van 'studentenpredikant' nog niet bestond. Naar eigen zeggen is hij de eerste die daarvoor door de Gereformeerde kerken in Nederland werd aangezocht. De betreffende deputaten beschouwden het als een experiment. Toen bleek dat het in een behoefte voorzorg, werden er ook studentenpredikanten aangesteld voor Nederlandse studenten.

⁶⁹ J. Verkuyl, *Gedenken*, 66. Verkuyl noemt onder meer de *Perhimpunan Indonesia* die zich uitsprak tegen het kolonialisme en pleitte voor de onafhankelijkheid van Indonesië.

⁷⁰ J. Verkuyl, *Gedenken*, 72. Zie ook 68. De ICJ is opgericht in 1930. In 1938 is de vereniging verder gegaan onder de naam *Persekutuan Kristen Indonesia* (vereniging van christen-Indonesiërs) of PERKI. De PERKI bestaat tot op de huidige dag en organiseert maandelijks protestantse kerkdiensten voor Indonesiërs in Nederland in onder meer Amsterdam, Den Haag, Utrecht en Zwolle.

werkende Amerikaanse Methodistische zendingsman en theoloog Eli Stanley Jones (1884-1973) vormde daarbij de bron van inspiratie. In de ronde-tafelgesprekken, die Verkuyl organiseerde, kwamen onderwerpen aan de orde als: de islam en Gods verbond; de Koran en Gods Woord; Mekka en Jeruzalem; Sharia en Evangelie; enzovoort. In zijn memoires schrijft Verkuyl dat vooral de betekenis van Jezus en van zijn kruis en opstanding aan de orde kwam.⁷¹

2.3.2 Hendrik Kraemer

In verband met zijn nieuwe taak nam Verkuyl contact op met Hendrik Kraemer, die hij onder meer kende van de NCSV-zomerconferenties. Kraemer was in die jaren (van 1937 tot en met 1948) hoogleraar godsdienstgeschiedenis en godsdienstfenomenologie te Leiden. Voordat hij zijn ambt in Leiden aanvaardde, was hij van 1922 tot 1936 in opdracht van het Nederlands Bijbelgenootschap als taalwetenschapper werkzaam op Midden-Java. Kraemer hielp Verkuyl om inzicht te krijgen in de diversiteit aan stromingen binnen de Indonesische studentenorganisaties. Uit dit contact groeide een hechte vriendschap. Verkuyl noemt Kraemer in zijn memoires dan ook zijn leermeester en vriend.⁷²

Wat hem in Kraemer raakte is diens ‘innerlijke eenheid van geloof en gehoorzaamheid, van missiologie en missionaire dadendrang, van oecumenische inzichten en oecumenische gedragingen.’⁷³ Kraemer was dus niet alleen een denker, maar ook een *doener*. Verkuyl bewonderde tevens zijn profetisch-kritische houding ten opzichte van het kolonialisme en zijn priesterlijke houding tegenover het verlangen naar zelfexpressie van de bevolking van Nederlands-Indië. Hij leerde dit aspect van Kraemers denken onder meer kennen tijdens de eerste Internationale Studentenzendingsconferentie die in 1935 te Basel werd gehouden. Kraemer hield er een lezing over het thema *Mission between Imperialism and National Self-Expression*. Hij trok hiermee veel aandacht omdat hij, zo schrijft Verkuyl in zijn memoires, de grondmotieven van het imperialisme ontmaskerde en een pleidooi hield voor het recht van de Aziatische volkeren om in vrijheid hun eigen toekomst te kunnen bepalen.⁷⁴ Dit profetisch-kritische geluid was volgens Verkuyl nieuw voor die tijd en riep dan ook veel discussie op. Door dit thema in die periode aan de orde te stellen was Kraemer, zijns inziens, een ‘opvoeder van zending en kerken.’⁷⁵

De aspecten, die hem in Kraemers leven en werken aantrokken, zijn juist de punten die ook voor Verkuyls eigen leven van wezenlijk belang blijken te zijn: de eenheid van woord en daad, de profetisch-kritisch en priesterlijke houding betreffende het kolonialisme en het verlangen naar zelfexpressie van de Aziatische volken. Zijn

⁷¹ J. Verkuyl, *Gedenken*, 73.

⁷² J. Verkuyl, *Gedenken*, 71. Zie ook J. Verkuyl, *Inleiding*, 66-79.

⁷³ J. Verkuyl, *Gedenken*, 68.

⁷⁴ J. Verkuyl, *Inleiding*, 73.

⁷⁵ J. Verkuyl, *Inleiding*, 73. Zie ook het interview van NCRV-journalist Teun-Jan Tabak ‘De kern van het christelijk geloof’ in *Rondom het Woord*, juni 1993, 58. Verkuyl zegt dat Kraemer van grote invloed is geweest op de ontwikkeling van zijn denken ten aanzien van het streven naar zelfexpressie en onafhankelijkheid van Aziatische volken.

latere inzet voor de onafhankelijkheid van Indonesië, in de jaren na de Tweede Wereldoorlog, is dus mede geïnspireerd door dit contact met Kraemer.⁷⁶ In de volgende hoofdstukken zullen we zien dat Kraemer grote invloed heeft gehad op Verkuyls visie op de verschillende godsdiensten.

2.3.2.1 Context: Wereldzendingconferentie Tambaram 1938

In april 1938 verscheen Kraemers boek *The Christian Message in a Non-Christian World*. Hij schreef het in opdracht van de Internationale Zendingraad voor de wereldzendingconferentie die in december van dat jaar in de plaats Tambaram, India, zou plaatsvinden. Het is een boek dat niet alleen in kringen van de zending, maar ook daarbuiten veel aandacht trok.⁷⁷ De opdracht die Kraemer kreeg was:

To state the fundamental position of the Christian Church as a witness-bearing body in the modern World, relating this to different conflicting views of the attitude to be taken by Christians toward other faiths, and dealing in detail with the evangelistic approach to the great non-Christian faiths.⁷⁸

⁷⁶ Vgl. J. Verkuyl, *Onze verantwoordelijkheid tegenover Indië* (1935), 4-8. In deze brochure, geschreven in opdracht van de Studenten-zendingcommissie van de NCSV, verwijst Verkuyl naar de betreffende lezing van Kraemer. Hij schrijft dat Kraemer er op gewezen heeft dat het Westen geplaagd wordt door het geweten. Verkuyl wendt zich dan tot de lezers van zijn brochure en zegt dat 'wij, indien we ons geweten laten spreken, zouden zien hoe Nederland in zijn plicht tegenover Indië drie eeuwen lang te kort geschoten is, doordat het de kolonie beschouwde als wingewest, waarop het zijn zelfzucht kon botvieren.' Hij voegt er aan toe, dat de 'ethische politiek', die het beleid van de Nederlandse regering ten aanzien van Indië sinds 1900 bepaalt, de verhouding tussen Nederland en de kolonie niet hebben verbeterd. Integendeel. In zijn contacten met jonge Indonesische intellectuelen proeft Verkuyl juist een toenemende verbittering over de situatie waarin Nederlands-Indië zich bevindt. Hieruit volgt voor hem de conclusie, dat de verhouding tussen Nederland en Indië slechts dan aan Gods wil beantwoordt, wanneer het Nederlandse volk de volken van de archipel als naasten liefheeft en hen om Christus' wil dient. Deze houding van naastenliefde en dienstbaarheid betekent dat men oprechte belangstelling toont voor wat er onder de volken in Nederlands-Indië leeft, dus ook het verlangen naar zelfstandigheid en zelfbestuur. Verkuyl voegt hieraan toe, dat dit verlangen niet enkel leeft bij 'een buitengewoon kleine groep intellectuelen', zoals door velen in Nederland beweerd wordt, maar overal gekoesterd wordt. Betekende dit nu dat Verkuyl al in 1935 voorstander was van een onafhankelijk Nederlands-Indië? We kunnen deze vraag op grond van bovengenoemde brochure bevestigen noch ontkennen. We constateren dat hij enerzijds oog had voor de drang naar zelfstandigheid op sociaal en politiek gebied. Hij zag daarin zelfs Gods hand, die de volken van Nederlands-Indië wakker schudde. Anderzijds benadrukte Verkuyl dat Nederland van Godswege de opdracht heeft gekregen om haar taak in Indië te vervullen. Een taak, die slechts dan voldeed aan Gods wil, wanneer ze gekenmerkt werd door 'offerbereidheid en dienstbereidheid'. Hij voegde daaraan toe: 'Nòch de gedachte van de Rijks-eenheid van het Koninkrijk der Nederlanden, nòch idealistisch gezwaaï met de synthese-leuze, nòch de leus: „Indië los van Holland”, nòch „regeren met de knoet” en fascistische verheerlijking van Indië als wingewest, hebben iets te maken met gehoorzaamheid aan Gods wil.' Geheel in lijn met dit pleidooi voor een houding van naastenliefde ten opzichte van Nederlands-Indië, nam Verkuyl in 1936 deel aan de actie ter ondersteuning van de 'petitie-Soetardjo'. Deze werd door Soetardo Karthohadikoesoemo ingediend bij de Volksraad van Nederlands-Indië. Hierin werd verzocht om het beleggen van een rijksconferentie, waarop men een traject zou uitzetten richting zelfstandigheid, binnen de grenzen van artikel 1 van de Grondwet. Het ging hier dus om de wens van zelfbestuur binnen het Koninkrijk der Nederlanden. De Volksraad nam de petitie aan, maar de Nederlandse regering wees het verzoek in 1938 af. Zie J. Verkuyl, *Gedenken*, 73, 131.

⁷⁷ A. Wind, *Zending en oecumene*, deel 1, 135; zie ook J. H. Bavinck, *De boodschap van Christus en de niet-Christelijke religies*, 5; zie ook J. J. E. van Lin, *Protestantse theologie der godsdiensten*, 276-278.

⁷⁸ H. Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, V.

Met de 'different conflicting views' werd onder meer bedoeld op het verschil van inzicht tussen de continentale en de Angelsaksische theologen. Voor een uitgebreide analyse van de verschillende standpunten verwijzen we graag naar het werk van Jan van Lin, *Protestantse theologie der godsdiensten. Van Edinburgh naar Tambaram (1910-1938)*. In het kader van dit hoofdstuk volstaan we met een korte schets.

Tegen de achtergrond van deze discussie pleit Kraemer in *The Christian Message in a Non-Christian World* voor een fundamentele heroriëntatie op de basis van het christendom zoals deze in de Bijbelse openbaring verankerd ligt.⁷⁹ Deze heroriëntatie leidt zijns inziens tot de ontdekking van het realisme van de Bijbel. Hij bedoelt daarmee te zeggen dat de Bijbel geen boek was vol filosofische en theologische waarheden over God, de mens en de wereld, maar een getuigenis van de levende, eeuwige, actieve God die scheppend en verlossend werkt in de realiteit van het menselijk bestaan.⁸⁰ Op grond van het Bijbels realisme beschrijft Kraemer het christendom vervolgens als de godsdienst van de incarnatie, maar ook als de godsdienst van de rechtvaardiging door het geloof en als dé godsdienst van de verzoening.⁸¹ Tevens noemt hij de aankondiging van Gods koninkrijk en de nieuwe wijze van leven als centrale noties in het christelijk geloof.⁸²

Vanuit het Bijbels realisme kijkt Kraemer naar de godsdiensten, inclusief het empirische christendom en constateert dan dat ze vanuit een dialectische houding tegemoet getreden moeten worden. Hij wijst daarbij onder meer op Paulus' toespraak op de Areopagus te Athene. Daarin klinkt, zegt Kraemer, enerzijds de erkenning dat mensen in hun religies zoeken en tasten naar God, maar anderzijds de oproep om een nieuw leven te beginnen. Deze dialectische houding tegenover de godsdiensten past, zijns inziens, ook de hedendaagse zendingarbeider.⁸³

Op grond van het Bijbels realisme verwerpt Kraemer het idee dat Christus de vervulling van de godsdiensten zou zijn. Christus ontmaskert daarentegen juist de religies als pogingen van de mens om God naar zijn hand te zetten, om God klein te krijgen en zelf als God te zijn.⁸⁴ Volgens Kraemer moet er daarom niet gesproken worden over vervulling, maar over bekering en wedergeboorte.⁸⁵

In zijn boek mengde Kraemer zich ook in de discussie over de vraag of er aanknopingspunten in de mens zijn, waaraan God zijn boodschap kon vastknopen. Een van de stemmen die in dit debat klinkt was die van Karl Barth. Hij was van mening

⁷⁹ H. Kraemer, *The Christian Message*, 1 en 62.

⁸⁰ H. Kraemer, *The Christian Message*, 64-66.

⁸¹ H. Kraemer, *The Christian Message*, 73-75; H. Kraemer schrijft letterlijk: 'One is also fully justified in saying that Christianity is *the* religion of reconciliation and atonement.' Het cursief is van Kraemer, 75.

⁸² H. Kraemer, *The Christian Message*, 77.

⁸³ H. Kraemer, *The Christian Message*, 127. Zie Handelingen 17: 22-31.

⁸⁴ H. Kraemer, *The Christian Message*, zie 123.

⁸⁵ H. Kraemer, *The Christian Message*, zie 124. Vgl. H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, deel 1, 332. Deze toenmalige, binnen de kring van de Gereformeerde Kerken in Nederland, toonaangevende gereformeerde dogmaticus schrijft in 1906 dat in de verschillende godsdiensten hier en daar 'onbewuste voorzeggingen en treffende verwachtingen van eene betere en zuiverder religie' te vinden zijn. Daarom, zo voegt hij er aan toe, staat het Christendom 'niet uitsluitend antithetisch tegen het heidendom over; het is er ook de vervulling van. Het Christendom is de ware, maar daarom ook de hoogste en zuiverste religie, het is de waarheid van alle godsdiensten.'

dat er geen aanknopingspunten in de mens zijn.⁸⁶ Barth ontkende weliswaar niet dat er contact tussen God en mens mogelijk is. De mens is immers in staat het woord van God te horen. Echter, op de vraag naar het *hoe* wilde Barth niet nader ingaan.⁸⁷ Op grond van zijn uitgangspunt, namelijk Gods openbaring in Jezus Christus, verzettede hij zich tegen een algemene openbaring en een natuurlijke theologie. Volgens Barth bestond er geen brug tussen het religieuze leven van de mens en Gods openbaring. Geloof was zijns inziens een exclusieve genade van God, zonder menselijke godsdienstige voorbereiding.⁸⁸

Een andere stem in deze discussie was die van de Zwitserse theoloog, Emil Brunner (1889-1966). Hij verweet Barth dat hij het echte probleem ontweek, doordat hij, uit angst om het verlossende werk van God te kort te doen, de menselijke component niet ter sprake wilde brengen. Brunner was van mening dat de mens wel degelijk antwoord kon geven op de gave van verlossing en de oproep tot bekering. Het feit dat de mens in staat was te antwoorden, deed volgens Brunner echter niets af aan de gedachte dat openbaring, geloof en verlossing een exclusieve daad van God was.⁸⁹ Kraemer was het ten aanzien van dit punt geheel met Brunner eens.

Volgens Kraemer laat het Bijbels realisme juist zien dat God intens op de mens betrokken is. Het laat tevens zien dat de mens, ondanks de zondeval, een scheepsel van God bleef, dat begiftigd is met de *sensus divinitatis*.⁹⁰ Hierdoor heeft de mens besef van Gods bestaan, naar wie hij verlangt, die hij zoekt en van wie hij zich tegelijkertijd afkeert. Vanuit het gegeven dat God intens op de mens betrokken blijft, kijkt Kraemer naar de taak van de zendingsarbeider en ziet in diens betrokkenheid op de mensen die een niet-christelijke religie aanhangen het enige werkelijke aanknopingspunt voor de boodschap van Christus. Vanuit die betrokkenheid zal de zendingsarbeider, zijns inziens, in bezit moeten zijn van:

an untiring and genuine interest in the religion, the ideas, the sentiments, the institutions – in short in the whole range of life of the people among whom one works, *for Christ's sake and for the sake of those people*. Whosoever disobeys this rule does not find any real point of contact.⁹¹

Kraemer is er van overtuigd, dat alleen wanneer de zendingsarbeider de ander als medemens ziet en oprechte en duurzame belangstelling in hem heeft, er daadwerkelijk contactpunten kunnen ontstaan.

In de maanden voor de aanvang, maar ook tijdens de conferentie in Tambaram werd er op het boek gereageerd. Vanuit de Angelsaksische zendingswereld ontving

⁸⁶ H. Kraemer, *The Christian Message*, 131.

⁸⁷ H. Kraemer, *The Christian Message*, 131; zie ook 120. Kraemer schrijft dat Barth, uit vrees 'of making human religious experience and effort a preamble of faith, which would imply making the realm of revelation and grace continuous to the realm of human religious effort', weigert er verder op in te gaan. De reden voor Barths weigering is, dat hij niet in de val wil trappen waarin, zijns inziens, Thomas van Aquino is gestapt, die natuurlijke en rationale godsdienstige waarheid een 'praecambula fidei' en een 'praeparatio evangelica' noemt op de bovennatuurlijke en bovenrationele openbaring. Zie ook J. J. E. van Lin, *Protestantse theologie der godsdiensten*, 305.

⁸⁸ J. J. E. van Lin, *Protestantse theologie der godsdiensten*, 311.

⁸⁹ H. Kraemer, *The Christian Message*, 133.

⁹⁰ H. Kraemer, *The Christian Message*, 130; zie ook 121.

⁹¹ H. Kraemer, *The Christian Message*, 140. Het cursief is van Kraemer.

Kraemer over het algemeen negatieve reacties. Deze afwijzende houding is ook te vinden bij vele Aziatische christenen. Men verweet hem enerzijds te stellen dat God zich in de niet-christelijke godsdiensten niet onbetuigd heeft gelaten, maar anderzijds te betogen dat de andere religies menselijke constructies zijn.⁹² Men was van mening dat Kraemer te weinig waarde hechtte aan het ware en het schone in de oosterse godsdiensten. De continentale theologen voelden zich daarentegen juist gesterkt in hun *theologia religionum*. Vanwege deze tegenstellingen is het Kraemer niet gelukt om zijn visie in Tambaram algemeen aanvaard te krijgen.⁹³ In het derde en vierde hoofdstuk van dit boek zullen we zien op welke wijze *The Christian Message in a Non-Christian World* Verkuyl heeft beïnvloed.

2.4 ZENDINGSPREDIKANT

2.4.1 Voorbereiding

Vanaf het moment dat hij fulltime studentenpredikant werd voor Aziatische studenten in Nederland, is Johannes Verkuyl verschillende keren gevraagd om voor een aantal jaren als missionair predikant in Nederlands-Indië te gaan werken.⁹⁴ Ondanks het feit dat hij hier wel voor voelde, koos hij er voor zich voorlopig aan zijn werk voor de studenten te wijden. Echter, toen de Gereformeerde Kerk van Rotterdam hem in mei 1938 vroeg om als zendingspredikant in de residentie *Banjumas* op Midden-Java te gaan werken, besloot hij op dit verzoek in te gaan.⁹⁵ In zijn memoires schrijft hij over zijn overwegingen om ja te zeggen: hij realiseerde zich indertijd dat hij de kans moest grijpen die hem geboden werd, omdat de oplopende internationale spanningen een later vertrek naar Nederlands-Indië wel eens onmogelijk zou kunnen maken.

Welke roeping en opdracht hij daarbij voor ogen had, verwoordde hij in 1971 tijdens een gesprek met publicist Rik Valkenburg. Verkuyl zei toen dat het verlangen om zending te worden ontstaan is uit een gevoel van dankbaarheid voor wat het Evangelie hem openbaarde. Hij voegde er aan toe: ‘Dat mogen we toch niet voor onszelf houden?’⁹⁶ Op de vraag of Verkuyl zich geroepen voelde om de zending in te gaan, antwoordde hij bevestigend. Hij tekende er echter direct bij aan dat hij nooit een bewust roepingsbesef heeft gehad. Wel is hij altijd onder de indruk geweest van

⁹² J. J. E. van Lin, *Protestantse theologie der godsdiensten*, 278.

⁹³ J. J. E. van Lin, *Protestantse theologie der godsdiensten*, 278.

⁹⁴ J. Verkuyl, *Gedenken*, zie 82.

⁹⁵ Chr. G. F. de Jong, *De Gereformeerde Zending in Midden-Java 1931-1975*, 260-261. In de beroepsbrief aan Verkuyl komt de kerkenraad van de Gereformeerde Kerk van Rotterdam met de bede ‘dat gij deze beroeping in ernstige overweging moogt nemen en bij aldien dit de leiding des Heeren met u zijn mag, haar moogt opvolgen’. Tevens spreekt de kerkenraad de wens uit, ‘dat gij als een man vol van kracht en des Heiligen Geestes een instrument in de hand des Heeren moogt zijn, om Gods kerk op het zendingsterrein te planten en gevestigde Gemeenten meer te verzorgen. (...) De Kerkenraad en de met hem samenwerkende kerken hopen hunnerzijds, in gehoorzaamheid aan het Woord des Heeren, genade te ontvangen om in broederlijke trouw en in gemeenschap des Geestes U ter zijde te staan en met U het zendingswerk te doen.’

⁹⁶ R. Valkenburg, *Discussie-Interviews*, 40.

het 'Evangelie der Genade' en is hij ervan overtuigd dat, 'de mens zonder dat, niet leven kan'.⁹⁷ Deze boodschap aan anderen door te geven leek hem iets geweldigs.

Enkele jaren later bevestigde hij dit in zijn memoires: 'als ik me afvraag wat mij bewoog om later dienaar van het Evangelie te worden, dan weet ik dat het de eigen beleving van zonde, genade, vergeving, omwending was die mij daartoe ten diepste motiveerde.'⁹⁸ Een Bijbeltekst die hij in dit verband citeert is 1 Timoteüs 1:15. Deze woorden geven voor hem de kern van het Evangelie weer: 'Dit is een getrouw woord en alle aanneming waard, dat Christus Jezus in de wereld gekomen is om zondaren te behouden, onder welke ik een eerste plaats inneem.'⁹⁹

Een andere reden om te besluiten het beroep van de Gereformeerde Kerk van Rotterdam aan te nemen was zijn overtuiging, dat hij in de Indonesische kerken met meer vrucht zou kunnen werken dan in de Gereformeerde Kerken in Nederland. Terugkijkend op deze periode schreef hij dat hij in de kerkelijke situatie van dat moment namelijk al menig staaltje van onvruchtbare polemieken en fractievorming had meegemaakt en dat hij zijn levenstijd zou verspelen als hij daaraan zijn krachten zou verteren.¹⁰⁰

2.4.2 Zendingsexamen en bevestiging

Op 15 april 1939 legde Verkuyl zijn werk onder de studenten neer om zich te kunnen voorbereiden op zijn arbeid in Nederlands-Indië.¹⁰¹ Zoals voorgeschreven stond in artikel VI van de *Zendingsorde* van de Gereformeerde kerken in Nederland moest hij met het oog op zijn uitzending examen doen in verschillende missionaire vakken: '1. kennis van het land en het volk in betrekking tot het aangewezen Zendingsterrein; 2. geschiedenis van de Zending, bijzonder van die in Nederlandsch-Indië; 3. theorie der Zending, naar Gereformeerde beginselen; 4. de Elenctiek in betrekking tot de pseudo-religies op het geheele en meer bijzonder op het aangewezen Zendingsterrein.'¹⁰²

⁹⁷ R. Valkenburg, *Discussie-Interviews*, 40.

⁹⁸ J. Verkuyl, *Gedenken*, 15.

⁹⁹ J. Verkuyl, *Gedenken*, 14, 54. Zie ook *Gedenken*, 337, waar Verkuyl naast vers 15 ook vers 17 citeert: 'De Koning der eeuwen, de onvergankelijke, de onzienlijke, de enige God, zij eer en heerlijkheid in alle eeuwigheid! Amen.' (NBG). Het 16^e vers slaat hij hier over: 'Maar hiertoe is mij ontferming bewezen, dat Jezus Christus in de eerste plaats in mij zijn ganse lankmoedigheid zou bewijzen tot een voorbeeld voor hen, die later op Hem zouden vertrouwen ten eeuwigen leven.' Verkuyl zal zich in de strekking van dit vers hebben herkend, maar uit respect voor de apostel Paulus het niet op zichzelf betrokken hebben.

¹⁰⁰ J. Verkuyl, *Gedenken*, 83. Een andere reden die kan hebben meegespeeld, is dat de *Zendingsorde* in Artikel IV voorschreef dat een predikant die tot de zending werd geroepen in principe niet ouder dan 33 jaar mocht zijn. Verkuyl zou in 1941 die leeftijd bereiken. Op deze regel waren echter wel uitzonderingen mogelijk. Zie Artikel VII van dezelfde orde.

¹⁰¹ 'Korte berichten', in *Het Zendingsblad*, mei 1939, 117.

¹⁰² *Kerkenordering van de Gereformeerde kerken in Nederland*, 128. Zie ook H. Reenders, 'De gereformeerde missionaire predikant in de eerste helft van de twintigste eeuw', in *Jaarboek voor de geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme na 1800*, 233. Reenders schrijft: 'In de praktijk kwam echter weinig van deze studie terecht. De beroepen predikant kreeg geen enkele begeleiding. Bovendien was de aandrang van het zendingsveld om zo spoedig mogelijk over te komen dikwijls zo groot, dat hij slechts enkele maanden de tijd nam. Het examen voor de classis, dat meestal afgenomen werd door examinatoren die de stof niet beheersten, was dikwijls een schertsvertoning.' Zie ook G. Noort, *De weg van magie tot geloof. Leven en werken van Alb. C. Kruyt (1869-1949)*, 109-110. In het kader

Op dinsdag 6 juni 1939 werd hij, tijdens de vergadering van de Classis Rotterdam, geëxamineerd door de al eerder genoemde hoogleraar Cornelis van Gelderen en door de hoogleraren Jan Ridderbos (1879-1960) en Gerrit Marinus den Hartogh (1899-1959).¹⁰³ Na afloop ervan verklaarden de examinatoren dat Verkuyl, indien dit bij dergelijk examen gebruikelijk ware geweest, het predikaat *cum laude* zou hebben ontvangen. De notulist van de vergadering schreef in het verslag: 'Op hun advies besluit de classis Johannes Verkuyl voor geslaagd.'¹⁰⁴ Op zondag 5 september van dat jaar werd hij door de zendende kerk, de Gereformeerde Kerk van Rotterdam, als zendingspredikant bevestigd.

2.4.3 *Verzoening, een existentiële ervaring*

Tussen het missionaire examen en zijn bevestiging in nam Verkuyl, samen met 1500 jongeren uit alle delen van de wereld, deel aan de 'Wereldconferentie van Christen-jeugd', die van 24 juli tot 2 augustus 1939 te Amsterdam werd gehouden.¹⁰⁵ Het doel van de conferentie was 'het mobiliseren van de christelijke gemeenschap voor haar taak in de gehele wereld'.¹⁰⁶ Juist tegen de achtergrond van oorlogsdreiging, die landen en volken tegenover elkaar zette, wilde men elkaar bemoedigen in het streven naar christelijke eenheid.¹⁰⁷

van de bestudering van deze vakken volgde Verkuyl aan de zendingsopleiding in zijn woonplaats Oegstgeest het vak Etnologie bij Albert Kruyt. Gerrit Noort vermeldt in zijn boek, dat Kruyt met het verzoek van Verkuyl om lessen bij hem te volgen, niet blij was: 'Naar zijn idee kon je van lessen te weinig opsteken, wanneer je er zo even binnen kwam vallen. Dit betekende evenwel niet dat het verzoek van Verkuyl werd afgewezen.'

¹⁰³ 'Zending van de Gereformeerde Kerk te Rotterdam en de met haar samenwerkende Kerken van Zuid-Holland Zuid', in *Het Zendingsblad*, juli 1939, 158. Een van de aanwezige predikanten, ds. Meijster, doet verslag: 'Het was een genot om dit examen bij te wonen. Niet alleen om de wijze waarop gevraagd werd, maar vooral ook om de wijze waarop geantwoord werd. Er was niet één vraag, waarop de examinandus het antwoord moest schuldig blijven, en zijn uiteenzettingen gaven blijk van zoo diepgaande studie, van parate kennis en van verrassende gemakkelijke om rustig en beheerscht te antwoorden, zoodat allen die aanwezig waren met groote voldoening, bewondering en dankbaarheid op onzen collega zagen, die tot zulke praestaties in staat was, en zoo eenvoudig bescheiden tegenover de grootvorsten in het rijk der wetenschap zat, alsof het heel gewoon was dat hij zóó antwoordde. Het is toch zoo heerlijk en vertroostend als we mogen opmerken dat God arbeiders in Zijn wijngaard uitzendt, die met rijke gaven door Hem gesierd zijn. Laten we dan maar dankbaar zijn dat wij nu weer zulk een broeder met uitnemende capaciteiten mogen uitzenden.'

¹⁰⁴ *Notulen van de Classis Rotterdam van de Gereformeerde Kerken in Nederland*, boek 68, 1939 - 1950, artikel 5, 22. Na het besluit te hebben genomen, spreekt ds. Breukelaar hem bijzonder hartelijk toe. De classis zingt Johannes Verkuyl vervolgens Psalm 143,10 (berijming 1773) toe: 'Leer mij, o God van zaligheden, mijn leven in Uw dienst besteden; Gij zijt mijn God, vat Gij mijn hand; Uw goede Geest bestier' mijn schreden; en leid' mij in een effen land.'

¹⁰⁵ W. A. Visser 't Hooft, *Memoires*, 93. Deze conferentie werd georganiseerd onder auspiciën van de Wereldbond van YMCA's en YWCA's, de Wereldfederatie van Christen Studenten, de Oecumenische Jeugdcommissie van de Wereldraad van Kerken (in wording) en de Wereldbond voor Vriendschap door Kerken.

¹⁰⁶ W. A. Visser 't Hooft, *Memoires*, 94.

¹⁰⁷ E. Jansen Schoonhoven, *Christus Victor*, 2. Een officiële Duitse delegatie ontbrak echter. Zie ook Visser 't Hooft, *Memoires*, 94. De regering van Nazi-Duitsland wilde namelijk niet dat Duitse jongeren door de oecumene beïnvloed zouden worden. Toch wist een kleine groep jongeren uit Duitsland naar Amsterdam te komen. Daarmee riskeerden ze moeilijkheden met hun overheid. Ter bescherming werden hun namen niet op de deelnemerslijst gezet.

Het thema van de conferentie, *Christus Victor*, was gekozen naar aanleiding van Johannes 16,33b: 'In de wereld zult gij verdrukking hebben, maar hebt goeden moed, Ik heb de wereld overwonnen.' In het kader van dat thema wees de voorzitter van de conferentie, Willem Adolph Visser 't Hooft (1900-1985) er op, dat midden in onze verloren wereld geen triomfboog staat, maar een kruis.¹⁰⁸ De weg van Christus' overwinning loopt dus via dat kruis. Dit betekende, volgens Visser 't Hooft, dat van triomfalisme bij christenen dus geen sprake kan zijn. Integendeel, zo zei hij, we worden geroepen om in navolging van de Heer het kruis te dragen.¹⁰⁹ Visser 't Hooft voegde daaraan toe, dat degenen die Hem volgen vrij wat zekerder konden rekenen op vervolging, dan op roem en eer. De waarheid van deze woorden zou blijken tijdens de Tweede Wereldoorlog die een maand later uitbrak. In het volgende hoofdstuk zullen we zien hoe Visser 't Hooft het thema *Christus Victor* in de jaren zestig verbond met zijn concept van het *Christocentrisch universalisme*. Het zal van grote invloed blijken te zijn op Verkuyls denken.

Verkuyl schrijft in zijn memoires dat dit de meest indrukwekkende conferentie is die hij ooit heeft meegemaakt. Onder meer, omdat hij zich tijdens een van de bijeenkomsten geroepen voelde tot de dienst van de verzoening. De aanleiding hiertoe is een gebeurtenis die plaatsvond tijdens de avondmaalsviering, aan het slot van de conferentie. Terwijl de avondmaalsbeker van hand tot hand ging, stond plotseling een Chinese student op. Hij richtte zich tot een Japanse student, die tegenover hem aan de avondmaalstafel zat. Verkuyl herinnert zich zijn woorden:

Ik heb uit deze drinkbeker gedronken, omdat ik geloof, dat het bloed van Jezus Christus, de Zoon Gods en de Zoon des mensen vergoten is tot een volkomen verzoening voor mijn zonden en voor die van mijn volk. (...) Ik zou je haten met een dodelijke haat, indien ik niet wist dat het bloed van Jezus Christus ook vergoten is tot een verzoening van jouw zonden en die van jouw volk.' Vervolgens reikte hij de Japanse student de beker en zei: 'neemt die en drinkt daaruit en gedenkt en gelooft dat het bloed van Jezus Christus vergoten is tot een volkomen verzoening van al onze zonden.'¹¹⁰

Verkuyl vervolgt:

Toen voor het eerst heb ik beseft, dat de verzoening en vergeving die ons in Jezus Christus worden geschonken, niet alleen te maken hebben met persoonlijke zonden, maar ook met collectieve zonden en met zondige structuren in de verhouding tussen volken en rassen. Toen - voor het eerst - heb ik beseft, dat wat Jezus Christus voor ons heeft gedaan kosmische afmetingen heeft en de gehele oecumene der volkeren raakt.¹¹¹

¹⁰⁸ W. A. Visser 't Hooft, 54, 'Ik heb de wereld overwonnen', 52-59, in *Stemmen uit de wereldkerk*. Zie ook J. Verkuyl, 'Christus Victor' in *We remember Amsterdam 1939-1979*, 1 (HDC, archief 127, map 82). Verkuyl schrijft hierin over zijn herinneringen aan de wereldconferentie en citeert deze woorden van Visser 't Hooft. Zie ook J. Verkuyl, *Gedenken*, 80.

¹⁰⁹ W. A. Visser 't Hooft, 'Ik heb de wereld overwonnen', 58.

¹¹⁰ J. Verkuyl, *Breek de muren af!* (tweede druk), 176. Cursief van Verkuyl. China en Japan waren in 1939 met elkaar in oorlog. De 'Tweede Chinees - Japanse oorlog' duurde van 1937 - 1945. Zie ook J. Verkuyl, *Gedenken*, 80.

¹¹¹ J. Verkuyl, *Breek de muren af!*, 176. De gedachtestreepjes zijn van Verkuyl. Zie ook J. Verkuyl, *Gedenken*, 80. Deze ervaring van verzoening in 1939 wordt voor Verkuyl bevestigd tijdens een van de bijeenkomsten van de eerste Assemblee van de Wereldraad van Kerken in 1948 te Amsterdam. Wanneer hij zich voorstelt aan degenen die aan weerskanten naast hem in de rij plaatsnemen, blijkt

Verkuyl was hier diep door geraakt, zozeer zelfs dat het hem blijvend veranderde. Verzoening tussen God en mens en tussen mensen onderling in Christus werd hét leidmotief in zijn leven. Het zou, zoals we later nog zullen zien, niet alleen in zijn theologie, maar ook in zijn maatschappelijke en politieke engagement een grote rol spelen. Mede hierdoor heeft hij de Wereldconferentie ervaren als een Godsgechenk ter bemoediging voor het naderende vertrek naar Nederlands-Indië.¹¹²

2.4.4 *Doctoraalscriptie*

Op 16 december 1939, vlak voordat hij werd uitgezonden, deed Verkuyl met succes zijn doctoraalexamen bij de pas aangestelde hoogleraar zendingswetenschap, Johan Bavinck.¹¹³ De titel van zijn doctoraalscriptie luidde: *De tegenwoordige stand van het vraagstuk der Anknüpfung en adaptatie in de zendingswetenschap*.¹¹⁴ Verkuyl beschrijft en beoordeelt hierin de actuele discussie over de vraag of er in de niet-christelijke religies aanknopingspunten zijn, bijvoorbeeld ‘een religieus en ethisch *Vorverständnis* of ‘waarheidselementen’, die als uitgangspunten kunnen dienen voor de prediking van het Evangelie.

In samenhang hiermee bespreekt hij het probleem van de adaptatie. Daarin draait het om de vraag welke positie de zending moet innemen ten aanzien van het ‘vroegere religieuze en culturele bezit’ van de volken die het Evangelie hebben aanvaard.¹¹⁵ Is het haar taak om het complex van godsdienstige voorstellingen, zeden en gewoonten ‘aan te vullen, te corrigeren, te verbeteren, of te verdiepen? Of moet ze dat gehele complex trachten te vernietigen en te ontwortelen om er iets geheel nieuws voor in de plaats te stellen?’¹¹⁶ We komen in het volgende hoofdstuk uitgebreid op zijn doctoraalscriptie terug.

Voordat Verkuyl deze vragen beantwoordt, geeft hij een schets van het debat over aanknopingspunten en adaptatie zoals dat op dat moment wordt gevoerd. Naast de schets geeft hij een beoordeling van de verschillende visies. Hij noemt in dit verband onder meer het Amerikaanse rapport *Re-thinking Missions* uit 1932, dat indertijd veel stof deed opwaaien. Dit rapport bevat de resultaten van het onderzoek naar de effectiviteit van het zendingswerk in India, Birma, Ceylon, China en Japan.

hij tussen de Duitse theoloog Martin Niemöller en de Japanse predikant dr. Ebisawa te zitten. Verkuyl schrijft hierover in zijn memoires: ‘Wat dat voor mij betekende, kan ieder vermoeden. Zoals ik vóór de oorlog op de grote jeugdconferentie van 1939 in dezelfde Nieuwe Kerk en in hetzelfde Concertgebouw op onvergetelijke wijze ervoer wat verzoening met God en de mensen in Jezus Christus betekent, zo beleefde ik daar opnieuw wat het betekent uit het werk van Gods verzoenend handelen te leven en deel te nemen aan de dienst der verzoening tussen volken en mensen.’ 261.

¹¹² J. Verkuyl, *Gedenken*, 80. Niet alleen in zijn memoires maar ook elders komt Verkuyl terug op deze bijzondere conferentie. Zie onder meer zijn: *Het getuigenis van de kerken in Indonesië temidden van de stromingen van deze tijd*, 56; *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 11; ‘Christenen van morgen en de agenda van morgen’, in *Jong Gereformeerd*, 31 mei 1968, 1104; *Breek de muren af!* 175-176.

¹¹³ ‘Zending van de Gereformeerde Kerk te Rotterdam en de met haar samenwerkende Kerken van Zuid-Holland Zuid’ *Het Zendingsblad*, januari 1940, 8. Ds. W. Breukelaar schrijft: ‘En hij slaagde cum laude. Wat de Kerken bij een examen nooit doen, dat deed de Universiteit.’

¹¹⁴ Zie in *Archief Studenten* in HDC, Coll.nr. 330, doos 4, doctoraalscriptie J. Verkuyl.

¹¹⁵ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 1.

¹¹⁶ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 1.

Wat echter de meeste discussie oproept is de visie van de opstellers van het rapport op de grondslag van de zending.

2.4.4.1 *Context: Re-thinking Missions*

De commissie onder leiding van de Amerikaanse filosoof William Ernest Hocking (1873-1966) signaleert onder meer een verandering binnen kringen van de zending ten aanzien van de theologische visie op de niet-godsdiensten. Zo constateert men bijvoorbeeld dat veel zendingsarbeiders zich niet meer kunnen vinden in de gedachte dat aanhangers van andere godsdiensten, die binnen hun traditie God oprecht zoeken, verloren zouden gaan. Deze veranderde visie vraagt om een andere aanpak van de zending. Zo vinden de schrijvers van het rapport dat de zending zich voortaan zou moeten inzetten voor een beter verstaan van de godsdienstige waarheid in alle godsdienstigheid en zo te helpen eenheid in de wereld te realiseren.¹¹⁷ Men benadrukt daarbij dat de waarheid door niemand als zijn eigendom mag worden opgeëist, dus ook niet door het christendom. Zij bezit, volgens de rapporteurs, een gedeelte van de waarheid op een unieke wijze. Het unieke van het christendom is gelegen in de wijze waarop ze godsdienstige waarheid interpreteert, belijdt en viert. Deze uniciteit is voor christenen vooral gelegen in de persoon van Jezus Christus in wie het godsdienstig leven op hoogste wijze tot uitdrukking komt.¹¹⁸ De schrijvers van het stuk zijn echter van mening dat dit, voor degenen die Jezus niet kennen, geen betekenis heeft. Men pleit er daarom voor om in de communicatie van de christelijke boodschap 'the language of the unexplained symbol' zo veel mogelijk te vermijden en termen te gebruiken die degenen die geheel en al onbekend zijn met de geschiedenis van de christelijke leer kunnen begrijpen.¹¹⁹

Het rapport brengt zoals gezegd een heftige discussie teweeg. Theologen van het Europese vasteland vinden het religiebeprij dat in het rapport gehanteerd wordt, onaanvaardbaar.¹²⁰ De Angelsaksische theologen typeren de zendingstheologie van het rapport als ronduit liberaal. Dit neemt echter niet weg, dat zij de praktische voorstellen die in *Re-thinking Missions* ten aanzien van het zendingswerk in Azië gedaan worden waarderen.

In zijn beoordeling van dit rapport zegt Verkuyl dat hierin het 'oude liberalisme, eenigszins gewijzigd in Amerikanistische geest', aan het woord is.¹²¹ Hij voegt er aan toe dat deze theologie een principiële loochening van de absolute van Gods openbaring in Christus is. Hij merkt op dat voor deze theologie het probleem van de aanknopingspunten en van de adaptatie gemakkelijk op te lossen is, omdat zij de ergernis van het Evangelie en de dwaasheid van de prediking heeft vervangen door de 'wijsheid der mensen', die de boodschap aantrekkelijk en aannemelijk weet te maken voor hoorders van 'welke origine dan ook'.¹²² Dit neemt niet weg dat Verkuyl de aanbevelingen van de opsteller van het rapport waardeert. De rapporteurs wijzen er namelijk onder meer op dat de zending in Azië in het verleden te veel een

¹¹⁷ J. J. E. van Lin, *Protestantse theologie der godsdiensten*, 227.

¹¹⁸ J. J. E. van Lin, *Protestantse theologie der godsdiensten*, 229.

¹¹⁹ J. J. E. van Lin, *Protestantse theologie der godsdiensten*, 229.

¹²⁰ J. J. E. van Lin, *Protestantse theologie der godsdiensten*, 230; A. Wind, *Zending en oecumene*, deel 1, 124.

¹²¹ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 7.

¹²² J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 7.

Westerse inslag had. Men pleit dan ook voor een benadering die ruimte geeft aan de eigen cultuur, opdat de kerk in die landen waarachtig inheems zal zijn. Verkuyl is het hier mee eens, maar tekent er bij aan dat de vrees bestaat, dat men in de concretisering van deze aanbeveling tendert naar ‘frisch Amerikanisme’, dat wil zeggen ‘een cultuur van YMCA, sportclubs, zwembaden en girls-schools.’¹²³ In het volgende hoofdstuk komen we op Hocking terug.

2.4.4.2 Context: Discussie Barth, Brunner en Kraemer

Verkuyl gaat vervolgens in op de theologie van Karl Barth en dan vooral op diens stellingname uit 1934 dat er geen aanknopingspunten zijn. Verkuyl prijst Barth om het feit dat hij erkent dat Gods openbaring een soevereine daad van God is en dat hij benadrukt dat alleen Gods Geest onze oren en ogen ervoor kan openen.¹²⁴ Hij noemt het ‘groots’ van Barth dat hij het totaal verkeerde en verlorene van alle menselijke uitingen erkent. Verkuyl voegt er aan toe dat het thema van Barth’s theologie zou kunnen zijn: ‘Alle roem is uitgesloten.’¹²⁵ Echter, zijns inziens heeft Barth ‘geen oog voor het feit dat de mensch, ondanks de zonde toch mensch gebleven is.’¹²⁶ Bovendien acht hij Barths ontkenning van de algemene openbaring en de algemene genade onhoudbaar. Hierdoor gaat Barth, volgens Verkuyl, niet alleen voorbij aan het feit dat de mens onuitblusbaar religieus is en dat deze, ondanks zijn vijandschap tegen zijn Schepper, Hem toch telkens weer zoekt, maar gaat hij ook voorbij aan het feit dat God zich aan de mens niet onbetuigd heeft gelaten.¹²⁷ Verkuyl vindt ook dat Barth geen recht doet aan Romeinen 1: 19-20 en dat hij daarmee aan Gods openbaring buiten het volk Israël en de kerk voorbij gaat.¹²⁸ Doordat Barth niet wil ingaan op de vraag hoe God werkt buiten de kring van de bijzondere openbaring is diens theologie, volgens Verkuyl, niet in staat licht te geven over het vraagstuk van de aanknopingspunt en de adaptatie.

Naast de visie van Barth beoordeelt Verkuyl ook het standpunt van Brunner. Hij acht het van grote betekenis dat Brunner, in tegenstelling tot Barth, vasthoudt aan de algemene openbaring, de algemene genade en de scheppingsorde. Verkuyl waardeert het ook dat hij tegenover de strikte dialectiek van Barth blijft geloven dat er in de mens iets van het beeld van God is overgebleven. Hij betreurt het daarentegen dat Brunner zich niet heeft kunnen vrijwaren van een zeker synergisme.¹²⁹ Hij is namelijk van mening dat Brunner de indruk wekt, dat het schuldbewustzijn van de mens voldoende zou zijn om hem van het Evangelie te overtuigen. Verkuyl vindt dat hij echter vergeet dat de mens van nature het karakter van zijn ellende niet als schuld voor God wil erkennen. Verkuyl voegt er aan toe: ‘Als Gods Geest niet overtuigt

¹²³ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 7.

¹²⁴ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 9.

¹²⁵ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 9. Verkuyl verwijst naar het lied dat nu bekend is als gezang 451 uit het *Liedboek voor de kerken*.

¹²⁶ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 9.

¹²⁷ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 9. Hij verwijst naar de toespraak van Paulus in Lystra, Handelingen 14: 17.

¹²⁸ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 9. In Romeinen 1: 19-20 staat: ‘Overmits hetgeen van God kennelijk is, in hen openbaar is; want God heeft het hun geopenbaard. Want Zijn onzienlijke dingen worden, van de schepping der wereld aan, uit de schepselen verstaan en doorzien, beide Zijn eeuwige kracht en Goddelijkheid, opdat zij niet te verontschuldigen zouden zijn.’ (SV).

¹²⁹ Synergisme betekent samenwerking, medewerking. In de theologie doelt dit woord op de samenwerking van God en mens in het werk van de verlossing.

van zonde, gerechtigheid en oordeel, dan vormt het menselijk besef der ellende waarlijk geen brug naar het Evangelie.¹³⁰

Ten slotte bespreekt en beoordeelt Verkuyl de visie van Kraemer, zoals deze verwoord is in *The Christian Message in a non-Christian World*. Verkuyl noemt dit boek ‘overweldigend rijk’.¹³¹ Naar zijn mening moet ook de gereformeerde zendingswetenschap zeer dankbaar zijn voor de klaarheid en de principiële kijk die Kraemer in dit boek openbaart. Verkuyl betreurt het echter dat hij weifelend staat tegenover de aanvaarding van de algemene openbaring. Naar zijn oordeel heeft Kraemer dienaangaande nog geen duidelijk standpunt ingenomen en zegt: ‘Uit vrees dat het *sui-generis*-karakter van de bijzondere openbaring geloofend zal worden, aarzelt hij om positief ja te zeggen ten opzichte van de algemeene openbaring.’ Verkuyl vindt dat de gereformeerde theologie en confessie hierin Kraemers visie zouden kunnen corrigeren en aanvullen. Een ander punt van kritiek is dat Kraemer, naar zijn mening, onder invloed van Barth een te rigoureuze scheiding maakt tussen het Evangelie en het empirische christendom. Verkuyl is het er mee eens dat ook het empirische christendom evenals de niet-christelijke religies onder de kritiek van het Evangelie gesteld moeten worden, maar benadrukt dat daarbij niet vergeten moet worden dat er in het empirische christendom zeer veel elementen zijn die regelrecht stammen uit de bijzondere openbaring. Hij voegt er aan toe: ‘Wie dit vergeet komt er gemakkelijk toe essentiële elementen van het Christendom betrekkelijk te achten en de noodzakelijkheid van hun overplanting in het Oosten overbodig te achten.’¹³² Ondanks deze punten van kritiek zegt Verkuyl zeer onder de indruk van Kraemers boek te zijn.

2.4.5 Vertrek naar Nederlands-Indië

Eind december 1939, anderhalve week na zijn examen, stapte hij met zijn vrouw en kinderen in Genua aan boord van de ‘Johan van Oldenbarnevelt’ en begon de tocht naar Nederlands-Indië. Wat was zijn visie op zending toen hij vertrok? Om die vraag te kunnen beantwoorden, bekijken we wat hij hierover in de daaraan voorafgaande periode heeft geschreven.

In 1935 benadrukt Verkuyl dat *zending* het belangrijkste aspect is van de taak die Nederland in Indië te vervullen heeft. Hij noemt het zelfs: ‘de voornaamste plicht en het voornaamste privilege’, welke ons land - als koloniale mogendheid - van God ontvangen heeft.¹³³ Verkuyl wijst daarbij op het zendingsbevel van Christus en voegt daaraan toe: ‘In deze opdracht is de „onnalaatbaarheid” van de zending gegeven.’¹³⁴ Concreet betekent dit voor hem, dat Nederlandse christenen er op uit wor-

¹³⁰ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 10. Verkuyl doelt hier op Johannes 16: 8.

¹³¹ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 13.

¹³² J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 14. Verkuyl denkt in dit verband aan Kraemers beschouwing over de organisatie van de kerk in het Oosten.

¹³³ J. Verkuyl, *Onze verantwoordelijkheid*, 8 en 9.

¹³⁴ J. Verkuyl, *Onze verantwoordelijkheid*, 10. Zie Matteüs 28:19 ‘Gaaf dan henen, onderwijf al de volken, dezelve dopende in den Naam des Vaders, en des Zoons, en des Heiligen Geestes; lerende hen onderhouden alles, wat Ik u geboden heb.’ (SV).

den gestuurd om het Evangelie te verkondigen, ten einde het ‘in het leven van de Indische volkeren in te planten.’¹³⁵

Wat hij hier met ‘inplanten’ bedoelt, wordt duidelijk in zijn doctoraalscriptie. Het gaat hem dan zowel om het *planten* van het zaad van het Evangelie, als om het *bevorderen* van de groei ervan. Dit betekent voor hem, dat de zending ‘moet streven om te bevorderen, dat bij het Zendingsobject de bij hem passende mogelijkheden ontstaan om zich werkelijk geheel en al onder de heerschappij van het Evangelie van Jezus Christus te stellen.’¹³⁶ Verkuyl verwijst daarbij naar de Generale Synode van Middelburg. Zij heeft daar ‘een zeldzaam rijp inzicht in dit proces der inplanting getoond’, door op de vraag ‘hoe de zending gedreven moet worden’ te antwoorden:

Onze Gereformeerde Kerken in Nederland bezitten een westersch, en ten deele ook een nationaal karakter, dat ook in de vormen der belijdenis, en tot in taal en woordenkeuze uitkomt. Overmits nu God niet alle volken eender schiep, maar den Javaan anders dan ons, oostersch in wijze van voorstelling; hem op geheel anderen trap van ontwikkeling plaatste; en hem een ander verleden gaf, mag nimmer de eisch gesteld, dat hij onze vormen overneme, maar moet uit den boezem zelf van het bekeerde deel der Javanen, die oosterse vorm voor lied, gebed en belijdenis opkomen, die bij zijne existentie past.¹³⁷

Op grond hiervan acht Verkuyl het van groot belang dat de zending zich, bij het ‘inplanten’ in het Oosten, steeds meer ontdoet van de ‘vreemdheid’ van de typisch Westerse, Europese vormen. Wanneer deze ‘vreemdheid’ is afgelegd, zal de kerk:

...een Oostersche vorm van Christendom zien groeien, die toch niet beteekent een gelijk-schakeling met de Oostersche cultuur en religie, maar die in de Oostersche wereld een voorloopige heenwijzing is naar den nieuwen hemel en de nieuwe aarde, waarin Oosterlingen op hun wijze met Westeringen en menschen uit Noord en Zuid de heerlijkheid zullen prijzen van Hem die op den troon zit en het Lam.¹³⁸

Wat betekende dit vervolgens voor zijn visie op de praktijk van de zending die, na enkele weken varen, voor hem zou aanvangen? Allereerst stelt hij dat de zendeling in zijn werk ‘voortdurend rekening moet houden met de van God gewilde raciale verscheidenheid. Hij moet den Joden een Jood en den Grieken een Griek zijn. Het geheim daarvan is de Christelijke liefde.’¹³⁹ Vervolgens betekent het onder meer dat de zending ‘zooveel mogelijk zal moeten trachten de in de Oostersche talen gebruikelijke woorden en begrippen te maken tot voertuig van den nieuwen inhoud van het Evangelie.’¹⁴⁰ Het betekent bijvoorbeeld ook dat de zending de Oosterse volken

¹³⁵ J. Verkuyl *Onze verantwoordelijkheid*, 10.

¹³⁶ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 22.

¹³⁷ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 22. Zie ook *Artikel 116, Acta van de Synode der Gereformeerde Kerken te Middelburg 1896*, A-5, lid 4. Zie ook Verkuyl, *Onze verantwoordelijkheid tegenover Indië*, 13. Hij verwijst hier indirect naar ditzelfde artikel uit de *Acta*: ‘Het mag niet de bedoeling der Zending zijn in het Oosten de Christenen te modelleeren naar ons beeld en naar onze gelijkenis. Gods bedoeling is het, dat in het Oosten niet copieën van het Westen, maar origineele kinderen Gods Hem verheerlijken en wij zullen door de geestelijke gemeenschap met hen meer gaan beseffen, welke de lengte, de breedte, de hoogte en de diepte is van de liefde Gods, die de kennis te boven gaat.’

¹³⁸ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 22.

¹³⁹ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 23.

¹⁴⁰ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 23.

stimuleert hun ‘grote artistieke begaafdheid op het gebied van architectuur’¹⁴¹ te gebruiken voor de bouw van kerkgebouwen, die in tegenstelling tot ‘wansmakige en stijlloze Westersche kerkbouwtypen’, meer in overeenstemming zijn met hun schoonheidsgevoel en godsdienstig ervaren.¹⁴²

Verkuyl had dus een duidelijke visie op wat zending was en over praktische invulling ervan. De vraag is echter, hoe hij aankeek tegen de religie van de mensen aan wie hij dadelijk in Nederlands-Indië het Evangelie zou gaan verkondigen. Hoe keek hij aan tegen de islam en de Javaanse mystieke traditie? Op deze en andere vragen hopen we verderop in dit boek een antwoord te krijgen.

2.5 ZENDINGSWERK IN VOORMALIG NEDERLANDS-INDIË

2.5.1 Aanvang werkzaamheden

Na weken varen, kwam Verkuyl samen met zijn gezin in Nederlands-Indië aan. Hoe heeft hij de kennismaking met dit land en zijn bewoners ervaren? Op 8 maart 1940 schrijft hij voor *Het Zendingsblad* een artikel, waarin hij zijn eerste indrukken met de lezers deelt. Hierin beschrijft hij de diepe indruk die de overweldigende vegetatie en de bergformaties op hem maken.¹⁴³ Naast de pracht van de natuur valt hem de sociaal-economische ellende op waarin veel mensen leven. Hij constateert dat er een enorme armoede heerst en er voedselschaarste is. Bovendien is hij diep getroffen door de ‘grote lichamelijke ellende’ die hij om zich heen ziet. Hij schrijft: ‘Het viel ons in Batavia reeds op, hoeveel wrakken van mensen men daar ziet lopen op de straten, die gebukt gaan onder allerlei ziekten en kwalen.’¹⁴⁴ Bovendien proeft hij iets van de geestelijke nood van de bevolking. In het ‘Javaansche geestesleven’, zoals zich dat in ontmoeting met verschillende Javanen aan hem presenteert, voelt hij iets van ‘de angst, die op den achtergrond van deze denkwereld rondspookt’, evenals ‘de verwarring en verdwaaldheid van ’t menselijk tasten naar verlossing.’¹⁴⁵ Verkuyl ziet hierin de ‘god dezer eeuw die de oogen verblindt en duizenden in de slaafsche dienstbaarheid aan zich onderwerpt.’ Hij vat zijn eerste indrukken samen met de woorden:

Indië is een land, als alle landen, misteekend door armoede, ziekte, zonde, nood en dood. Indië heeft, als alle landen, Jezus Christus nodig. Er wordt in Indië veel gedaan om de nooden weg te nemen, bewonderenswaardig veel, maar Indië heeft vóór alles nodig, Jezus Christus, de Verlosser der wereld.¹⁴⁶

¹⁴¹ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 24.

¹⁴² J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 24.

¹⁴³ J. Verkuyl, ‘Eerste indrukken’ in *Het Zendingsblad*, april 1940, 81. Verkuyl schrijft: ‘Toen pas begreep ik voor het eerst, hoe in deze natuur de mens zich vaak niet meer gevoelt dan een klein, passief, onderdeel in een geweldig geheel, waarvan hij toch heimelijk deel uitmaakt, terwijl in het Westen ’t accent veel meer valt op de menselijke daad en de producten door menschenhanden gemaakt en menselijke gedachten uitgedacht.’

¹⁴⁴ J. Verkuyl, ‘Eerste indrukken’, 82.

¹⁴⁵ J. Verkuyl, ‘Eerste indrukken’, 82. Verkuyl noemt in dit verband de Javaanse geheimleer (ilmoe’s), de magie (goena-goena) en het bijgeloof (goenon-toehon).

¹⁴⁶ J. Verkuyl, ‘Eerste indrukken’, 82.

De bewoordingen, die Verkuyl hier kiest, zijn veelzeggend. Hieruit blijkt overduidelijk dat hij geen cultuurrelativist is. Integendeel. Hij verklaart de ellendige situatie, waarin een groot deel van de Javaanse bevolking zich bevindt, uit het feit dat men Christus niet kent. De oplossing voor de sociale en maatschappelijke problemen in de Archipel beginnen zijns inziens dan ook bij de aanvaarding van Christus. We komen hier in het volgende hoofdstuk op terug.¹⁴⁷

2.5.2 Taak

In januari 1940 begon hij met zijn werk als missionair predikant in Purwokerto in de residentie Banjumas, Java. De Javaanse kerken in 'Midden-Java ten Zuiden' waren sinds 1932 zelfstandig.¹⁴⁸ Dit betekende zowel voor Johannes Verkuyl als voor de andere Gereformeerde missionaire predikanten dat ze, in tegenstelling tot jaren ervoor, niet als 'voogden' of 'pedagogen' van de Javaanse kerken werden aangesteld.¹⁴⁹ Evenmin hadden ze een bestuurlijke functie binnen de kerkenraden, de classes of de synode. Echter, hoewel er naar zijn mening in de verhouding tussen de Javaanse kerken en de missionaire predikanten geen sprake was van hiërarchie, constateerde hij dat de Europeaan in het algemeen in de 'koloniale kastensamenleving als lid van de regerende kaste op een voetstuk staat'.¹⁵⁰

De opdracht die Verkuyl kreeg, was het verlenen van assistentie aan Javaanse predikanten en evangelisten bij hun missionaire werk in de samenleving en bij de toerusting van gemeenteleden.¹⁵¹ In het kader van deze functie nam hij deel aan de stafvergaderingen, waarin ervaringen werden uitgewisseld en plannen gemaakt.¹⁵² Hij was eveneens betrokken bij de organisatie van de 'zaaiweken', die tot doel hadden om in een bepaalde streek van Midden-Java grondlegend zendingswerk te doen.¹⁵³ Hiernaast zette Johannes Verkuyl zich in de residentie Banjumas in voor

¹⁴⁷ J. Verkuyl, 'Eerste indrukken', 83. Tegen de achtergrond van de nood die hij op verschillende vlakken constateert, voelde Verkuyl enerzijds grote blijdschap om aan zijn taak te beginnen, terwijl het hem anderzijds vervulde met gevoelens van machteloosheid en hulpeloosheid. 'Maar', zo voegt hij er tenslotte aan toe, 'dit is onze troost bij de aanvaarding van onze taak: Hij, die ons geroepen heeft, is getrouw. (...) Gesteund door Gods beloften en door de hulp van onze Europeesche en Javaansche broeders en zusters mogen wij nu, dankbaar en afhankelijk, beginnen met de voor menschen onmogelijke, maar bij God mogelijke taak van Missionair predikant in dit gewest.'

¹⁴⁸ J. Verkuyl, *Gedenken*, 87. Zie ook Chr. G. F. de Jong, *De Gereformeerde zending*, 17-18. De Jong schrijft dat er in mei 1940 in Midden-Java omstreeks 17.000 gedoopte leden waren, van wie ongeveer 9000 belijdenis hadden gedaan. Zij waren verdeeld over 57 geïnstitueerde gemeenten, die samen over 15 Javaanse predikanten beschikten. Daarnaast waren er ruim 600 niet-geïnstitueerde kringen en groepen, die soms over een ouderling, guru injil (Javaanse evangelist) of een andere voorganger konden beschikken.

¹⁴⁹ J. Verkuyl, *Gedenken*, 87. Verkuyl merkt op dat het niet bij hem opgekomen zou zijn om zich voogd te voelen en zich dienovereenkomstig te gedragen. Hij voelde zich veel meer leerling van de Javaanse predikanten.

¹⁵⁰ J. Verkuyl, *Gedenken*, 109. In dit verband schrijft Verkuyl over het 'tuan-gevoel' ('Heer-gevoel') dat de Europeaan vervulde zodra hij de evenaar passeerde.

¹⁵¹ J. Verkuyl, *Gedenken*, 88.

¹⁵² J. Verkuyl, *Gedenken*, 89.

¹⁵³ J. Verkuyl, *Gedenken*, 89. Gedurende een Zaaiweek werden er contacten gelegd met de plaatselijke bevolking en openlucht samenkomsten gehouden. Niet alleen predikanten en evangelisten werkten hieraan mee, maar ook artsen, verpleegkundigen, onderwijskrachten, enzovoort.

contact tussen vertegenwoordigers van de verschillende religieuze gemeenschappen. Zo organiseerde hij in meerdere plaatsen 'rondetafel-bijeenkomsten'.¹⁵⁴ Verkuyl vermeldt in zijn memoires dat in Banjumas zulke kringen niet eerder werden gehouden. Ze trokken dan ook de aandacht van de pers. Het resultaat hiervan was dat er van hogerhand op stopzetting werd aangedrongen.¹⁵⁵

In zijn functie als missionair predikant was Verkuyl tevens verantwoordelijk voor het beheer van de christelijke scholen die in de residentie door de Gereformeerde zending waren opgezet.¹⁵⁶

2.5.3 Burgerinterneringskampen

Op 10 mei 1940 vielen Duitse troepen Nederland binnen. Rotterdam, het 'thuisfront' van Verkuyl, werd gebombardeerd. De bezetting had voor de zending in Nederlands-Indië tot gevolg, dat de morele en financiële steun in één klap wegviel.¹⁵⁷ Voor de dagelijkse routine van het zendingswerk veranderde er aanvankelijk weinig. Zij het met aanpassingen en bezuinigingen, ging het werk min of meer gewoon door.¹⁵⁸ De situatie sloeg echter drastisch om toen Japan begin maart 1942 de archipel bezette. In de maanden daarna werden op last van de bezetter de in Indië aanwezige Nederlanders, waaronder het gezin Verkuyl, evenals de overige Westerlingen in kampen vastgezet.¹⁵⁹ De internering van de Europese zendingsarbeiders betekende weliswaar niet het einde van alle kerkelijk leven op Java, maar wel dat het zendings- en evangelisatiewerk ernstig bemoeilijkt werd.¹⁶⁰

Voor Verkuyl en zijn lotgenoten was de drieënhalve jaar durende gevangenschap een periode van vernedering, honger en ontbering. Toch was het ook een periode van onvermoede kansen. Zo ontstond er, mede door de lotsverbondenheid, openheid tussen protestanten en rooms-katholieken. Er vonden niet alleen theologische gesprekken plaats, maar er werden - indien de omstandigheden het toelieten - ook oecumenische vieringen gehouden.¹⁶¹ Verkuyl bouwde, naar eigen zeggen, in die jaren ook goede contacten op met joodse kampgenoten.¹⁶²

Wat heeft deze periode van gevangenschap met hem gedaan? Een half jaar na het einde van de oorlog schrijft hij, dat hij de Japanse bezetting heeft ervaren als een oordeel van God over het onrecht op sociaal, economisch, politiek en cultureel ge-

¹⁵⁴ J. Verkuyl, *Gedenken*, 90.

¹⁵⁵ J. Verkuyl, *Gedenken*, 90. Wie Verkuyl met 'van hogerhand' bedoelt wordt uit zijn memoires niet duidelijk. Het zou de leiding van het kerkgenootschap kunnen zijn geweest, maar ook de overheid.

¹⁵⁶ J. Verkuyl, *Gedenken*, 92.

¹⁵⁷ J. Verkuyl, *Gedenken*, 84.

¹⁵⁸ Chr. G. F. de Jong, *De Gereformeerde zending*, 25. Zie ook J. Verkuyl, *Gedenken*, 84. Verkuyl schrijft dat een van de positieve effecten van deze noodsituatie is, dat het verschil in salariering tussen Nederlandse en Javaanse predikanten en evangelisten verdween.

¹⁵⁹ Chr. G. F. de Jong, *De Gereformeerde zending*, 296. Verkuyl werd samen met de overige Nederlandse en mannen uit andere westerse landen in april 1942 geïnterneerd. In de maanden november en december van dat jaar werden ook de vrouwen en kinderen in kampen samengebracht.

¹⁶⁰ Chr. G. F. de Jong, *De Gereformeerde zending*, 27. De Javaanse kerken, die al in januari 1942 op hun synode hadden besloten het zendingswerk over te nemen, poogden er, ondanks de moeilijke omstandigheden, gestalte aan te geven.

¹⁶¹ J. Verkuyl, *Gedenken*, 112vv.

¹⁶² J. Verkuyl, *Gedenken*, 118.

bied dat de koloniale Nederlanders in het algemeen hebben geaccepteerd. Een oordeel, ook over de zelfgenoegzame houding ten aanzien van het eigen beleid en de voortdurende zelfbenoeming tot het Europese leiderschap.¹⁶³ Hij stelt vervolgens dat er mede hierdoor, gedurende de jaren van internering, bij velen een bezinning op gang kwam over de vraag naar de toekomstige verhouding tussen Nederland en de koloniën. Bij hen groeide het besef dat ‘in Indië een radicale heroriëntatie nodig is en dat het Evangelie van Jezus Christus oproept tot gerechtigheid, radicaal, politiek, economisch, cultureel’.¹⁶⁴

In het betreffende artikel schrijft hij tevens, dat de jaren van gedwongen samenleven met een grote verscheidenheid aan mensen in zulke moeilijke omstandigheden, hem ook tot de conclusie brengen, dat het idee van het Europese overwicht in Indië op moreel en intellectueel gebied een illusie is. Ook de gedachte dat de Europese, en in het bijzonder de Nederlandse, gemeenschap in dit rijksdeel zonder meer christelijk zou zijn blijkt fantasie. Hij constateert verder dat de onbekendheid met het Evangelie onder de kampbewoners schrikbarend groot is. Bovendien bespeurt hij dat, hoewel de gevangenschap met zijn ontberingen bij velen een klankbodemschept voor de verkondiging van het woord van God, ‘de magische en mystische invloeden’ sterk zijn en er een grote drang is naar occultisme en ‘theosophisch-wijsgerige speculaties’.¹⁶⁵ Ook is er bij velen sprake van een nihilistische levenshouding, zowel op geestelijk als op zedelijk gebied. Op grond hiervan trekt hij de conclusie dat Indië - ook wat betreft het Europese deel van de samenleving - een *non-Christian world* is, waar *the Christian Message* gebracht moet worden.¹⁶⁶

Japan capituleerde op 15 augustus 1945 na de verwoesting van Hiroshima en Nagasaki. Voor Verkuyl en zijn medegevangenen betekende dit het einde van hun gevangenschap. Later schrijft hij over deze bevrijding, dat hij - naast de enorme opluchting en de grote blijdschap om de hereniging met zijn vrouw en kinderen - ook verdriet en ontzetting ervaren heeft, toen hij zich realiseerde welk een desastreuze uitwerking de atoomwapens hadden gehad.¹⁶⁷ Hij voegt er aan toe, dat hij zich indertijd heeft voorgenomen, om zich in te zetten voor de afschaffing van deze wapens.¹⁶⁸

¹⁶³ J. Verkuyl, ‘Eenige mededeelingen over de kerkelijke arbeid en de geestelijke stroomingen in de Burger-interneeringskampen in Indië’, in *Het Zendingsblad*, Februari 1946, 13.

¹⁶⁴ J. Verkuyl, ‘Eenige mededeelingen’, 14. Verkuyl schrijft dat met name de jongeren in het kamp begrijpen dat de koloniale verhoudingen totaal geliquideerd zouden moeten worden. Zie 12.

¹⁶⁵ J. Verkuyl, ‘Eenige mededeelingen’, zie 9.

¹⁶⁶ J. Verkuyl, ‘Eenige mededeelingen’, zie 10. Met deze woorden verwijst Verkuyl naar het al eerder genoemde boek, *The Christian Message in a non-Christian World*, van Kraemer uit 1938.

¹⁶⁷ J. Verkuyl, *Gedenken*, 125-126.

¹⁶⁸ A. Wessels, *Herdenkingscollege*, 28 mei 2001. Wessels zegt in het college ter nagedachtenis aan Verkuyl, dat hij geneigd is te denken dat hier van een zekere *fabulatie* sprake zou kunnen zijn, omdat pas een aantal decennia na 1945 het afschrikwekkende van de atoombewapening werkelijk een echte issue wordt. Hoe het ook zij, Verkuyl heeft in de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw de daad bij het woord gevoegd. Zo is hij vanaf de oprichting in 1967 tot 1978 voorzitter van het Gereformeerd Vredesberaad geweest, een organisatie binnen de Gereformeerde kerken in Nederland, die de discussie binnen dit kerkgenootschap ten aanzien van de ‘abc-wapens’ heeft aangezwengeld. Zie J. Verkuyl, *Gedenken*. 292. Zie ook J. Verkuyl, *Meegenomen voor de vrede*, 6.

2.5.3.1 Context: Capitulatie, Proclamatie en Bersiap¹⁶⁹

Op 17 augustus 1945, twee dagen na de capitulatie, werd door Sukarno (1901-1970) en Mohammed Hatta (1902-1980) de Republiek Indonesië geproclameerd. Een nieuw tijdperk werd ingeluid. Het betekende het einde van de koloniale overheersing van de archipel door het Koninkrijk der Nederlanden. Deze nieuwe era luidde tevens een periode van conflict in tussen de oude koloniale macht en haar voormalige overzeese gebiedsdelen. Een strijd waaraan voorlopig een einde kwam bij de overdracht van de soevereiniteit door Nederland aan de Republiek op 27 december 1949. Over de feiten en de achtergronden van deze strijd is door anderen uitgebreid geschreven.¹⁷⁰ Wij beperken ons hier tot het beschrijven van een aantal ervaringen van Verkuyl die in het kader van dit hoofdstuk relevant zijn.

De eerste weken na de capitulatie van Japan en de proclamatie van de Republiek verliepen tamelijk rustig. De poorten van de interneringskampen gingen open. Veel geïnterneerden, onder wie Verkuyl, verlieten de kampen om familieleden en vrienden te zoeken en om te zien wat er van hun huis en andere bezittingen over was.¹⁷¹ In oktober, echter, sloeg de stemming om. Grote groepen Indonesiërs uitten hun vijandigheid ‘tegen alles wat Nederlands was of van sympathie met de Nederlanders verdacht werd.’¹⁷² Het gevolg was een bloedige terreur. In *Het Zendingsblad* van december 1945 werd geciteerd uit brieven die Verkuyl in oktober en november van dat jaar aan de kerken in Zuid-Holland schreef:

Er heerschen op Java thans toestanden en er gebeuren dingen, die alle beschrijving tarten. Rooversbenden en Moslimsche fanatici oefenen hun terreur uit. Hier en daar vlucht het inheemsche bestuur en de inheemsche politie weg. Steeds meer blijkt het, dat de gezagsdragers van de Republiek niet in staat zijn om de geesten te bezweren, die ze zelf hebben opgeroepen.¹⁷³

In februari 1946 beschrijft hij opnieuw zijn ervaringen in de ‘bersiap-periode’: ‘Het is nu vrede. Wij zijn nu vrij. Maar intusschen knallen de schoten door de straten en worden tientallen, mannen, vrouwen en kinderen, afgeslacht, gekidnapt en bedreigd en ontvoerd. Dat alles is meer dan men verdragen kan.’¹⁷⁴

Mede door de brieven van Verkuyl en andere zendingsmensen werd het thuisfront in Nederland over deze afschuwelijke situatie geïnformeerd.¹⁷⁵ Deze berichten, die via de landelijke dagbladen, de regionale en de plaatselijke kerkbladen de kerkelijke achterban bereikten, hadden enorme impact.¹⁷⁶ Ze droegen onder meer bij aan

¹⁶⁹ H. Smit, *Gezag is gezag*, 262. ‘Bersiap’ betekent ‘weest paraat’. Deze kreet werd in die periode door de moordende en rovende groepen gebruikt. Zie ook J. Verkuyl, *Gedenken*, 129; zie ook G. L. Mak, *De eeuw van mijn vader*, 337-338.

¹⁷⁰ Zie bijvoorbeeld: J. A. Somers, *Nederlandsch-Indië. Staatkundige ontwikkelingen binnen een koloniale relatie* en H. Smit, *Gezag is gezag.... Kanttekeningen bij de houding van de gereformeerden in de Indonesische kwestie*.

¹⁷¹ H. Smit, *Gezag is gezag*, 261. Zie J. Verkuyl, *Gedenken*, 127 en 129.

¹⁷² H. Smit, *Gezag is gezag*, 261.

¹⁷³ ‘Zendingsterrein Rotterdam met samenwerkende Kerken van Zuid-Holland-Zuid, (Banjoemas)’, in *Het Zendingsblad*, december 1945, 2-3.

¹⁷⁴ J. Verkuyl, ‘Eenige mededelingen’, in *Het Zendingsblad*, februari 1946, 14.

¹⁷⁵ H. Smit, *Gezag is gezag*, 264.

¹⁷⁶ H. Smit, *Gezag is gezag*, 269.

de verharding van het standpunt dat velen hadden ingenomen, namelijk dat het Nederlandse gezag in Nederlands-Indië moest worden hersteld. Vanuit dat gezichtspunt waren onderhandelingen met vertegenwoordigers van de Republiek Indonesië uit den boze. Dit standpunt werd binnen de Nederlandse politiek onder meer vertegenwoordigd door de Anti-Revolutionaire Partij. Gedurende deze jaren voerde zij felle oppositie tegen het Indonesië-beleid van de opeenvolgende Nederlandse regeringen.

Ondanks of misschien wel dankzij de gruwelijkheden van de ‘bersiap-periode’ raakten verschillende zendingspredikanten er meer en meer van overtuigd dat alleen via onderhandelingen met de Republiek het geweld een halt toegeroepen kon worden. ‘Daarin lag naar hun idee ook de enige kans om nog iets van een band met Nederland te bewaren en de zending weer nieuw perspectief te bieden.’¹⁷⁷ Ook Verkuyl was dit standpunt toegedaan. Hij nam in Batavia deel aan een studiegroep, die zich boog over de politieke implicaties van deze visie.¹⁷⁸

2.5.4 *Verzoening en politiek engagement*

Verkuyl liet het niet bij zijn deelname aan deze studiegroep, maar reisde in 1946 naar Nederland om de noodzaak van onderhandelen te bepleiten bij onder meer de voormannen van de toenmalige ARP.¹⁷⁹ Zoals we al in de inleiding schreven, riep Verkuyls standpunt verzet op bij zijn politieke en kerkelijke achterban. Hoewel we in het kader van onze vraagstelling hier niet verder op in zullen gaan, willen we toch opmerken dat hij zijn inzet voor een andere politiek motiveerde vanuit de verzoening. In zijn memoires sprak hij dan ook steevast over zijn ‘deelname aan de dienst der verzoening tussen Nederland en Indonesië’.¹⁸⁰ Zijn inzet voor verzoening tussen de twee landen vond zijn oorsprong in de ervaring die hij, zoals we al eerder schreven, tijdens de wereldjongerenconferentie in 1939 te Amsterdam heeft gehad. De overtuiging dat verzoening tussen mensen mogelijk is op grond van het lijden, het sterven en de opstanding van Jezus Christus heeft hem er toe gebracht zich te engageren. Natuurlijk kan de vraag gesteld worden of zijn deelname aan de dienst der verzoening ook daadwerkelijk heeft bijgedragen tot de verzoening tussen Nederland en Indonesië. Dit neemt echter niet weg, dat hijzelf zijn deelname aan dit proces gezien heeft als een vanzelfsprekende consequentie van zijn geloof.

¹⁷⁷ H. Smit, *Gezag is gezag*, 271. Smit merkt op dat deze zendingsmensen, na alles wat ze over de ‘bersiap-periode’ hadden geschreven, de kans liepen om met hun pleidooi voor een gesprek met de ‘rebellens’ op ‘het thuisfront’ volstrekt ongelooftwaardig over te komen. Daar kwam, volgens Smit, nog bij dat heel wat ‘gewone’ kerkleden zich afvroegen waarom zendingsmensen, ‘die nu zo goed wisten te vertellen wat er in Indië gebeuren moest’, in de tijd vóór de Tweede Wereldoorlog hen nooit hadden ingelicht over het verlangen van de Indonesiërs naar onafhankelijkheid. Voor veel kerkleden in Nederland kwam dit als een verrassing, doordat ze zich - mede op grond van de verslagen in de zendingsbladen uit de periode vóór 1940 - een romantisch beeld hadden gevormd van de situatie in toenmalig Nederlands-Indië: een deel van het koninkrijk, waarin de mensen dankbaar waren voor de kansen die ze middels onderwijs, medische voorzieningen en een goed bestuur kregen.

¹⁷⁸ J. Verkuyl, *Gedenken*, 134; H. Smit, *Gezag is gezag*, 380.

¹⁷⁹ J. Verkuyl, *Gedenken*, 134-145. Zie vooral ook H. Smit, *Gezag is gezag*, 379-390. Smit gaat uitgebreid in op Verkuyls bezoek aan Nederland, diens gesprekken met ARP-kopstukken en met de verschillende zendingsinstanties.

¹⁸⁰ J. Verkuyl, *Gedenken*, zie 128, 131, 134, 189.

De centrale rol die het thema verzoening in deze fase van zijn leven speelde, roept de vraag op of, en zo ja hoe, dit meeklinkt in zijn visie op de andere godsdiensten. Als wij door Christus met God verzoend zijn, wat betekende dit dan volgens Verkuyl voor mensen die een andere religie aanhangen of juist geen enkele godsdienst hebben? Is verzoening, naar zijn mening, inclusief of juist exclusief? In het volgende hoofdstuk zullen we hier verder op ingaan.

2.5.5 Christelijke lectuurvoorziening en docent te Jakarta

De Generale Deputaten voor de zending, de hoogste instantie voor zendingszaken binnen de Gereformeerde Kerken in Nederland, vroegen Verkuyl in 1947 om de leiding van de lectuurvoorziening in Indonesië op zich te nemen.¹⁸¹ Verkuyl ging op dit verzoek in en heeft zich met veel enthousiasme aan deze taak gewijd. Allereerst heeft hij zich ingezet voor het werk van de Noodlectuurcommissie van Kerk en Zending, een voorlopige commissie die de oprichting van een Indonesische oecumenische Lectuurorganisatie voorbereidde.¹⁸²

In 1950, enkele maanden na de soevereiniteitsoverdracht, werd de Indonesische Raad van Kerken opgericht. De Noodlectuurcommissie werd toen omgevormd tot een officieel orgaan van deze Raad van Kerken, onder de naam *Badan Penerbit Kristen*.¹⁸³ Op zondag 20 januari 1952 werd Verkuyl in de Javaanse kerk te Jakarta bevestigd tot missionair predikant voor de lectuurdienst. Jakarta was de zendende kerk.¹⁸⁴ Met grote ijver zette hij zich voor dit werk in, wat blijkt uit de tientallen brochures en boekjes die hij schreef.¹⁸⁵

In dezelfde periode kreeg Verkuyl zijn aanstelling als docent aan de Theologische Hogeschool te Jakarta.¹⁸⁶ In 1954 werd hij benoemd tot gewoon hoogleraar

¹⁸¹ H. Smit, *Gezag is gezag*, 391. Het gevolg van zijn benoeming was dat de Zendende Kerk van Rotterdam hem ten behoeve van dit werk moest afstaan als missionair predikant. Dit kreeg zijn beslag op 8 december 1947.

¹⁸² J. Verkuyl, *Gedenken*, 202.

¹⁸³ J. Verkuyl, *Gedenken*, 203. Van 1950-1952 is Verkuyl secretaris. Van 1952-1959 is hij tweede secretaris en daarna tot 1963 nog als adviseur betrokken bij de BPK.

¹⁸⁴ *Contact*, 3 februari 1952, 4. Verkuyl wordt bevestigd door ds. Rusman. In de intrededienst preekt hij over Openbaring 2:1a en Matteüs 14: 14-16.

¹⁸⁵ J. Verkuyl, *Gedenken*, 206. Verkuyl schreef meer dan dertig brochures en boekjes over de christelijke leer en over de andere godsdiensten. Daarnaast schreef hij preken, preekschetsen en een zesdelige serie over christelijke ethiek. Men heeft hem wel verweten dat zijn aandeel in de lectuurprogramma's te groot was. vgl. 207. Verkuyl verweerde zich tegen deze verwijten door te stellen, dat zijn Indonesische collega's alle energie nodig hadden om de concrete problemen van die tijd het hoofd te bieden, zodat ten niet of nauwelijks tijd voor schrijven konden vrijmaken. Zie ook J. M. Prior en A. Hoekema, 'Theological Thinking by Indonesian Christians, 1850 – 2000', in *A History of Christianity in Indonesia*, 774. Prior en Hoekema citeren Aritonang die Verkuyl 'a tireless motor behind this venture' noemt en een van de meest productieve schrijvers binnen de BPK. Prior en Hoekema vermelden dat de BPK-catalogus van het jaar 2003 nog altijd Verkuyls serie over ethiek verkoopt en voegen er aan toe: 'in its fifteenth edition!'

¹⁸⁶ P. D. Latuihamallo, 'De betekenis voor de theologie in Indonesia van de in het Indonesisch geschreven boeken van Verkuyl' in *Zending op weg naar de toekomst*, 21. Latuihamallo, die in deze periode college liep bij Verkuyl, schrijft: 'Als student van zijn missiologische klas vlak na de oorlog, kwam je vaak handen te kort om voldoende aantekeningen te maken van zijn colleges. De man sprak zo snel, dat op een keer een hele klas van plan was te staken, indien de Rector er niet in zou slagen Prof. Verkuyl te dwingen zijn snelheid terug te brengen op de eerste versnelling. Maar als student

en bleef in deze functie aan de hogeschool verbonden tot eind 1962. Hij doceerde er uiteenlopende vakken.¹⁸⁷ De Theologische Hogeschool was toen, en is nog steeds, een interkerkelijke opleiding, die studenten trekt vanuit verschillende delen van de archipel.¹⁸⁸ Er zijn docenten van diverse denominaties en nationaliteiten. Terugkijkend op deze periode schrijft Verkuyl dat hij de sfeer op deze opleiding als open heeft ervaren en dat de diversiteit aan beleving en opinie hem hebben verrijkt.¹⁸⁹

In zijn publicaties voor de *Badan Penerbit Kristen*, maar ook in zijn colleges aan de Theologische Hogeschool ging Verkuyl in op de vraag naar de verhouding van het Evangelie tot de godsdiensten en in het bijzonder de islam. In het vierde hoofdstuk van ons boek lezen we op welke wijze hij dit deed en wat de reacties op zijn visie waren.

2.5.6 Promotie bij Johan Bavinck

Op 30 april 1948, gedurende zijn verlof in Nederland, promoveerde Verkuyl bij dr. Johan Bavinck op zijn dissertatie, getiteld *Enkele aspecten van het probleem der godsdienstvrijheid in Azië*.¹⁹⁰ De centrale vraag in zijn proefschrift is, waarom de kerken in het verre Oosten en in het bijzonder in Indonesië zich zouden moeten inzetten voor de godsdienstvrijheid. In antwoord op deze vraag zei hij onder andere, dat inzet hiervoor van cruciaal belang is voor de verkondiging van het Evangelie. Echter, niet alleen voor de verkondiging, ook voor de aanvaarding ervan is het belangrijk, omdat iemand alleen in vrijheid een persoonlijke keuze voor Christus kan maken.¹⁹¹ De inzet voor de vrijheid van godsdienst betekende voor Verkuyl niet dat de kerk alleen voor zichzelf ruimte zou moeten vragen. Integendeel, zijns inziens zou de kerk er juist voor moeten pleiten dat ieder zijn of haar geloof in alle openheid en zonder enige beperking kan belijden. In het volgende hoofdstuk gaan we uitgebreid op zijn proefschrift in.

Verkuyl sprak met veel respect en grote waardering over zijn leermeester. Hij noemde hem een transparant mens in wie het licht van Christus zichtbaar werd. Het

word je wel zeer bezielde en meteen ook getuchtigd door zijn wijze van voordragen. Door zijn klare getuigenis krijgt men ook een missionair elan zowel in de collegezaal als op evangelisatie-avonden.’

¹⁸⁷ De vakken die hij doceerde waren o.a. islam, stamreligies, godsdienstgeschiedenis, ethiek en apologetiek.

¹⁸⁸ J. Verkuyl, *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap*, 369. Verkuyl schrijft dat mede op initiatief van Kraemer deze theologische opleiding in 1934 kon worden gestart. De Theologische Hogeschool is van meet af aan oecumenisch van opzet. Na de oorlog kreeg deze opleiding de status van universiteit inclusief het promotierecht. De huidige naam is *Sekolah Tinggi Teologi Jakarta* (STT Jakarta).

¹⁸⁹ J. Verkuyl, *Gedenken*, 216.

¹⁹⁰ H. A. Wiersinga, ‘De promotie van ds. Joh. Verkuyl’, in *Het Zendingsblad*, juli 1948, 102. Wiersinga schrijft over de promotie onder andere: ‘Dat door deze missionaire predikant een dergelijk actueel onderwerp behandeld werd, trok niet maar enkelen, maar honderden naar deze promotie. Zo vol had men het, volgens zeggen van velen, nog nooit bij een dergelijke gelegenheid gezien. Het was zeer interessant zowel de opponenten als den verdediger aan te horen, hoewel het jammer was, dat eigenlijk niemand inging op het probleem der godsdienstvrijheid zelf.’ Over het proefschrift zegt hij: ‘Zijn missionaire geest komt overal tot uiting. Dat is het verkwikkende van deze studie. Daarom zal het ook door meelevende gemeentelieden gelezen kunnen worden en met grote interesse tot het einde toe worden uitgelezen.’

¹⁹¹ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 266.

geheim van die transparantie was, volgens Verkuyl, gelegen in Bavincks radicale overgave aan Jezus.¹⁹² Deze overgave is, zijns inziens, de bron van Bavincks diepe medemenselijkheid, die tot uitdrukking kwam in zijn eerbied voor mensen van welke stand of ras of leeftijd dan ook. Deze eerbied gold ook voor de mens die een andere religie dan het christendom aanhing.

Echter, niet alleen zijn overgave aan Jezus, ook zijn visie op de verhouding tussen Gods algemene openbaring en de mens bepaalde Bavincks benadering van de mens en zijn religie. Volgens Bavinck gold dat de algemene openbaring het karakter draagt van een zeer persoonlijke betrokkenheid van God op ieder mens. Deze betrokkenheid was zo reëel en concreet dat de mens er niet aan kon ontkomen. Bavinck schrijft daarover: 'Zij grijpt ieder mens aan, maakt hem tot een 'die kent', in 'wie de onzienlijke dingen openbaar zijn', en stempelt daardoor het leven van ieder mens tot een tweegesprek of een worsteling met God. Dat is de diepste kern van het bestaan van ieder mens.'¹⁹³

De algemene openbaring was bij Bavinck dus geen abstract begrip, maar droeg veel meer het kenmerk van een ontmoeting. Deze benadering ademde een heel andere sfeer dan de meer scholastische visie van Abraham Kuiper. Het ging bij Bavinck niet zozeer om de religie als systeem, maar om de concrete, religieuze mens.¹⁹⁴ Dit heeft onder meer gevolgen voor de plaats die Bavinck gaf aan het vak elenctiek. Stond het bij Kuiper in een dogmatisch en antithetisch kader, hij plaatste het in het kader van de missiologie en dan met name in het onderdeel van de missionaire theorie welke hij de 'leer van de benadering' noemde.¹⁹⁵

Verkuyl vond het de verdienste van Bavinck, dat Gods persoonlijke betrokkenheid op de mens in de scheppingsopenbaring geaccentueerd werd. Verkuyl zegt hierover: 'Hij tekent de scheppingsopenbaring als zo concreet, zo onontkoombaar, dat men a.h.w. de worsteling Gods om mensenzielen volgen kan. Dat is Bijbels volkomen verantwoord. En dat is ook in overeenstemming met de missionaire ervaring.'¹⁹⁶ Hoe dit aspect van Bavincks visie doorwerkt in de *theologia religionum* van Verkuyl zullen we in het volgende hoofdstuk merken.

2.5.6.1 Context: Oprichting Wereldraad van Kerken 1948

Enkele maanden na zijn promotie keerde Verkuyl terug naar Jakarta om zijn werkzaamheden te hervatten. Vlak voor zijn vertrek, in augustus 1948, werd in Amsterdam de oprichtingsvergadering van de Wereldraad van Kerken gehouden.¹⁹⁷ Ver-

¹⁹² J. Verkuyl, *Inleiding in de nieuwere zendingwetenschap*, 60.

¹⁹³ J. H. Bavinck, *Religieus besef en christelijk geloof*, 187.

¹⁹⁴ P. N. Holtrop, 'Van Middelburg tot aan de einden der aarde' in *ZGKN 100*, 170. Zie ook M. J. Aalders, *125 jaar Faculteit der Godgeleerdheid*, 257. Zie ook P. J. Visser, *Bemoeienis en getuigenis*, 245.

¹⁹⁵ J. H. Bavinck, *Inleiding in de zendingwetenschap*, 234. De definitie die Bavinck geeft luidt: 'Elenctiek is de wetenschap, die zich bezig houdt met een zeer speciaal aspect van de benadering, namelijk het zich rechtstreeks keren tegen de niet-Christelijke religiositeit, ten einde de mens tot bekering te roepen.' Zie ook P. J. Visser, *Bemoeienis en getuigenis*, 226; M. J. Aalders, *125 jaar Faculteit der Godgeleerdheid*, 258.

¹⁹⁶ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* 1953, 84.

¹⁹⁷ A. Wind, *Zending en oecumene*, deel 1, 175. Zie ook J. Verkuyl, *Gedenken*, 260. Verkuyl kon, in

kuyl die door de activiteiten van de NCSV de eerste secretaris-generaal, Visser 't Hooft, persoonlijk kende, juichte de oprichting van harte toe. Hij hoopte dat de Gereformeerde Kerken in Nederland, die zich vooralsnog afzijdig hielden, zouden besluiten tot aansluiting. In zijn pleidooi voor participatie schreef Verkuyl onder meer, dat de Gereformeerde Kerken van de ontmoeting met andere kerken veel kunnen leren, zoals 'kerkbesef en broederlijke liefde'.¹⁹⁸ Verkuyl spreekt uit ervaring als hij er aan toevoegt, dat de wet van ontvangen en geven, die altijd in echte oefening van de gemeenschap der heiligen te vinden is, zich in het oecumenisch verkeer vaak op wonderlijke, rijke wijze voltrekt.¹⁹⁹

2.5.6.2 Context: Stromingen in Indonesië

In het begin van de jaren vijftig was de Republiek Indonesië een natie in opbouw. In het proces van *nation building* grepen een aantal stromingen binnen de Indonesische samenleving de kans om hun gezag te laten gelden. Zo constateerde Verkuyl dat de invloed van het secularisme, van het syncretisme, het nationalisme, het communisme en de islam groeide.²⁰⁰ Verkuyl noemde deze stromingen 'geestelijke grootmachten'. Hij doelde met deze term op de machten waarover Paulus spreekt in zijn brief aan de Galaten.²⁰¹ Het gaat hierbij, volgens de apostel, om machten die de mensen in hun greep houden, hen aan zich onderwerpen. Voor Verkuyl waren het daarmee geen neutrale, maar pseudo-religieuze of religieuze stromingen geworden, die trachtten de harten van de Indonesiërs te veroveren. Zij konden, zijns inziens, hun kans grijpen, omdat ze blijkaar antwoord boden op een verlangen dat onder de Indonesische bevolking leefde, een gemis, een leegte, zowel in materiële als in geestelijke zin.²⁰² Te midden van deze om zich heen grijpende geestelijke grootmachten zocht de kleine christelijke gemeenschap in Indonesië haar plaats en haar taak. Voor Verkuyl stond het als een paal boven water dat de kerken in de jonge republiek, in die concrete situatie, geroepen waren om allereerst getuigen van Christus te zijn en zijn Evangelie te verkondigen.²⁰³

verband met zijn vertrek naar Jakarta, slechts aan één samenkomst van de eerste assemblee deelnemen. Tijdens deze bijeenkomst, die plaatsvond in het Concertgebouw, sprak Karl Barth over het thema *Man's disorder and God's design*.

¹⁹⁸ J. Verkuyl, 'De Wereldraad van Kerken', in *Contact*, 21 november 1948, 3. Verkuyl wijst in dit verband op de scheuring die in 1944 binnen de Gereformeerde Kerken heeft plaatsgevonden. Dit kerkgenootschap zou, zijns inziens, binnen het verband van de Wereldraad kunnen leren wat broederlijke liefde is.

¹⁹⁹ J. Verkuyl, 'De Wereldraad van Kerken', in *Contact*, 21 november 1948, 3. Zie ook A. Algra, *De Gereformeerde kerken in Nederlands-Indië, Indonesië*, 308-309. Op de synode van de Gereformeerde kerken in Indonesië in 1950 werd over aansluiting bij de Wereldraad van Kerken gediscussieerd. Een aantal predikanten, waaronder Verkuyl, pleitten voor aansluiting. De synode van dit Indonesische kerkgenootschap kon echter niet tot een eenstemmig besluit komen. Pas in 1955 werd het besluit genomen tot aansluiting.

²⁰⁰ J. Verkuyl, *Het getuigenis van de kerken in Indonesië temidden van de stromingen van deze tijd*, 9. Wanneer Verkuyl in Indonesië - het grootste moslimland ter wereld - spreekt van de toenemende invloed van de islam, dan doelt hij op de invloed van het 'islamitisch reformisme'. In het derde hoofdstuk gaan we er nader op in.

²⁰¹ Zie Galaten 4: 3. Zie ook J. Verkuyl, 'Enkele notities over ontwikkelingen in de theologia religionum in de huidige tijd', in *Rondom het Woord*, maart 1973, 15-16.

²⁰² J. Verkuyl, *Het getuigenis van de kerken in Indonesië*, 34.

²⁰³ J. Verkuyl, *Het getuigenis van de kerken in Indonesië*, 36.

Dit roept de vraag op hoe het Evangelie zich verhoudt tot deze, in zijn ogen, pseudo-religieuze of religieuze grootmachten. Ook vragen we ons af welk antwoord het Evangelie volgens Verkuyl te bieden had op het verlangen, de leegte en het gemis dat hij bij de bevolking van Indonesië constateerde. In het volgende hoofdstuk willen we op deze vragen een antwoord vinden.

2.5.7 *Kwestie Nieuw-Guinea*

De jaren na de soevereiniteits overdracht werden gekenmerkt door een toenemende spanning tussen de Republiek en Nederland. De belangrijkste reden was het feit dat Nieuw-Guinea in december 1949 in Nederlandse handen bleef. De Indonesische regering legde zich hier niet bij neer en eiste Nieuw-Guinea op. Ze zette deze eis kracht bij door in december 1957 de Nederlandse bedrijven te nationaliseren, de economische banden met Nederland te verbreken en de Nederlanders uit te wijzen.²⁰⁴ De laatste maatregel gold echter niet voor de in Indonesië werkende Nederlandse zendingsarbeiders.²⁰⁵ Het dieptepunt in de verhouding tussen de twee landen was het verbreken van de diplomatieke betrekkingen door Indonesië op 15 augustus 1960, precies vijftien jaar na de capitulatie van Japan.²⁰⁶

Ook in de kwestie Nieuw-Guinea trachtte Verkuyl de politieke en kerkelijke opinie in Nederland te beïnvloeden. Zo schreef hij vanuit Indonesië brieven aan de zendinginstanties en ging hij, tijdens zijn verlof in het najaar van 1958, het gesprek aan.²⁰⁷ Verschillende organisaties, waaronder het VU-studenten Corps, nodigden hem uit om zijn visie op de kwestie te geven.²⁰⁸

²⁰⁴ G. Thijs, *Kleine luyden in ontwikkeling*, 32. Zie ook D. C. Mulder, 'Hoofdmomenten uit de geschiedenis van de Gereformeerde zending na 1945', in P. N. Holtrop (red.), *ZGKN 100*, 114. Zie ook *Andere tijden*, uitzending 6 december 2007. Op 5 december 1957, 'Zwarte Sinterklaas', werd een begin gemaakt met de nationalisatie. Vijfhonderd Nederlandse bedrijven werden genationaliseerd en ongeveer vijftigduizend Nederlanders moesten het land verlaten.

²⁰⁵ D. C. Mulder, 'Hoofdmomenten uit de geschiedenis van de Gereformeerde zending na 1945', in P. N. Holtrop (red.), *ZGKN 100*, 112.

²⁰⁶ J. Verkuyl, *Gedenken*, 187. Er heerste in die jaren in Indonesië dus een sterk anti-Nederlands sentiment. In zijn memoires zegt Verkuyl, terugkijkend op deze periode, dat hij er nooit aan gedacht heeft om het land te verlaten, omdat hij van mening was dat de relaties tussen kerken niet afhankelijk mochten zijn van de relaties tussen staten. Hij voegt er aan toe, dat hij van officiële en onofficiële zijde de verzekering had gekregen te mogen blijven, omdat 'onze houding zowel in de strijd voor onafhankelijkheid als in de West-Iriankwestie niet onduidelijk was.' Dit laatste is een understatement. Verkuyl heeft zijn standpunt inzake beide kwesties niet bepaald onder stoelen of banken gestoken.

²⁰⁷ B. van Kaam, 'De Nieuw-Guinea-crisis en de zending', in *VU-Magazine*, 1972, editie 14, 43. Ben van Kaam vermeldt dat Verkuyl op 30 november 1957 een brief schreef aan dr. J. C. Gilhuis, ds. B. Richters, prof. dr. H. Bergema en prof. dr. L. Onvlee waarin hij de oplopende spanning in Indonesië onder hun aandacht brengt: 'Zoals jullie weet is het vuur rondom de West-Irian-kwestie hier dit jaar heter gestookt dan ooit tevoren. Nu de resolutie van Indonesië niet aanvaard is, is te verwachten, dat een toestand ontstaat, die lijkt op een onverklaarde oorlogstoestand.' Eind 1957 schrijft Verkuyl een brief aan de zendinginstanties in Baarn, waarin hij de volgende vraag voorlegt: 'Is het niet mogelijk om invloedrijke personen die de ernst van de situatie verstaan, bijeen te brengen in Nederland en hen te bewegen een gesprek te hebben met de voor de Nieuw-Guinea-politiek verantwoordelijke minister om gedaan te krijgen dat Nederland de deur voor overleg weer opent.' Hij besluit met: 'Als het waar is, dat wij als christenen geroepen zijn tot een "Ministry of reconciliation" dan is het tevens waar, dat wij niet mogen stilzitten.' Zie ook B. van Kaam, 'Woord vooraf' in Bruins Slot...*en ik was gelukkig*, 37. Zie ook J. Verkuyl, *Gedenken*, 192. Zie ook P. J. Drooglever, *Een daad van vrije keuze*, 378. Drooglever noemt Verkuyl als een van de mensen die 'binnen de kring van de mannenbroeders',

De Senaat van het Corps belegde een extra corpsvergadering om Verkuyl een podium te kunnen bieden. De Senaatsleden waren namelijk van mening dat diens opvattingen in de pers ‘zeer subjectief gekleurd werden weergegeven’.²⁰⁹ Op 27 oktober van dat jaar sprak hij met de studenten over het thema ‘Verzoening tussen Nederland en Indonesië’.²¹⁰ Hierin pleitte hij, uitgaande van het Bijbelse begrip verzoening, voor de overdracht van Nieuw-Guinea aan de Republiek. De *rector corporis*, S. J. Koster, noemde in zijn jaarverslag het betreffende betoog van Verkuyl ‘zeer indringend en emotioneel geladen’. Blijkbaar maakte het zoveel indruk op de toehoorders dat de Corpsvergadering ter afsluiting van de avond een motie aannam, waarin met klem aandacht van de Nederlandse pers en de politieke partijen gevraagd werd voor de opvattingen van Verkuyl en waarin betreurd werd dat hij tot dan toe in eigen kring geen gelegenheid gekregen had zijn mening voor het voetlicht te brengen.²¹¹ Deze motie en Verkuyls eigen pleidooi voor een ‘open discussie’ in antirevolutionaire kring stuiten op weerstand.²¹²

Bruins Slot, hoofdredacteur van dagblad Trouw en politiek leider van de ARP reageerde hierop met een hoofdartikel getiteld: ‘Niet ter discussie’.²¹³ Hierin schrijft hij dat een open discussie onmogelijk is, omdat de ‘zaak Nieuw-Guinea (...) geen open zaak meer is’. Hij wijst er op dat de Nederlandse regering een standpunt heeft ingenomen, dat door de leiding van de ARP gedeeld wordt en ‘in brede kringen van het AR-volk instemming’ vindt. Een open discussie zou, zijns inziens, dit standpunt kunnen ondermijnen.

Opnieuw namen VU-studenten het voor Verkuyl op. In het studentenblad *Pharetra* verschijnt een hoofdartikel getiteld: ‘Lans voor Verkuyl’.²¹⁴ Hierin schrijft de redactie dat de christelijke pers verantwoordelijk is voor ‘de woede en onlust’, die onder het protestants-christelijke volksdeel van Nederland is ontstaan.²¹⁵

dus in de kring van de Gereformeerde Kerken in Nederland en van de ARP het debat over de Nieuw-Guineapolitiek startte.

²⁰⁸ Verkuyl sprak eind september 1958 op een bijeenkomst van de Vereniging Kerk en Vrede. Op 4 oktober 1958 sprak hij op de conferentie van de Vereniging Nederland-Indonesië in hotel Krasnapolsky in Amsterdam.

²⁰⁹ S. J. Koster, ‘Jaarverslag’ in *Studenten Almanak Vrije Universiteit 1959*, 104.

²¹⁰ J. Verkuyl, ‘Verzoening tussen Nederland en Indonesië’ in *Terdege ter discussie*, 48-69.

²¹¹ S. J. Koster, ‘Jaarverslag’ in *Studenten Almanak Vrije Universiteit 1959*, 104. Koster voegt er aan toe dat, hoewel de betrokken motie zich nadrukkelijk van iedere politieke stellingname onthield, deze door de meeste tegenstanders van Verkuyls opvattingen zonder meer als een politieke uitspraak werd opgevat.

²¹² J. Verkuyl, ingezonden brief in *Gereformeerd Weekblad*, 31 oktober 1958. Verkuyl schrijft hierin onder meer dat vrijheid van meningsuiting in Gereformeerde Kring allesbehalve vanzelfsprekend is. Hij wijst dat aan ‘leidende figuren (...) die de deelname aan de vorming van het publieke oordeel langzamerhand als hun monopolie beschouwen’. Zie ook P. Bak, *Een ‘meneer’ van een krant. Trouw en Bruins Slot 1943-1968*, 268.

²¹³ J. A. H. J. S. Bruins Slot, *Trouw*, dinsdag 4 november 1958, 1. Bruins Slot voegt er aan toe: Als wij prof. Verkuyl in „Trouw” een open forum aanboden en de kwestie Nieuw-Guinea ter discussie stelden dan geloven wij dat daar best een hoogstaande, principiële en zakelijke discussie uit zou voortvloeien. Maar het effect voor de regeringspolitiek zou zijn dat men en in Nieuw-Guinea en in Indonesië en in andere landen zou gaan zeggen: Kijk, kijk, daar zijn ze ook al aan het glijden! En dat zou de positie van de Nederlandse regering internationaal verzwakken.’

²¹⁴ *Pharetra*, 15 november 1958, 1.

²¹⁵ Hoewel de studenten van mening zijn dat ‘de persoon en de motieven van prof. Verkuyl geen vol-

In reactie op het artikel ‘niet ter discussie’ verscheen in december 1958 het boekje *Terdege ter discussie*. Onder het eindredacteurschap van ds. Wim Fijn van Draat geven meerdere auteurs, onder wie Verkuyl, vanuit verschillende disciplines hun visie op dit vraagstuk.²¹⁶ Verkuyls bijdrage hieraan, had dezelfde titel als zijn toespraak voor de VU-studenten: ‘Verzoening tussen Nederland en Indonesië.’ Volgens Verkuyl heeft dit boekje geleid tot een ‘ernstige discussie’ tussen de leden van de Tweede Kamerfractie van de ARP en de leiding van de Gereformeerde zending.²¹⁷ Ook heeft het zijns inziens geleid tot de ‘radicale ommezwaai’ van Bruins Slot inzake de Nieuw-Guinea-kwestie.²¹⁸

2.6 TERUG IN NEDERLAND

2.6.1 Algemeen secretaris van de Nederlandse Zendingsraad

In december 1962 nam Verkuyl, bijna vijfenvijftig jaar oud, afscheid van Indonesië en keerde hij terug naar Nederland.²¹⁹ Twee jaar voor zijn vertrek is hij al gepolst of

doende aanleiding kunnen zijn voor het ontstaan van genoemde gevoelens’, denken verschillende Gereformeerde kerkenraden in den lande daar anders over. Zo schrijft de kerkenraad van de Gereformeerde kerk van Leiden aan Verkuyl: ‘Gezien een herhaaldelijk publiek optreden Uwerzijds en de ter zake verschenen publicaties in de pers, is in onze kerkenraad en gemeente een grote mate van onrust ontstaan.’ Er bestaan in deze gemeente zodanige bezwaren tegen zijn opvattingen, dat ‘zulks ter wille van de rust in de gemeente, prediking door U op de zondingszondag niet raadzaam wordt geacht. De kerkenraad verzoekt U derhalve dringend in de gegeven omstandigheden a.s. zondag niet naar Leiden te komen.’ Brief van de Gereformeerde kerk Leiden aan Verkuyl, 8 oktober 1958. Zie map 34, archief Verkuyl, HDC. De Zendingscommissie van de Gereformeerde kerk van Gouda stelt dat de publieke stellingname van Verkuyl, die duidelijk ingaat tegen de overtuiging van de meerderheid van de commissieleden, bij velen in de gemeente leidt tot ‘een aanwakking van nationalistische gevoelens en een verkoeling van liefde tot de zending’. Men vraagt Verkuyl dan ook ‘uit liefde tot die zending te overwegen - zonder U overigens tot een andere politieke mening te willen overhalen - of een zelfbeperking in Uw spreken een constructievere bijdrage tot de verwerkelijking van Uw en onze idealen kan vormen.’ Brief van de Zendingscommissie van de Gereformeerde kerk van Gouda, 22 november 1958, in map 34, archief Verkuyl, HDC.

²¹⁶ W. Fijn van Draat (eindredactie), *Terdege ter discussie, vraagstukken betreffende de verhouding Nederland - Indonesië - Nieuw-Guinea*. Het boekje bevat bijdragen van de econoom C. van der Straaten, de filoloog R. Roolvink, de zendingsarts S. Franken en de ingenieur P. Telder.

²¹⁷ J. Verkuyl, *Gedenken*, 192.

²¹⁸ B. van Kaam, ‘Verhaal vooraf’, in Bruin Slot, *...en ik was gelukkig*, 39. Van Kaam schrijft dat Bruins Slot in december 1960 zo geraakt was door een gebed van zendingspredikant ds. A. Pos voor toenadering tussen Nederland en Indonesië, dat hij besloot een andere koers te gaan varen. Een half jaar later getuigde Bruins Slot van zijn ommezwaai in dagblad *Trouw*. Op 3 oktober 1961 heeft Bruins Slot in de Tweede Kamer zijn nieuwe standpunt kenbaar gemaakt en pleitte hij tot verbazing van velen voor een gesprek met Indonesië zonder condities vooraf. Zie P. Bak, *Een ‘meneer’ van een krant. Trouw en Bruins Slot 1943-1968*, 280vv.

²¹⁹ Dit was overeenkomstig de regel dat zendingsarbeiders op 55-jarige leeftijd naar Nederland moesten terugkeren. Zie Verkuyl, ‘Rondom een afscheid’ in *Het Zendingsblad*, maart 1963; 36-37. In dit artikel blikt Verkuyl terug op de verschillende bijeenkomsten die hem in het kader van zijn vertrek werden aangeboden. Hij schrijft daarin, hoe diep hij geraakt is door wat hem hierbij door Indonesiërs aan gemeenschap, liefde, hartelijkheid en vriendschap geschonken werd. Echter, niet alleen tijdens dit afscheid, maar juist ook gedurende de donkere jaren toen het contact tussen Nederland en Indonesië verbroken was en alles wat Nederlands was met wantrouwen werd bejegend, heeft hij diezelfde liefdevolle vriendschap ervaren. Het was hem als een ‘wonderlijk licht’, door God geschonken, dat

hij algemeen secretaris van de Nederlandse Zendingsraad wilde worden.²²⁰ Aan deze functie zou hij bij zijn definitieve terugkomst in Nederland kunnen beginnen. Hij beantwoordde deze vraag indertijd bevestigend, omdat het hem een uitgelezen kans leek om zijn kerkelijke en missionaire horizon te verbreden. Bovendien hoopte hij in die functie zijn kennis en ervaring verder te verdiepen en deze ten dienste te stellen van anderen.

Per 1 maart 1963 werd hij tot algemeen secretaris van de Nederlandse Zendingsraad benoemd.²²¹ In deze functie onderhield hij de contacten met de staffunctionarissen van de in Nederland aangesloten kerken en van de organisaties betrokken bij wereldzending en werelddiaconaat. In dit kader had hij eveneens overleg met vertegenwoordigers van oecumenische zendingsinstanties in andere Europese landen en met de *Division of World Mission and Evangelism* en de *Division of Inter-Church Aid, Refugee and World Service* van de Wereldraad van Kerken.²²²

Naast zijn werk voor de Nederlandse Zendingsraad was hij vanaf januari 1965 als buitengewoon hoogleraar verbonden aan de Vrije Universiteit. Ook doceerde hij aan de zendingshogeschool van de Nederlandse Hervormde Kerk te Oegstgeest, aan het zendingsseminarie van de Gereformeerde kerken in Baarn en, na de samenvoeging van beide opleidingen in 1971, aan het Hendrik Kraemer Instituut. Bovendien was hij van 1963 tot en met 1968 redactiesecretaris van het missiologisch tijdschrift *De Heerbaan*.²²³

In zijn functie als algemeen secretaris was hij in 1965 betrokken bij de oprichting van de Interkerkelijke Coördinatie Commissie Ontwikkelingsprojecten (ICCO).²²⁴ Deze organisatie werd in het leven geroepen met als doel uitvoering te geven aan het nieuwe medefinancieringsprogramma van de Nederlandse overheid. In dit programma stelde het rijk namelijk financiële middelen beschikbaar ter ondersteuning van ontwikkelingsprojecten van niet-commerciële particuliere organisaties. De medeoprichter en latere directeur van deze commissie, Jone Bos, noemde Verkuyl de

blijft schijnen in de duisternis en nooit dooft. Mede op grond van deze ervaringen zegt hij dat de 'nacht' in de verhouding tussen de twee landen ten einde loopt en dat de nieuwe dag hier en daar al zichtbaar wordt. Hij acht de mogelijkheid om verzoening tot stand te brengen, aanwezig. Maar voegt hij er tenslotte aan toe: Wat in de geschiedenis tussen Nederland en Indonesië gebeuren gaat in de komende jaren, dat hangt mee af van Uw gebed, Uw geloof, Uw liefde, Uw trouw, Uw vriendschap. Indien wij in het licht wandelen, hebben wij ginds en hier, gemeenschap met elkaar en het bloed van Jezus, Gods Zoon reinigt ons van alle zonden.'

²²⁰ *Notulen van de Algemene Vergadering van de Nederlandse Zendingsraad*, 10 januari 1962, 7

(HUA). De voorzitter van de Algemene Vergadering, mr. F.L.S.F. Baron van Tuyll van Serooskerken, deelt mee dat het moderamen unaniem besloten heeft Verkuyl voor te dragen als algemeen secretaris van de NZR. Het voorstel wordt met algemene stemmen aanvaard. De Nederlandse Zendingsraad is in 1929 opgericht op initiatief van het Nederlands Bijbelgenootschap, met als doel om te komen tot oecumenische samenwerking in dienst van de wereldzending. De NZR was een van de eerste oecumenische organisaties in Nederland.

²²¹ J. Verkuyl, *Gedenken*, 238.

²²² J. Verkuyl, *Gedenken*, 241. In die periode was de Britse theoloog en zendingsman, bisschop Lesslie Newbigin (1909-1998), secretaris van DWME. Verkuyl leerde hem in juli 1966 kennen tijdens een conferentie in de Engelse plaats Swanwick. Er ontstond een goed contact doordat, zo schrijft Verkuyl, zij in veel opzichten dezelfde ervaringen en inzichten hadden.

²²³ J. Verkuyl, *Gedenken*, 242. Het tijdschrift 'De Heerbaan' is in 1970 met het blad 'Het Missiewerk' samengevoegd tot het tijdschrift 'Wereld en Zending'. Ook hiervan heeft hij tot eind 1976, samen met Jan van Lin, het redactiesecretariaat gevoerd.

²²⁴ J. Verkuyl, *Gedenken*, 273. Verkuyl was van 1965 tot en met medio 1973 voorzitter van ICCO.

architect van ICCO.²²⁵ Hij vertelde dat de totstandkoming vooral te danken was aan het feit dat Verkuyl ‘een geweldige doordouwer’ en een ‘activist’ was.²²⁶

In deze periode was Verkuyl eveneens betrokken bij de oprichting van het Inter-universitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica (IIMO) in juni 1969. De samenwerking tussen protestantse en rooms-katholieke missiologen en oecumenici in dit instituut was, zo schrijft hij, in die tijd uniek in de wereld.²²⁷

2.6.1.1 Context: Mexico City 1963

In december 1963 nam Verkuyl, uit hoofde van zijn functie bij de Nederlandse Zendingenraad, deel aan de Wereldzendingenconferentie in Mexico City. Het was zijn eerste bezoek aan Latijns Amerika. Met het thema, *God's Mission and Our Task*, onderstreepten de organisatoren dat zending *Missio Dei* is. Zending is in de eerste plaats Gods werk en niet ons werk, schrijft Verkuyl.²²⁸ Deze focus is niet nieuw. Sinds de eerste Wereldzendingenconferentie in Edinburgh (1910) had deze invalshoek op geen enkele conferentie ontbroken.²²⁹ Echter, vanaf de Wereldzendingenconferentie in het Duitse Willingen (1952) werd het hoe langer hoe meer het uitgangspunt van de missiologische bezinning. Lag de nadruk tot die tijd vooral op de *Missio ecclesiae*, sindsdien is ze verschoven naar de *Missio Dei*. Dit had grote consequenties. Redenerend vanuit Gods zending gaat het namelijk niet om de kerk, maar om de wereld. Niet het stichten van kerken, maar het Koninkrijk is het doel van Zijn werk. Deze verschuiving, die in Mexico City verder doordacht en uitgewerkt werd, leidde er toe dat de zending en de oecumenische beweging betrokken raakten bij de problematiek van humanisering, vrede en gerechtigheid.²³⁰

Een andere notie die tijdens deze conferentie op de voorgrond trad, is dat van de ‘zes continenten.’ Was zending in het verleden een Westerse activiteit die vanuit Noord-Amerika en West-Europa ondernomen werd en gericht was op Zuid en Oost, in Mexico City beseften men dat zending thans vanuit alle zes continenten ondernomen werd en zich richtte op alle werelddelen.²³¹

Ook het thema secularisatie speelde in Mexico City een belangrijke rol. Wat opvalt, is de positieve benadering van dit vraagstuk tijdens deze conferentie. Niet de vraag naar de bedreiging van secularisatie voor het christendom en de andere religies stond centraal, maar de vraag of en zo ja hoe Gods Geest in het secularisatieproces werkzaam was.²³² Men constateerde namelijk dat het secularisatieproces,

²²⁵ J. Bos vertelde me dit in een gesprek dat ik medio november 2011 met hem had.

²²⁶ J. Bos wees in dit verband ook op de actie ‘Brood voor het hart’ die in 1963 en in 1965 werd gehouden met als doel geld in te zamelen ten behoeve van de christelijke leetuurvoorziening in Azië, Afrika, Latijns Amerika en het Caribisch gebied. Het succes van deze acties was mede te danken aan de vasthoudendheid van Verkuyl. Dit gold volgens Jone Bos ook voor de actie ‘Kom over de brug’ die in 1968 en 1972 werd gehouden met als doel geld in te zamelen voor honderden diaconale projecten in de ‘Derde Wereld’. Ook deze acties waren een doorslaand succes. Bos noemde Verkuyl een ‘enorme fondsenwerver’, die met zijn bevlogen toespraken de kerken wist te overtuigen van de noodzaak van deze acties. Zie ook J. Verkuyl, *Gedenken*, 265-268.

²²⁷ J. Verkuyl, *Gedenken*, 275. Verkuyl was van 1969 tot aan zijn emeritaat in 1978 bij IIMO betrokken.

²²⁸ J. Verkuyl e.a., *Gods initiatief en ons mandaat*, 36.

²²⁹ A. Wind, *Zending en oecumene in de twintigste eeuw*, deel 1, 33.

²³⁰ A. Wind, *Zending en oecumene*, deel 2a, 188, zie ook 194.

²³¹ J. Verkuyl, *Gedenken*, 245.

²³² A. Wind, *Zending en oecumene*, deel 2a, 190.

zoals zich dat eind vijftiger begin zestiger jaren in Aziatische en Afrikaanse landen voordeed, bijdroeg aan een grotere persoonlijke vrijheid van de mens en aan zijn emancipatie uit allerlei dominerende sociaal-religieuze banden. Op grond daarvan vroeg men zich af of in deze aspecten van de secularisatie niet het bevrijdende werk van God zichtbaar werd.²³³ Ook voor Verkuyl was dit een belangrijke vraag. Zoals we in het volgende hoofdstuk zullen zien gaat hij er enkele jaren later uitgebreid op in.

Hoe keek men in Mexico City aan tegen de andere religies? Uitgangspunt in de bezinning op dit thema was het geloof dat God in Christus de wereld met zichzelf verzoende. Op grond hiervan stelde men, dat de kerk gezonden is om alle mensen op te roepen zich met God te verzoenen.²³⁴ Men benadrukte daarbij dat de kerk, op basis van de boodschap van verzoening, de mensen van andere religies met liefde, geduld, respect en ootmoed tegemoet moest treden.²³⁵

Bijzonder is dat, in het spreken over de relatie tussen het christelijk geloof en de andere godsdiensten, nu voor het eerst in de geschiedenis van de wereldzending-conferenties ook de verhouding tussen de kerk en het joodse volk werd verwoord. Men stelde dat christenen samen met het volk Israël betrokken zijn op de beloften en eisen van het verbond dat God met Abraham sloot. Men was van mening dat de kerk moest luisteren naar de joodse interpretatie van het Verbond, maar ook op ondubbelzinnige wijze moest getuigen van de Messias Jezus. Tevens sprak men uit dat christenen geroepen zijn elke vorm van antisemitisme te bestrijden.²³⁶

In Mexico City werd ook benadrukt dat het contact tussen christenen en aanhangers van andere religies de vorm van dialoog moest hebben. Nieuw is dat men tijdens deze conferentie in haar spreken over de religies onderscheid maakte tussen het persoonlijke geloof van de mens en de *accumulative tradition* waarin hij staat.²³⁷ Voor de dialoog betekende dit, volgens Mexico City, dat men allereerst naar de ander luistert en pas daarna zijn eigen geloof deelt. Het doel van deze dialoog is, zo schrijft Verkuyl in zijn verslag van de conferentie, ‘dat wij samen met onze partner

²³³ H. Berkhof, ‘Het getuigenis van christenen tot mensen in een gesecculariseerde wereld’, in J. Verkuyl e.a., *Gods initiatief en ons mandaat*. Berkhof schrijft hoe in Mexico City velen de secularisatie als verwerkelijking zagen van bepaalde krachten die in het evangelie zelf gelegen zijn. Christus is, zo zei men, immers gekomen om de mens te bevrijden uit zijn gebondenheden. 51. In het volgende hoofdstuk zien we hoe Berkhof op dit punt Verkuyl heeft beïnvloed.

²³⁴ A. Wind, *Zending en oecumene*, deel 2a, 181.

²³⁵ J. Verkuyl e.a., *Gods initiatief*, 39-40. In zijn verslag van Mexico City verklaart Verkuyl de begrippen nader. Hij schrijft dat onze houding tegenover de ander moet worden gekenmerkt door liefde, omdat Christus ook voor mensen van andere religies is gestorven en opgestaan. Onze houding moet ook gekenmerkt worden door geduld, omdat wijzelf van Gods geduld met ons mogen leven. Vervolgens dienen we respect te hebben voor de ‘oprechtheid en zuiverheid in het zoeken en tasten van hen die zich nog niet aan Christus hebben overgegeven of Hem nog niet kennen.’ Tenslotte dienen we de ander in ootmoed tegemoet te treden, omdat het evangelie dat wij brengen ons door God geschonken is en omdat waar de boodschap wordt gebracht de Heilige Geest al voorbereidend werk doet. Zie ook Wind, *Zending en oecumene*, deel 2a, 181.

²³⁶ J. Verkuyl e.a., *Gods initiatief*, 44. Zie ook A. Wind, *Zending en oecumene*, deel 2a, 182 en 189.

²³⁷ A. Wind, *Zending en oecumene*, deel 2a, 189; zie ook J. Verkuyl e.a., *Gods initiatief*, 41-42. Zoals we in de inleiding van ons boek al schreven, komt dit onderscheid van de Canadese godsdienstwetenschapper Wilfred Cantwell Smith.

betrokken raken in Gods dialoog met ons, waarin Hij spreekt en ons én onze partner tot luisteren en antwoorden beweegt.²³⁸

Een van de noties van Mexico City die Verkuyl verwerkte in zijn missionaire theologie was het concept *Missio Dei*. Geheel in lijn met de visie, zoals deze op de wereldzendingconferentie werd verwoord, stelde Verkuyl dat het doel van Gods zending de vestiging van zijn Koninkrijk is.²³⁹ Daarbij gaat het God, zo schrijft hij, om ‘een nieuwe orde van zaken, waarin alles weer rechtgezet is, waarin de gemeenschap tussen Hem en de mensen hersteld is, waarin de ‘verticale’ en de ‘horizontale’ sjaloom, de vrede, het heil gerealiseerd is en waarin de chaos bedwongen is.’²⁴⁰

Zoals we in onze inleiding al stelden, tekende Verkuyl daarbij aan dat dit doel al ten dele is gerealiseerd in het leven, het sterven en de opstanding van Jezus Christus, maar dat de volle openbaring van het Rijk nog gestalte moet krijgen.²⁴¹

Voor de *Missio ecclesiae* betekende dit dat ze geroepen is, zich op de ‘volle scope’ van het Rijk van God te richten.²⁴² Verkuyl bedoelde daarmee onder meer dat de zending van de kerk zich aan Gods zijde schaart in zijn worsteling met honger, armoede, onwetendheid, ziekte, invaliditeit, blindheid, enzovoort. Deze strijd voor barmhartigheid en gerechtigheid betekende voor Verkuyl niet dat daarmee de boodschap van vergeving van zonde en van de redding van de zondaar ter zijde geschoven werd. Integendeel. Hij was ervan overtuigd dat de *Missio ecclesiae* zowel op het persoonlijke als op het sociale heil gericht moest zijn.²⁴³

Niet alleen de notie van *Missio Dei*, maar ook die van de dialoog met de andere godsdiensten blijkt voor Verkuyl een belangrijk thema te zijn. Hij wijdde er, zoals we in het volgende hoofdstuk zullen zien, verschillende artikelen aan. Tevens komt het uitgebreid aan de orde in zijn *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap*. Zijn nadrukkelijke keuze om deze twee thema’s van Mexico City een plaats te geven in zijn missiologie roept de vraag op naar de invloed die beide onderwerpen hebben op zijn *theologia religionum*. We zullen deze vraag verderop in dit boek beantwoorden.

2.6.1.2 Context: Tweede Vaticaans Concilie 1962-1965

In diezelfde periode vond in Rome, van oktober 1962 tot en met december 1965, het Tweede Vaticaans Concilie plaats. Het wordt wel ‘the most important religious event’ van de twintigste eeuw genoemd.²⁴⁴ Radio en televisie deden uitgebreid verslag van de openbare bijeenkomsten, die gedurende de betreffende jaren in de Sint Pieter-basiliek plaatsvonden. De uitkomsten van de discussies rond de verschillende theologische thema’s verschenen vrijwel wekelijks op de voorpagina’s van de dagbladen.

²³⁸ J. Verkuyl e.a., *Gods initiatief*, 42.

²³⁹ J. Verkuyl, *Daar en nu*, 24.

²⁴⁰ J. Verkuyl, *Daar en nu*, 24.

²⁴¹ J. Verkuyl, *Daar en nu*, 25.

²⁴² J. Verkuyl, *Daar en nu*, 25.

²⁴³ J. Verkuyl, *Daar en nu*, 38. Verkuyl benadrukt dat de focus op de ‘volle scope’ van het Koninkrijk de zending verlost van allerlei pseudo-dilemma’s zoals tussen individuele en sociale shalom, tussen verkondiging en kerstening, tussen proclamatie en *comprehensive approach*, tussen getuigenis en diaconaat. Zie 39.

²⁴⁴ J. W. O’Malley, *What happened at Vatican II*, 1. O’Malley is als kerkhistoricus verbonden aan de Georgetown University in Washington D.C. in de Verenigde Staten.

Het concilie was een initiatief van Paus Johannes XXIII (1881-1963). In zijn beschrijven van het doel van het concilie gebruikte hij meer dan eens het woord *aggiornamento*, dat 'bij de tijd brengen' betekent. Of het concilie er inderdaad in is geslaagd om kerk en theologie bij de tijd te brengen, daarover zijn de meningen verdeeld. De Amerikaanse rooms-katholieke kerkhistoricus John O'Malley schrijft dat de inhoud van de zestien documenten die door het concilie werden uitgegeven geen breuk vormt met het verleden, 'nor do they indicate, except occasionally in a soft way, that what they are saying changes anything that earlier seemed normative.'²⁴⁵ Wel is hij van mening dat, in vergelijking met eerdere kerkelijke decreten en verklaringen, in de documenten van Vaticanum II een andere toon klinkt.²⁴⁶ Het is een toon van openheid naar de wereld, naar de sociale en de maatschappelijke actualiteit van dat moment, naar andere kerken en andere religies.

Deze toon herkent men dus ook in de verklaring *Nostra Aetate* uit oktober 1965 waarin het gaat om de verhouding tussen de Rooms-katholieke kerk en met name het hindoeïsme, het boeddhisme, de islam en het jodendom. Men verklaart:

De katholieke Kerk wijst niets af van wat er aan waars en heiligs is in deze godsdiensten. Met oprechte eerbied beschouwt zij die vormen van handelen en leven, die normen en leerstelsels, die wel in vele opzichten afwijken van hetgeen zijzelf gelooft en voorhoudt, maar toch niet zelden een straal weerkaatsen van de Waarheid, die alle mensen verlicht.²⁴⁷

De opstellers van *Nostra Aetate* voegen er echter wel aan toe dat de Katholieke Kerk zelf verkondigt en steeds moet blijven verkondigen, dat Christus, 'de weg, de waarheid en het leven' is, in wie de mensen de volheid vinden van het godsdienstig leven en in wie God alles met zich heeft verzoend.²⁴⁸

De openheid en de houding van eerbiedig respect jegens de andere godsdiensten klinkt ook door in de aanbeveling die de schrijvers doen voor de praktijk:

Zij spoort daarom haar kinderen aan om met voorzichtigheid en liefde, door een dialoog en door samenwerking met de volgelingen van andere godsdiensten, en daarbij altijd het getuigenis gevend van christelijk geloof en leven, de geestelijke en morele goederen en ook de sociaal-culturele waarden, die deze godsdiensten bezitten, te erkennen, te bewaren en te bevorderen.²⁴⁹

Niet alleen in de Rooms-katholieke kerk, ook in protestantse kring werd Vaticanum II wereldwijd met belangstelling gevolgd. Dit gold ook voor Verkuyl.²⁵⁰ Zoals we in

²⁴⁵ J. W. O'Malley, *What happened at Vatican II*, 9.

²⁴⁶ J.W. O'Malley, *What happened at Vatican II*, 14 en 307. O'Malley maakt dit op uit de woorden die veelvuldig in de verschillende documenten terugkeren, als 'broeders/zusters, vriendschap, coöperatie, partnerschap, vrijheid, dialoog, pelgrim, dienaar, ontwikkeling, evolutie, charisma, waardigheid, heiligheid, volk van God, priesterschap van alle gelovigen, enzovoort.

²⁴⁷ *Nostra Aetate*, 2. Vgl. P. F. Knitter, *No Other Name?* 124. Knitter is van mening dat Vaticanum II een 'waterscheiding' vormt in het denken van de Rooms-katholieke kerk over andere godsdiensten, in die zin dat: 'It carries on the tradition, but does so in clearly new directions. More resolutely than ever before, the council affirms the universality of grace and salvation (...).'

²⁴⁸ *Nostra Aetate*, 2. Zie Johannes 14: 6.

²⁴⁹ *Nostra Aetate*, 2. Met 'zij' bedoelt het concilie 'de kerk'.

²⁵⁰ J. Verkuyl, 'Enkele notities over ontwikkelingen in de theologia religionum in de huidige tijd' in

het volgende hoofdstuk zullen zien, richtte hij zich in zijn beschouwing over het concilie vooral op de visie van degene die beschouwd wordt als een van de voornaamste architecten van de *theologia religionum* achter *Nostra Aetate*, de Duitse Rooms-katholieke theoloog Karl Rahner (1904–1984).²⁵¹

2.6.1.3 Context: Uppsala 1968

In juli 1968 vond in het Zweedse Uppsala de vierde Assemblee van de Wereldraad van Kerken plaats, met als thema *Behold, I make all things new*.²⁵² Uit hoofde van zijn functie als algemeen secretaris van de Nederlandse Zendingsraad nam Verkuyl hieraan deel. De politieke en maatschappelijke actualiteit van dat moment domineerde de gesprekken tijdens deze Assemblee: de studentenopstand tegen het establishment, de oorlog in Vietnam, apartheid in Zuid-Afrika, de strijd om gelijke rechten voor de zwarte bevolking in de Verenigde Staten, de Koude Oorlog tussen Oost en West, enzovoort.²⁵³ De spanning die van de actuele situatie in de wereld uitging, is volgens Verkuyl tijdens de verschillende bijeenkomsten voelbaar.²⁵⁴ Door de nadruk die de actualiteit kreeg kan men stellen dat niet de theologie, maar de wereld de agenda van de Assemblee bepaalde.²⁵⁵ Dit vormde een keerpunt in de geschiedenis van de oecumenische beweging, zoals die in de Wereldraad van Kerken gestalte kreeg. De reflectie verschoof namelijk van de dogmatiek naar de ethiek, van verticaal naar horizontaal en van de ene kerk naar de ene mensheid.²⁵⁶

Niet alleen de actualiteit vormde een belangrijk gesprekspunt tijdens deze conferentie, ook de katholiciteit van de kerk was een onderwerp dat ruime aandacht kreeg.²⁵⁷ Het was namelijk de eerste Assemblee, waaraan de Oosters-orthodoxe kerken volledig deelnamen en ook de Rooms-katholieke kerk een grote inbreng had.

Wat Verkuyl in de lezingen en gesprekken over dit thema raakte, is het streven van de participerende kerken naar *conciliariteit* rondom de belijdenis van de finaliteit van Jezus Christus. Daarbij worden, zo schrijft hij in retrospectief, de verschillen tussen de kerkgenootschappen niet weggepoetst, maar zoekt men een weg om te midden van diversiteit en polyfonie te komen tot een waarlijk conciliaire vorm van gemeenschappelijk leven en getuigenis.²⁵⁸

Rondom het Woord, maart 1973, 7. Verkuyl schrijft dat het de verdienste is van *Nostra Aetate* dat het uiterst voorzichtig te werk gaat en meer vragen stelt, betreffende de beoordeling van de niet-christelijke religies, dan dat het beantwoordt. Het is duidelijk, zo schrijft Verkuyl, dat de Rooms-katholieke kerk middels dit decreet ruimte wil geven aan een nieuwe ontwikkeling der *theologia religionum* en de plaatselijke kerken wil stimuleren tot eerbiedige dialogen met aanhangers van andere godsdiensten. Zie ook J. Verkuyl, *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap*, 466.

²⁵¹ Vgl. P. F. Knitter, *No Other Name?*, 125.

²⁵² A. Wind, *Zending en oecumene*, deel 2a, 195vv. Zie ook J. Verkuyl, *Gedenken*, 260vv.

²⁵³ A. Wind, *Zending en oecumene*, deel 2a, 230.

²⁵⁴ J. Verkuyl, *Gedenken*, 262.

²⁵⁵ A. Wind, *Zending en oecumene*, deel 2a, 382.

²⁵⁶ A. Wind, *Zending en oecumene*, deel 2a, 383.

²⁵⁷ A. Wind, *Zending en oecumene*, deel 2a, 381.

²⁵⁸ J. Verkuyl, *Gedenken*, 261. Verkuyl voegt er toe dat het, op het moment dat hij zijn memoires schrijft, weliswaar lijkt alsof de kerkelijke en theologische ontwikkelingen leiden tot nieuwe confrontaties en schismata, maar dat hij toch van mening is dat de conciliaire onderstroom niet te stuiten is en later weer aan de oppervlakte zal komen.

2.6.2 Hoogleraar aan de Vrije Universiteit²⁵⁹

Begin 1965 werd Verkuyl aan de Vrije Universiteit te Amsterdam benoemd tot buitengewoon hoogleraar in de missiologie. In september 1968 volgde de benoeming tot 'gewoon' hoogleraar missiologie én evangelistiek.²⁶⁰ Dat evangelistiek aan zijn takenpakket werd toegevoegd, was op verzoek van Verkuyl zelf. Hij was namelijk van mening dat wereldzending en 'zending in Nederland' onlosmakelijk met elkaar verbonden waren.²⁶¹

Op 29 januari 1965 aanvaardde Verkuyl zijn ambt met een rede getiteld *De taak der missiologie en der missionaire methodiek in het tijdperk van saecularisatie en saecularisme*. Uit de titel blijkt dat secularisme, evenals aan het begin van de jaren vijftig, opnieuw een belangrijk thema voor hem is. In zijn toespraak plaatste hij het tegenover secularisatie. Terwijl hij het secularisme als negatief bestempelde, sprak hij - in navolging van Berkhof - positief over secularisatie. In het volgende hoofdstuk zullen we zien welke implicaties het onderscheid tussen beide begrippen heeft voor zijn *theologia religionum*.

²⁵⁹ H. Reenders, 'Bergema als hoogleraar en rector van het zendingseminarie te Baarn, 1956-1967' in I. Bergema, Chr. G. F. de Jong (red.), *Een rechtvaardig mens plant een levensboom*, 159-160. Verkuyl was al eens eerder benaderd om hoogleraar missiologie te worden. Toen Johan Bavink in 1954 terugtrad als hoogleraar missiologie aan de Theologische Hogeschool in Kampen, moest daar een opvolger benoemd worden. Twee namen werden in dit verband genoemd: Hendrik Bergema (1902-1969) en Johannes Verkuyl. De generale zendingsdeputaten gaven de voorkeur aan Verkuyl vanwege 'diens wetenschappelijke kwaliteiten en ...zijn sympathiek en vlot optreden.' Bergema vond men 'iets stroever' en ook 'iets zwakker van constitutie.' Echter, de curatoren en hoogleraren achtten het optreden van Verkuyl toch wat 'al te dynamisch' om aan hem de voorkeur te geven. Met het woord 'dynamisch' doelde men onder meer op Verkuyls optreden betreffende de Indonesië-kwestie. Tijdens de synodevergadering van 22 september 1955 te Leeuwarden werd, geheel tot diens verrassing, Bergema benoemd. De nieuwe hoogleraar wordt gewaar dat de bezwaren tegen Verkuyl de doorslag hebben gegeven. Het komt hem ter ore dat men Verkuyl te "weinig tactisch" in zijn optreden en in zijn werk "te veel journalist, te weinig wetenschapper" vindt.

²⁶⁰ J. Verkuyl, *Gedenken*, 294. Zie ook *Notulen van de Algemene Vergadering NZR*, 20 maart 1968, 3. Op 20 maart 1968 deelde Verkuyl de Algemene Vergadering van de Nederlandse Zendingsraad mee dat hij benoemd was tot ordinarius hoogleraar missiologie én evangelistiek. De voorzitter sprak zijn gelukwensen uit aan het adres van de VU en aan Verkuyl die in deze benoeming een zo duidelijk bewijs van waardering voor zijn arbeid aan de VU zag. De voorzitter voegde er aan toe dat het bestuur het uitermate betreurdde zijn algemeen secretaris te moeten verliezen en sprak de hoop uit dat de Nederlandse Zendingsraad in de toekomst toch nog op een of andere wijze van de 'zo stimulerende inbreng van prof. Verkuyl' gebruik kon maken. Zie ook *Jaarverslag 1968 Nederlandse Zendingsraad*, 39-40. In het jaarverslag werd teruggeblikt op de vijf jaar dat Verkuyl algemeen secretaris was. Als een van de belangrijkste punten noemde men dat de theologie van Verkuyl niet gericht was op theologen maar op de gemeente. Zijn uiteenzettingen waren daardoor nooit zuiver beschouwend van aard, maar hadden ook altijd een motiverend en appellerend karakter. Bovendien achtte men Verkuyl een waardig navolger van zijn leermeester Kraemer van wie iemand eens zei: 'U wilt altijd dat er iets gebeurt!' Voor al zijn werk, maar ook voor zijn blijvende medewerking werd Verkuyl hartelijk bedankt. Men voegde er aan toe dat men verwachtte dat het met regelmaat een 'lastige' medewerking zou zijn, omdat Verkuyl hen ook dan steeds opnieuw zou herinneren aan het woord dat de Amerikaan John Mott (1865-1955), voorzitter van de wereldzendingsconferentie te Edinburgh, op elke bespreking liet volgen: 'what are the next steps?'

²⁶¹ J. Verkuyl, *Gedenken*, 296. In zijn memoires voegt Verkuyl er aan toe dat zijn opvolger, Anton Wessels, zich terecht heeft afgevraagd of de vakken missiologie en evangelistiek niet beide onder het begrip missiologie zouden moeten vallen. Verkuyl stemt er mee in, mits bij de invulling ervan rekening wordt gehouden 'met de zeer verschillende contexten waarin de communicatie van het Evangelie functioneert in het Westen en in de andere werelddelen.'

In het jaar dat Verkuyl in dienst trad, bevond zich, niet alleen de faculteit Godgeleerdheid, maar ook de Vrije Universiteit als geheel in een proces van verandering. Zo maakte de klassiek gereformeerde schriftbeschuwing in de jaren zestig plaats voor een nieuwe opvatting over het gezag van de Schrift.²⁶² Het gevolg hiervan was dat het isolement van de tot dan toe strikt gereformeerde universiteit werd doorbroken en de deuren naar de oecumene opengingen.²⁶³ Hierdoor kreeg ze ook een andere verantwoordelijkheid. Had de Vrije Universiteit zich in de decennia ervoor uitsluitend ten dienste gesteld van de gereformeerde zuil in Nederland, nu richtte ze zich op de ‘dienst aan de medemens, steun aan de zwakke, hulp voor de verdrukte’, niet alleen in eigen land, maar wereldwijd.²⁶⁴

De Vrije Universiteit veranderde in die jaren dus stapsgewijs van een gereformeerde in een oecumenische universiteit.²⁶⁵ Dit resulteerde in augustus 1968 in een herformulering van de grondslag van de VU-vereniging. De gereformeerde beginselen maakten plaats voor een oecumenische basis.²⁶⁶ Verkuyl schrijft, terugkijkend op deze periode, dat het zijns inziens terecht was dat de grondslag ‘naar analogie van de grondslag van de Wereldraad van Kerken meer oecumenisch geformuleerd’ werd.²⁶⁷

Zijn positieve waardering voor de verandering van de VU-grondslag bevestigde de ontwikkeling die Verkuyl zelf doormaakte: opgevoed met de gereformeerde beginselen kreeg hij vanaf zijn tienertijd meer en meer oog voor oecumene. Zijn lidmaatschap van de NCSV, de oprichting van de Wereldraad van Kerken in 1948, zijn werk aan de interkerkelijke Theologische Hogeschool in Jakarta, zijn werk voor de Nederlandse Zendingsraad en zijn deelname aan de Wereldzendingsconferentie in Mexico City (1963) versterkten deze ontwikkeling. Hier in 1968, maar ook later, blijkt hoezeer hij zich herkende in de uitgangspunten van de Wereldraad van Kerken. Bovendien voelde hij zich door de uitspraken van de WCC, met name ten aanzien van de belijdenis dat Jezus Christus Heer is, in zijn geloof gesteund.²⁶⁸ In het volgende hoofdstuk zullen we zien van welke invloed zijn oecumenische contacten zijn geweest op zijn visie op de godsdiensten.

Het proces van verandering dat zich in de loop van de jaren zestig aan de VU voltrok, betrof niet alleen de grondslag, maar ook de bestuursstructuur. Dit laatste was het gevolg van de roep om democratisering, die tegen het einde van de zestiger

²⁶² A. Th. Van Deursen, *Een hoeksteen*, 259. Van Deursen noemt in dit verband onder meer Gerrit Cornelis Berkouwer (238v), Tjitze Baarda (240v) en Harminus Martinus Kuitert (241v), die elk op hun manier hebben bijgedragen tot de veranderende Schriftopvatting.

²⁶³ A. Th. van Deursen, *Een hoeksteen*, 260.

²⁶⁴ A. Th. van Deursen, *Een hoeksteen*, 260.

²⁶⁵ A. Th. van Deursen, *Een hoeksteen*, 261.

²⁶⁶ A. Th. van Deursen, *Een hoeksteen*, 272v. Van Deursen merkt op dat zelfs het woordje ‘gereformeerd’ geen plaats meer heeft in de nieuwe tekst. Deze tekst luidt: ‘de Vereniging staat voor alle arbeid die van haar uitgaat, met name voor het wetenschappelijke onderwijs en onderzoek dat aan de Vrije Universiteit plaatsvindt, op de grondslag van het evangelie van Jezus Christus, dat naar de openbaring in de Heilige Schrift de mens in zijn gehele leven roept tot dienst en verheerlijking van de ene God, Vader, Zoon en Heilige Geest en daarin tot dienst aan de medemens.’ Zie ook R. Fernhout ‘Hoe is een universiteit aan het woord van God te binden?’, in J. P. Verhoogt (red.), *Vinden en zoeken. Het bijzondere van de Vrije Universiteit*. 16.

²⁶⁷ J. Verkuyl, *Gedenken*, 304-305.

²⁶⁸ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 11-12; J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1964), 9; J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1981), 16-17; J. Verkuyl, ‘Enkele notities over ontwikkelingen in de theologia religionum in de huidige tijd’, in *Rondom het Woord*, maart 1973, 12.

jaren steeds luider klonk.²⁶⁹ Terugkijkend op deze roerige periode uit de geschiedenis van de universiteit, schrijft Verkuyl dat naar zijn mening het democratiseringsproces ‘door bepaalde figuren’ gebruikt werd ‘om het bijzondere karakter van deze universiteit van binnenuit uit te hollen en te ondermijnen.’²⁷⁰ Hiermee doelde hij de studenten die zich door het marxisme-leninisme lieten inspireren.²⁷¹ Voor Verkuyl was deze ideologie onverenigbaar met de grondslag van de Vrije Universiteit. Hij was er dan ook op tegen dat studenten die lid waren van de Communistische Partij Nederland benoemd zouden worden in bestuurlijke functies.²⁷²

2.6.3 Handboeken

Gedurende de jaren van zijn hoogleraarschap kon hij zich wijden aan onderwijs en onderzoek. Vruchten van deze arbeid waren o.a. de twee handboeken die hij schreef, *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap* en *Inleiding in de evangelistiek*.²⁷³ Schreef Johan Herman Bavinck zijn *Inleiding in de zendingswetenschap* in de slotfase van het kolonialisme, Verkuyl wilde in zijn werk de ontwikkelingen in de periode daarna betrekken.²⁷⁴ Thema’s als ‘de plaats van de kerken in zelfstandige staten in de derde wereld’, ‘de communicatie van het evangelie in de relatie tussen kerk en Israël’, ‘de komst van Gods Koninkrijk als doel van de zending’, ‘de ontwikkeling van contextuele ideologieën’, ‘wederzijds assistentie’, enzovoort, komen in de *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap* aan de orde. Dit boek is in het Engels uitgegeven onder de titel *Contemporary missiology. An Introduction*.²⁷⁵ Met name dit handboek is voor ons van belang, omdat Verkuyl hierin uitgebreid ingaat op de actuele ontwikkelingen in de *theologia religionum*. Ook geeft hij een schets van zijn visie op de verhouding tussen het Evangelie en de godsdiensten.

Van beide handboeken zei Verkuyl indertijd, dat het ‘tijdopnamen’ zijn en dat ze daarmee tijdgebonden zijn. De boeken waren, zijns inziens, bedoeld om hoogstens een of meerdere decennia dienst te doen.²⁷⁶ Inmiddels zijn we meer dan dertig jaar verder. Zoals we in de inleiding al schreven, kunnen we ons afvragen of de visie die

²⁶⁹ J. Verkuyl, *Gedenken*, 305. Zie ook *Gedenken* 296-297. Verkuyl verzucht dat de ‘overdreven democratisering’ niet leidde tot intensivering van onderwijs en onderzoek, maar tot vermoeiende accumulatie van vergaderingen.’ Zie ook A. Th. van Deursen, *Een hoeksteen*. De democratisering van de bestuursinrichting van de Vrije Universiteit krijgt, mede onder invloed van de studentenprotesten in 1969 en de daarop volgende jaren gestalte. Om hun eisen kracht bij te zetten, bezetten studenten begin jaren zeventig met regelmaat het hoofdgebouw van de Vrije Universiteit. Dit gebeurde zo vaak dat Van Deursen spreekt van een ‘epidemisch verschijnsel.’ 304.

²⁷⁰ J. Verkuyl, *Gedenken*, 305.

²⁷¹ A. Th. van Deursen, *Een hoeksteen*, 284. Van Deursen schrijft dat vanaf 1969 over de Vrije Universiteit de schaduw van Karl Marx zou vallen.

²⁷² J. Verkuyl, *Gedenken*, 305-306. Het college van bestuur vroeg in 1976 aan J. Blauw (1912-2001) hoogleraar Niet-westerse godsdiensten en Wijsbegeerte van de sociaal-culturele wetenschappen en aan Verkuyl om een brochure te schrijven over de doelstelling van de Vrije Universiteit en de statuten van de CPN.

²⁷³ J. Verkuyl, *Gedenken*, 297. Zijn *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap* verscheen in 1975. Het boek *Inleiding in de evangelistiek*, waaraan ook dr. Okke Jager een bijdrage leverde, verscheen in 1978.

²⁷⁴ Het boek *Inleiding in de zendingswetenschap* van J. H. Bavinck verscheen in 1954.

²⁷⁵ J. Verkuyl, *Gedenken*, 298. Dit werk is in het Engels verschenen bij Eerdmans, Grand Rapids, V.S.

²⁷⁶ J. Verkuyl, *Gedenken*, 298.

hij hierin verwoordde, in het bijzonder zijn *theologia religionum*, door de nieuwere ontwikkelingen achterhaald is of dat het ons ook vandaag nog iets te zeggen heeft.

2.6.4 Verzoening en apartheid

De diepgrijpende ervaring van verzoening tijdens de Wereldconferentie van Christenjeugd in 1939 heeft Verkuyl niet alleen gemotiveerd zich in te zetten voor verzoening tussen Nederland en de Republiek Indonesië, maar ook tussen blank en zwart in Zuid-Afrika. In zijn boek *Breek de muren afl!* uit 1969 schreef hij - op grond van die existentiële ervaring van toen - dat vergeving van zonden en verzoening in en door Christus de deur is naar herstel van recht en de bron waaruit men moet putten om de strijd voor raciale gerechtigheid vol te houden.²⁷⁷

Gedreven door zijn overtuiging liet Verkuyl geen gelegenheid onbenut om zijn kerkelijke achterban in Nederland, maar met name de kopstukken van de gerelateerde kerken in Zuid-Afrika duidelijk te maken, dat de apartheidsideologie op grond van het christelijk geloof afgekeurd en bestreden diende te worden.²⁷⁸ Zo presenteerde hij tijdens de Gereformeerde Oecumenische Synode, die in 1968 te Lunteren werd gehouden, samen met een aantal geestverwanten, het minderheidsrapport waarin apartheid radicaal en expliciet werd afgewezen.²⁷⁹ Hierin stelden de opstellers dat

²⁷⁷ J. Verkuyl, *Breek de muren afl!*, tweede druk (1971), 177. Zie ook J. Verkuyl, *Gedenken*, 283. Zijn persoonlijke contacten met dr. Zachariah Keodirelang Matthews en dr. Christiaan Frederik Beyers Naudé hebben Verkuyl indertijd geholpen het ware gezicht van Apartheid te leren kennen. Zachariah Keodirelang Matthews (1901–1968), ANC-leider, was in de jaren zestig onder meer werkzaam als Afrika-secretaris van de *Division of Interchurch Aid, Refugee and World Service* van de Wereldraad van Kerken in Genève. Later was hij ambassadeur van Botswana in de Verenigde Staten en de Verenigde Naties. Zie ook J. Verkuyl, 'Een van de pioniers van de 'All Africa Conference of Churches'', (1902-1968)' in *De Heerbaan*, 1970. 266-270. Verkuyl heeft dit artikel, zij het enigszins ingekort, ook opgenomen in zijn *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap*, 336-339. Verkuyl gebruikte een andere spelling van diens naam en een ander geboortejaar dan in E. J. Verwey (red.), *New Dictionary of South African Biography*, deel 1, 163. De Zuid-Afrikaanse predikant dr. Christiaan Frederik Beyers Naudé (1915-2004) richtte in 1963 het *Christelijk Instituut voor Zuidelijk Afrika* op. Hij bracht in 1965 een bezoek aan Nederland om bekendheid te geven aan de activiteiten van het Christelijk Instituut en om steun te vragen voor een aantal projecten. Verkuyl zette zich er, als algemeen secretaris van de Nederlandse Zendingsraad, voor in om zijn achterban over te halen om deze projecten te steunen. Toen hij geen positieve respons kreeg, heeft Verkuyl via dagblad *Trouw* aandacht gevraagd voor het werk van Beyers Naudé. Zie *Trouw*, 30 november 1965. Hierin omschrijft Verkuyl Beyers Naudé als een 'profetische en priesterlijke figuur' en als 'een Afrikaner in hart en nieren, die bezig is de demarcatielijnen te overschrijden, die door de gedwongen segregatie in Zuid-Afrika zijn gelegd.' Verkuyl roept zijn lezers op om voor het werk van Beyers Naudé onder de Bantoe-kerken geld te doneren. Hij stelt daarbij zijn eigen rekening beschikbaar. In *Trouw* van 1 december 1965 doet hij daartoe opnieuw een oproep, ditmaal vraagt hij zijn lezers om een 'offer'.

²⁷⁸ G. Schutte, *De Vrije Universiteit en Zuid-Afrika 1880-2005*, zie 473vv. Tijdens de Gereformeerde Oecumenische Synode die in 1968 te Lunteren werd gehouden, stond Verkuyl tegenover dr. Koot Vorster, de voorman van de Nederduits Gereformeerde Kerk. De emoties liepen tijdens de discussie hoog op. Zie ook 'Minderheidsnota van de GOS-tafel', in *Trouw*, 23 augustus 1968. De verslaggever meldt dat Verkuyl bij de verdediging van het minderheidsrapport tegen Vorster zegt: 'Biliam moest zelfs naar een ezel luisteren, waarom luistert u dan niet naar ons.' Deze uitspraak wekte volgens de verslaggever grote hilariteit. Vorster, die zich onder meer opwond over het feit dat Verkuyl in zijn betoog een, in het Pretoria-proces veroordeelde, Zuidwest-Afrikaan citeerde, riep: 'Wij zijn nog wel bereid naar een ezel te luisteren, maar niet naar een communist.'

²⁷⁹ J. Verkuyl, *Gedenken*, 284. Zie ook J. Verkuyl, *Breek de muren afl!* 136 en 139. Verkuyl schrijft dat

de theologie, die raciale verschillen tot een goddelijke ordening proclameert, een 'pseudo-bijbels bolwerk' is, dat op grond van de Bijbel als een valse ideologie ontmaskerd moest worden.²⁸⁰

Hoewel deze synode zich ondubbelzinnig uitsprak tegen apartheid, was Verkuyl teleurgesteld, dat het besluit niet gepaard ging met het uitspreken van onvoorwaardelijke steun en het bieden van daadwerkelijke hulp aan organisaties in Zuid-Afrika die zich tegen deze ideologie verzetten. Het gevolg hiervan was dat hij, samen met onder meer de journalist Ben van Kaam, met Cor Groenendijk en Jone Bos, de werkgroep *Kairos* oprichtte met als doel Beyers Naudé en het Christelijk Instituut te steunen.²⁸¹

Op uitnodiging van de Christian Council of South Africa en het Christelijk Instituut bracht Verkuyl in het voorjaar van 1970 een bezoek van vijf weken aan Zuid-Afrika. Tijdens deze reis werd Verkuyl niet alleen bevestigd in zijn mening over apartheid, maar werd zijn visie ook nader aangescherpt.²⁸² Hij realiseerde zich meer dan daarvoor dat de discriminatie in het land veel ernstiger was en dat de ideologie de menselijke waardigheid veel dieper kwetste. Bovendien werd het voor hem duidelijk dat apartheid de rationalisatie is van de collectieve angst van de Afrikaner minderheid voor de grote meerderheid van de zwarte bevolking.²⁸³

De enige wijze waarop er, zijns inziens, recht gedaan kon worden, was het streven naar de opbouw van een moderne pluralistische samenleving, waarin alle groepen zouden delen in de centrale verantwoordelijkheid en in de centrale gezagsuitoefening. Hij was ervan overtuigd dat Nederland en in het bijzonder de kerken daaraan een bijdrage konden leveren. Zijn devies was dan ook, om de dialoog met Zuid-Afrika voort te zetten. Hij tekende daarbij aan, dat naar zijn mening de Nederlandse kerken in deze dialoog partij moesten kiezen vóór de strijd om raciale gerechtigheid.²⁸⁴

Door de wijze waarop Verkuyl zich mengde in het debat rond apartheid en door zijn inzet voor *Kairos* ontwikkelde hij zich aan het einde van de zestiger jaren en het

het opstellen van een eenheidsrapport mislukte, omdat een deel van de afgevaardigden van mening was dat volstaan moest worden met algemene formuleringen, terwijl Verkuyl c.s. van mening waren dat op de Bijbelse fundering een concrete paraenese moest volgen, die zonden in de raciale verhoudingen bij de naam noemde en gevolgd zou worden door een oproep tot individuele en structurele bekering. De Gereformeerde Oecumenische Synode (GOS), opgericht in 1947, was een internationale organisatie van gereformeerde kerken. Naast de Gereformeerde kerken in Nederland waren ook gereformeerde kerken uit Zuid-Afrika, Noord-Amerika, Schotland en Indonesië lid. In 1988 besloten de deelnemende kerken de GOS om te zetten in de Gereformeerde Oecumenische Raad (GOR).

²⁸⁰ J. Verkuyl, *Breek de muren af!* 139.

²⁸¹ J. Verkuyl was van 1968 tot 1973 voorzitter van de werkgroep. Zie G. Schutte, *De Vrije Universiteit en Zuid-Afrika 1880-2005*, 476. Zie ook J. Verkuyl, *Gedenken*, 289-290; zie ook *Trouw*, 7 maart 1965, 5. De verslaggever meldt dat de werkgroep is opgericht om morele en financiële steun aan het Christelijk Instituut en zijn projecten te bevorderen, evenals aan andere organisaties en projecten van gelijke strekking.

²⁸² J. Verkuyl, 'Derde artikel' in *Verslag van een reis naar Zuid-Afrika*, 1. Verkuyl schrijft: 'Ik heb nu vele redenen meer om te handhaven, dat deze ideologie en praktijk in strijd zijn met Gods Wet en Evangelie en dat het heel erg is, dat men ter verdediging van deze praktijken de Naam van Jezus Christus misbruikt.' Het *Verslag van een reis naar Zuid-Afrika* van Verkuyl bevat vier artikelen. De gebundelde versie van deze artikelen is mij ter hand gesteld door Jerry Gort.

²⁸³ J. Verkuyl, 'Derde artikel' in *Verslag van een reis naar Zuid-Afrika*, 2.

²⁸⁴ J. Verkuyl, 'Derde artikel' in *Verslag van een reis naar Zuid-Afrika*, 2.

begin van de jaren zeventig tot de voorman van de kerkelijke anti-apartheidsbeweging in Nederland.²⁸⁵

2.6.4.1 Context: *Verzoening in de theologische discussie*

Op 15 januari 1971 promoveerde de theoloog Herman Wiersinga (1927) aan de theologische faculteit van de Vrije Universiteit op zijn studie *De verzoening in de theologische discussie*, waarin de auteur afstand nam van de klassieke satisfactieleer. Hij verdedigde de these dat het in de Bijbel niet draait om verzoening door voldoening, maar om het schokeffect dat de kruisdood van Christus bij mensen teweegbrengt. De confrontatie met de gekruisigde onschuldige zou de mensen bepalen bij hun eigen schuld, waardoor ze zich tot God bekeren en zich met Hem verzoenen zouden. Deze visie leidde tot polarisatie en spanningen binnen de Gereformeerde Kerken in Nederland.²⁸⁶ Veel leden waren verontrust over het feit dat er met de promotie van Wiersinga binnen deze kerken ruimte werd gegeven aan een opvatting, die men in tegenspraak achtte met het belijden van de kerk.

Behoorde Verkuyl, voor wie de verzoening immers een existentieel thema was, ook tot de ‘verontrusten’? In een interview met journalist Rik Valkenburg antwoordde Verkuyl bevestigend, maar nuanceerde zijn antwoord wel: hoewel hij het met veel zaken in het proefschrift niet eens was, zaten er zijns inziens toch ook ‘geweldige pluspunten’ in.²⁸⁷ Hij doelde op het punt dat er tegenover een objectivistische verzoeningsleer ook verzoening in de harten moest plaatsvinden.²⁸⁸ Daarnaast wees hij op het punt dat een subjectivistische verzoeningsleer daadwerkelijk gevolgd moest worden door de dienst der verzoening. Met name dit laatste was Verkuyl uit het hart gegrepen. Het sloot aan bij zijn eigen inzet voor de dienst der verzoening tussen Nederland en Indonesië.

Op de vraag naar de aspecten waarin hij met Wiersinga van mening verschilde, zei Verkuyl dat Wiersinga niet voldoende nadruk legde op Gods toorn en op het plaatsvervangend lijden van Jezus Christus. ‘En dat vind ik heel erg’, voegde hij er aan toe.²⁸⁹

²⁸⁵ G. Schutte, *De Vrije Universiteit en Zuid-Afrika*, deel 2, 474.

²⁸⁶ M. J. Aalders, *125 jaar Faculteit der Godgeleerdheid aan de Vrije Universiteit*, 294. Zie ook *Bijlage bij de Acta van de Generale Synode van Dordrecht 1971 en 1972*, 237. Hierin citeert men Wiersinga, die zijn visie aldus samenvatte: ‘Het gaat bij de feitelijkheid van het kruis om het effect ervan (niet op God, maar) op de mensen, in eerste instantie op de omstanders. Het zien van dit bloed roept hen tot inkeer en omkeer. Op deze manier „verzoent” het bloed van de Heer: het breekt het verzet en ruimt de barrière van schuld en vervreemding uit de weg. Het gaat mij om een „effectieve” verzoeningsleer. Bezwaar maak ik dan ook tegen de voorstelling dat de verzoening al geschied is. Het begin is er: de liefdeband van de Heer. Maar er ontstaat pas verzoening door onze reactie.’ In zijn proefschrift zegt Wiersinga: ‘De idee van de satisfactio vicaria moet plaats maken voor de bijbelse notie van Christus als ‘eersteling’. Hij staat - eerst eenzaam - later tussen de ‘velen’ op de plaats van de bedoelde gehoorzame nieuwe mensen.’ H. A. Wiersinga, *De verzoening in de theologische discussie*, 128.

²⁸⁷ R. Valkenburg, *Discussie-interviews over verontrusting*, 51.

²⁸⁸ Bij ‘objectieve verzoening’ gaat het om Gods verzoenend handelen in Jezus Christus. Bij ‘subjectieve verzoening’ gaat het om de mens die zich met God laat verzoenen op grond van Christus’ volbrachte werk en vervolgens gehoor geeft aan de opdracht tot de dienst van verzoening. Zie *Herderlijk schrijven van de Generale Synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland: Verzoening met God en mensen*. 61; zie ook G. H. Borger-Koetsier, *Verzoening tussen God en mens in Christus*, 171.

²⁸⁹ R. Valkenburg, *Discussie-interviews over verontrusting*, 51. Verkuyl heeft er, desgevraagd, geen

In een toespraak tijdens een van de synodevergaderingen, die over deze kwestie werd gehouden, stelde Verkuyl het scherper en zei dat deze aspecten door Wiersinga ‘verwaarloosd’ werden.²⁹⁰ Wiersinga ging daarmee voorbij aan, wat volgens Verkuyl, de kern was van de Bijbelse boodschap, namelijk: ‘alzo lief heeft God de wereld gehad, dat Hij Zijn Zoon in het gericht gegeven heeft voor ons en dat daarin ook de opheffing van het gericht zich voltrekt, die de grond is van de rechtvaardiging van de goddelozen.’²⁹¹ Verkuyl voegde er aan toe, dat hij moest erkennen, dat de manier waarop dit in de belijdenisgeschriften verwoord werd niet feilloos was. Zijns inziens waren de formulieren van Enigheid op dit punt dan ook geen ‘formulieren van Eeuwigheid.’²⁹² Toch bleef hij van mening dat wat in de termen als plaatsbepaling en plaatsvervangende is uitgedrukt ‘onopgeefbaar’ was. Hij onderstreepte dit door te zeggen dat, zolang de mens weigerde om deze plaatsvervangende daad in het lijden en de dood van Christus te aanvaarden, de toorn van God op hem rustte. Zijns inziens gold, dat pas wanneer de mens zich aan ‘Gods unilaterale handelen in Christus’ overgeeft, verzoening effectief kon plaatsvinden.²⁹³ Dan, zo zei Verkuyl tegen de leden van de Generale Synode, werd verzoening tot een ‘dynamisch gebeuren met een bipolair karakter, zodat God ons opneemt in de dienst der verzoening.’²⁹⁴

bezwaar tegen dat het proefschrift aanvaard werd en voegt er aan toe dat die vrijheid en die ruimte er moet zijn. Verkuyl vervolgde met te zeggen: ‘De V.U. is de kerk niet! Je staat niet op de kansel, als je een proefschrift verdedigt.’ Bovendien zei hij van mening te zijn dat Wiersinga het predicaat cum laude had moeten ontvangen.

²⁹⁰ *Samenvatting van de toespraak van prof. J. Verkuyl in de besloten samenkomst van de Synode met dr. Herman Wiersinga*, 1. HDC, archief Verkuyl, doos 15, map 47. Het stuk vermeldt geen datum. Ook dr. Herman Wiersinga kon zich - bij navraag - niet herinneren wanneer Verkuyl deze toespraak heeft gehouden. In ieder geval heeft het plaatsgevonden in een besloten zitting tussen 1971 en 1976.

²⁹¹ *Samenvatting van de toespraak van prof. J. Verkuyl*, 2.

²⁹² *Samenvatting van de toespraak van prof. J. Verkuyl*, 2. Verkuyl komt hierin enigszins tegemoet aan de kritiek van Wiersinga op de verzoeningsleer, zoals die onder meer in de Heidelbergse Catechismus is verwoord. Deze catechismus behoort samen met de Nederlandse Geloofsbelijdenis en de Dordtse Leerregels tot de Drie Formulieren van Enigheid.

²⁹³ *Samenvatting van de toespraak van prof. J. Verkuyl*, 3.

²⁹⁴ *Samenvatting van de toespraak van prof. J. Verkuyl*, 3. In deze toespraak geeft Verkuyl ten slotte ook aan dat hij - in lijn met het rapport van de Synode over deze kwestie - tegen het nemen van maatregelen is: ‘Wie heeft ooit aangedrongen op maatregelen toen in prediking, theologie en catechese de aspecten, die Wiersinga in het licht tilt, totaal werden verwaarloosd? Waarom zou men dan nu op maatregelen moeten aandringen nu een bepaald aspect in de pendelbeweging der theologie door Wiersinga verwaarloosd wordt?’ Bovendien is Verkuyl van mening dat Wiersinga’s denken op dit punt nog volop in beweging is en dat men hem daarom ‘in diep vertrouwen’ de ruimte moet geven. Hij voegt er aan toe: ‘Als u vraagt: “Geloof u, dat hij ook in zijn ontwikkeling het nu verwaarloosde aspect in het licht zal gaan stellen?”, dan zeg ik, dat ik dat geloof en daarvoor alle redenen heb.’ Verkuyl zegt niet waarop hij dit geloof baseert. Is het op grond van zijn dissertatie en de persoonlijke gesprekken die hij met Wiersinga heeft gehad of op grond van zijn vertrouwen op de God van de verzoening? Of beide? Zie A. C. Hofland, ‘Vrijgemaakt van en na de vrijmaking’ in *Cruut-hof. Opstellen voor Kees de Kruijter*, 84. Hofland, in 1976 synodelid en mede-opsteller van een rapport over ‘de zaak Wiersinga’ noemt in zijn artikel Verkuyl ‘een man die grote bewogenheid had voor de mens Wiersinga, voor de kerk en voor het Evangelie.’ Hij illustreert dit met deze anekdote. De dag voordat het rapport aan de synode ter bespreking zou worden voorgelegd, kwam Verkuyl bij de maaltijd naast Hofland zitten. Hofland schrijft: ‘Ik begreep al gauw waar het hem om ging. In Gods naam maak er geen kwestie van als in 1944 (...). Was hij het eens met ons rapport? Ja, wat betreft het kerkelijk belijden wel, maar hij proefde er toch iets in van “slikken of stikken”. (...). Toen ik begreep dat dat zijn bedoeling was, kon ik hem geruststellen. Maar de andere commissieleden?, was zijn vraag. Ik gaf

Toen de discussie rond het proefschrift van Wiersinga in de Gereformeerde Kerken op verschillende Generale Synodes de agenda bleef bepalen en de onrust bij vele leden van dit kerkgenootschap voortduurde, besloot de synode op 3 maart 1976 tot het opstellen van een Herderlijk Schrijven over verzoening.²⁹⁵ Verschillende predikanten en hoogleraren, onder wie Verkuyl, werden gevraagd om dit voor te bereiden. Hoewel het document het resultaat was van hun gezamenlijke arbeid, kan men met name in de paragraaf over de ‘bediening van het woord der verzoening’ duidelijk Verkuyls hand ontdekken.²⁹⁶

Uit het bovenstaande blijkt opnieuw dat de koppeling tussen Gods verzoenend werk in Christus en de bediening van de verzoening voor Verkuyl vanzelfsprekend is. Hij verzet zich dan ook krachtig tegen - wat hij noemt - de polarisatie waarbij de ‘verticale’ en de ‘horizontale’ verzoening tegen elkaar worden uitgespeeld.²⁹⁷ Een accentuering van het eerste leidt, zijns inziens, tot radicale afwijking van de wereld waarvoor Jezus stierf. Het benadrukken van het tweede leidt tot ‘ééndimensionalisme en een hijgerig activisme’ dat geen enkele relatie heeft met Gods handelen in Christus.²⁹⁸ Zonder dat hij Wiersinga bij name noemt, stelt hij dat het opkomen van alternatieve leermodellen over de verzoening een gevolg is van het loskoppelen van Gods verzoenend werk en de dienst der verzoening.

2.6.4.2 Context: Bangkok 1972-1973

Van 29 december 1972 tot en met 13 januari 1973 vond in Bangkok de Wereldconferentie voor zending en evangelisatie plaats, met als thema: *The good news of salvation today*.²⁹⁹ Verkuyl was een van de Nederlandse gedelegeerden. Wat hem tijdens deze conferentie onder meer raakte was de ‘algehele overeenstemming’ in de overtuiging dat Gods heil het totale leven raakt en niet enkel beperkt blijft tot het persoonlijke behoud.³⁰⁰ Men zag het als een van de dimensies van Gods bevrijdende en heilzame werk. Naast deze persoonlijke dimensie waarin het ging om bevrijding uit de diepten van zonde en nood, noemde men de dimensie van, wat Verkuyl noemt, de institutionele arena. Hierin ging het om bevrijding uit gebondenheid aan ‘instituten en maatschappijstructuren, die ons - bewust of onbewust - binden aan ongerechtigheid en onwaarachtigheid.’³⁰¹ Als derde en laatste dimensie noemde Bangkok de gehele mensheid en de hele kosmos, waarbij men doelde op de bevrij-

hem die verzekering. Tenslotte liet hij zich geruststellen. Maar het gesprek zal ik nooit vergeten. Want ook bij mij zat het diep: Geen herhaling van '44, met weer een scheuring.’

²⁹⁵ *Herderlijk schrijven van de Generale Synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland: Verzoening met God en mensen*. 5. Verkuyl nam aan deze commissie deel, samen met ds. A. C. Hofland, dr. A. Kruyswijk, ds. J. Overduin en prof. dr. J. Plomp.

²⁹⁶ *Herderlijk schrijven*, 60. Zie met name 62 waar we lezen dat in de wereld van de religies miljoenen mensen trachten zichzelf met God te verzoenen. De schrijvers voegen er aan toe: ‘Het zijn krampachtige pogingen die tot mislukken gedoemd zijn. Het is de roeping van kerken en gelovigen temidden van dit krampachtige zoeken te bidden en te smeken: houdt op met die pogingen u zelf met God te verzoenen. U kunt daarin nooit slagen.’ Als we deze woorden vergelijken met J. Verkuyls *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1964) dan blijkt het een vrijwel letterlijk citaat uit zijn eigen werk te zijn. Zie 123.

²⁹⁷ J. Verkuyl, *De kern van het christelijk geloof*, 247.

²⁹⁸ J. Verkuyl, *De kern van het christelijk geloof*, 247.

²⁹⁹ J. Verkuyl, *Jezus Christus, de bevrijder*, 5.

³⁰⁰ J. Verkuyl, *Jezus Christus, de bevrijder*, 102-103.

³⁰¹ J. Verkuyl, *Jezus Christus, de bevrijder*, 103.

ding van de gehele schepping. Voor Verkuyl is dit laatste een van de meest typerende ontdekkingen van deze conferentie, namelijk dat *salvation* te maken heeft met het gehele leven, met de hele wereld. Hij voegde er aan toe:

Het heil in Christus raakt de enkeling, de familie, de samenleving, de volkeren. Het is werkzaam in heden, verleden en toekomst. Het is universeel en inclusief. Het is historisch en eschatologisch. Het is tijdelijk en eeuwig. Het is een dagelijkse ervaring, een constante permanente mogelijkheid en een uiteindelijke hoop. Niets en niemand valt buiten de aktieradius van dit heil.³⁰²

In Bangkok was men het er dus over eens dat *salvation* altijd *comprehensive salvation* is, alomvattend heil.³⁰³ Overeenstemming was er ook ten aanzien van het feit dat deze visie op bevrijding consequenties heeft voor het dagelijks leven. Men stelde dat wie leeft van de bevrijding door God in het proces van bevrijding betrokken wordt.³⁰⁴ Men benadrukte daarbij, en volgens Verkuyl terecht, dat het betrokken worden in Gods bevrijdende handelen gepaard zal gaan met het delen in het lijden van Christus. In dit verband citeert Verkuyl de Duitse theoloog Jürgen Moltmann die stelt dat broederschap in de gemeenschap met Jezus de Bevrijder een lijdende en actieve deelname aan de geschiedenis van de Drie-enig God betekent.³⁰⁵ Deze deelname aan Gods werk in de wereld betekende, volgens Bangkok, dat men geroepen is tot concreet bevrijdend handelen in bepaalde situaties. Hiermee bedoelde men dat in de ene situatie het Evangelie verkondigd of juist solidariteit betuigd of medische hulp verleend moest worden, terwijl men in andere omstandigheden eerder naar een politieke of sociaal-economische oplossing zou moeten zoeken.

Volgens Verkuyl komt het er slechts op aan, dat wij begrijpen dat wij op Gods 'roll call' staan en dat tegen ons gezegd wordt: 'Kom, ik zal u zenden' en dat wij dan beschikbaar zijn. Hij voegt er aan toe: 'Wie aan zijn persoonlijk heil hangt zoals een vrek aan goud hangt en blind is voor anderen, weet niet wat behoud, bevrijding is in nieuwtestamentische zin. Wie waarachtig bevrijd is, is vrijgemaakt van de zorg

³⁰² J. Verkuyl, *Jezus Christus, de bevrijder*, 103-104.

³⁰³ We tekenen hierbij aan dat, ofschoon deze benadering op deze wereldzendingconferentie de nadruk kreeg, 'de comprehensive approach' niet pas in Bangkok is gekozen. Zo werd deze benadering aan het einde van de 19e en het begin van de 20ste eeuw reeds gepropageerd door 'de Social Gospel Movement'. Het woord 'comprehensive approach' is vooral sinds de wereldzendingconferentie van Jeruzalem (1928) naar voren gekomen. Zie J. H. Bavinck, *Inleiding in de zendingwetenschap*, 113. Vgl. J. Verkuyl, *Inleiding in de nieuwere zendingwetenschap*, 265-268. Vgl. Johannes Christaan Hoekendijk (1912-1975), *Kerk en volk in de Duitse zendingwetenschap*, 277. In deze dissertatie uit 1948 pleit Hoekendijk voor een 'comprehensive approach' die uitgaat van de 'intensieve universaliteit van het heil, de radicale toepassing van Christus' koningschap over het gehele leven' en die vereist dat de zending zich richt op de mens in zijn 'totale omgeving'.

³⁰⁴ J. Verkuyl, *Jezus Christus, de bevrijder*, 104. Verkuyl wijst in dit verband op de Bijbel. Dit is voor hem 'de presentielijst van hen die als bevrijde mensen geroepen worden deel te nemen aan het bevrijdingsproces in talloze situaties waarin het onheil om heil roept, waarin nood om leniging vraagt, gevangenschap om vrijlating, gebondenheid om het ontbinden van de boeien der ongerechtigheid.' 105.

³⁰⁵ J. Verkuyl, *Jezus Christus, de bevrijder*, 105. Verkuyl citeert uit J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, (1972), 315.

om zichzelf en is nu vrij om lief te hebben en om te dienen en om zichzelf in te zetten voor anderen.³⁰⁶

We merken dat Verkuyl geraakt is door deze visie op bevrijding. Hoe werkt het idee van de *comprehensive salvation* door in zijn *theologia religionum*? Hoe verdisconteert hij de uitspraak ‘niets en niemand valt buiten heil’ in zijn denken over de verhouding tussen het Evangelie en de andere godsdiensten? We zullen er in het volgende hoofdstuk op terug komen.

2.7 EMERITAAT

2.7.1 Afscheid Vrije Universiteit

Op 6 oktober 1978, op 70-jarige leeftijd, legde hij zijn hoogleraarschap neer en ging met emeritaat. Het afscheid betekende voor Verkuyl dat hij zijn taak aan de Vrije Universiteit had voltooid. Hij deed dit echter in het besef dat de taak van de wereldzending nog onvoltooid is. Het thema van zijn afscheidscollege luidde dan ook: *De onvoltooid taak der wereldzending*. Hij beklemtoonde hierin dat het zendingsmandaat zoals dat in het Nieuwe Testament klinkt nog steeds van kracht is. Deze taak was, zijns inziens, niet voltooid omdat er in de wereld miljoenen mensen leefden die nog geen gelegenheid hebben gehad het Evangelie te horen en te aanvaarden.³⁰⁷

Verkuyl constateerde verder, dat de reactie op het zendingsbevel in de Westerse kerk verschillend was. Enerzijds zag hij dat er tijdens de Wereldzendingsconferentie van Bangkok, evenals op het congres van de *Evangelicals* in Lausanne (1974) en op de Algemene Vergadering van de Wereldraad van Kerken in Nairobi (1975), een ‘hernieuwde nadruk’ was op de taak van de wereldzending.³⁰⁸ Anderzijds stelde hij een discrepantie vast tussen wat er op deze conferenties werd beleden en de kerkelijke praxis. Er was, volgens Verkuyl, in de kerken bij velen sprake van onverschilligheid met betrekking tot de voortgang van de verkondiging van het Evangelie en slechts weinigen waren, volgens hem, geïnteresseerd in de vraag of mensen een levende relatie tot Christus vonden.³⁰⁹ Bovendien constateerde hij in de kerken veel aarzeling met betrekking tot de uitvoering van het zendingsmandaat.³¹⁰

Met zijn afscheidscollege wilde hij echter de kerken er bij bepalen dat zij de primaire verantwoordelijkheid hadden voor de vervulling van onvoltooid taak, ja dat allen die Christus als Heer beleden zelf ‘de verplichting’ hebben het Evangelie ‘in loco’ te communiceren.³¹¹ Over de vraag wat dit volgens hem betekende voor de

³⁰⁶ J. Verkuyl, *Jezus Christus, de bevrijder*, 106.

³⁰⁷ J. Verkuyl, *De onvoltooid taak*, zie 45vv. Verkuyl geeft een overzicht van de percentages christenen en niet-christenen in de verschillende staten van Azië en Afrika.

³⁰⁸ J. Verkuyl, *De onvoltooid taak*, 7vv.

³⁰⁹ J. Verkuyl, *De onvoltooid taak der wereldzending*, zie 10.

³¹⁰ J. Verkuyl, *De onvoltooid taak der wereldzending*, 10vv. Verkuyl wijdt dit onder meer aan het feit dat niet alleen het secularisatieproces, maar ook de opkomst van andere wereldreligies in de Westerse wereld veel christenen onzeker maakt.

³¹¹ J. Verkuyl, *De onvoltooid taak der wereldzending*, zie 50. Met ‘in loco’ bedoelt hij dat Nederlandse christenen de primaire verantwoordelijkheid hebben voor Nederland en christenen in Azië, Afrika, enzovoort, verantwoordelijk zijn voor de communicatie van het Evangelie in hun regio.

praxis, in het bijzonder voor de communicatie met mensen die een andere religie aanhangen, zullen we verderop in dit boek lezen.

Aan het einde van zijn rede sprak Verkuyl de hoop uit, dat velen aan deze taak zouden deelnemen binnen hun eigen context, maar ook dat sommigen bereid zouden zijn buiten deze legerplaats te gaan, 'Zijn smaadheid dragende'.³¹² Ten slotte stak hij hen, die in de eigen situatie of daarbuiten gehoor geven aan de zendingsopdracht, een hart onder de riem met de beloften uit Matteüs 28, 'En zie, Ik ben met u *al de dagen* tot aan de voleinding der wereld.'³¹³ Hierin lag voor Verkuyl de zekerheid dat Christus hen nabij zou zijn totdat de taak van de wereldzending zou zijn voltooid. Hij besloot zijn afscheidsrede met de woorden:

als we bij de uitvoering van de onvoltooide taak die *beloften* en die presentie niet hadden, zouden wij bezig zijn met een verloren zaak. Dan zouden wij moeten toegeven aan de professionele pessimisten, die het als hun taak beschouwen om alarm te verspreiden en défaitisme aan te moedigen. Maar binnen de lichtkring van Zijn belofte en van Zijn presentie is de voortzetting van de onvoltooide taak der wereldzending niet een verloren zaak en niet ijdel in en door Hem, die is en was en die komen zal.

2.7.2 Schrijven

Zijn emeritaat luidde voor Verkuyl geen periode van rust in. Integendeel. Hij werd veelvuldig gevraagd als spreker op bijeenkomsten van zendingscommissies, studentenverenigingen en op kerkelijke en politieke conferenties en manifestaties. Ook heeft hij tot augustus 1988 preekbeurten vervuld. Voorts begeleidde hij nog een aantal promovendi en schreef verschillende boeken over de verhouding tussen het Evangelie en mensen die een andere godsdienst aanhangen. Zo wijdde hij een boek aan de communicatie van het Evangelie met moslims.³¹⁴ Ook schreef hij samen met dominee Johan Snoek (1920) een boek over de relatie tussen de kerk en Israël. Hierin wijdde Verkuyl een paragraaf aan de roeping van de kerk om tegenover het joodse volk van Christus te getuigen. Ook gaf hij zijn visie op het 'rabbijnse Jodendom'.³¹⁵ We zullen daar in het vervolg van ons boek op terugkomen.

In zijn memoires zei hij zelf: 'Eigenlijk moet ik schrijven'.³¹⁶ Hij voelde het als zijn opdracht om in een multireligieuze samenleving en in een wereld vol ideologieën deel te nemen aan de opinievorming. Met het oog op dat laatste schreef hij ook een aantal boeken over de dialoog tussen het Evangelie en het Marxisme-Leninisme, over Antroposofie en de New Age Beweging.³¹⁷

³¹² J. Verkuyl, *De onvoltooide taak der wereldzending*, 71. Verkuyl doelt op de woorden uit Hebréeën 13: 13 (SV), 'Zo laat ons dan tot Hem uitgaan buiten de legerplaats, Zijn smaadheid dragende'. Bij deze woorden verzucht Verkuyl: Soms heb ik de indruk dat die bereidheid te weinig aanwezig is door de lust tot een behaaglijk leven.'

³¹³ J. Verkuyl, *De onvoltooide taak der wereldzending*, 72. Matteüs 28: 20. Het cursief is van Verkuyl.

³¹⁴ J. Verkuyl, *Met moslims in gesprek over het evangelie*, uitgegeven in 1985. In 1994 verscheen de herziene en vermeerderde tweede druk en in 1995 de derde herziene en vermeerderde druk.

³¹⁵ J. M. Snoek, J. Verkuyl, *Intern beraad in verband met de relatie tussen Kerk en Israël*, uitgegeven in 1988.

³¹⁶ J. Verkuyl, *Gedenken*, 320.

³¹⁷ In 1976 verschijnt *Voorbereiding voor de dialoog over het Evangelie en de ideologie van het mar-*

Naast deze opiniërende werken schreef hij het boek *Gedenken en verwachten* (1983), waarin hij - zoals we in de inleiding van dit hoofdstuk al meldden - terugkeek op zijn leven. Kort voor het uitkomen van dit boek overleed zijn vrouw, met wie hij meer dan vijftig jaar gehuwd was. Een jaar later trouwde Verkuyl met Cora Francesca van Hilten, met wie hij jarenlang samenwerkte vanaf de tijd dat hij algemeen secretaris van de Nederlandse Zendingsraad was.

Gedurende deze periode van zijn leven bleef hij de ontwikkelingen op het gebied van de missiologie en met name de *theologia religionum* op de voet volgen. Ook hierbij stak hij zijn mening niet onder stoelen of banken. Zoals we in het volgende hoofdstuk zullen zien, volgde hij met een kritisch oog de visies van onder meer de Amerikaanse Rooms-katholieke theoloog Paul Knitter (1939) en de Engelse theoloog en godsdienstwetenschapper John Hick (1922-2012).

Naast zijn schrijven over de actuele ontwikkelingen betreffende de *theologia religionum*, legde Verkuyl in mei 1992 in zijn laatste grote werk, *De kern van het christelijk geloof*, verantwoording af van de inhoud van het 'algemeen, ongetwijfeld, christelijk geloof'.³¹⁸ Hij voelde zich geroepen om aan het einde van zijn leven, temidden van 'de doolhof van de huidige religieuze- en cultuurcrisis in het Westen, een noodrantsoen te bieden', waarmee men 'getroost en verantwoordelijk kan leven en sterven'.³¹⁹ In het volgende hoofdstuk zullen we zien hoe zijn *theologia religionum* zich in deze fase van zijn leven heeft ontwikkeld.

2.7.3 Levenseinde

Johannes Verkuyl overleed op 27 januari 2001 in zijn woonplaats Loenen aan de Vecht, 93 jaar oud. Op 2 februari werd, voorafgaande aan de teraardebestelling op begraafplaats Zorgvlied te Amsterdam, in de Nederlandse Hervormde Kerk van Loenen aan de Vecht een dienst van Woord en Gebed gehouden. Verkuyl had voor zijn overlijden de liturgie voor deze viering samengesteld. De twee Bijbellezingen die hij koos, kwamen uit de eerste brief aan Timoteüs. Beide gedeelten waren tekenend voor zijn geloofsbeleving. De eerste lezing, 1 Timoteüs 1: 15-17, zouden we zijn lijftekst kunnen noemen. Zoals we in dit hoofdstuk al zagen, verwees hij gedurende zijn leven meermaals naar deze woorden. In deze keuze liet Verkuyl zien dat hij zich enerzijds van harte achter Paulus' belijdenis van Christus schaarde, terwijl hij zich anderzijds identificeerde met diens uitspraak de eerste onder de zondaren te zijn.³²⁰ Het tweede gedeelte betrof 1 Timoteüs 3: 16.³²¹ Met de keuze van deze twee

xistisch Leninisme; in 1982, *De kernbegrippen van het Marxisme/Leninisme – met een proeve tot evangelisch commentaar*; in 1986, *Antroposofie en het evangelie van Jezus Christus*; in 1989, *De New Age Beweging: kernbegrippen, beoordeling, uitdaging*.

³¹⁸ J. Verkuyl, *De kern van het christelijk geloof*, 9.

³¹⁹ J. Verkuyl, *De kern van het christelijk geloof*, 9.

³²⁰ Zie J. Verkuyl, *Gedenken*, 337. 1 Timoteüs 1: 15-17: 'Dit is een getrouw woord en alle aanneming waard, dat Christus Jezus in de wereld gekomen is om zondaren te behouden, onder welke ik een eerste plaats inneem. Maar hiertoe is mij ontferming bewezen, dat Jezus Christus in de eerste plaats in mij zijn ganse lankmoedigheid zou bewijzen tot een voorbeeld voor hen, die later op Hem zouden vertrouwen ten eeuwigen leven. De Koning der eeuwen, de onvergankelijke, de onzienlijke, de enige God, zij eer en heerlijkheid in alle eeuwigheid! Amen.' (NBG).

³²¹ 1 Timoteüs 3: 16: 'En buiten twijfel, groot is het geheimenis der godsvrucht: Die Zich geopenbaard

Bijbelgedeelten gaf hij de essentie van zijn geloof weer. Dat niet alleen. Met deze keuze heeft hij de aanwezigheid in de uitvaartdienst voor een laatste keer de boodschap willen meegeven, die hij gedurende zijn lange leven vele malen en op verschillende wijzen heeft verwoord. Zo gaf hij bij zijn afscheid het woord aan het Evangelie dat, naar zijn diepste overtuiging, het laatste woord toekwam.

2.8 NABESCHOUWING

We hebben in dit hoofdstuk een eeuw geschetst waarin enorme ontwikkelingen hebben plaatsgevonden, zowel op het gebied van zending en oecumene, als van de *theologia religionum*. Zoals we hebben gezien, is Verkuyl daar in zijn lange leven niet alleen getuige van geweest, maar ook participant. We zagen hoe hij van jongs af aan geïnteresseerd is geweest in het zendingswerk en in de oecumenische beweging. Gedurende zijn studententijd en daarna in zijn werkzame leven ontplooidde hij zich tot een zendingsarbeider, die buiten de grenzen van zijn eigen kerkgenootschap keek en die samenwerking zocht met mensen van andere kerkelijke tradities. Ook hebben we gezien dat hij vanaf het midden van de jaren dertig, toen hij met zijn werk als studentenpredikant begon, contact had met mensen van andere religieuze achtergrond en levensbeschouwingen.

In onze beschrijving van de context hebben we in het bijzonder gekeken naar de visie op de verhouding tussen het *christendom* en de niet-christelijke religies of zoals dat in de loop van de twintigste eeuw verschoof naar de verhouding tussen het *Evangelie* en de religies. We hebben de controverse geschetst tussen continentale en Angelsaksische theologen, de discussie tussen Barth en Brunner, het standpunt van Kraemer, evenals de visies van Rahner en Smith. Bij deze schets hebben we her en der al iets van Verkuyls opinie over een aantal van deze zienswijzen gehoord. In het volgende hoofdstuk gaan we hier nader op in en beschrijven we de ontwikkeling van Verkuyls denken op dit punt.

Een van onze aandachtspunten daarbij is het thema verzoening. Zoals we in dit hoofdstuk zagen, heeft de existentiële ervaring, die hij in 1939 had, ertoe bijgedragen dat dit thema de grondtoon in zijn persoonlijke geloof en in zijn handelen is geworden. Met deze grondtoon klinkt de naam van Jezus Christus mee. We zagen dat de persoon en het werk van Christus, in het bijzonder diens kruisdood en opstanding, het ijkpunt is van Verkuyls theologie. Daarbij onderstrepen we dat Jezus Christus voor hem geen stem uit het verleden was, maar een levende stem die in het heden mensen roept om het Evangelie met anderen te delen. Het heeft Verkuyl ertoe bewogen zich in te zetten voor verzoening tussen groepen mensen die tegenover elkaar stonden. In lijn met de titel van een van zijn boeken heeft hij zich ingezet om de muren tussen mensen af te breken. We zijn benieuwd of en zo ja hoe Verkuyl dit toepaste in zijn denken over de godsdiensten en in zijn daadwerkelijke omgang met mensen die een andere religie aanhangen. Dit roept de vraag op welke plaats ver-

heeft in het vlees, is gerechtvaardigd door de Geest, is verschenen aan de engelen, is verkondigd onder de heidenen, geloofd in de wereld, opgenomen in heerlijkheid.' (NBG).

zoening inneemt in zijn *theologia religionum*. We gaan hier in het volgende hoofdstuk nader op in.

Met het beschrijven van de context en de plaats van zijn leven daarin, hebben we de basis gelegd op grond waarvan we nu de ontwikkeling van zijn denken kunnen schetsen.

3 Startpunt en route

3.1 INLEIDING

In dit hoofdstuk schetsen we de route die Johannes Verkuyl aflegde in zijn bezinning op de vraag hoe het Evangelie zich verhoudt tot de religies en levensbeschouwingen. Als vertrekpunt voor onze beschrijving kiezen we Verkuyls doctoraalscriptie uit 1939. Aan de hand hiervan formuleren we een aantal basisinzichten. Vervolgens kijken we naar de boeken en artikelen die hij in de loop van zijn leven over dit onderwerp gepubliceerd heeft. Zoals we in het eerste hoofdstuk al schreven, onderscheiden we daarbij drie perioden, namelijk de periode dat hij in Indonesië werkte (jaren veertig en vijftig), de periode dat hij algemeen secretaris was van de Nederlandse Zendingsraad en tevens hoogleraar aan de Vrije Universiteit (jaren zestig en zeventig) en de periode na zijn emeritaat (vanaf 1978). Na elke periode formuleren we opnieuw Verkuyls basisinzichten. Hierdoor krijgen we gedurende dit hoofdstuk inzicht in de ontwikkeling in zijn visie. Aan het slot kunnen we dan aan de hand hiervan de balans opmaken.

Het gaat ons in dit hoofdstuk om de beschrijving van de ontwikkeling van Verkuyls visie op religies en levensbeschouwingen *in het algemeen*. Wat we hier ontdekken, kunnen we in het vierde hoofdstuk gebruiken als we de ontwikkeling onderzoeken van zijn visie op de afzonderlijke godsdiensten en levensbeschouwingen in het bijzonder.

3.2 STARTPUNT 1939

3.2.1 *Bijbel*

In de dertiger jaren van de vorige eeuw was Nederland een land waarin de kerken een nadrukkelijke rol speelden in het maatschappelijk middenveld. De meerderheid van de bevolking was lid van een kerkgenootschap. Nederland beschouwde zichzelf als een christelijk land. Het was een land dat zich als ‘christelijke natie’ verantwoordelijk voelde voor de koloniën, zowel in politieke als in geestelijke zin.¹

Predikanten hadden in de betreffende periode niet alleen in de kerk, maar ook daarbuiten een invloedrijke positie. In de kerken van gereformeerde signatuur werden ze ‘dienaren des Woords’ genoemd. Ze waren geroepen om ‘des Heeren Woord, door de Schriften der Profeten en Apostelen geopenbaard, grondig en oprechtelijk

¹ Vgl. J. Verkuyl, *Onze verantwoordelijkheid tegenover Indië* (1935), 8. Verkuyl schrijft dat de verantwoordelijkheid die Nederland ten opzichte van Indië heeft de zending betreft. Hij noemt het zelfs ‘de voornaamste plicht en het voornaamste privilege, dat Nederland in Indië heeft’. Gegeven de van Christus ontvangen opdracht, hebben ‘Hollandsche Christenen in het bijzonder de taak in Indië het Evangelie te verkondigen en de gigantische poging te doen om het Evangelie in het leven van de Indische volkeren in te planten!’

aan hun volk voor te dragen (...).² In deze kerkelijke traditie gold het adagium *sola scriptura* en vormde de gereformeerde confessie de vanzelfsprekende sleutel voor het verstaan van de Schriften.³ Het is binnen deze context dat zendingspredikant Johannes Verkuyl zich bezint op de vraag naar de verhouding tussen Evangelie en de religies. Het is dus geen verrassing dat de Bijbel daarbij een belangrijke rol speelt. Hij acht in het kader van zijn vraagstelling de Heilige Schrift maatgevend, omdat daarin beantwoord wordt, ‘hoe wij den Heiden en de Heidensche religie en cultuur hebben te zien.’⁴ Het is evenmin een verrassing dat hij, zowel in de selectie van Bijbelgedeelten als in de interpretatie ervan, aansluit bij de keuze van teksten die in het kader van de vraag naar de godsdiensten binnen de gereformeerde dogmatiek wordt gehanteerd.

Zoals we zullen zien focust Verkuyl zich met name op Handelingen 14:15-18 en 17: 22-34, evenals op Romeinen 1:18-24 en 2: 14-16. Deze Bijbelgedeelten spelen in werken van de al eerder genoemde Abraham Kuiper en van de dogmaticus Herman Bavinck (1854-1921) een belangrijke rol. Beide gereformeerde theologen bespreken deze teksten in het kader van het leerstuk van de algemene genade of, zoals Kuiper het noemde, ‘de gemeene gratie’. Hierin komt ook het vraagstuk van de religie ter sprake.

In de beoordeling van het fenomeen godsdienst krijgt Romeinen 1: 18-24 een sleutelrol toebedeeld. Voor Kuiper vormt dit Bijbelgedeelte enerzijds het bewijs dat de mens - ondanks de zondeval - toch het besef van goed en kwaad, van recht en onrecht heeft behouden, evenals een ‘zekere kennis van wat God wil en niet wil.’⁵ Anderzijds toont het zijns inziens aan dat de mens hiervoor welbewust zijn ogen sluit. Wat in Romeinen 1 geldt voor de ethiek, heeft volgens Kuiper ook betrekking op religie. Zoals de mens zich op ethisch gebied verzet tegen de ‘waarheid die op ons aandringt’, zo doet hij dat ook op religieus terrein. Hij schrijft: ‘De drang van Gods majesteit werkt in de ziel en uit de wereld zijner werken op het menselijke hart in, en het is deze Goddelijke drang op zijn hart, dien de mensch verzondigt en vervalscht tot afgodische neiging.’⁶ Kuiper benadrukt dat God de mens, op grond van het feit dat deze de waarheid in ongerechtigheid ten onder houdt, aan ‘andere leiding’ heeft overgegeven, namelijk ‘aan de leiding van hun eigen verkeerde hart, en daardoor feitelijk aan de leiding van Satan.’⁷ Het gevolg hiervan is dat er op het

² ‘Formulier om te bevestigen de dienaren des Woords’, in *Eenige gezangen van de Gereformeerde Kerken in Nederland gehandhaafd en vastgesteld door de Generale Synode van Middelburg in 1933, alsmede haar Formulieren van eenigheid met de drie oude geloofsbelijdenissen en haar liturgie, benevens het Kort begrip en de Ziekentroost naar den door die kerken vastgestelden tekst* (1934).

³ D. van Keulen, *Bijbel en Dogmatiek*, 59.

⁴ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 1. Vgl. Verkuyl ‘De omgang met den bijbel’ in *Horizon*, jrg. 1934-35, 341-342. Hierin schrijft hij dat de Bijbel het Woord van God is, omdat God hierdoor op duidelijk verstaanbare wijze tot mensen spreekt. Verkuyl gebruikt in dit verband het werkwoord ‘ontmoeten.’ Door de Bijbel heen ontmoeten God en mens elkaar. Deze ontmoeting kan, zo schrijft Verkuyl, voor de mens niet zonder gevolgen blijven. Het doet namelijk een onontkoombaar appèl op hem: ‘Tegenover Hem wagen wij niet meer onze religieuze droomen en fantasieën te handhaven. Openbaart Hij zich aan ons, dan is het met onze hooge sprongen gedaan en moeten wij onze gedachten gevangen geven aan Hem, die onze Rechter en Redder is, de God en Vader van onze Heere Christus.’

⁵ A. Kuiper, *De Gemeene Gratie*, deel 1, 412.

⁶ A. Kuiper, *De Gemeene Gratie*, deel 1, 412 en 414.

⁷ A. Kuiper, *De Gemeene Gratie*, deel 1, 416. ‘Ten onder houden’ betekent ‘onderdrukken’.

gebied van ethiek en godsdienst geen vooruitgang, maar juist voortschrijdende achteruitgang heeft plaatsgevonden.⁸

Herman Bavinck schrijft naar aanleiding van Romeinen 1 dat, hoewel God zijn eeuwige kracht en goddelijkheid in de schepping openbaarde, de mensen ‘verdwaasd in hunne gedachten en verduisterd in hun hart, (...) God kennende, Hem als God niet verheerlijkt of gedankt’ hebben.⁹ Bavinck voegt er aan toe dat de mens, wanneer hij Gods roepstem in natuur en geschiedenis niet gehoorzaamt, ‘onontschuldbaar’ is.¹⁰ Dit laatste punt, namelijk het feit dat de mens niet te verontschuldigen is, willen we hier onderstrepen. We zullen namelijk zien dat Verkuyl in zijn doctoraalscriptie het aspect van de menselijke schuld in de religie keer op keer benadrukt.

Hoewel Kuiper en Bavinck het met elkaar eens zijn, dat de mens niet te verontschuldigen is, is er tussen beide theologen een verschil in de wijze waarop zij het heidendom duiden. We zagen dat Kuiper concludeerde dat de mens en zijn godsdienst feitelijk onder leiding staan van Satan. Bavinck daarentegen drukt zich gematigder uit. Zijns inziens kunnen de godsdiensten niet eenvoudigweg uit demonische invloeden worden afgeleid. Ook de ‘godsdienststichters’ kunnen niet zonder meer voor ‘vijanden Gods’ en ‘handlangers des duivels’ gehouden worden.

Evenals Kuiper is ook Bavinck van mening, dat hoe streng de Bijbel ook over het ‘karakter’ van het heidendom oordeelt, dezelfde Schrift tevens laat zien dat er ook onder de heidenen ‘eene openbaring Gods, eene verlichting van den Logos, eene werking van Gods Geest’ is.¹¹ Die werking ontwaart Bavinck niet alleen in wetenschap, kunst, moraal en recht, maar ook in de godsdiensten.¹² Op grond daarvan zegt hij dat de stichters van de verschillende religies, onder wie Mohammed, ‘religieus aangelegde mannen’ waren, die voor hun tijd en hun volk een roeping te vervullen hadden en die op het leven van de volken dikwijls een gunstige invloed hebben uitgeoefend. Bovendien zijn er door het werk van de Geest binnen de religies hier en daar zelf ‘onbewuste voorzeggingen en treffende verwachtingen van eene betere en zuiverder religie’ te vinden. Bavinck concludeert dan dat het christendom niet uitsluitend antithetisch tegenover het heidendom staat; het is er ook de vervulling van.¹³

De theologie van Kuiper en Bavinck, in het bijzonder hun visie op het leerstuk van de algemene genade, krijgt Verkuyl tijdens zijn studie als bagage mee. Welke van de twee theologen is voor hem leidend in zijn bezinning op het vraagstuk van de godsdiensten? Is het de antithetische houding van Kuiper of de meer synthetische insteek van Bavinck?¹⁴ We zullen zien dat Verkuyls insteek allereerst antithetisch is

⁸ A. Kuiper, *De Gemeene Gratie*, deel 1, 423.

⁹ H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, deel 1, 326.

¹⁰ H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, deel 1, 357.

¹¹ H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, deel 1, 330.

¹² H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, deel 1, 331. Bavinck baseert zich hierbij op Johannes Calvijn (1509-1564) die in zijn *Institutie* spreekt van *semen religionis*, een *sensus divinitatis*. Vgl. J. Calvijn, *Institutie* boek 1, hoofdstuk 4, paragraaf 1; boek 2, hoofdstuk 2 paragraaf 18.

¹³ H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, deel 1, 331.

¹⁴ Vgl. A. van de Beek, *Van Kant tot Kuitert*, 74. Van de Beek schrijft dat Herman Bavinck in zijn zoeken naar waarheid eerder synthetisch dan confronterend denkt. Zijns inziens is Bavinck veel meer gegrepen door de pluriformiteit en de rijkdom van de waarheid dan dat hij zich fixeert op één principe. In al deze rijkdom is geen tegenspraak, maar de eenheid van de wereld als Gods schepping.

en dat hij de gedachte, dat het christendom de vervulling van het heidendom zou zijn, resoluut van de hand wijst.¹⁵

3.2.2 Oude Testament

Het leerstuk van de algemene genade is de focus waarmee Verkuyl naar het Oude Testament kijkt. Hierdoor komt het accent te liggen op teksten, waarin Gods onop-houdelijke zorg voor de schepping en in het bijzonder de mens bezongen wordt.¹⁶ Gods genadige betrokkenheid op de mens wordt nog eens onderstreept, doordat Verkuyl keer op keer benadrukt dat de mens zich van God heeft afgekeerd en zelfs tegen Hem is opgestaan. Hij schrijft: ‘Hoewel de mensch de band met God verbreekt, verbreekt God de band met den mensch niet. Hij blijft tot den mensch spreken in de werken Zijner handen en richt bovendien zijn genadeverbond op.’¹⁷

Echter, de mens heeft daar geen oog voor. Hoewel hij, ondanks de zondeval, een religieus en cultureel begaafd wezen gebleven is, gebruikt hij zijn religie en cultuur als instrumenten in zijn opstand tegen God.¹⁸ Het Oude Testament toont aan, aldus Verkuyl, dat de heidense godsdiensten en de culturen hierdoor ‘verder ontwrichten.’¹⁹

Hoewel de Thora en de profeten laten zien dat God de mens blijft zoeken, sluit de laatste zich moedwillig voor diens roepstem in de natuur en in de geschiedenis af.²⁰ Hierdoor staat de mens schuldig ten opzichte van zijn schepper. Verkuyl acht in dit verband Jesaja 40:21 van ‘bijzonder belang’. In dit gedeelte klinkt de vraag: ‘Weet gijlieden niet? Hoort gij niet? Is het u van den beginne aan niet bekend gemaakt! Hebt gij op de grondvesten der aarde niet gelet?’²¹ Hoewel deze woorden in eerste instantie tot het volk Israël gericht zijn, gelden ze volgens Verkuyl ook de heidenen. Hij schrijft: ‘Met verontwaardiging roept de profeet den Beeldendienaars toe of zij dan niet weten en hooren de grootheid Gods, bij het licht waarvan al hun afgodisch gedoe gestempeld wordt tot dwaasheid.’ De heidenen zijn dus, evenmin als het volk Israël, te verontschuldigen, omdat God vanaf het begin van de scep-

¹⁵ In zijn afwijzing van de stelling dat het christendom de vervulling van het heidendom is, laat Verkuyl zich leiden door Kraemer. Vgl. H. Kraemer, *The Christian message*, 124.

¹⁶ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 15. Verkuyl wijst daarbij op Genesis 8: 20-22, het ‘Noachitische verbond.’

¹⁷ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 15.

¹⁸ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 15. Verkuyl wijst in dit verband op Genesis 11, de toren van Babel.

¹⁹ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 15. Hij wijst daarbij onder meer op Ezra 6:21, waar gesproken wordt over de ‘onreinheid der Heidenen’ en op 2 Kronieken 28:3 waar we lezen over de ‘gruwelen der Heidenen’. In dit verband noemt hij eveneens Psalm 9:18 waar gesproken wordt over ‘alle godvergetende Heidenen’. Ook citeert hij Psalm 14:2-3, waarin hij niet alleen de Oudtestamentische visie op de menselijke zondigheid in het algemeen verwoordt, maar in het bijzonder ten aanzien van de godsdienst van de volken: ‘God heeft uit den hemel nedergezien op de menschenkinderen, om te zien, of iemand verstandig ware, die God zocht. Zij zijn alle afgeweken, te zamen zijn zij stinkende geworden, er is niemand, die goed doet, ook niet één.’ (SV). Zie ook Psalm 53: 3-4.

²⁰ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 15. Dat de mens in staat is Gods stem te horen blijkt volgens Verkuyl uit de verkondiging van de profeet Jona in de heidense stad Ninevé. Er blijkt dus, zo constateert Verkuyl, ‘eenige vatbaarheid voor de Waarheid Gods’ te zijn waardoor het mogelijk is dat de inwoners van deze stad zich bekeren.

²¹ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 16. De geciteerde Bijbeltekst komt uit de SV.

ping zijn grootheid heeft geopenbaard, met andere woorden, zij hadden hem dus kunnen kennen.²²

3.2.3 *Nieuwe Testament*

Evenals bij zijn bespreking van het Oude Testament vormt, ook bij zijn behandeling van het Nieuwe Testament, het leerstuk van de algemene genade de bril waarmee Verkuyl naar de teksten kijkt. Zoals we zullen zien, zet hij hier eveneens enerzijds Gods genadige betrokkenheid op de schepping en anderzijds de menselijke schuld als twee polen tegenover elkaar. Echter, ook een ander aspect wordt benadrukt, namelijk dat een mens slechts tot geloof kan komen door de Heilige Geest. Als Verkuyl schrijft over de verkondiging van zowel Johannes de Doper als van Jezus Christus, dan citeert hij de woorden: 'Bekeert U en gelooft het Evangelie, want het Koninkrijk der Hemelen is nabij gekomen.'²³ Verkuyl voegt er vervolgens aan toe dat deze boodschap slechts aanvaard kan worden door de Heilige Geest en dat niemand het Koninkrijk Gods kan zien, 'tenzij hij wederom geboren wordt.'²⁴ Verkuyl ziet dit bevestigd in het Bijbelboek Handelingen en schrijft dat hierin telkens blijkt dat het geloof slechts door 'inwerking van de Heilige Geest' in het hart van de mens kan ontstaan.²⁵ In zijn woorden klinken bekende noties uit de gereformeerde belijdenis mee.²⁶

Zijn woorden 'slechts door de Geest' roept de vraag op, wat dit betekent voor de mensen die niet in de God van Israël geloven. Heeft de Geest hun het geloof niet willen schenken? Of ligt ook hier het probleem bij de mens, die zich afsluit voor het geschenk dat hem wordt aangeboden? We komen later in dit hoofdstuk op deze vragen terug.

Zoals we al schreven, bespreekt Verkuyl de teksten die in de betreffende periode, in het kader van het thema 'algemene genade', tot het vaste rijtje behoorden. Allereerst noemt hij Handelingen 14:15-18 over de prediking van Paulus in Lystre en Derbe. De apostel zegt in dit gedeelte tegen de inwoners, dat de God die hij verkondigt in het verleden weliswaar de volken hun eigen wegen heeft laten bewandelen, maar dat hij zich niet onbetuigd heeft gelaten. God heeft namelijk regen gegeven en vruchtbare tijden, 'vervullende onze harten met spijs en vrolijkheid.'²⁷ Voor Verkuyl betekent dit enerzijds dat God de 'Heidenen in cultuur en religie, in levensrichting en wereldbeschouwing hun eigen wegen heeft laten gaan', maar dat zij anderzijds ook deel hebben aan de Godsopenbaring. Hij concludeert op grond daarvan, dat 'ook de inwoners van Lystre en Derbe niet te verontschuldigen zijn, maar boete moeten doen en zich bekeeren tot den levenden God, want zij ontrooven door hun Schepselvergoding den Goeddoenden God de Hem toekomende eer.'²⁸

²² Vgl. artikel 14 van de *Nederlandse Geloofsbelijdenis* in K. Zwanepol, *Belijdenisgeschriften voor de Protestantse Kerk in Nederland*, 174-175.

²³ Vgl. Marcus 1: 15. (SV).

²⁴ Zie Johannes 3: 3. (SV).

²⁵ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 16. Verkuyl denkt daarbij aan Handelingen 16: 14.

²⁶ Vgl. Catechismus van Heidelberg, zondag 3, vraag en antwoord 8.

²⁷ Handelingen 14: 17b (SV).

²⁸ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 17.

Vervolgens richt Verkuyl zich op Handelingen 17: 22-34, de rede van Paulus op de Areopagus. In zijn toespraak doet de apostel een appèl op, wat Verkuyl noemt, 'het bewustzijn van God, dat in de hoorders sluimert en dat zich in hun religie manifesteert'.²⁹ Dit bewustzijn wordt openbaar in het altaar dat gewijd is aan de onbekende god en in de poëtische werken van enkele Griekse dichters. Dit getuigt volgens Verkuyl van Gods algemene openbaring in de natuur en de geschiedenis. Hierdoor is God, zo zegt Verkuyl, te vinden door wie hem 'ernstig zoeken'.³⁰ De Atheners hadden God dus kunnen kennen, maar uit hun religie blijkt dat ze hem niet gezocht hebben. Ze zijn dus niet te verontschuldigen, voegt Verkuyl er aan toe.

De derde tekst uit het hierboven genoemde rijtje is Romeinen 1: 18-19, 20-24. Verkuyl schrijft dat de apostel laat zien, dat de mens willens en wetens de waarheid van God ingeruild heeft tegen de ongerechtigheid, waardoor hij niet de Schepper maar het geschapene is gaan aanbidden.³¹ Door deze 'verruiling' is de mens terecht gekomen in 'een proces van zedelijke ontaarding en van religieus verval'.³² Verkuyl benadrukt daarbij opnieuw dat de mens niet te verontschuldigen is.

Dezelfde bewoordingen keren terug in zijn bespreking van de laatste tekst uit het vaste rijtje, namelijk Romeinen 2: 14-16. Ze vormen voor Verkuyl het bewijs dat er onder de heidenen, naast 'eenig Godsbesef', toch ook 'eenig zedelijkheidsbesef' is. Zij kennen de wet van God weliswaar niet, maar hebben toch 'eenig bewustzijn van de grenzen van goed en kwaad'.³³ Hierin ziet Verkuyl het bewijs dat God blijk geeft van zijn goedheid. Het bevestigt Verkuyls visie op de verhouding tussen God en de mens: hoewel de mens zich moedwillig van God afkeert, geeft Hij onverminderd blijk van zijn zorg voor zijn schepping.³⁴

Naast deze teksten, die het leerstuk van de algemene genade onderbouwen en tevens de menselijke schuld doen uitkomen, bespreekt Verkuyl ten slotte nog twee Bijbelgedeelten die indirect met dit thema te maken hebben. De eerste van deze twee teksten is 1 Korinthe 10: 19-21. Verkuyl schrijft naar aanleiding van Paulus' woorden, dat de heidense godsdienst ontmaskerd wordt en ze haar ware aard toont. Hoewel de afgoden niet bestaan, is het offeren aan deze zogenaamde goden namelijk geen onschuldige bezigheid, maar een dienstbetoon aan de 'machten der duisternis.' Aan de hand van deze tekst concludeert Verkuyl dan dat in de afgodische religie het 'satanisch geweld' de eer en de dankzegging voor zich opeist, die alleen God toekomt. In deze religie openbaart zich de kracht van 'de geweldhebber dezer wereld'

²⁹ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 17.

³⁰ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 18. Paulus spreekt in zijn rede van 'zoeken'. De combinatie 'ernstig zoeken' komen we in Hebrëeën 11:6 tegen (NBG).

³¹ Zie J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 18.

³² J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 18.

³³ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 18. Verkuyl benadrukt dat Paulus niet zegt, dat de heidenen 'de wet van God' in hun harten geschreven hebben, maar 'het werk der wet'. Dit betekent, volgens Verkuyl, dat 'er dingen zijn, die de wet van Mozes gebiedt, en die ook onder Heidenen voor goed worden gehouden, en andere, die zowel in Mozes wet verboden worden als onder Heidenen voor verkeerd gelden'.

³⁴ Vgl. A. Kuyper, *De gemeene gratie*, deel 2, 22, 24. Kuyper ziet in Romeinen 2: 14-16 een bewijs van Gods algemene openbaring in het leven van de mens. Vgl. H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, deel 3, 227. Bavinck schrijft naar aanleiding van dit gedeelte, dat 'alles wat er na de val ook in de zondige mensch nog goeds is op alle terrein, heel de *justitia civilis*, de vrucht is van Gods algemene genade.'

die zich verzet tegen de levende God.³⁵ Hoewel hij het idee, dat religie *uitsluitend* een uiting van demonie is, afwijst, ziet hij een relatie tussen het een en het ander.³⁶ Verkuyl is namelijk van mening dat wanneer de mens zich moedwillig van God afkeert, hij zich niet in een lege en neutrale ruimte begeeft, maar in een die bol staat van duistere krachten.

De laatste Bijbeltekst die Verkuyl kiest, is Openbaring 21: 9-14 en 24-26. Hij verbindt deze tekst met Handelingen 17: 26, waar Paulus zegt dat God voor elk volk een tijdperk vastgesteld en de grenzen van hun woongebied bepaald heeft. Verkuyl zegt op grond van Openbaring 21 dat de 'onderscheidenheid der volkeren' in de nieuwe wereld niet zal worden opgeheven. Hij verwijst daarbij allereerst naar vers 24, maar ziet deze gedachte ook bevestigd in Openbaring 21: 13, waarin het nieuwe Jeruzalem beschreven wordt als een stad met twaalf poorten: drie aan de oostzijde, drie aan de zuidzijde, drie aan de noordzijde en drie aan de westzijde. Hieruit maakt Verkuyl op, dat 'een Oosterling' niet door de Westerse poort hoeft binnen te gaan en 'een Zuiderling' niet door de Noordelijke poort. Hij schrijft: 'Allen mogen binnen gaan door de eigen poort om gezamenlijk te vertolken de veelkleurige wijsheid Gods en met elkander zich te bezinnen op de lengte en de breedte, de hoogte en de diepte van de liefde Gods in Christus Jezus, die de kennis te boven gaat.'³⁷

In deze uitspraak verwijst Verkuyl impliciet naar de praktijk van de zending en ook naar zijn toekomstige werk als zendingspredikant op Midden-Java. Zijns inziens zal de boodschap van het Lam van God door de oosterse volken op een oosterse wijze vertolkt moeten worden, opdat zij door hun eigen poort, de Oostpoort, kunnen binnengaan. Voert Verkuyl hiermee in 1939 een pleidooi voor Aziatische theologie? Dat doet hij inderdaad, maar tekent er wel bij aan dat het Aziatische christendom, zij het op enkele uitzonderingen na, nog niet toe is aan het 'creatieve stadium'.³⁸ Ze is, zijns inziens, op dat moment nog in de fase van verwerking en absorptie van het Evangelie. Wel verwacht hij dat het creatieve stadium snel zal aanbreken en vindt hij dat de zending de komst ervan moet bevorderen. Verkuyl veronderstelt dat in de toekomstige Aziatische theologie een vergelijkbare ontwikkeling zal plaatsvinden als in de christelijke theologie van de eerste eeuw, namelijk dat begrippen uit de eigen tijd en cultuur zullen worden gebruikt om haar vorm te geven.

In deze woorden van Verkuyl herkennen we de visie van Kraemer. In *The Christian Message in a non-Christian World* pleit hij voor *indigenization of Christianity*.³⁹ Hij doelt daarmee op, wat hij noemt, de incarnatie en adaptatie van het christendom in Aziatische en Afrikaanse context, waarbij gebruik gemaakt zal moeten worden van woorden, begrippen en ideeën die eigen aan die context zijn.⁴⁰ Kraemer

³⁵ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 19.

³⁶ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 19. Vgl. *Anknüpfung*, 9. Verkuyl wijst de gedachte, dat religie enkel een uiting van demonie is, van de hand met als argument dat de mens 'onuitblusbaar religieus' is. Deze aanleg voor het religieuze is van aanvang in de mens gelegd. Dus, van Godswege.

³⁷ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 19. Vgl. Efeze 3: 18,19.

³⁸ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 24. Verkuyl spreekt letterlijk over 'Oostersche theologie'. Hij bedoelt daarmee de Aziatische theologie in het algemeen en de Javaanse theologie in het bijzonder.

³⁹ H. Kraemer, *The Christian Message*, 313.

⁴⁰ H. Kraemer, *The Christian Message*, 313. Kraemer voegt er aan toe dat hij van mening is, dat Europese zendingsarbeiders geen bezwaren tegen deze *indigenization* zouden kunnen hebben, 'because their own national and regional Christianities, which they often cherish highly, are all adaptations'.

trekt daarbij een vergelijking met het ontstaan van het christendom en de ontwikkeling van de christelijke theologie in de eerste eeuwen.⁴¹

3.2.4 Verkuyls principiële conclusies

Aan de hand van zijn interpretatie van de door hem gekozen Bijbelgedeelten trekt Verkuyl een aantal, van wat hij noemt, ‘principiële conclusies’ over de mens, de heidense religie en cultuur.

Allereerst concludeert hij dat de mens een door God geschapen religieuze en culturele dispositie bezit, die door de zondeval niet is weggenomen. *Ten tweede* concludeert Verkuyl dat de rijke variëteit aan rassen, volken en individuen met hun verscheidenheid aan instelling op godsdienst en cultuur niet enkel verklaard kan worden aan de hand van geografische, klimatologische, historische en linguïstische diversiteit, maar op grond van de door de Schepper geschonken verscheidenheid van aanleg, bekwaamheid en ontwikkelingsmogelijkheden: ‘opdat elk volk een bepaalde zijde van den gemeenschappelijken menscheidsaanleg openbaren zou en op deze wijze bijdragen zou om de taken te vervullen die de Schepper heeft toegedacht aan de menschheid in haar geheel en aan de volkeren in het bijzonder.’⁴²

Ten derde concludeert Verkuyl dat de menselijke natuur door de zondeval tot op de bodem gecorrumpeerd is, waardoor religie en cultuur in alle uitingen het stempel van ‘verdorvenheid’ dragen. Hierdoor is, zo schrijft Verkuyl, alle religieuze en culturele expressie aan ‘een verkeerd adres’ gericht, namelijk aan het adres van de duivel. *Ten vierde* concludeert Verkuyl dat, hoewel God zijn toorn over het heidendom heeft laten blijken, door het over te geven aan haar begeerten en het te laten wandelen op haar wegen, Hij zich niet onbetuigd heeft gelaten, maar zich geopenbaard heeft in de natuur en de geschiedenis. Hierdoor heeft de mens, zoals we al eerder constateerden, volgens Verkuyl nog het besef van het bestaan van God en het besef van goed en kwaad. *Ten vijfde* trekt hij op grond daarvan de conclusie dat de menselijke religie, ondanks haar verdorvenheid, toch de weerschijn draagt van de heerlijkheid van zijn Schepper. Daardoor kan Verkuyl niet anders dan met twee woorden over de menselijke religie spreken: enerzijds zet ze zich tegen God af, anderzijds zoekt en tast ze naar Hem.

Ten zesde concludeert Verkuyl op grond van zijn keuze van Bijbelteksten dat, indien men met ‘aanknopingspunt’ de mogelijkheid in het menselijke bewustzijn bedoelt om het evangelie ‘geloovig te hooren en te verstaan’, deze vraag ontkennend beantwoord moet worden.⁴³ Dit wil echter niet zeggen dat er in het geheel niet van een aanknopingspunt gesproken kan worden. Verkuyl wijst in dit verband naar de ‘oude Gereformeerde theologie’, die onderscheid maakt tussen de natuur en het wezen van de mens. Door de zondeval is de *natuur* van de mens weliswaar verdorven, maar is hij in wezen méns gebleven. Dit laatste vormt, volgens Verkuyl, voor

⁴¹ H. Kraemer, *The Christian Message*, 312-313. Over de adaptatie van woorden, begrippen en denkbelden uit een andere cultuur in het christendom, zie ook 325-328. Over de *indigenization* van de kerk en het kerkelijke leven, zie 421-423.

⁴² J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 20. Verkuyl hanteerde in de jaren dertig de oude schrijfwijze met de naamvalsverbuigingen, de ‘sch’ aan het eind van bepaalde woorden, de dubbele ‘ee’ en ‘oo’ aan het einde van een open lettergrepen. Zo schreef hij ook ‘bizonder’ in plaats van ‘bijzonder’.

⁴³ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 20.

God het aanknopingspunt: ‘God sluit zich bij zijn herschepping aan bij Zijn eigen werk, bij Zijn algemeene openbaring, bij het daardoor gewekte Godsbesef en zedelijkheidsbesef in den mensch.’⁴⁴

Wat betekent dit volgens Verkuyl voor de praktijk van het zendingswerk en in het bijzonder de prediking? Het betekent enerzijds, dat het niet van de zendeling afhangt of iemand tot geloof komt. Het is immers enkel en alleen het werk van de Heilige Geest. Anderzijds betekent het dat de zendingarbeiders zich net als Paulus tot het uiterste moeten inspannen om het Evangelie zó te verkondigen, gebruik makend van de woorden, begrippen en voorstellingen van de hoorders, dat zij ‘eenigen winnen mochten.’⁴⁵

Ten zevende concludeert Verkuyl dat de prediking van het Evangelie aan de heidenen gepaard moet gaan met een oproep tot bekering en tot het verlaten van hun oude gedachtegoed, ‘ohne jeden Rückblick auf das brennende Haus der Väter.’⁴⁶ Verkuyl wil dus niet van ‘adaptatie’ weten. Deze term is zijns inziens bovendien ongeschikt voor de taak waartoe de zending geroepen is, omdat het teveel de indruk wekt van het passend, aannemelijk of aantrekkelijk maken van het Evangelie en van het christelijke leven voor de heidenen. Hij kiest daarentegen voor het begrip ‘inplanting’. Hieronder verstaat hij het zaaien van het zaad van het Evangelie in Aziatische grond en de bevordering van de groei ervan. Voor Verkuyl is inplanting geen ‘kwesatie van wijs en begrijpend manoeuvreeren om menschen te vangen’, maar ‘het streven om te bevorderen dat bij het Zendingsobject de bij hem passende mogelijkheden ontstaan om zich werkelijk geheel en al onder de heerschappij van het Evangelie van Jezus Christus te stellen.’⁴⁷

Als we het geheel van de principiële consequenties overzien dan valt het op dat Verkuyl de termen religie en heidendom in één adem noemt. Bedoelt hij daarmee dat alle religie per definitie heidendom is? Betekent dit dan ook dat de wereldgodsdiensten in zijn ogen onder deze noemer vallen? Uit de inleiding van zijn doctoraalscriptie maken we in ieder geval op, dat Verkuyl de begrippen ‘niet-christelijke religies’ en ‘heidense religies’ afwisselend gebruikt.⁴⁸ Schaart hij daarmee dan ook de wereldgodsdiensten onder de noemer van heidense religies? Dit zouden we inderdaad uit het voorafgaande kunnen opmaken. Echter, voor wat betreft de islam kunnen we deze conclusie zeker niet trekken. Deze godsdienst wordt in de scriptie zelfs in het geheel niet genoemd. Dit tot onze verbazing, enerzijds omdat Verkuyl in de jaren, dat hij als studentenpredikant werkte, moslimstudenten heeft ontmoet en anderzijds omdat hij zijn werkstuk schrijft in de periode dat hij zich voorbereidt op zijn uitzending naar het grootste moslimland ter wereld.

Daarentegen schrijft Verkuyl in zijn scriptie wel over het hindoeïsme. Hij doet dit in reactie op de visie van de Duitse godsdienstwetenschapper Friedrich Johann

⁴⁴ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 21. Vgl. A. Kuiper, *E voto Dordraceno*, deel 1, derde druk, 52. Kuiper schrijft dat de zonde wel de natuur, maar niet het wezen van de mens heeft aangetast. Hij voegt er aan toe: ‘Ook de zondaar is *mensch* gebleven, en van de grondtrekken van het menselijk wezen is er niet een enkele door den val te loor gegaan...’. Het cursief is van Kuiper.

⁴⁵ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 21.

⁴⁶ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 21. Verkuyl citeert hier de Duitse missioloog Karl Hartenstein, maar voegt er niet aan toe uit welk van diens werken dit citaat komt.

⁴⁷ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 22.

⁴⁸ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 1.

Heiler (1892-1967). Deze schreef in zijn boek *De openbaring in de godsdiensten van Britsch-Indië en de Christusverkondiging* (1931), dat het Evangelie het complement is van het hindoeïsme. Zoals het Oude Testament in het Nieuwe Testament vervuld wordt, zegt Heiler, zo vindt het hindoeïsme haar vervulling in het Evangelie.⁴⁹ Op grond van deze vooronderstelling herkent Heiler binnen deze godsdienst verschillende punten waaraan de zendingsarbeiders in hun verkondiging kunnen vastknopen. Verkuyl wil hier echter niets van weten. Fel bestrijdt hij de gedachte dat Jezus' uitspraak 'ik ben gekomen, niet om te ontbinden, maar om te vervullen', ook geldt voor de Veda's. Hij voegt er aan toe: 'Er is in de Hindoesche litteratuur geen heilsopenbaring. Nergens vindt men in die litteratuur zuivere kennis van Gods heiligheid en van menselijke zonde. Nergens vindt men het Messiaansche verlangen naar een Verlosser, zooals dat in het Oude Testament te vinden is. Het is onmogelijk om het Evangelie te zien als complement van Hindoesche gedachten.'⁵⁰

Verkuyl ontkent niet dat er overeenkomsten zijn te vinden tussen het hindoeïsme en het christelijk geloof, juist op het gebied van de religieuze taal. Hij doelt dan onder meer op de boeteliederen, het zondebewustzijn en de mystieke overgave in het *bhakti-hindoeïsme*. Echter, op grond van de Bijbel wijst Verkuyl een inhoudelijke overeenkomst tussen de betreffende begrippen in beide godsdiensten af. Zijns inziens laat de Bijbel juist het tegenovergestelde van *bhakti* zien, namelijk dat geloof niet een kwestie is van het grijpen van de verlossing, maar het gegrepen worden door de 'ondoorgegrondelijke Goddelijke verzoening'.⁵¹ Hij voegt er aan toe dat - in tegenstelling tot *bhakti* - het er in de Bijbel niet om gaat dat de mens tot zijn heil komt, maar dat God tot zijn recht komt. Pas daardoor, zo voegt hij er aan toe, komt ook de mens tot zijn recht en tot zijn heil.⁵² In het volgende hoofdstuk komen we op Verkuyls visie op *bhakti* uitgebreider terug.

Naast zijn opmerkingen over het hindoeïsme plaatst Verkuyl ook een aantal kanttekeningen bij de Javaanse mystieke traditie.⁵³ Hij doet dit in de paragraaf, waarin hij de consequenties van zijn principiële uitgangspunten voor de praktijk van de zending formuleert. Hierin schrijft hij dat de zending op Java woorden en begrippen uit deze mystieke traditie tot 'voertuig' zou moeten maken voor de verkondiging van het Evangelie. Als voorbeeld noemt hij het begrip *manungsa sajatie*, dat de 'werkelijke mens' of de 'volkomen mens' betekent. De zendeling zou in de communicatie van het Evangelie dit begrip een nieuwe inhoud moeten geven door te laten zien dat Jezus Christus de *manungsa sajatie* is.⁵⁴ Daarnaast noemt Verkuyl het be-

⁴⁹ F. J. Heiler, *De openbaring in de godsdiensten van Britsch-Indië en de Christusverkondiging*, 19. Zie ook 25. Heiler schrijft daar: 'Zoo heeft de Christelijke Kerk een groote en heerlijke taak, niet om de Indische religie opzij te schuiven of ook slechts 'te boven te komen', maar alleen om haar te zuiveren, aan te vullen, te volmaken en te vervullen. Juist tegenover de Indische wereld van vroomheid geldt het woord van den Verlosser: 'Niet om buitenwerking te stellen ben ik gekomen, maar om tot vervulling te brengen'.

⁵⁰ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 4. Vgl. H. Kraemer, *The Christian Message*, 124. Zoals we al in hoofdstuk 2 schreven, verwierp Kraemer de gedachte dat het christendom de vervulling van de godsdiensten was. Ongetwijfeld heeft hij Verkuyl ook op dit punt beïnvloed.

⁵¹ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 4.

⁵² J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 4. Verkuyl verwijst hier naar Kraemer.

⁵³ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 23. In zijn beschrijving van de Javaanse mystiek beroept Verkuyl zich op collegedictaten en lectuur van Johan Bavinck.

⁵⁴ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 23.

grip *Pantja drija*, dat de vijf zintuigen aanduidt. Hij schrijft dat binnen de Javaanse mystiek de gedachte leeft, dat ‘slechts de zintuigen de mens tot zonde verleiden.’⁵⁵ De zending zou, zijns inziens, aan de hand van dit begrip moeten proberen de Javanen van het tegendeel te overtuigen. Ook noemt Verkuyl in dit verband het begrip *Pamor ing Kawoela lan Goesti* dat duidt op de mystieke eenwording van God en mens. Aan de hand van dit begrip zou de zending, volgens hem, prachtig kunnen laten zien wat het wezenlijke verschil is tussen alle identiteitsmystiek en de geloofsgemeenschap met God door Jezus Christus.

Uit zijn beschrijving van het hindoeïsme evenals van de Javaanse mystiek blijkt dat hij beide religieuze tradities in 1939 als heidendom beschouwt. Welke visie Verkuyl op de islam heeft zullen we ontdekken in het volgende hoofdstuk.

3.2.5 Basisinzichten 1939

Welke basisinzichten kunnen we op grond van het voorafgaande formuleren? We zien dat het leerstuk van de algemene genade voor Verkuyl leidend is in zijn denken over de godsdiensten. In dit kader blijkt de interpretatie van Romeinen 1: 18-19 een centrale rol te spelen. Op grond van deze en andere teksten benadrukt Verkuyl keer op keer dat God zich in zijn genade openbaart in zijn schepping en dat de mens dus niet te verontschuldigen is. Tevens beklemtoont Verkuyl aan de hand van dit Bijbelgedeelte dat de mens in zijn religie de waarheid van God ten onder houdt, dit betekent dat hij zich daarin tegen God verzet en zijn openbaring verdraait. Door zich af te keren van God wendt de mens zich tot de Boze.

We zien ook dat Verkuyl in religie niet alleen de zonde en schuld van de mens ziet, maar ook zijn zoeken en tasten naar God. Verder zien we dat Verkuyl in zijn doctoraalscriptie onderstreept dat een mens alleen door de Heilige Geest tot geloof in Christus kan komen. Geloof komt dus van Gods kant, het moet de mens worden geschonken. Verkuyl benadrukt daarbij dat God door de Geest aanknoopt bij hetgeen hij in de mens heeft gelegd, namelijk zijn godsbesef en zijn besef van goed en kwaad. Ten slotte zien we dat geloof gevolgd moet worden door bekering tot God, waarbij men zich radicaal van het oude moet afwenden, om zich volledig te kunnen toewenden tot de Heer.

3.3 JAREN VEERTIG EN VIJFTIG

3.3.1 Inleiding

Nu we Verkuyls startpunt en zijn basisinzichten hebben geformuleerd, willen we in deze paragraaf kijken naar de ontwikkeling van zijn denken in de periode dat hij in Indonesië verbleef. Aan de hand van de artikelen en boeken die hij gedurende deze jaren publiceerde, zullen we zien dat zijn basisinzichten op een aantal punten verschuiven.

⁵⁵ J. Verkuyl, *Anknüpfung*, 23.

Hoewel hij vanaf februari 1940 op Java werkte, duurde het tot midden 1948 voordat de eerste publicatie verscheen waarin Verkuyl de vraag naar de verhouding tussen het Evangelie en de andere godsdiensten aan de orde stelde.⁵⁶ Onze beschrijving van zijn ontwikkeling begint dan ook in dat jaar. We zullen in deze paragraaf zien dat Verkuyl zijn vraag niet ‘sec’ behandelt, maar in samenhang met andere thema’s. Door deze thema’s aan de orde te stellen, wordt duidelijk in welk verband zijn vraag naar de godsdiensten staat.

3.3.2 *Gods geduld met de volken*

Zijn dissertatie uit 1948 is het eerste naoorlogse werk waarin Verkuyl zich bezig houdt met de bovengenoemde vraag. De bespreking ervan is ingebed in het hoofdthema van zijn proefschrift, namelijk de godsdienstvrijheid. Het is in dat tijdsgewricht een uiterst actueel onderwerp. De capitulatie van Japan en het uitroepen van de Republiek Indonesië door Sukarno in augustus 1945 luidde, zoals we al zagen, een nieuwe periode van conflict en geweld in. In de vier jaren die volgen, trachtte de jonge republiek een rechtsstaat op te bouwen. Hierin speelde het formuleren van de elementaire rechten van de mens een belangrijke rol. In dit kader werd onder meer gesproken over de plaats van godsdienst en godsdienstvrijheid.

Het is een thema dat ook Verkuyl bezighoudt, omdat hij in verschillende andere jonge Aziatische republieken de tendens bespeurt om godsdienstvrijheid te verbinden met het recht van de minderheden.⁵⁷ Hierin wordt aan religieuze minoriteiten weliswaar een zekere mate van vrijheid geschonken, maar binnen de grenzen van een bepaalde sociologische groep.⁵⁸ Het gevolg hiervan is dat de betreffende godsdienst zich niet naar buiten kon richten, waardoor het gevaar dreigde dat ze ‘mummificeert’.⁵⁹ Volgens Verkuyl is de koppeling van godsdienstvrijheid aan het minderhedenrecht dan ook principieel onaanvaardbaar. Ongetwijfeld zal in zijn overweging hebben meegespeeld dat christenen in grote delen van Azië en zeker in Indonesië een kleine minderheid vormden.⁶⁰ Bovendien leefde ook hij in de vrees, dat als de betreffende koppeling eveneens in Indonesië zou worden vastgelegd, de kerk haar missionaire taak niet langer zou kunnen uitoefenen.⁶¹

⁵⁶ Doordat de archipel in maart 1942 door Japan bezet werd en Verkuyl van april 1942 tot half augustus 1945 geïnterneerd was, had hij geen gelegenheid tot schrijven. Enkele maanden na de capitulatie verschenen de eerste artikelen van zijn hand. Zoals we in het eerste hoofdstuk van ons boek al zagen, gingen deze publicaties vooral over zijn ervaringen tijdens de jaren van internering en de daaropvolgende ‘bersiap-periode’.

⁵⁷ J. Verkuyl, *Enkele aspecten van het probleem der godsdienstvrijheid in Azië*, 10.

⁵⁸ J. Verkuyl noemt als voorbeeld de positie van de Koptische kerk in Egypte.

⁵⁹ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, zie 10.

⁶⁰ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, zie bv. 278. Verkuyl spreekt hier over het feit dat het christendom in Azië slechts een zeer kleine minderheid vormt, die zelf haar vrijheid zal moeten bepleiten, indien deze haar niet geschonken of indien ze incidenteel bedreigd wordt. Volgens Verkuyl zal dit pleidooi door de kerken in Azië zelf gevoerd moeten worden. De Westerse zending zal hierbij slechts een adviserende rol kunnen hebben, om te voorkomen dat ‘vreemde belangen’ gediend zouden worden.

⁶¹ Zie H. Smit, *Gezag is gezag*, 89. Smit spreekt over de angst die er onder vele gereformeerden in Nederland leefde, namelijk dat een soevereiniteitsoverdracht in Indonesië het einde zou betekenen van de godsdienstvrijheid, waarvan de christelijke kerk en de zending de dupe zouden zijn.

Verkuyl houdt de ontwikkelingen in de Republiek Indonesië ten aanzien van dit thema dan ook nauwlettend in de gaten.⁶² De grondwet, die kort na de Proclamatie werd geschreven, bevatte weliswaar een artikel waarin de staat zich verplichtte de vrijheid van elke ingezetene om zijn eigen godsdienst te belijden en zijn religieuze verplichtingen uit te oefenen te waarborgen, maar Verkuyl merkt op dat hierin de vrijheid tot geloofsverbreiding niet tot uitdrukking komt en het betreffende artikel daarom zeker uitbreiding behoeft.⁶³

In zijn dissertatie haakt hij aan bij de actuele politieke discussie in Indonesië en beschrijft hij dus de verhouding van verschillende niet-christelijke religies tot de godsdienstvrijheid. Ten slotte geeft hij ook een theologische fundering van de vrijheid van godsdienst.⁶⁴ We willen hier nader op ingaan, omdat Verkuyl zich in dit kader uitsprak over de verhouding tussen de God van Israël en de godsdiensten. Schrijvend over de theologische funderingen stelt hij dat vrijheid zijn oorsprong vindt in de schepping: 'God schiep de mens, niet als een redeloos creatuur, maar als een redelijk, zedelijk zichzelf bepalend wezen, dat in vrijheid, gewilligheid en liefde Hem zou dienen.'⁶⁵ Dit betekent dus dat de mens in vrijheid met God om mag gaan en er geen sprake is van dwang.⁶⁶ Het ontbreken van dwang is voor Verkuyl een belangrijk punt. Hij benadrukt het opnieuw, wanneer hij schrijft over Gods inzet voor het herstel van de menselijke vrijheid. Vanaf het moment dat deze vrijheid verloren ging en de mens onderworpen is aan de heerschappij van de duivel, is God bezig met de stichting van een nieuw Rijk.⁶⁷ Hierin zal God zijn heerschappij herstellen en de mensen, die slaven van de zonde zijn geworden, bevrijden tot 'de vrijheid der kinderen Gods en maken tot erfgenamen van het eeuwige leven'.⁶⁸ Verkuyl stelt nadrukkelijk dat God dit nieuwe rijk niet forceert. Integendeel. Hij realiseert zijn koninkrijk door zijn verbond met de mens te sluiten, waarbinnen God hem oproept tot geloof en bekering.⁶⁹

Om de houding van God ten opzichte van de mens te illustreren, wijst Verkuyl op de gelijkenis uit Lucas 15: 11-32. Hij concentreert zich daarbij op de vader, die zijn jongste zoon de vrijheid geeft om op reis te gaan. Verkuyl benadrukt dat de

⁶² Zie ook J. Verkuyl, *De achtergrond van het Indonesische vraagstuk*, 52. In dit boekje uit 1946 spreekt Verkuyl over het probleem van de godsdienstvrijheid. Hij zegt de keuze van de Republiek voor godsdienstvrijheid zeer te waarderen, maar voegt er aan toe dat niemand die weet welke krachten op dat moment in Indonesië aan het werk zijn, zonder zorg kan zijn.

⁶³ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 302.

⁶⁴ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, zie 265. Met de keuze voor een theologische fundering verzet Verkuyl zich tegen de onderbouwing die anderen hanteren, zoals het religieus relativisme, 'dat alle absolute waarheid verwerpt en daarom het betrekkelijk licht van alle religieuze uitingen bepleit' of het 'indifferentisme voor de waarheidsvraag', of het 'romantisch enthousiasme' dat iedere religieuze expressie bewondert of het wijsgerig idealisme dat alle religieuze uitingen als stadia in een ontwikkelingsgang poogt te verstaan.

⁶⁵ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 238. Hij citeert H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, deel 2, 613.

⁶⁶ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 239. Hij citeert H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, deel 2, 614.

⁶⁷ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, zie 240. Verkuyl zegt, geheel in overeenstemming met de gereformeerde dogmatiek, dat met het verlies van de door God geschonken vrijheid, echter niet alle menselijke vrijheid verloren is gegaan. De mens heeft nog steeds de vrijheid tot zondigen: 'Hij doet de zonde volkomen vrij en naar eigen keuze en wil...' Die vrijheid is volgens Verkuyl 'een vrijheid tot ondergang, een vrijheid ten dode, een vrijheid die te pletter loopt tegen de toorn Gods.'

⁶⁸ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 241. Vgl. Romeinen 8: 17 en 21.

⁶⁹ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 241.

vader geen gebruik maakt van zijn macht. Hij had de zoon kunnen tegenhouden of met geweld terug kunnen halen uit het verre land. Dat hij dit niet doet, is een teken van zijn geduld en liefde.⁷⁰ Niet alleen in het Nieuwe Testament, ook in het Oude Testament ziet Verkuyl bewijzen van Gods geduld met de mens. Evenals in zijn doctoraalscriptie noemt hij in dit verband onder meer de geschiedenis van de profeet Jona:

Ontroerend duidelijk blijkt uit dit verhaal, dat dit geduld Gods maar niet is uitstel van het oordeel, maar dat in het geduld, waarmee God de dagen verlengt voor Ninevé een *positief* bewijs ligt van zijn genade en barmhartigheid. God wil, dat ook deze mensen zich vrijwillig tot Hem bekeren in boete en berouw, om Hem, die de Heiland van Joden en Heidenen is.⁷¹

Van de profeet Jona trekt Verkuyl een lijn naar de apostel Paulus, die in zijn redevoeringen tot de Grieken in Handelingen 14 en 17 laat zien dat Gods geduld openbaar wordt in de geschiedenis van de volken. Ook noemt Verkuyl in dit verband 2 Petrus 3: 8-9 en schrijft:

In het voortraderen der jaren schept God ruimte, opdat allen de gelegenheid ontvangen door een vrije, persoonlijke beslissing positie te kiezen tegenover het Evangelie van Christus. Hij loopt mensen en volkeren niet onder de voet, maar Hij heeft geduld, opdat de beslissing valle en openbaar worde. De basis voor dit geduld Gods ligt in Jezus Christus, die aan Gods gerechtigheid heeft genoeg gedaan.⁷²

Nu zou men op grond van andere Bijbelgedeelten ook tot een tegenovergestelde visie kunnen komen, namelijk dat godsdienstvrijheid juist moet worden tegengegaan. Er zijn immers in het Oude Testament allerlei wetsteksten te vinden, waarin afgoderij, aanbidding van beelden, waarzeggerij, tovenarij en godslastering verboden worden en overtreding ervan met excommunicatie of zelfs met de dood bestraft wordt.⁷³ Wat doet Verkuyl met deze teksten?

Hij beschouwt deze wetsteksten als onderdeel van de oudtestamentische theocratische staatsvorm, waarin Israël zich isoleerde van de omringende volken om een heilig en priesterlijk volk voor God te kunnen zijn. Deze theocratie droeg, zo schrijft Verkuyl, echter een voorlopig karakter.⁷⁴ Het was een voorafschaduwning van wat zou komen, namelijk de 'Christocratie van de nieuwtestamentische bedeling'.⁷⁵ Het

⁷⁰ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, zie 242.

⁷¹ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 243. *Cursief van Verkuyl*. Naast zijn verwijzing naar het verhaal van Jona, ziet Verkuyl het bewijs van Gods geduld in de geschiedenis van Noach en in de geschiedenis van het volk Israël. Verkuyl doelt dan met name op de woestijnreis, 'waardoor Hij Zijn volk verdroeg om Christus' wil, die uit dit volk zou voortkomen.'

⁷² J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 244. In 1 Petrus 3: 8-9 staat: 'Doch deze ene zaak zij u niet onbekend, geliefden, dat één dag bij den Heere is als duizend jaren, en duizend jaren als één dag. De Heere verdraagt de belofte niet (gelijk enigen dat traagheid achten), maar is lankmoedig over ons, niet willende, dat enigen verloren gaan, maar dat zij allen tot bekering komen'. (SV).

⁷³ Te denken valt aan Bijbelgedeelten als Exodus 22: 17 en 19; Leviticus 20: 2, 6, 27; Leviticus 24: 11-19; Numeri 25:5.

⁷⁴ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, zie 246 en 247. Verkuyl baseert zich op een artikel van Jan Ridderbos, getiteld 'De overheid en de wet Gods', in *Antirevolutionaire Staatskunde*, jaargang VIII, 301vv.

⁷⁵ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 248.

was, zo schrijft hij, bestemd om te verdwijnen en plaats te maken voor het Koninkrijk der hemelen, dat in Jezus Christus gekomen is en nog komt.⁷⁶ In de nieuwe bedeling hebben deze ge- en verboden dus afgedaan. Verkuyl richt zich daarom op die oudtestamentische teksten die al vooruitwijzen naar een toekomst, 'waarin het Rijk Gods een geestelijk volk zou omvatten, dat uit alle volkeren verzameld wordt, dat door geestelijke banden verbonden is en geregeerd wordt door geestelijke middelen vanuit de hemel.'⁷⁷

Een andere vraag is, wat Verkuyl doet met de nieuwtestamentische teksten die, om in zijn eigen woorden te spreken, duiden op de 'absolute aanspraak en betekenis van Christus'. Staan dergelijke Bijbelteksten de vrijheid van godsdienst niet in de weg? Verkuyl is er van overtuigd dat dit geenszins het geval is, omdat deze absolute boodschap slechts in vrijheid aanvaard kan worden: 'Vrije, persoonlijke beslissing tegenover het Evangelie is slechts mogelijk in een sfeer van vrijheid'.⁷⁸ We raken hiermee aan het thema 'absoluutheid'. We komen er in de loop van deze paragraaf op terug.

Om in vrijheid te kunnen kiezen, zal de kerk zich, volgens Verkuyl, dus moeten inzetten voor de godsdienstvrijheid, niet alleen voor zichzelf, maar ook voor andere religieuze gemeenschappen. Hiermee plaatst hij de inzet voor godsdienstvrijheid in een missionair kader. Dit wordt bevestigd door een uitspraak die hij elders in zijn dissertatie doet: 'De Christelijke Kerk moet daarom óók opkomen voor de vrijheid der andere religies. Niet „uit eerbied voor ander overtuiging”, maar „uit eerbied en vertrouwen in de overtuigende macht van de Heilige Geest, die door de prediking werkt”. Als ze dat niet doet, zou ze tonen niet in haar Heer te geloven, maar in het geweld, niet in de Geest, maar in dwang.'⁷⁹

Uit het voorafgaande blijkt dat het aspect van Gods geduld met de volken voor Verkuyl zeer belangrijk is. Op grond daarvan zegt hij dat ook de kerk de boodschap van Christus 'met eindeloos geduld' moet brengen. Echter, zoals Gods geduld er op gericht is de mens tot een vrije, persoonlijke keuze - hetzij voor, hetzij tegen het Evangelie - te laten komen, zo zal de kerk, volgens Verkuyl, moeten aandringen op het maken van een persoonlijke keuze.⁸⁰ Hij tekent er direct bij aan dat 'aandringen' niet 'dwingen' betekent. In dit verband denken we aan de uitspraak uit de Koran: 'In de godsdienst is geen dwang' (Soera 2: 256).⁸¹ Maakt Verkuyl een vergelijking met dit Koranvers? Gaat hij nader in op de verhouding tussen dit vers en de teksten die apostasie veroordelen? In het volgende hoofdstuk zullen we deze vraag beantwoorden.

Het thema van Gods geduld bleef ook in de jaren na het verschijnen van zijn dissertatie voor Verkuyl belangrijk. In zijn boek *Zijn alle godsdiensten gelijk?* dat in

⁷⁶ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 248. Verkuyl benadrukt dat al in het Oude Testament de verwachting van de nieuwe bedeling openbaar wordt. Verschillende profeten voorzagen dat 'de symbolisch-nationale vorm van Israëls geschiedenis doorbroken zou worden opdat het op geestelijke wijze tot een geestelijk volk, gekozen uit alle volkeren zou uitgaan.' Hij verwijst in dit verband naar Jeremia 31, Ezechiël 36 en Hosea 2.

⁷⁷ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 250.

⁷⁸ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 268.

⁷⁹ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 273. Verkuyl citeert hier H. Berkhof, *De Kerk en de Keizer*, 81.

⁸⁰ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 266 en 268.

⁸¹ *De Koran*, vertaling Fred Leemhuis.

1953 verscheen, gaat hij er verder op in. Hierin benadrukt hij dat hij in de *theologia religionum* het aspect van de 'lankmoedigheid Gods' ten aanzien van de religies mist. Hij doelt daarbij op die theologie, die onder invloed van Barth, 'te weinig oog' heeft voor Gods algemene openbaring in de schepping en in de geschiedenis van de volken. Verkuyl betreurt dat niet alleen, maar noemt het zelfs 'dwaze arrogantie' en 'een vorm van religieus vandalisme', omdat voorbij wordt gegaan aan de tekenen van Gods geduld die in de religies zichtbaar worden.⁸² Hoewel Verkuyl erkent dat de wijze waarop Gods geduld in de religies werkt niet te doorgronden is, noemt hij toch tekenen waarin hij het herkent. Hij ziet het onder meer in het feit dat 'de grote religies' een zekere mate van orde en richting brachten in het leven van de volken. Tevens noemt hij de bijdragen die deze godsdiensten hebben geleverd in de humanisering van de sociale verhoudingen. Verder wijst hij op 'de verfijning van denken en de begripsvorming' die door de grote religies ontstond. Ook herkent hij Gods geduld in het feit dat de aanhangers van deze religies - hoewel ze Gods wet niet kennen - in hun doen en laten in veel opzichten naar de wet leven. Op grond van deze tekenen concludeert Verkuyl dat Gods geduld de 'middelpuntvliedende kracht' van de zonde, die in alle religie openbaar wordt, remt. Hierdoor draagt alle religie, zijns inziens, toch nog de 'weerschijs van de heerlijkheid van de Schepper'.⁸³

We zien in deze paragraaf dat Verkuyl in 1948 een aantal Bijbelgedeelten aan de orde stelt, die hij ook in zijn doctoraalscriptie uit 1939 besprak. Echter, er is een duidelijk verschil in interpretatie. Toen accentueerde hij op grond van deze teksten Gods algemene genade enerzijds en de menselijke schuld anderzijds. Nu onderstreept hij aan de hand van dezelfde teksten Gods geduld met de volken en hun religies. In vergelijking met 1939 klinkt er dus een andere toon: niet de menselijke schuld ten opzichte van de Schepper staat voorop, maar de ruimte die God de mens ruimhartig schenkt om zich naar Hem toe te keren, dan wel zich van Hem af te keren.

3.3.3 *Verzoening*

In het vorige hoofdstuk zagen we hoe 'verzoening' voor Verkuyl een belangrijk thema werd, waardoor hij in 1939 tijdens de Wereldjongerenconferentie in Amsterdam diep werd geraakt. Deze ervaring heeft hem doen beseffen, dat mensen die elkaars vijanden zijn, elkaar op grond van Gods verzoenend werk in Christus de hand kunnen reiken. Hierdoor heeft hij leren zien, dat de verzoening door Christus niet alleen impact heeft op het persoonlijke geestelijke leven van de mens, maar ook op sociaal, maatschappelijk en politiek vlak.

Vanuit deze invalshoek kijkt hij aan het begin van de jaren vijftig naar de situatie in de jonge Republiek Indonesië. Het zijn niet alleen op politiek gebied, maar ook in sociaal-economisch opzicht moeilijke jaren. Het ontbrak velen aan de elementaire levensbehoeften. Op de vraag naar de oplossing van deze problemen klonk op dat moment, niet alleen in Indonesië, maar ook elders in Azië, onder meer het antwoord van het communisme. Dit antwoord blijkt aan te slaan, constateerde Verkuyl. Hij schrijft dat het communisme 'door miljoenen als verlosser begroet' wordt en dat

⁸² J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 89.

⁸³ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 89.

zijn boodschap voor velen ‘de klank van een Evangelie’ heeft.⁸⁴ Verkuyl ziet dat deze ideologie vooral in die Aziatische landen voet aan de grond krijgt waarin de drang naar zelfexpressie wordt tegengewerkt door de vroegere koloniale machthebbers. Hij vindt het een gevaarlijke ontwikkeling en is van mening dat tegenover het communisme het ‘profetisch getuigenis’ moet klinken.⁸⁵

Wat zal, zijns inziens, de insteek van dit profetisch getuigenis dan moeten zijn? Verkuyl schrijft dat deze zich moet richten tegen de pretentie van het communisme dat het de diepste vragen van de mens kan bevredigen.⁸⁶ Vanwege deze pretentie noemt Verkuyl het communisme een ‘pseudo-religie’.⁸⁷ In zijn ogen is het echter een valse pretentie, omdat het communisme zich alleen richt op het beantwoorden van ‘de broodvraag’ en ervan uitgaat dat daarmee alle andere vragen zijn opgelost.⁸⁸ Zijns inziens gaat het daarmee voorbij aan de *oorzaak* van de ongelijke verdeling van welvaart, namelijk de ‘gestoorde’ verhoudingen van mens tot God en van mens tot mens.⁸⁹ Verkuyl schrijft dat door deze verstoorde verhoudingen de productie stopt, de rechtvaardige verdeling van de goederen hapert en spanning tussen ‘rassen en klassen’ toeneemt.⁹⁰ Hij is ervan overtuigd dat pas wanneer de verhoudingen tussen mens en God en tussen mensen onderling zijn hersteld, de andere vragen, inclusief de ‘broodvraag’, beantwoord kunnen worden.

Voor Verkuyl is het duidelijk dat dit herstel enkel tot stand kan komen op grond van Gods verzoening in Christus. Door zijn verzoenend sterven is het voor ‘egoïstische en goddeloze mensen, zoals wij zijn’, mogelijk om nieuwe mensen te worden, die God en de naaste liefhebben.⁹¹ Verkuyl gebruikt hier het woord ‘mogelijk’. De verzoening die Christus tot stand brengt, betekent voor hem dus niet dat men automatisch een nieuw mens wordt. De mens moet het wel aanvaarden en er uit leven.

Niet alleen de aantrekkingskracht van het communisme in Azië, maar ook de groeiende invloed van het secularisme, het syncretisme, het ‘religieus geladen’ nationalisme en de opleving van de islam zijn, volgens Verkuyl, het gevolg van de verstoorde verhoudingen tussen God en mens en mensen onderling.⁹² Zoals we in het vorige hoofdstuk al schreven, noemt Verkuyl deze stromingen in de Indonesische samenleving ‘geestelijke grootmachten’. Evenals het communisme zijn het pseudo-religieuze of religieuze stromingen die, zijns inziens, inspelen op de materiële en geestelijke leegte van velen in Azië.⁹³

⁸⁴ J. Verkuyl, *De geest van communisme en kapitalisme en het evangelie van Christus*, 9. Zie ook 95. Verkuyl schreef dit boek in 1950 in Jakarta. In hetzelfde jaar werd het in Nederland uitgegeven door uitgeverij van Keulen te Delft.

⁸⁵ J. Verkuyl, *De geest van communisme*, 95. Verkuyl is van mening dat niet alleen tegen het communisme, maar ook tegen het kapitalisme het profetisch getuigenis moet klinken. In de inleiding van zijn boek stelt hij, dat in het licht van de Heilige Geest, zowel de geest van het communisme als die van het liberalistisch-kapitalisme boze geesten blijken te zijn. Hij acht het de roeping van de kerk deze geesten te ontmaskeren. Zie 10.

⁸⁶ J. Verkuyl, *De geest van communisme*, 91.

⁸⁷ J. Verkuyl, *De geest van communisme*, 45vv, 91.

⁸⁸ J. Verkuyl, *De geest van communisme*, 91.

⁸⁹ J. Verkuyl, *De geest van communisme*, 92.

⁹⁰ J. Verkuyl, *De geest van communisme*, 93.

⁹¹ J. Verkuyl, *De geest van communisme*, 93.

⁹² J. Verkuyl, *Het getuigenis van de kerken in Indonesië temidden van de stromingen van deze tijd*, (1952), 9.

⁹³ J. Verkuyl, *Het getuigenis*, 34.

Hoe definieert hij deze stromingen en op welke wijze trachten ze, volgens hem, aan het verlangen te beantwoorden dat er onder grote delen van de bevolking leeft? Het secularisme omschrijft hij als ‘een wereld- en levensbeschouwing, waarin God gewoon vergeten wordt.’⁹⁴ Het biedt, volgens Verkuyl, een antwoord aan mensen die, onder invloed van de moderne wetenschap en techniek, de magisch-mystische levenshouding waarin ze zijn grootgebracht, ‘verdringen.’⁹⁵

Onder syncretisme verstaat hij ‘de neiging om alle religies als wezensgelijk te beschouwen.’⁹⁶ Verkuyl constateert dat het syncretisme, dat al eeuwen diep geworteld is in de Indonesische samenleving, een opleving doormaakt. Hij wijst in dit verband op het opbloeien van mystieke broederschappen en de interesse van de ‘meer-ontwikkelden’ voor moderne gnostische stromingen als astrologie, theosofie, antroposofie en Christian Science.⁹⁷ Deze opleving is, zijns inziens, een antwoord op het verlangen van velen in Indonesië naar een vreedzaam samenleven tussen aanhangers van verschillende religieuze groeperingen. Hoewel Verkuyl dit verlangen legitiem acht, ziet hij ook een gevaar, namelijk dat de verschillen tussen de religies worden genivelleerd of gebagatelliseerd. Hierdoor wordt, zijns inziens, het waarheidsbesef van de kerk evenals haar roeping tot getuigenis ondermijnd.⁹⁸ We komen hier later uitgebreid op terug.

Met het religieus geladen nationalisme bedoelt hij de stroming waarin ‘nationale idealen tot idolen zijn geworden’ en waarin het niet gaat om God, maar om ‘de eer, het belang en de grootheid van de natie.’⁹⁹ Het is een antwoord op het verlangen naar eenheid en stabiliteit in de postkoloniale periode. Verkuyl benadrukt, dat hij geen enkel probleem heeft met het ‘nuchtere en gezonde nationale bewustzijn.’¹⁰⁰ Hij heeft echter moeite met het feit dat de ‘volkswil’ door velen met ‘Gods wil’ geïdentificeerd wordt en het staatsbelang tot hoogste norm wordt verheven.¹⁰¹ Ook heeft hij moeite met de gevoelens die ‘sommige leiders, de vlag en het volkslied’ onder de bevolking oproepen. Het zijn gevoelens die, volgens Verkuyl, ‘slechts aan

⁹⁴ J. Verkuyl, *Het getuigenis*, 10.

⁹⁵ J. Verkuyl, *Het getuigenis*, 11. Verkuyl schrijft dat het dwaas zou zijn te veronderstellen dat de magisch-mystische instelling in Indonesië bezig is te verdwijnen. De wortels ervan reiken diep in het zielenleven van alle bevolkingsgroepen in de archipel. Hij constateert echter, dat vooral binnen de intelligentsia ‘het saeculaire levensbesef over de magisch-mystische wortels van het zieleleven heen begint te stromen.’

⁹⁶ J. Verkuyl, *Het getuigenis*, 14.

⁹⁷ J. Verkuyl, *Het getuigenis*, 17. Wat Verkuyl precies bedoelt met mystieke broederschappen wordt uit de tekst niet duidelijk. Wel citeert hij prof. mr. dr. O. Notohamidjojo die stelt dat ‘blijvers in de desa, ouden van dagen, gepensioneerd in de steden hun heenkomen zoeken in het toevluchtsoord der mystiek.’ Zie 16. Zie J. Verkuyl, *Gedenken*, 206, 252. Zie ook J. Verkuyl, *Inleiding*, 368.

⁹⁸ J. Verkuyl, *Het getuigenis*, zie 18.

⁹⁹ J. Verkuyl, *Het getuigenis*, 20. Verkuyl wijst in dit verband op de voorbeelden uit het recente verleden, namelijk het Duiste nationaalsocialisme, het Italiaanse fascisme en het Japanse staatshintoïsme.

¹⁰⁰ J. Verkuyl, *Het getuigenis*, 21.

¹⁰¹ J. Verkuyl, *Het getuigenis*, zie 21. Verkuyl ziet de propaganda als een van de oorzaken van het religieus nationalisme. Er is, gedurende strijd en oorlog, namelijk ‘op éénzelfde aambeeld geslagen’, waardoor de nationale sentimenten zijn opgezweept.

de Here God toekomen.¹⁰² Zijns inziens is het religieus nationalisme dan ook pure afgodendienst.¹⁰³

Ten slotte noemt hij de opleving van de islam. Verkuyl constateert dat, zowel in Indonesië als in andere delen van Azië, de islam aan invloed wint. Deze opleving is volgens hem het gevolg van het islamitische reformisme.¹⁰⁴ Het wil, zijns inziens, een antwoord bieden op de voortschrijdende Westerse invloed op de Indonesische samenleving. Ze doet dit onder meer door de oprichting van islamitische belangenorganisaties op politiek, maatschappelijk en religieus-ideologisch terrein.¹⁰⁵ Verkuyl ziet hierin het bewijs dat de islam zichzelf niet alleen beschouwt als een religieus systeem, maar als een 'complete civilisatie', die streeft naar 'wereldse macht'.¹⁰⁶ In het volgende hoofdstuk zullen we hier nader op ingaan.

Elk van deze stromingen tracht een antwoord te bieden op de leegte die het gevolg is van de verstoorde verhoudingen tussen de mens en zijn Schepper. Het is een leegte die, volgens Verkuyl, echter enkel gevuld kan worden door Christus. Hij schrijft: 'In Jezus Christus begenadigt en herstelt God het leven. In Jezus Christus geneest Hij ons gewonde geweten, herstelt Hij ons morele bestaan, fundeert Hij opnieuw onze verhouding tot God en de naaste. Jezus is de basis voor de orde van God, het fundament van het eeuwige Koninkrijk. Hem, Hem alléén en Hem absoluut hebben wij nodig.'¹⁰⁷

Met de verzoening in en door Christus als uitgangspunt diskwalificeert Verkuyl dus de genoemde geestelijke grootmachten in hun pogingen om de verlangens, die er onder de bevolking leven, te beantwoorden. Wat geldt voor deze stromingen, geldt zijns inziens ook voor de religies, inclusief de islam. Zij gaan volgens Verkuyl voorbij aan de gebroken relatie tussen God en mens. Ze proberen, buiten het herstel van die relatie om, God te bereiken. Via de mystieke weg of de weg van de magie of de weg van de wet tracht men Hem te naderen. Verkuyl is er echter van overtuigd dat alle pogingen daartoe zullen stranden, omdat ze voorbij gaan aan het verzoenend werk van Christus.

Verkuyl onderstreept zijn opvatting door de lezers van zijn boek *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953) dringend op te roepen zich met God te verzoenen: 'Meen toch niet, dat ge 't zelf goed kunt maken tussen God en u. Zie op Jezus, die ook voor u gestorven is aan het kruis. Laat uw schuld bedekken en uw zonden afwassen door

¹⁰² J. Verkuyl, *Het getuigenis*, 22.

¹⁰³ J. Verkuyl, *Het getuigenis*, 22. Verkuyl voegt er aan toe dat de dienst aan deze afgod de ogen verblindt, de stem van het recht het zwijgen oplegt, de staatsraison verheft boven de gerechtigheid, de wrok bevordert, het wantrouwen voedt, de haat stimuleert, enzovoort. Verkuyl merkt fijntjes, tussen haakjes op, dat men dit evenzeer in het Nederlandse nationalisme ziet gebeuren.

¹⁰⁴ J. Verkuyl, *Het getuigenis*, 27. In *Enkele aspecten van het probleem der godsdienstvrijheid* schrijft Verkuyl dat het reformisme in Indonesië onder meer is overgewaaid vanuit Egypte. Indonesische studenten die aan de Al-Azhar universiteit in Cairo hadden gestudeerd, brachten het gedachtegoed over naar hun vaderland. Verkuyl constateert echter dat er in Indonesië niet alleen van buitenaf, maar ook van binnenuit islamitische groeperingen zijn ontstaan die vorm geven aan een Aziatisch reveil. 305.

¹⁰⁵ J. Verkuyl, *Het getuigenis*, 28-29. Verkuyl is van mening dat het reformisme ook invloed krijgt binnen het ministerie van godsdienst. Dit ministerie geeft namelijk bladen, brochures en boeken uit om, onder meer de islamitische jeugd, religieus bewust te maken.

¹⁰⁶ J. Verkuyl, *Het getuigenis*, 30.

¹⁰⁷ J. Verkuyl, *Het getuigenis*, 34-35.

het bloed van Jezus. Neem de verzoening, die God u aanbiedt toch met beide handen aan. Geef u over aan deze verzoenende liefde.¹⁰⁸

Uit deze oproep spreekt Verkuyls diepe verlangen om de boodschap van verzoening te delen met hen die een andere religie aanhangen. Afgezien van de vraag of hij hen op deze wijze wist te bereiken, geeft deze blijk van zijn bewogenheid om het heil van mensen.

Dit roept de vraag op, hoe hij dacht over de mensen die de verzoening die God in Christus biedt, niet aannemen. Verkuyl spreekt zich er niet rechtstreeks over uit. Wel benadrukt hij dat de verkondiging van het Evangelie van de verzoening niet alleen van belang is voor het tijdelijke, maar ook voor het eeuwige heil van de naaste.¹⁰⁹ Hij wijst in dit verband op het komende gericht. Wanneer Christus terugkomt als 'Wereldredder en Wereldrechter' zal de verwerping van het Evangelie tégen degenen getuigen, die het hebben afgewezen.¹¹⁰ Echter, de aanvaarding van de boodschap zal pleiten vóór hen, die het hebben aangenomen. Verder dan deze uitspraak gaat Verkuyl op dat moment niet. Wel geeft hij antwoord op de vraag wat God doet met degenen die geen gelegenheid hebben gehad het Evangelie te leren kennen. Hij antwoordt dat hij over hun lot niet mag speculeren, maar het oordeel aan God wil overlaten: 'Hun lot is bij Hem in goede, wijze, rechtvaardige Handen.'¹¹¹ Op grond daarvan durft Verkuyl echter met zekerheid te zeggen, dat God rekening zal houden met 'het licht der openbaring, dat onder hen straalde', ook als ze dit nog niet zagen.¹¹² Hij voegt er aan toe: 'Ik weet ook, dat de werkingssfeer van Gods genade in Christus veel verder reikt, dan wij beseffen kunnen.'¹¹³

We zien dus dat verzoening volgens Verkuyl het antwoord is op het fundamentele probleem van de mens, namelijk de breuk tussen hem en God. Beter gezegd: het is *Gods* antwoord op de breuk. Voor Verkuyl is het duidelijk dat dit antwoord niet van de kant van de mens kan komen. Deze rest enkel de mogelijkheid het te aanvaarden of te verwerpen.

Centraal in Gods verzoenend werk staat de persoon van Jezus Christus. Het is opvallend dat Verkuyl in 1953 schrijft dat de werkingssfeer van Gods genade *in Christus* veel verder reikt dan wij kunnen beseffen. We zien dat hier, in vergelijking met voorafgaande jaren, een verschuiving plaatsvindt. In 1939 sprak hij over Gods algemene genade in de natuur en de geschiedenis van de volken. Op grond daarvan schreef hij dat de mens niet te verontschuldigen was. In 1948 verbond hij Gods genade met diens geduld met de volken. Door nu nadrukkelijk te spreken over Gods genade in Christus geeft Verkuyl aan, dat het om meer gaat dan om diens zorg voor de schepping of geduld met de volken. Het gaat hier om de genade die God in zijn Zoon heeft geopenbaard. Deze reddende genade in Christus reikt dus verder dan wij mensen kunnen beseffen. Hiermee wordt iets zichtbaar van de contouren van de visie die Verkuyl later helder poneert, namelijk dat Gods heil niet buiten Christus om gaat, maar wel buiten de muren van de kerk en de grenzen van religies om.

¹⁰⁸ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 115.

¹⁰⁹ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 124.

¹¹⁰ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 125.

¹¹¹ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 125.

¹¹² J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 125.

¹¹³ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 125.

3.3.4 *Waarheid*

Zoals we in de inleiding van dit boek al schreven, vormde de bewering, dat alle godsdiensten in wezen gelijk zijn, voor Verkuyl de aanleiding om keer op keer te schrijven over de verhouding tussen het Evangelie en de religies. Wat is het, in deze stelling, dat hem er toe aanzette te reageren? Voordat we op deze vraag ingaan, willen we weten wat er volgens Verkuyl bedoeld werd met de betreffende bewering. In zijn boek *Zijn alle godsdiensten gelijk?* uit 1953 noemt hij een aantal beelden aan de hand waarvan anderen de stelling duidelijk maken: 'zoals de rivieren uitstromen in dezelfde zee, zo monden alle religies uit bij dezelfde God. Zoals vele wegen leiden naar dezelfde bergtop, zo leiden vele godsdiensten naar hetzelfde doel.'¹¹⁴ Het gaat, volgens Verkuyl, bij deze en vergelijkbare beelden om de gedachte dat de verschillende godsdiensten 'slechts variërende vormen zouden zijn van hetzelfde oerwezen.'¹¹⁵ Dit betekent vervolgens dat het niet meer uitmaakt, welke weg men bewandelt, als men het doel maar bereikt.

De basis voor de gedachte van de wezensgelijkheid van de religies ligt, volgens Verkuyl, in het Oosterse syncretisme. Hierin leeft de gedachte, zo schrijft hij, dat alles wat bestaat de manifestatie is van het 'ene goddelijke zijn'. Indien het waar is wat het syncretisme beweert, zo vervolgt Verkuyl, dan is alle religie dus een uiting van de ene goddelijke bron en heeft ieder religieus verschijnsel zijn eigen waarde. Op grond daarvan concludeert hij dat men, denkend vanuit het syncretisme, niet meer kan spreken van recht en onrecht, waarheid en leugen.¹¹⁶ Ook zal men vanuit deze visie niemand kunnen en mogen oproepen voor of tegen Christus, of welke andere religie dan ook, te kiezen. Integendeel. Men zal er, vanuit deze gedachte, juist voor pleiten, dat ieder mens trouw blijft aan zijn of haar eigen religie.¹¹⁷

Wat Verkuyl vooral in deze visie steekt is, dat het voorbij gaat aan de vraag naar de waarheid of de onwaarheid in de boodschap van de religies. Voor hem is deze vraag essentieel, omdat hij, zowel in zijn persoonlijke geloof als in zijn denken over de verhouding tussen het Evangelie en de religies, uitgaat van 'de waarheid van God'. Hierbij gaat het voor Verkuyl niet om waarheid als een filosofisch begrip, maar om waarheid die geopenbaard is in de persoon van Jezus Christus. Verkuyl

¹¹⁴ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 13. Verkuyl verwijst naar Kraemers, *De wortelen van het syncretisme* (1937). Kraemer zegt hierin onder meer dat de uitspraak, 'alle godsdiensten zijn per slot van rekening gelijk', ondanks het exclusieve karakter van de islam op Java, de innerlijke overtuiging uitdrukt van de 'eenvoudige desaman en van den hooger beschaafden Javaanschen prijaji'. H. Kraemer, *De wortelen van het syncretisme*. 11-12.

¹¹⁵ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 14. Verkuyl illustreert dit met woorden uit de Bhagavad Gita (4:11): 'Wie tot mij komt, op wat voor wijze en langs welke weg ook, ik weet hem te bereiken. Ze strompelen allen voort langs paden, welke einde leidt tot mij.' In het volgende hoofdstuk komen we op deze tekst uit de Bhagavad Gita terug.

¹¹⁶ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 15. Het is de vraag of Verkuyl hier gelijk heeft. Het is mogelijk dat de verschillende stromingen binnen het syncretisme eigen criteria hanteren aan de hand waarvan men het kaf van het koren scheidt. Bovendien is het de vraag of in de syncretistische tradities iedereen wordt opgeroepen om zijn eigen religie trouw te blijven. Het kan ook zijn dat men vanuit deze visie de gelovige juist de vrijheid biedt om de geloofstraditie te zoeken die bij hem of haar past.

¹¹⁷ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 15. Zie ook 22-23. Verkuyl noemt in dit verband de Indiase filosoof en politicus Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975), die zegt dat de verschillende religies 'slechts symbolen' zijn van het ene onkenbare, hoogste wezen, dat alles omvat.

wijst in dit verband op de woorden uit het Evangelie volgens Johannes, waarin Jezus zegt: 'Ik ben de weg, de waarheid en het leven'.¹¹⁸ Voor Verkuyl geldt dat God deze waarheid op een absolute wijze heeft gemanifesteerd. Daarmee is dit het ijkpunt aan de hand waarvan Verkuyl de religies beoordeelt. Voordat we ingaan op de vraag wat dit betekent voor zijn beoordeling van de religies, vragen we ons af wat hij - medio jaren vijftig - onder het begrip 'religie' verstaat. Voor Verkuyl is religie een menselijk antwoord op Gods zelfopenbaring in de schepping, in de geschiedenis en in het persoonlijke leven van de mens.¹¹⁹ Dit antwoord is volgens Verkuyl echter een onzuivere reflex op Gods openbaring.¹²⁰ De oorzaak hiervan ligt, zijns inziens, in het feit, dat de mens de waarheid van God in ongerechtigheid ten onder houdt.¹²¹

De inhoud van religie kenmerkt Verkuyl vervolgens aan de hand van twee begrippen, namelijk afgoderij en zelfverlossing.¹²² Onder afgoderij verstaat hij het vervuilen van Gods majesteit tegen beelden van mensen en dieren.¹²³ Volgens Verkuyl behoort dit 'vervuilen' tot het wezen van alle menselijke religiositeit.¹²⁴ De goden die de mens hierdoor creëert, zijn, hoe verschillend ook in vorm, allen vrucht van menselijke projectie. Dat wil voor Verkuyl - anders dan bij de Duitse filosoof Ludwig Feuerbach (1804-1972) - echter niet zeggen dat de afgoden enkel ontstaan zijn uit de mens.¹²⁵ Hij schrijft namelijk:

Hoe variërend dit alles ook moge zijn, hierin zijn al deze voorstellingen één, dat daarin elementen van de oorspronkelijke Godsopenbaring vermengd zijn met dat wat uit het eigen mensenhart is opgeklimmen, met voorstellingen, die lagen binnen de cirkel van menselijk psychische belevingen of binnen het gezichtsveld van menselijke ogen of binnen het denkveld van menselijke hersens.¹²⁶

Met de term 'zelfverlossing' bedoelt Verkuyl dat alle religie zichzelf probeert te rechtvaardigen. Hij baseert zich daarbij op Romeinen 3, waarin gesproken wordt over de poging van de mens zichzelf door het volbrengen van Gods wet te rechtvaardigen. Paulus schrijft dat de mens hiertoe niet in staat is, maar dat de rechtvaardiging ons door God omwille van Christus geschonken wordt.

¹¹⁸ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 38. Zie Johannes 14: 6a.

¹¹⁹ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 84. Verkuyl noemt het de verdienste van professor Johan Bavinck, dat Gods persoonlijke bemoeienis met de mens in de scheppingsopenbaring geaccentueerd wordt. Verkuyl schrijft hierover: 'Hij tekent de scheppingsopenbaring als zo concreet, zo onontkoombaar, dat men a.h.w. de worsteling Gods om mensenzielen volgen kan. Dat is Bijbels volkomen verantwoord. En dat is ook in overeenstemming met de missionaire ervaring.' Verkuyl wijst in dit verband op *Religieus besef en Christelijk geloof* (1949) van J.H. Bavinck.

¹²⁰ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 91.

¹²¹ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 88. Verkuyl verwijst naar Romeinen 1: 18,19.

¹²² J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 91.

¹²³ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 93. Verkuyl verwijst opnieuw naar Romeinen 1.

¹²⁴ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 93.

¹²⁵ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 27. Verkuyl schrijft dat de idee van de gelijkheid van alle religies slechts is vol te houden, indien men ze beschouwt als menselijke illusie. In dit verband noemt hij Feuerbach, die hij beschrijft als iemand die God als een creatie van de mens beschouwde en als een projectie van menselijke wensen. Verkuyl noemt deze theorie 'een Gods-lasterlijke constructie'.

¹²⁶ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 93. Welke elementen hij precies op het oog heeft, wordt hier niet duidelijk. Waarschijnlijk bedoelt hij de wijze waarop God zich aan de mens heeft openbaar, namelijk als Schepper, Herschepper, Verlosser, onderhouder en Wetgever. Zie 82.

De visie dat de religies wegen van zelfverlossing zijn, staat niet op zichzelf, maar vinden we onder meer terug in de *Gereformeerde Dogmatiek* van Bavinck. Deze dogmaticus schrijft dat men in de heidense religies ‘altijd tracht zelf zijne verlossing tot stand te brengen, door reiniging, ascese, boete, offerande, wetsonderhouding, ceremonie, enz.’¹²⁷

Het is trouwens niet de eerste keer dat Verkuyl over religie als ‘zelfverlossing’ spreekt. In zijn al eerder genoemde artikelenreeks, die in 1937 verscheen onder de titel ‘De absoluteitheid van Gods openbaring in Jezus Christus’, schrijft hij dat alle ‘buiten-christelijke religies’ autosoterisch zijn.¹²⁸ Dat blijkt, zijns inziens, uit het feit dat deze religies:

beginnen met eischen te stellen aan den mensch. Ze laten hun commando’s klinken. Bouw gij zelf den berg der heiligheid Gods, oefen u zelf, bid, vast, breng uw offers, kwel uzelf, wind uzelf op tot een toestand van extase en ge zult de hoogten van het Paradijs of van het Nirwana bereiken!

Aan de hand van de door hem gekozen maatstaf, namelijk de waarheid van Gods openbaring in Christus, zegt Verkuyl dat alle wegen van zelfverlossing uiteindelijk doodlopende wegen zijn, omdat ze stuiten op de muur van de menselijke schuld.¹²⁹ Verkuyl schrijft: ‘Onze deugden blijken in ’t licht van Gods openbaring in Christus ondeugden te zijn. Onze natuurlijke zedelijkheid vol onzedelijkheid, onze humaniteit vol egoïsme.’¹³⁰ Dit wordt volgens hem het duidelijkst zichtbaar in Jezus’ lijden en sterven aan het kruis op Golgotha. Daar vindt ‘het demasqué der menselijke religiositeit’ plaats.¹³¹ Het laat, volgens Verkuyl, namelijk zien waartoe de vroomheid van de Farizeeën, de mystiek van de pelgrims, de heidense religie van de Romeinse soldaten en de wijsgerigheid van de Sadduceeërs leidt, namelijk de moord op Jezus. Het kruis laat zien dat alle religie verzet is tegen God. Echter, Verkuyl voegt er meteen aan toe, dat het kruis niet enkel het oordeel van God over de religiositeit van de mens betekent.¹³² De kruisdood van Jezus is namelijk tevens het offer op grond waarvan God de vijandige mens met zich verzoent.¹³³

Deze waarheid zet, volgens Verkuyl, overigens niet alleen een streep door de pogingen tot zelfverlossing, zoals die binnen de niet-christelijke religies manifest worden, maar ook in het christendom zelf. Hij wijst in dit verband als eerste naar de Rooms-katholieke kerk waarin, zijns inziens, het Evangelie wordt vermengd met de ‘religie van de natuurlijke mens’.¹³⁴ Ook binnen het protestantisme worden volgens

¹²⁷ H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, deel 3, 229.

¹²⁸ J. Verkuyl, *De absoluteitheid*, 43.

¹²⁹ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 109. Zie ook J. Verkuyl, *De absoluteitheid*, 45. Zie ook J. Verkuyl, *Credo* (1953), 94.

¹³⁰ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 109.

¹³¹ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 113.

¹³² J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 114.

¹³³ In deze woorden van Verkuyl herkennen we Kraemer. Deze schrijft: ‘The revelation of God in Christ the Crucified is therefore at the same time an act of divine salvation and of divine judgment. In the Cross, God reveals His loving heart, and through the same Cross man shows his blindness to God’s revelation...’ H. Kraemer, *The Christian Message*, 71.

¹³⁴ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 114. Verkuyl doelt dan op de relikwieëncultus, het

Verkuyl compromissen gesloten tussen het Evangelie en de menselijke verlossingswegen. In de 'ervarings- en gevoelsmystiek' van Schleiermacher en diens volgelingen herkent hij het streven om zich via de weg van de mystiek te verlossen. In het 'humanistisch voluntarisme' zoals dat binnen het, wat hij noemt, vrijzinnig christendom gestalte krijgt, ontwaart hij de drang om via goede daden de verlossing te bereiken.¹³⁵

Het Bijbelgedeelte dat gedurende Verkuyls bespreking van het thema waarheid op de achtergrond meeklinkt is Romeinen 1: 18,19. Evenals in 1939 blijft deze tekst voor Verkuyl aan het begin van de vijftiger jaren een cruciale rol spelen bij de beoordeling van de religies. Opnieuw zien we dat hij aan de hand van deze brief aan de Romeinen de menselijke schuld tegenover de Schepper benadrukt. Echter, we zien ook dat hij Gods persoonlijke betrokkenheid op ieder mens accentueert, doordat hij - geïnspireerd door Johan Bavinck - in de algemene openbaring Gods worsteling om de mens ontwaart.

3.3.5 Absoluutheid

Naast het punt van de waarheid van Gods openbaring in Christus benadrukte Verkuyl in het begin van de jaren vijftig ook de 'absoluutheid' van Gods openbaring in Christus. Met 'absoluutheid' bedoelde hij dat, hetgeen God in Christus heeft geopenbaard, altijd en overal en voor iedereen geldig is. Met de nadruk die hij hierop legt, zette Verkuyl zich af tegen degenen die, naar zijn mening, de verschillen tussen de godsdiensten relativeren.¹³⁶ In het vorige hoofdstuk zagen we al dat het niet voor het eerst was dat hij zich over dit thema uitliet. In 1937 schreef hij voor het gereformeerde tijdschrift *Horizon* een serie artikelen getiteld 'De absoluutheid van Gods openbaring in Christus'. Hierin ging hij in op de opmerking van Troeltsch, dat christenen alleen in relatieve zin van de absoluutheid van het christendom kunnen spreken.

Verkuyl was van mening dat, indien Troeltsch gelijk zou hebben, dit het einde betekende van de zendingsroeping van de kerk. Ze zou dan niet meer kunnen verkondigen dat Christus de enige redder van de wereld is. Indien deze boodschap inderdaad geen absolute strekking zou hebben, dan zou dat volgens Verkuyl boven-

gebruik van amuletten, het knielen voor de hostie, de 'verdinglichung' van de sacramenten tot kanalen van de genade, het houden van bedevaarten, de ascese, het celibaat, enzovoort. Op de term 'natuurlijke mens' komen we in het volgende hoofdstuk, in het kader van de bespreking van de islam, terug.

¹³⁵ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 118. Dit is voor Verkuyl het bewijs dat ieder mens, ook de christen, zich 'van nature verzet tegen Gods genade en dat hij zichzelf tot een heiland wil zijn.' In feite geeft Verkuyl hiermee antwoord op de vraag die hij in de titel van zijn boek stelt. Het is echter een ander antwoord dan dat hij - gezien zijn eigen redentatie - zou willen geven. Hoewel Verkuyl zich namelijk keert tegen de gedachte dat de godsdiensten in wezen gelijk zouden zijn, stemmen ze toch hierin overeen, dat ze - inclusief het christendom - stuk voor stuk wegen van zelfverlossing zijn. En, hoewel hij zich verzet tegen de gedachte dat de religies in wezen hetzelfde doel zouden hebben, zegt hij hier toch dat al deze wegen uiteindelijk hetzelfde doel bereiken, namelijk dat ze doodlopen. Vgl. R. Kranenborg, 'Verkuyls getuigenis mag gehoord worden' in *Trouw*, 20 februari 1982, 2. Kranenborg schrijft naar aanleiding van de verschijning van de vierde druk van *Zijn alle godsdiensten gelijk?* dat Verkuyl de centrale vraag van het boek allereerst ontkent, maar deze vervolgens in het zevende hoofdstuk van zijn boek bevestigend beantwoordt.

¹³⁶ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 32.

dien betekenen dat het christendom een illusie is.¹³⁷ Voor hem stond of viel het christelijk geloof en de zendingstaak dus met het vasthouden aan de absoluteheid van het christendom.

Terwijl Verkuyl in 1937 de ‘absoluteheid van het christendom’ en de ‘absoluteheid van Gods openbaring in Christus’ nog in één adem noemde, spreekt hij in de jaren vijftig enkel over de ‘absoluteheid van Gods openbaring in Christus’. Dit is, zoals we al in het eerste hoofdstuk zagen, het gevolg van het onderscheid dat hij vanaf die jaren maakte tussen het christendom enerzijds en het Evangelie van Jezus Christus anderzijds.¹³⁸ Echter, de argumentatie op grond waarvan Verkuyl in de vijftiger jaren de absoluteheid verdedigt, is identiek aan die van de jaren dertig. De kern van zijn argumentatie ligt in wat hij noemt, de ‘absolute aanspraken’ van Jezus Christus.¹³⁹ Hiermee doelt Verkuyl op diens zelfgetuigenis, zoals dat in de verschillende evangeliën staat opgetekend. Hij wijst dan op teksten waarin Jezus zich openbaart als de Mensenzoon, als Messias en als Zoon van God. Verkuyl onderstreept Jezus’ zelfgetuigenis aan de hand van Bijbelgedeelten waarin de ‘absolute aanspraken’ worden bevestigd door God de Vader, door de engelen, de discipelen en zelfs door de demonen. Verkuyl wijst daarbij ook op het belijden van de kerk van alle eeuwen, waarin het getuigenis dat Jezus de Zoon van God is, is overgenomen. De kern van dit kerkelijk belijden is zijns inziens samengevat in de korte uitspraak, die vanaf het ontstaan van de kerk klinkt, namelijk ‘Jezus is de Heer’.¹⁴⁰

Uit deze teksten blijkt volgens Verkuyl dat Jezus’ persoon en werk van absolute betekenis is voor de gehele mensheid. Hij laat het niet bij deze bewering, maar verbindt er de conclusie aan dat ieder mens voor de keuze wordt geplaatst om de ‘absolute aanspraken’ te aanvaarden of te verwerpen.¹⁴¹ Een andere keuze is er zijns inziens niet. En, als de absolute betekenis van Jezus’ woorden en werken wordt aanvaard, dan kan het volgens Verkuyl niet anders zijn, dan dat men daarmee de gedachte verwerpt dat de verschillen tussen de godsdiensten slechts relatief zijn.¹⁴²

In dit verband willen we opmerken dat Verkuyl zich in zijn verzet tegen het relativisme met name richt op Hocking die, zoals we in het vorige hoofdstuk zagen, medeopsteller was van het geruchtmakende rapport *Re-thinking Missions* uit 1932. Verkuyl ziet in Hocking dé vertegenwoordiger van het relativisme bij uitstek. Hij doelt daarbij met name op diens pleidooi voor *reconception* van de eigen geloofstraditie. Hiermee bedoelt Hocking het voortdurende proces van incorporatie van de

¹³⁷ J. Verkuyl, *De absoluteheid van Gods openbaring in Christus*, 20. We maken hier gebruik van het boekje, waarin de artikelen die eerder in het tijdschrift *Horizon* verschenen, gebundeld waren. Uitgeverij Voorhoeve, Den Haag, 1937.

¹³⁸ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?*(1953), 78.

¹³⁹ J. Verkuyl, *De absoluteheid van Gods openbaring*, 33; J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?*(1953), 48vv.

¹⁴⁰ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?*(1953), 9 en 13. Zowel in zijn *De absoluteheid van Gods openbaring in Jezus Christus*, als in de eerste tot en met de vijfde herziene en vermeerderde druk van *Zijn alle godsdiensten gelijk?* noemt Verkuyl dit als de samenvatting van het belijden van de kerk van alle eeuwen. Vgl. H. Kraemer, *The Christian message*, 227. Kraemer schrijft dat ‘the pitch of the Biblical revelation (...) is contained in the triumphant and concise confession of the first Christians: *Christos Kurios*, Christ is Lord.

¹⁴¹ J. Verkuyl, *De absoluteheid van Gods openbaring*, 40-41; J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?*(1953), 63,75.

¹⁴² J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?*(1953), 77.

nieuwe inzichten, die men door het contact met de andere religies verwerft, in zijn eigen godsdienst.¹⁴³ Hocking is van mening dat het alleen tot *reconception* kan komen, indien men allereerst onderscheid leert maken tussen de essentie van de eigen en van de andere godsdiensten enerzijds en wat in de religies ‘relatively accidental and variable’ is anderzijds.¹⁴⁴ Voor hem is de essentie van het christelijke geloof hierin gelegen, dat Jezus laat zien dat de liefde tot de naaste zich niet beperkt tot de joodse gemeenschap, maar zich richt tot alle mensen en dat dit gestalte krijgt in het ‘eerst zoeken van het koninkrijk van God’ en in de bereidheid zijn leven hiervoor te verliezen.

Voor Verkuyl is Hocking niet alleen in de jaren dertig en vijftig, maar ook in de jaren tachtig het schoolvoorbeeld van de relativistische visie. Zo zien we dat deze Amerikaanse filosoof in de verschillende drukken van het boek *Zijn alle godsdiensten gelijk?* terugkeert. Hoewel Verkuyl in de latere edities van dit boek uitgebreider op Hockings visie ingaat, blijft zijn bezwaar tegen diens gedachten hetzelfde, namelijk dat het geen ruimte laat aan de beslissende betekenis van Christus’ persoon en werk en daarmee geen recht doet aan het Evangelie.¹⁴⁵

Wat betekent de aanvaarding van de absolute voor Verkuyls visie op de andere godsdiensten? Het betekent voor hem dat er een duidelijk onderscheid is tussen Jezus Christus enerzijds en de stichters van de verschillende godsdiensten anderzijds. Confucius is, evenals Gautama Boeddha of Mohammed, ‘van beneden’. Jezus daarentegen is ‘van boven’. Dit wil volgens Verkuyl niet zeggen dat men geen respect kan hebben voor ‘de mannen dezer wereld’. Ze verdienen ons respect, omdat ze ‘ontzaglijke invloed uitoefenden op miljoenen mensenlevens.’¹⁴⁶ Echter, hoe bijzonder ze ook zijn geweest, alleen in Jezus is God mens geworden. Wie dit *gelooft*, kan niet anders dan voor Hem neerknielen, zo schrijft Verkuyl.

Dit laatste is voor hem een belangrijk punt. De aanvaarding van de absolute van Gods openbaring in Christus is een kwestie van *geloven*. Dit geloof is het werk van de Geest. Alleen door de Geest kan iemand aanvaarden dat Jezus’ woorden en werken, zoals die in de Schrift verwoord zijn, van absolute betekenis zijn.¹⁴⁷ Dit betekent voor Verkuyl dat wij niet in staat zijn de ander te overtuigen. Het enige wat we kunnen doen is, de ander uitnodigen om samen de Bijbel te bestuderen. Verkuyl voegt er overigens aan toe, dat moslims of hindoes evenveel recht hebben ons uit te nodigen om met hen de Koran of de Veda’s te lezen. Hij is, zo schrijft hij, indertijd ook zelf daadwerkelijk op dergelijke uitnodigingen ingegaan.

Zoals we al eerder in dit hoofdstuk zagen, proeven we hier een zekere spanning. Als het enkel van Gods Geest afhangt dat mensen tot geloof in Christus komen, waarom gelooft de een dan wel en de ander niet? Is het, omdat de Geest het niet aan een ieder schenkt? Schenkt hij het bijvoorbeeld alleen aan hen die hiertoe zijn bestemd? Over het punt van uitverkiezing en predestinatie laat Verkuyl zich hier in het geheel niet uit. Is het dan aan de mens, om de Geest van God toe te laten of af te wijzen? Deze gedachte botst met Verkuyls spreken over het ‘overweldigd worden

¹⁴³ W. E. Hocking, *Living religions and a World Faith*, 190-191.

¹⁴⁴ W. E. Hocking, *Living religions and a World Faith*, 191.

¹⁴⁵ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk* (1981) 57; *Zijn alle godsdiensten gelijk* (1984) 59.

¹⁴⁶ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?*(1953), 77.

¹⁴⁷ J. Verkuyl, *De absolute van Gods openbaring*, 41; *Zijn alle godsdiensten gelijk?*(1953), 76-77.

door de Geest'.¹⁴⁸ De Geest is, zijns inziens, in staat de mens te overweldigen. Waar dat gebeurt kan de mens niet anders dan voor Christus buigen en met Thomas belijden: 'Mijn Heer en mijn God.'¹⁴⁹ Echter, als de Geest hiertoe in staat is, kun je je weer afvragen, waarom niet iedereen overweldigd wordt. Verkuyl gaat niet op deze vragen in. Voelt hij hier geen spanning? In ieder geval houdt hij aan twee dingen vast. Enerzijds is geloof het werk van Gods Geest. Anderzijds wordt de mens geroepen om zich te bekeren en tot geloof te komen. Dit laatste punt wordt benadrukt in de oproep die volgens Verkuyl vanuit het Evangelie tot ieder mens klinkt: 'Gij zijt voor de beslissing gesteld. Tot u komt de oproep tot geloof en bekering. Ik bid u ja te zeggen, uw ongelooft te overwinnen en binnen te gaan in het Rijk der Genade en de Rijksschatten daarvan: vergeving, vernieuwing en het bezit van een nieuwe hemel en een nieuwe aarde, aan te nemen met beide handen.'¹⁵⁰

Niet alleen in de jaren vijftig en zestig, ook in de jaren tachtig blijft het thema van de absoluteheid van Gods openbaring in Christus voor Verkuyl een rol spelen. De herziene en vermeerderde vierde druk van *Zijn alle godsdiensten gelijk?* uit 1981 is, evenals de herziene en vermeerderde vijfde druk uit 1984, wat betreft dit onderwerp, vrijwel woordelijk gelijk aan de uitgaven van 1953 en 1964. Van belang is dat Verkuyl ook in deze laatste uitgave benadrukt dat het gaat om de absolute betekenis van Jezus' persoon, zijn woorden en werken, en niet om de absoluteheid van het christendom. Het is goed om dit onderscheid te accentueren.

Terecht heeft Henk Vroom, hoogleraar godsdienstwijsbegeerte aan de Vrije Universiteit, er in de jaren negentig op gewezen dat het woord 'absoluut' vaak anders wordt gebruikt, namelijk om te claimen dat christenen de hele waarheid bezitten en niets van anderen hoeven of kunnen leren, omdat het geloof van anderen altijd minder waardevol of zelfs geheel onwaar is. Vroom acht deze opvatting een misvatting. Vroom schrijft: 'Het christendom is niet de absolute godsdienst; christenen kunnen wel getuigen van wat naar hun overtuiging het diepste (en in die zin absolute) is: Jezus Christus, en die gekruisigd.'¹⁵¹

3.3.6 Christelijke vrijheid en de religies

In zijn bezinning op de verhouding tussen het Evangelie en de religies gaat Verkuyl, halverwege de jaren vijftig, ook op ethische vragen in. De betreffende kwesties komen op uit de praktijk van het christelijk leven in een overwegend islamitisch land, dat bovendien gestempeld is door een cultuur, waarin magie en mystiek een belangrijke rol spelen. Indonesische christenen lopen namelijk aan tegen vragen als: mag je als christen een wajangvoorstelling bijwonen of deelnemen aan een *Slametan* die door moslims wordt gegeven.¹⁵² Verkuyl wijdt er in 1956 een serie artikelen aan

¹⁴⁸ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?*(1953), 77; *Zijn alle godsdiensten gelijk?*(1964), 82.

¹⁴⁹ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?*(1953), 77; *Zijn alle godsdiensten gelijk?*(1964), 82.

¹⁵⁰ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?*(1953), 126; *Zijn alle godsdiensten gelijk?*(1964), 135.

¹⁵¹ H. M. Vroom, *Geen andere goden*, 123.

¹⁵² Een *Slametan* is een religieuze feestmaaltijd waarin een offer wordt gebracht aan de voorouders, geesten of goden. Een *Slametan* wordt gehouden op de scharniermomenten van het leven, bij geboorte, besnijdenis, huwelijk, uitvaart, enzovoort. Tijdens de feestelijkheden worden vaak wajangvoorstellingen gegeven.

getiteld, 'Het christelijk leven als leven uit de vrijheid waarmee Christus ons heeft vrijgemaakt'.¹⁵³

Zoals de titel al duidelijk maakt, kiest Verkuyl zijn uitgangspunt in het bevrijdende werk van Jezus Christus. Hij is, zo schrijft Verkuyl, degene die ons redt uit de greep van de demonen en ons plaatst in het rijk van zijn liefde.¹⁵⁴ Christus is ook degene die ons vrijmaakt uit de slavernij van de zonde en die ons bevrijdt van de vloek van de wet.¹⁵⁵ Het bevrijdende werk van Christus omvat alle terreinen van het leven. Op grond daarvan concludeert Verkuyl, met de woorden van Paulus, dat voor een christen alles geoorloofd is. Echter, met de apostel voegt hij er aan toe, dat niet alles wat geoorloofd is, de gemeente ook opbouwt.¹⁵⁶

Verkuyl acht dit punt van groot belang bij het beantwoorden van de vraag waaraan men als christen wel of niet zou kunnen meedoen. Hij is namelijk van mening dat men zich bij alles wat men doet of laat moet afvragen: 'bouwen wij samen door bepaalde gedragingen het geestelijk tehuis van de gemeente van Christus op of breken wij het af?' en 'welke uitwerking heeft ons gedrag op de andere gemeentelieden en tevens, wat zal ons gedrag voor uitwerking hebben op hen, die buiten de gemeente staan?' Vooral dit laatste is volgens Verkuyl belangrijk, omdat zijn lezers en hij in een islamitisch of in een heidens milieu leven, waarin 'ernstig gelet wordt op de gedragingen der christenen'.¹⁵⁷ Dit vraagt van de gemeente een levensstijl, waarin de 'lijnen van Gods Koninkrijk' duidelijk te herkennen zijn. Verkuyl denkt daarbij aan een levenshouding, die gebroken heeft met de oude levensgewoonten zoals bijgeloof, tovenarij, afgoderij en seksuele losbandigheid. Die levensstijl doet, zijns inziens, op de omgeving een duidelijk appèl om eveneens met deze gebruiken te breken.

Naast deze algemene uitspraken gaat Verkuyl in op concrete situaties. Hij schrijft bijvoorbeeld dat christenen, die wonen in een overwegend islamitische desa, ergernis bij de bevolking oproepen wanneer zij de gekruisigde Christus verkondigen. Zijns inziens mogen christenen deze ergernis echter aan niemand onthouden, omdat ze hen daarmee de boodschap van het Evangelie zouden moeten onthouden, evenals de mogelijkheid zich te bekeren.¹⁵⁸ Ook zullen de islamitische dorpsgenoten zich storen aan het feit dat christenen hun zoons niet laten besnijden en niet deelnemen aan de ramadan. Ze zullen eveneens ergernis opwekken wanneer zij niet deelnemen aan 'voorouder-cultus, aan magische en afgodische praktijken'. Met een

J. Verkuyl, 'Het christelijk leven als leven uit de vrijheid waarmee Christus ons heeft vrijgemaakt', in *Contact*, 29 januari 1956, 5. Verkuyl heeft zich, bij het schrijven van deze reeks artikelen, onder meer laten inspireren door het boek *De Christelijke Vrijheid* (1934) van G. Brillenburg Wurth en door *Das Geschenk der Freiheit, eine Grundlegung Evangelischer Ethik* (1953) van K. Barth.

¹⁵⁴ J. Verkuyl, 'Het christelijk leven', 5. Hij wijst in dit verband op Kolossenzen 1:13: 'Hij heeft ons verlost uit de macht der duisternis en overgebracht in het Koninkrijk van de Zoon zijner liefde'. (NBG).

¹⁵⁵ J. Verkuyl, 'Het christelijk leven', 3.

¹⁵⁶ J. Verkuyl, 'Het christelijk leven', 3. Verkuyl verwijst naar 1 Korintiërs 10: 23b.

¹⁵⁷ J. Verkuyl, 'Het christelijk leven', 3. We zien hier dat Verkuyl een onderscheid maakt tussen islam en heidendom.

¹⁵⁸ J. Verkuyl, 'Het christelijk leven', 2. Zie 1 Korintiërs 1: 23, waar de boodschap van de gekruisigde Christus voor Joden een ergernis en voor Grieken een dwaasheid wordt genoemd. (SV).

beroep op Kolossenzen 2: 20 zegt Verkuyl dat christenen, omwille van het Evangelie, ten aanzien van deze punten geen concessies mogen doen.¹⁵⁹

Vervolgens gaat hij in op de stelling dat christenen gerust mee zouden mogen doen aan oude rituelen en gebruiken, omdat ze voor hen niet langer een magische en mystieke betekenis hebben, maar enkel nog cultuurrelicten zijn. Verkuyl is het niet zonder meer met deze stelling eens. Hij is van mening dat men ten aanzien van deze kwestie rekening moet houden met de ‘zwakken in het geloof’.¹⁶⁰ Hij acht de kans namelijk groot dat voor het besef van veel Indonesische christenen de meeste van deze oude cultuurelementen hun magische en afgodische kracht nog niet verloren hebben. Wanneer de ‘sterken in het geloof’ zonder meer deelnemen, zouden ze daarmee de ‘zwakken’ in gewetensnood kunnen brengen. Vandaar dat Verkuyl er op wijst dat het leven vanuit de christelijke vrijheid altijd onderworpen is aan het gebod van de liefde. Hetzelfde geldt zijns inziens trouwens voor de moderne cultuur, zoals deze tot uitdrukking komt in films, toneel, literatuur, mode, vrijetijdsbesteding, enzovoort. Geen van deze cultuuruitingen behoeven een verleiding tot zonde te zijn, maar ze zouden het volgens Verkuyl wel kunnen zijn. Indien ze de van Christus geschonken vrijheid in de weg zouden staan, dan geldt de eis zich ‘er totaal van te onthouden’.¹⁶¹

In deze reeks artikelen wordt duidelijk dat voor Verkuyl Christus’ bevrijdende werk alle aspecten van het leven beslaat, geen enkele uitgezonderd. Hierin herkennen we de visie van Abraham Kuyper, zoals verwoord in diens bekende uitspraak: “Geen duimbreed is er op heel ’t erf van ons menselijk leven, waarvan de Christus, die áller Souverein is, niet roept: ‘Mijn!’.”¹⁶² De bevrijdende heerschappij van Christus leidt ook bij Verkuyl tot een antithetische houding ten opzichte van al die elementen in religie en cultuur welke, naar zijn mening, de mens gevangen houden.

Zoals we zien is de antithetische houding, die Verkuyl op ethisch gebied bepleit, er niet op gericht zich tegen de aanhangers van een andere godsdienst af te zetten. Integendeel. Hij bepleit de zuiverheid van de christelijke levenswandel, om daarmee anderen juist te overtuigen. De ethiek staat bij Verkuyl dus in dienst van de communicatie van de Bijbelse boodschap.

3.3.7 Verkuyls basisinzichten in de veertiger en vijftiger jaren

Tot slot van deze paragraaf kijken we naar Verkuyls basisinzichten. We zien dat Romeinen 1: 18-19 en het leerstuk van de algemene genade gedurende deze jaren opnieuw een belangrijke rol spelen in zijn visie op de godsdiensten. Evenals in 1939 beschouwt Verkuyl ook in deze periode de menselijke reactie op de algemene genade als een poging om ‘de waarheid in ongerechtigheid ten onder te houden’. Echter, in tegenstelling tot de vorige periode benadrukt hij nu het aspect van Gods geduld

¹⁵⁹ J. Verkuyl, ‘Het christelijk leven’, 2. In Kolossenzen 2: 20 staat, ‘Indien gij dan met Christus de eerste beginselen der wereld zijt afgestorven, wat wordt gij, gelijk of gij in de wereld leefdet, met inzettingen belast? (SV).

¹⁶⁰ J. Verkuyl, ‘Het christelijk leven’, 3. Verkuyl verwijst naar Romeinen 14 en 15 en 1 Korintiërs 6 en 8. In deze Bijbelgedeelten gaat het onder meer over de vraag of men al dan niet vlees zou mogen eten dat aan de afgoden is gewijd.

¹⁶¹ J. Verkuyl, ‘Het christelijk leven’, 3.

¹⁶² A. Kuyper, *Souvereiniteit in eigen kring*, 35.

met de volken. Hierdoor krijgen de volken nog de gelegenheid om de keuze te maken, om zich tot Hem te bekeren of zich van Hem af te keren.

We zien tevens dat Verkuyl in deze periode beklemtoont dat in de algemene genade Gods persoonlijke betrokkenheid op ieder mens zichtbaar wordt. De algemene genade krijgt daarmee een heel persoonlijke toespitsing en tegelijkertijd een enorme reikwijdte. Het betreft immers elk individu.

We zien ook dat Verkuyl spreekt over het feit dat de actieradius van *Gods genade in Christus* veel groter is dan men kan denken. Daarmee spreekt Verkuyl uit dat hij gelooft dat Gods reddende werk in Christus veel verder reikt dan hijzelf voor mogelijk had gehouden. Hoe ver? We zullen zien dat Verkuyl dit punt in de volgende periode nader uitwerkt.

In deze periode legt Verkuyl er de nadruk op dat de noden van de mens en zijn zoeken naar antwoorden en oplossingen voortkomen uit de gebroken relatie tussen mens en God. Het herstel ervan ligt volgens Verkuyl niet bij de 'geestelijke grootmachten' van die tijd, maar is enkel gelegen in het offer van Jezus Christus tot verzoening van de zonden. We zien ook dat het verzoenend sterven van Christus voor Verkuyl dé waarheid is. Het is het criterium op grond waarvan hij de godsdiensten als wegen van zelfverlossing wegzet.

We zien dat Verkuyl evenals in 1939 stelt dat de mens alleen door de Heilige Geest tot geloof kan komen. Tegelijkertijd geldt voor hem dat het werk van de Geest, evenals Gods genade, verder reikt dan men kan vermoeden. Betekent dit dat de Geest bijvoorbeeld ook in en door de andere godsdiensten heen werkt? Ook op deze vragen gaat Verkuyl in de volgende periode nader in.

Ten slotte noemen we het thema van de absoluteheid van Gods openbaring in Christus. Door deze openbaring absoluut te stellen, plaatst hij het Evangelie antithetisch tegenover de godsdiensten. Vanuit die optiek bezien is alle godsdienst, volgens Verkuyl, louter afgoderij en het zoeken van zelfverlossing. De vraag is of hij de antithese kan handhaven, nu hij er meer en meer van overtuigd raakt dat de actieradius van Gods genade groter en de werking van de Geest verder reikt dan hij kan vermoeden.

3.4 JAREN ZESTIG EN ZEVENTIG

3.4.1 *Inleiding*

In december 1962 keerde Verkuyl terug naar Nederland. Door zijn werkzaamheden als algemeen secretaris van de Nederlandse Zendingsraad en als hoogleraar aan de Vrije Universiteit breidde hij zijn netwerk verder uit en ontstonden er allerlei contacten met mensen uit de internationale oecumene. De thema's die op de wereldzendingsconferenties centraal stonden, werden ook zijn eigen thema's. We zullen zien dat er mede daardoor in deze periode een verdere verschuiving in zijn denken plaatsvond. Opnieuw zullen we, aan de hand van zijn artikelen en boeken die in de jaren zestig en zeventig verschenen, deze verschuivingen inzichtelijk maken.

3.4.2 Reikwijdte

In 1964 verschijnt de herziene herdruk van zijn in 1953 uitgegeven boek, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* Hierin gaat Verkuyl in op recente ontwikkelingen op het gebied van de *theologia religionum*. Zo besteedt hij onder meer aandacht aan het boek *Godsdienst, godsdiensten en het christelijk geloof* van Hendrik Kraemer, dat in 1958 werd gepubliceerd. Kraemer geeft hierin, twintig jaar na het verschijnen van *The Christian Message in a non-Christian World*, opnieuw zijn visie op de verhouding tussen het christelijk geloof en de godsdiensten. Kraemer heeft diep nagedacht over de kritieken die hij indertijd ontving op zijn werk uit 1938. In zijn nieuwste boek laat hij zien dat hij weliswaar vasthoudt aan de kernpunten van zijn visie, maar dat hij deze ook op een aantal punten nadrukkelijk nuanceert. Daarnaast gaat Verkuyl in op de *Lichterlehre* in deel IV/3 van de *Kirchliche Dogmatik* van Karl Barth, dat in 1959 verscheen. Hierin bezint Barth zich opnieuw op het onderwerp dat hij in 1938 in paragraaf 17.2 van deel I/2 van zijn dogmatiek aan de orde stelde.

Wat Verkuyl met name raakt in *Godsdienst, godsdiensten en het christelijk geloof* is, dat Kraemer hierin de verhouding tussen God en mens tekent als een ‘permanente dialoog’.¹⁶³ In deze dialoog is het God die spreekt als schepper en wetgever, terwijl de mens hierop antwoordt in sagen, mythen, legenden, maar ook in liturgie en ethos. Verkuyl wijst erop dat Kraemer dit menselijke antwoord in de religies omschrijft als een worsteling met én tegen God. Met andere woorden, in zijn antwoord op Gods stem geeft de mens er blijk van niet mét God, maar ook niet zónder hem te kunnen leven.¹⁶⁴

Verkuyl is blij met deze visie van Kraemer, omdat hij nu een stap verder gaat dan in zijn *The Christian Message in a non-Christian World*.¹⁶⁵ Indertijd schreef Kraemer dat God ongetwijfeld ook buiten de sfeer van de Bijbelse openbaring werkte onder de volken en religies, maar voegde er toen aan toe, dat het eenvoudig ondoenlijk was om aan te geven waar en hoe dat dan gebeurde. Daardoor moest hij volstaan met te zeggen dat de niet-christelijke religies ‘een verheven stuk mensenwerk vertegenwoordigden.’¹⁶⁶ Nu schrijft Kraemer, ‘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’. Het is zijns inziens dus niet langer ondoenlijk om iets over Gods werk in de religies te zeggen. Zoals gezegd neemt Kraemer hiermee zijn vroegere stelling,

¹⁶³ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1964), 87. Zie H. Kraemer, *Religion and the Christian Faith*, 308 en H. Kraemer, *Godsdienst, godsdiensten en het christelijk geloof*, 260. Kraemer schrijft dat God door de openbaring van zijn eeuwige macht en goddelijkheid, van zijn toorn, en in de nieuwe bedeling van zijn verzoenend optreden in Christus, in voortdurend ‘tweegesprek’ met de mens blijft. In de Nederlandse uitgave van Kraemers’ *Religion and the Christian Faith* is ‘dialogue’ dus vertaald als ‘tweegesprek’. Zoals we nog zullen zien heeft het Nederlandse woord ‘dialoog’ voor Verkuyl ook de betekenis van ‘tweegesprek’.

¹⁶⁴ Vgl. H. Kraemer, *Godsdienst, godsdiensten*, 259-261.

¹⁶⁵ J. Verkuyl, ‘Een nieuw standaardwerk van Prof. Dr. H. Kraemer’, in *Contact*, 21 april 1957, 7. Bij de verschijning van de Engelse editie schrijft Verkuyl: ‘Mijns inziens zijn wij opnieuw grote dank verschuldigd aan deze veelzijdige en diepe denker en gepassioneerd getuige van Christus. (...) In de eerste plaats om de resultaten van zijn diepe Bijbelstudie (...). In de tweede plaats om het gesprek dat hier hardop gevoerd wordt met de grote denkers van deze tijd in Oost en West.’

¹⁶⁶ H. Kraemer, *Godsdienst, godsdiensten*, 15.

namelijk dat alle godsdiensten voor een groot gedeelte mensenwerk zijn, niet terug. Wel betekent het dat hij tegenwoordig op dit punt een veel dialectischer standpunt inneemt dan in zijn vorige boek.¹⁶⁷

Wat Verkuyl raakt in deel IV/3 van de *Kirchliche Dogmatik* is, niet alleen Barths krachtige belijdenis dat Jezus hét licht van de wereld is, maar vooral ook diens toevoeging dat de cirkel, waarin het licht van Christus schijnt, wijder reikt dan de cirkel van kerken en de evangelieverkondiging. Alle volken, de hele wereldgeschiedenis, liggen binnen het machtsbereik van Jezus.¹⁶⁸ Dit betekent volgens Barth, zo schrijft Verkuyl, dat een christen ook ver buiten de kerk het licht van Christus kan ontwaren: ‘Zo kan het ook zijn, dat buiten de sfeer der christelijke religie temidden van alle afgodische duisternis en pogingen tot zelfverlossing hier en daar een zuchten klinkt naar Jezus, een stem getuigt van Hem, een vinger wijst in de richting van Hem, de Heiland der wereld.’¹⁶⁹ Op grond hiervan zegt Verkuyl dat de actieradius groter is dan wij vermoeden: ‘Het Licht van Jezus straalt overal. Ook daar waar wij het niet verwachten.’¹⁷⁰

Beide inzichten, Kraemers punt van ‘Gods permanente dialoog met de mens’ en Barths punt van ‘de enorme reikwijdte van het licht van Christus’, bevestigen Verkuyl in de lijn waarin zijn eigen bezinning zich in het midden van de jaren zestig ontwikkelt. Het is enerzijds voor hem een bevestiging van het standpunt dat hij op grond van het leerstuk van de algemene genade en met name van Romeinen 1: 18-19 vanaf de jaren dertig had ingenomen, namelijk dat Gods werk in de schepping en in de geschiedenis gericht is op de ontmaskering van de religie en het leiden van de mens naar de verlossing in en door Christus. Gods algemene openbaring staat dus in dienst van de bijzondere openbaring in Jezus Christus. Anderzijds bevestigt het hem in zijn visie dat het werk van Gods Geest veel verder reikt dan men vermoedt en dat Hij dus ook werkzaam is in de levens van mensen die een andere religie aanhangen.

De inzichten van beide theologen bevestigen Verkuyl niet alleen, maar geven hem tevens een impuls om zijn eigen visie verder uit te werken.

3.4.3 *Gods permanente dialoog met de mens*

De visie van Kraemer op Gods voortdurende tweegesprek met de mens wordt, halverwege de zestiger jaren, het centrale punt in Verkuyls denken over de dialoog tussen mensen van verschillende godsdiensten. De dialoog staat, sinds zijn deelname

¹⁶⁷ H. Kraemer, *Godsdienst, godsdiensten*, 15.

¹⁶⁸ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1964), 98. Vgl. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, deel IV/3, 107.

¹⁶⁹ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1964), 99. Vgl. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, deel IV/3, 130-132 en 141vv. Barth noemt een viertal criteria aan de hand waarvan het woord van Jezus Christus te onderscheiden is van andere stemmen die er in de wereld klinken. Allereerst moeten ze overeenstemmen met het getuigenis van de heilige Schrift. Ten tweede moeten ze overeenstemmen met de dogma's en het belijden van de Kerk. Het derde criterium is dat uit de vruchten moet blijken dat ze overeenstemmen met het woord van de Heer. Het vierde criterium is dat ze conform het woord van Christus voor de gemeente zowel Wet als Evangelie zijn, zowel vermaning inhouden als troost bieden.

¹⁷⁰ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1964), 99-100. Verkuyl voegt er aan toe dat zendingarbeiders als dr. D. T. Niles, maar ook dr. H. A. van Andel de reikwijdte van de Geest op het zendingveld hebben ervaren: ‘Overal waar de evangelist komt, is de Heilige Geest hem reeds voor.’

aan de Wereldzendingconferentie in Mexico City in december 1963, hoog op zijn agenda.¹⁷¹ Het gaat hem in de dialoog - in het over en weer luisteren naar elkaar en getuigen van wat iemand ten diepste beweegt - om het betrokken worden in Gods dialoog met de mens.¹⁷² Verkuyl noemt God de 'derde partner' in de dialoog, die de twee andere gesprekspartners beweegt tot luisteren en antwoorden.

Verkuyl schrijft elders dat, waar beide partners zich voor deze 'derde gesprekspartner' openstellen, de dialoog met iemand die een andere godsdienst belijdt, zich kan transformeren tot een gesprek waarin een 'medezondaar' gewezen kan worden op de 'Redder en Bevrijder'.¹⁷³ Verkuyl schrijft erbij dat dit alleen gebeurt 'als het de Heilige Geest behaagt'.¹⁷⁴ God laat zich immers niet dwingen. Echter, als Hij deelneemt, wordt deze dialoog tot, wat Verkuyl noemt, een *trialogoog*.¹⁷⁵

De mogelijkheid dat de dialoog een *trialogoog* wordt, vraagt van de deelnemers openheid voor elkaar en voor - wat Verkuyl noemt - 'het nieuwe dat ons geschonken zal worden'.¹⁷⁶ Met dat 'nieuwe' bedoelt hij niet zozeer 'een synthese' of 'verrijking van inzichten' of 'wederzijdse beïnvloeding', maar de vervulling van de verwachting dat de Geest ons tot de volle waarheid zal brengen en in de waarheid zal leiden.¹⁷⁷

Doordat hij dialoog ziet als het betrokken worden in Gods voortdurende dialoog met de mens, legt hij het zwaartepunt dus bij God. De dialoog is zijn initiatief en staat onder zijn regie. Verkuyl wijst in dit verband op een uitspraak van de Sri-Lankaanse theoloog Daniel Thambyrajah Niles (1908-1970), die zei dat het er in de

¹⁷¹ J. Verkuyl, *Gods initiatief en ons mandaat*, 41-42. Verkuyl schrijft in zijn verslag van de conferentie dat het luisteren naar en spreken met elkaar meer dan ooit nodig is. Mede als gevolg van de secularisatie, de technologische ontwikkelingen en de opbloei van de natuurwetenschappen bevinden de godsdiensten zich namelijk in een proces van verandering en vernieuwing. Hierdoor is bijvoorbeeld de islam, zo schrijft Verkuyl, niet meer de islam zoals die zich in de 9^e of 11^e eeuw manifesteerde. Bovendien hebben de niet-christelijke gemeenschappen talloze 'zwerfstenen' uit het christendom en uit de humanistische westerse civilisatie overgenomen. Dit vraagt, zo schrijft hij, dus om dialoog.

¹⁷² J. Verkuyl e.a., *Gods initiatief*, 42. Zie ook J. Verkuyl, *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap*, 492. Verkuyl schrijft dat hij er van overtuigd is dat, wanneer wij ons laten leiden door 'geloof, hoop en liefde', het in dialogen mogelijk moet zijn dat de ander 'de intimiteit van zijn hart wegschenkt en zegt wat hem in leven en sterven het kostbaarst is' en dat een christen op zijn beurt de gelegenheid ontvangt een getuige te zijn van de gekruisigde en opgestane Heer. Verkuyl tekent hierbij aan dat dit getuigenis er niet op gericht mag zijn onszelf aan te bevelen of de vorm van christendom die wij kennen, maar dat het ons alleen om Christus moet gaan.

¹⁷³ J. Verkuyl, 'Enkele notities over ontwikkeling in de theologia religionum in de huidige tijd', in *Rondom het Woord*, maart 1973, 25.

¹⁷⁴ J. Verkuyl, *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap*, 492.

¹⁷⁵ J. Verkuyl, *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap*, 492. De keuze van het woord *trialogoog*, dat vertaald kan worden met 'driegesprek', bevestigt dat voor Verkuyl het begrip *dialoog* de betekenis van 'tweegesprek' heeft. Vgl. D. C. Mulder, 'Dialoog als zending' in *Zending op weg naar de toekomst*, 138. Mulder schrijft dat het woord dialoog, in engere zin, duidt op een gesprek tussen twee of eventueel meer personen of groepen. Het kan zijns inziens ook breder gebruikt worden in de zin van contact en ontmoeting. Dialoog kan, zo schrijft hij, bovendien gebezigd worden voor een mentaliteit, een attitude, namelijk een houding van openheid en respect voor de opvattingen en gedragingen van andersgelovigen en andersdenkenden. De term *trialogoog* komt niet van Verkuyl zelf. Het wordt in de jaren zeventig gebruikt om het driegesprek tussen joden, christenen en moslims mee aan te duiden. Zie I. Maybaum, *Dialogue between Jew, Christian and Muslim* (1973). Verkuyl had dit boek in zijn studeerkamer staan.

¹⁷⁶ J. Verkuyl, *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap*, 492.

¹⁷⁷ J. Verkuyl, *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap*, 493. Vgl. Johannes 16: 13.

missionaire communicatie niet in de eerste plaats om gaat dat wij Christus brengen in het leven van de ander, maar dat Christus ons in het leven van die ander brengt.¹⁷⁸ In deze visie op dialoog klinkt het concept van de *Missio Dei* mee, dat zoals we in het tweede hoofdstuk zagen, als een rode draad door de verschillende wereldzendingconferenties geweven was. Zending is in de eerste plaats Gods werk. Het gaat van Hem uit en wij worden door Hem daarin betrokken.

Het pleidooi dat Verkuyl in deze jaren voert voor de dialoog, die is ingebed in Gods tweegesprek met ons, is zijn reactie op de kritische opmerkingen, die vanuit ‘bepaalde kringen’ ten aanzien van dit thema klinken. Zo klinkt er het verwijt dat het in de dialoog bij uitwisseling van beleefdheden blijft en de communicatie van het Evangelie ontweken wordt. Sommigen noemen dialoog zelfs verraad aan het Evangelie. Ook zijn er mensen die vrezen dat de dialoog een nieuwe vorm van geestelijk imperialisme is. Verkuyl zegt niet dat deze kritiek ongegrond is. Integendeel. Hij is van mening dat we ten aanzien van deze punten van kritiek alert moeten blijven. Toch blijft hij ervan overtuigd dat ‘dialoog-in-de-diepte’ mogelijk is, omdat ze van God zelf uitgaat.

In zijn schrijven over dit thema, in het midden van de jaren zeventig, laat Verkuyl zien hoezeer het belang van dialoog hem persoonlijk raakt. Hij voelt zich geroepen, en roept ook anderen daartoe op, om het gesprek van hart tot hart aan te gaan. Zijn motivatie komt voort uit zijn overtuiging, dat wie in Jezus Christus gelooft een schuldenaar is ten opzichte van alle mensen.¹⁷⁹ Hieruit blijkt dat de vorm van dialoog die hij aanbeveelt zijns inziens ten dienste staat van de verkondiging van het Evangelie aan de ander.

3.4.4 *Christos Pantocrator*

We zagen dat Kraemer van grote invloed is geweest op Verkuyl. Dit geldt ook voor de Nederlandse theoloog Hendrikus Berkhof (1914-1995). Diens concept van ‘Christus’ genadige heerschappij’ is in het midden van de jaren zestig van grote invloed geweest op Verkuyls denken. Berkhof verwoordde zijn visie in zijn boek *Christus, de zin der geschiedenis* dat in 1958 verscheen.¹⁸⁰ Berkhof stelt hierin dat secularisatie de vrucht van de zending is.¹⁸¹ Immers, waar ter wereld Christus de Heer verkondigd wordt, zo schrijft hij, wordt de mens bevrijd van de ‘horigheid aan de natuur en de als natuurmachten vereerde sociale instituten.’¹⁸² Uit de zendingsgeschiedenis blijkt, zijns inziens, dat het met de secularisatie vervolgens twee kanten op kan gaan. Enerzijds kan ze leiden tot gehoorzaamheid aan de Heer die het leven heeft gesecculariseerd, anderzijds kan ze de door Hem geschonken vrijheid misbrui-

¹⁷⁸ J. Verkuyl, *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap*, 493. Zie D. T. Niles, *Upon the Earth*, 237. Niles schrijft: ‘We preach the Gospel not simply as those under command to do so, but as those who, being in Christ, find ourselves involved and implicated in his continuing ministry to and in the world.’

¹⁷⁹ J. Verkuyl, *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap*, 492. Verkuyl verwijst naar Romeinen 1: 16, maar bedoelt ongetwijfeld vers 14: ‘Van Grieken en niet-Grieken, van wijzen en onwetenden ben ik een schuldenaar.’ (NBG).

¹⁸⁰ J. Verkuyl, *De taak der missiologie*, 27, zie noot 64.

¹⁸¹ H. Berkhof, *Christus, de zin der geschiedenis*, zie 85.

¹⁸² H. Berkhof, *Christus, de zin*, 84.

ken om zich de rol van ‘tegengod’ aan te meten.¹⁸³ Berkhof concludeert dan dat met de troonsbestijging van Christus ook die van de autonome mens plaatsvindt.¹⁸⁴ Toch gaat, zijns inziens, deze troonsbestijging van de mens niet buiten Christus’ heerschappij om: ook al wordt de vrijheid door de mens misbruikt, ze heeft haar aan Christus te danken, of hij dat nu erkent of niet.¹⁸⁵

Berkhof beschouwt het leven van deze autonome mens niet enkel als iets negatiefs. Integendeel, uit de geschiedenis van de afgelopen eeuwen blijkt dat niet de kerk, maar juist de niet-christenen vooraan hebben gestaan in de ‘goede secularisatie.’¹⁸⁶ Ja, velen wisten zich ‘geroepen’ om zich hiervoor in te zetten. Voor Berkhof is dit het werk van de Heilige Geest die niet alleen in de kerk, maar ook in de wereld buiten de kerk werkzaam is. Zo zijn er, volgens hem, talloze geleerden, kunstenaars, artsen, verpleegsters, opvoeders, sociaalwerksters, arbeiders, enzovoort, die zonder het te weten of te willen in dienst staan van Christus’ heerschappij.¹⁸⁷ Juist in hun strijd voor een menswaardiger bestaan, in hun hulp aan hulpelozen en in hun verzet tegen onrecht komt tot uitdrukking dat aan Christus ‘waarlijk in volle objectiviteit alle macht op aarde gegeven is.’¹⁸⁸

Verkuyl is geraakt door de visie van Berkhof. In zijn inaugurele rede, die hij op 29 januari 1965 uitspreekt bij de aanvaarding van zijn ambt als buitengewoon hoogleraar Missiologie aan de Vrije Universiteit, benadrukt hij dan ook verschillende malen dat de boodschap van *Christos Pantocrator* in de missiologie verder uitgewerkt en geaccentueerd moet worden.¹⁸⁹ Dit houdt voor hem onder meer in dat de methodiek van de missiologie gerelateerd moet worden aan een totale visie op God, kosmos, mens en geschiedenis.¹⁹⁰

Als Verkuyl spreekt over de boodschap van *Christos Pantocrator* dan bedoelt hij daarmee de boodschap dat ‘Christus’ genadige heerschappij’ zich uitstrekt over alle gebieden van het leven, dus ook die welke onder het secularisatieproces tot ontwikkeling komen. Die heerschappij omvat zowel alle wetenschap als techniek, kunst, cultuur, cultus, instituten en samenlevingsverbanden. Al deze gebieden vinden, zo schrijft Verkuyl, hun zin en bestemming in Christus.¹⁹¹ De boodschap van *Christos*

¹⁸³ H. Berkhof, *Christus, de zin*, 85.

¹⁸⁴ H. Berkhof, *Christus, de zin*, 85.

¹⁸⁵ H. Berkhof, *Christus, de zin*, zie 86.

¹⁸⁶ H. Berkhof, *Christus, de zin*, zie 88.

¹⁸⁷ H. Berkhof, *Christus, de zin*, 160.

¹⁸⁸ H. Berkhof, *Christus, de zin*, 162-163.

¹⁸⁹ J. Verkuyl, *De taak der missiologie en der missionaire methodiek in het tijdperk van saecularisatie en saecularisme*, 28-29. In zijn toespraak maakt Verkuyl een vergelijking met de inaugurele oratie van zijn voorganger Johan Bavinck uit oktober 1939, getiteld *Christusprediking in de volkerenwereld*. De kern van diens rede was, zo schrijft Verkuyl, *Jesous Sootèr*. Het was een boodschap die, zo voegt hij er aan toe, te midden van de ‘magisch-mystische levensbeschouwingen’ in dat tijdsgewricht nodig was. Echter, zonder deze kern te willen verzwakken, acht hij het in het midden van de jaren zestig van belang om daaraan de notie van *Christos Pantocrator* toe te voegen.

¹⁹⁰ J. Verkuyl, *De taak der missiologie*, zie 32. Enkele pagina’s eerder geeft Verkuyl een omschrijving van de methodiek van de missionaire arbeid: ‘De zendingsmethodiek houdt zich bezig met de vraag welke middelen en instrumenten in deze tijd geëigend zijn om de gehoorzaamheid aan de opdracht te vervullen.’ 30.

¹⁹¹ J. Verkuyl, *De taak der missiologie*, 28.

Pantocrator roept, zo voegt hij er aan toe, op tot 'heiliging' en 'nieuwe consecratie' van al deze aspecten van het leven.¹⁹²

Verkuyl acht de verkondiging van deze boodschap van groot belang, omdat hij vreest dat secularisatie in Azië en Afrika plaats zal maken voor secularisme. Indien de 'ontroning van de machten en de krachten' niet gepaard zal gaan met de '*intronsatie van de levende God*' verwordt secularisatie tot secularisme met een nieuwe vorm van verslaving, afgoderij en 'titanisme' tot gevolg.¹⁹³

De vraag die hierbij opkomt is, wat deze notie betekent voor Verkuyls visie op de andere godsdiensten. Als ieder mens leeft onder de genadige heerschappij van Christus, dan geldt dat ook voor de aanhangers van andere religies. Betekent dit dan tevens dat zij, zonder dat zij het beseffen, in zijn dienst staan? En, als dit inderdaad zo is, wordt zijn werk dan eveneens zichtbaar waar moslims, hindoes en boeddhisten zich inzetten voor vrede en gerechtigheid? Werken zij op deze wijze mee aan de realisatie van zijn Koninkrijk? Verkuyl gaat niet op deze vragen in. Wel wordt duidelijk dat hij op grond van het geloof in *Christos Pantocrator* op een meer inclusieve wijze spreekt over de verhouding tussen kerk en wereld. De kerk moet, zijns inziens, niet gezien worden als 'een gesloten minoriteit', maar als 'de verzameling van de eerste vruchten uit de grote oogst en dus gericht op die grote oogst.'¹⁹⁴ Kerk en wereld worden hier dus beide bekeken vanuit het perspectief van de oogst. Hierbij gaat het niet enkel om verschuiving van accenten, maar om verandering van inzicht. We komen hier op terug bij de bespreking van het volgende thema.

3.4.5 *Christocentrisch universalisme*

Naast Kraemer en Berkhof is ook Visser 't Hooft van invloed geweest op de ontwikkeling van Verkuyls *theologia religionum*. Opnieuw is het dus iemand uit de kring van de oecumene, door wie Verkuyl zich aangesproken voelde. Wat hem in het midden van de jaren zestig in de theologie van Visser 't Hooft raakt is het concept van het *christocentrisch universalisme*.

Op grond van Romeinen 5 schrijft Visser 't Hooft, dat het Nieuwe Testament enerzijds alles concentreert op, 'one centre, on one single person, one divine event, in a formidable reduction of the rich variety of human possibilities to an exceedingly narrow faith', maar dat anderzijds zich juist hier de deur opent naar, 'the wide horizons of a true universalism.'¹⁹⁵

¹⁹² J. Verkuyl, *De taak der missiologie*, 28. Het spreken over 'heiliging van cultuur en techniek' heeft Verkuyl gevonden bij Richard Niebuhr's *Christ and Culture* (1956). De uitspraak 'nieuwe consecratie van het leven en de arbeid en de cultuur aan de levende God' komt van Hendrik Kraemer, *International Review of Mission*, 19 / 74, 1930.

¹⁹³ J. Verkuyl, *De taak der missiologie*, zie 26, 27.

¹⁹⁴ J. Verkuyl, *De taak der missiologie*, 29.

¹⁹⁵ W. A. Visser 't Hooft, *No Other Name*, 98. Visser 't Hooft doelt hier op Romeinen 5: 18-19: 'Kortom, zoals de overtreding van één enkel mens ertoe heeft geleid dat allen werden veroordeeld, zo zal de rechtvaardigheid van één enkel mens ertoe leiden dat allen worden vrijgesproken en daardoor zullen leven. Zoals door de ongehoorzaamheid van één mens alle mensen zondaars werden, zo zullen door de gehoorzaamheid van één mens alle mensen rechtvaardigen worden.' (NBV). Vgl. ook Hebreëen 9: 12, waar staat dat Jezus Christus, de hogepriester, 'voor eens en altijd het hemelse heiligdom is binnengegaan, en dan niet met bloed van bokken en jonge stieren maar met zijn eigen bloed. Zo heeft hij een eeuwige verlossing verworven.' (NBV).

De vraag die hierbij opkomt, zo schrijft Visser 't Hooft, is hoever dit universalisme reikt? Bedoelt Paulus in Romeinen 5: 18, 19 met 'allen' werkelijk iedereen of toch maar een deel van de mensheid? Visser 't Hooft is er van overtuigd dat Paulus de hele mensheid op het oog heeft. Door Christus' dood en opstanding heeft voor iedereen het oude leven afgedaan en is het nieuwe leven reeds begonnen. Visser 't Hooft tekent hier wel bij aan, dat een deel van de mensen dit erkent en aanvaardt, maar dat er ook een deel is, dat dit geschenk niet aanvaardt of die de boodschap van het goede nieuws nog niet gehoord heeft. Hij spreekt in dit verband van 'the realized universalism', dat zichtbaar wordt in de kerk en van het 'universalism yet to be realized' daarbuiten.¹⁹⁶

Visser 't Hooft schetst het als twee concentrische cirkels, waarvan Christus het middelpunt is. De binnenste cirkel representeert de kerk, de andere de mensheid. Het is de bedoeling, zo schrijft hij, dat de kleinere cirkel groter en groter wordt. Dit betekent concreet dat de kerk zich zal moeten inzetten voor de bediening van de verzoening. Ze kan dit, zijns inziens, alleen maar doen vanuit het middelpunt, namelijk, Christus' verzoenend werk. Hij voegt er aan toe: 'At this point there must be no compromise of any kind'.¹⁹⁷ Met deze woorden verzet hij zich tegen de zoektocht van de verschillende religies naar een gemeenschappelijke noemer. Zijns inziens ondermijnt deze zoektocht het ene fundament waarop de mensheid rust. Visser 't Hooft onderstreept dit, omdat hij er van overtuigd is dat de kerk alleen dan werkelijk universeel kan zijn, wanneer ze zich richt op Hem die voor allen is gestorven.¹⁹⁸

Wat betekent dit standpunt vervolgens voor zijn visie inzake de verhouding tussen het christelijk geloof en de andere religies? Betekent het vasthouden aan 'één voor allen' en 'eens voor altijd' dat de kerk zich van andere godsdiensten afkeert? Visser 't Hooft zou deze vraag met een nadrukkelijk 'nee' beantwoorden. Voor hem geldt juist het tegendeel. Hij verwijst daarbij naar Dag Hammarskjöld die in zijn toespraak op de Assemblée van de Wereldraad van Kerken te Evanston (1954) onderstreept dat het kruis aan alle mensen en alle naties, zonder uitzondering, openbaart dat ze vijanden van God zijn, maar tegelijkertijd onthult dat ze door God geliefd zijn en kostbaar in zijn ogen.¹⁹⁹ Zo beschouwd is het kruis dus de basis op grond waarvan de kerken mensen die andere godsdiensten en overtuigingen aanhangen, de hand kunnen reiken 'in the feeling of universal brotherhood...'.²⁰⁰ Concreet betekent dit voor Visser 't Hooft dat de kerk geroepen is, om in het gesprek met andere godsdiensten te getuigen, dat de 'ene Heer Jezus Christus, Heer van alle mensen is'.²⁰¹ Hij benadrukt daarbij wel dat dit getuigenis alleen tot zijn recht komt, wanneer de kerk de vrijheid die ze voor zichzelf vraagt ook de andere godsdiensten gunt.²⁰²

Wat in de benadering van Visser 't Hooft in het oog springt is enerzijds de concentratie op de persoon en het werk van Christus en anderzijds de focus op het we-

¹⁹⁶ W. A. Visser 't Hooft, *No Other Name*, 100, 101.

¹⁹⁷ W. A. Visser 't Hooft, *No Other Name*, 113.

¹⁹⁸ W. A. Visser 't Hooft, *No Other Name*, zie 114.

¹⁹⁹ W. A. Visser 't Hooft, *No Other Name*, zie 115. De Zweed Dag Hammarskjöld was van april 1953 tot september 1961 secretaris-generaal van de Verenigde Naties. In de toespraak, waar Visser 't Hooft op doelt, citeert Hammarskjöld uit het 'Report on the Main Theme of the Assembly.'

²⁰⁰ W. A. Visser 't Hooft, *No Other Name*, 115.

²⁰¹ W. A. Visser 't Hooft, *No Other Name*, zie 116.

²⁰² W. A. Visser 't Hooft, *No Other Name*, zie 118, 119.

reldwijde en allesomvattende heil dat in Hem en door Hem gestalte krijgt. Een ander opvallend punt in zijn visie is de dialectiek tussen, enerzijds het reeds gerealiseerde universalisme en anderzijds het universalisme dat nog gerealiseerd moet worden. Dit betekent aan de ene kant dat heel de wereld en alle mensen *reeds* binnen de cirkel van Gods heil vallen en aan de andere kant dat de binnenste cirkel - van hen die het aanvaard hebben - *nog* groter zal worden. Deze benadering doet ons met een andere blik naar de wereld en de mensen kijken. Elk mens, ook hij of zij die een andere godsdienst aanhangt, valt net als wij binnen de ruime cirkel van Gods liefde. Ieder mens is uitgenodigd dit te aanvaarden en vanuit de buitenste kring de binnencirkel in te stappen.

Verkuyl is geraakt door het boek van Visser 't Hooft en laat, door zijn opmerking dat het christocentrisch universalisme hét antwoord van kerk en theologie op de uitdagingen van die tijd moet zijn, zien dat hij de visie van de schrijver van harte ondersteunt.²⁰³ Het is, zijns inziens, het antwoord op 'de geest van relativisme, scepticisme en syncretisme', die er op dat moment in de samenleving heerst.²⁰⁴

Wat we constateerden aan de hand van de bespreking van het vorige thema zien we hier bevestigd, namelijk dat Verkuyl op een inclusieve manier spreekt over kerk en wereld. Beide vallen binnen de ruime kring van Gods heil. Op grond daarvan zouden we kunnen stellen dat Verkuyl afstand heeft genomen van de klassieke gereformeerde theologie en de antithetische visie op de godsdiensten. Hoewel we al eerder in dit hoofdstuk constateerden, dat er - op grond van zijn nadruk op de verzoening - in zijn theologie een aanknopingspunt voor een inclusieve manier van denken aanwezig was, kunnen we nu stellen dat dit aanknopingspunt een uitgangspunt is geworden.

3.4.6 Trinitarisch ontwerp

In het midden van de jaren zeventig voelt Verkuyl zich geroepen om het uitgangspunt van zijn theologie van de godsdiensten te verwoorden. Aanleiding is zijn ongenoegen over de ontwikkelingen binnen de *theologia religionum* van dat moment. Verkuyl richt zich dan onder meer op Rahner en dan met name op de stellingen die hij in 1962 poneerde.²⁰⁵ Het punt waar het Verkuyl in het bijzonder om gaat is, dat Rahner enerzijds de absoluteheid van het Evangelie en de universele betekenis van de kerk onderstreept, terwijl hij anderzijds stelt dat, *totdat* het Evangelie daadwerkelijk in een mensenhart landt, een niet-christelijke religie een legitieme religie is, omdat deze godsdienst, naast zondige elementen ook bovennatuurlijke, dat wil zeggen van Christus geschonken, genade bevat. Op grond van deze stelling zegt Rahner dat, indien deze juist is, het christendom in de volgeling van een andere religie geen *niet-christen* ontmoet, maar een mens die in bepaalde opzichten als een *anoniem-christen* kan en moet worden beschouwd.²⁰⁶

²⁰³ J. Verkuyl, 'De christelijke kerk te midden van de verschillende religies en religieuze gemeenschappen in de huidige wereldcivilisatie' in *Rondom het Woord*, 12 september 1966, 262.

²⁰⁴ J. Verkuyl, 'De christelijke kerk te midden van...', 261.

²⁰⁵ K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, deel 5, (1962) 136-158.

²⁰⁶ J. Verkuyl, 'Enkele notities over ontwikkelingen in de theologia religionum in de huidige tijd' in

Verkuyl vindt het theologisch onverantwoord en onaanvaardbaar om *a priori* aan te nemen dat de niet-christelijke godsdiensten, zolang Christus niet aanvaard is, als heilsmiddelen moeten worden erkend, omdat het voorbij gaat aan het drama dat zich tussen God en mensen afspeelt. In dit drama onderscheidt Verkuyl drie dimensies of polen. Allereerst is er de dimensie van God de schepper die op ieder mens betrokken is. Vervolgens onderscheidt hij de menselijke dimensie. Verkuyl doelt daarmee op de menselijke respons op Gods scheppingsopenbaring: het verlangen, het zoeken en tasten van de mens naar God, maar ook zijn dwalen en afwijzen. Ten slotte noemt Verkuyl de dimensie van de al eerder genoemde ‘machten’, die volgens hem als ‘gouverneurs’ de mens zowel ten goede als ten kwade beïnvloeden.²⁰⁷ Verkuyl is er van overtuigd dat alleen deze driedimensionale visie recht doet aan, wat hij noemt, ‘de ambivalentie van de religiositeit van ons mensen’ of anders gezegd aan de spanning die hij constateert tussen openbaring en religiositeit, tussen traditie en werkelijke ontmoeting met God.²⁰⁸ Door voorbij te gaan aan dit drama gaat Rahner, volgens Verkuyl, ook voorbij aan het feit dat Gods werkzaamheid in de niet-christelijke religies zichtbaar wordt waar mensen niet langer de status quo van hun religieuze traditie aanvaardden of waar zij gaan beseffen dat er heil is dat oneindig dieper grijpt dan het heil dat ze in hun religie kennen.

Niet alleen keert Verkuyl zich tegen Rahner, maar richt hij zich in zijn kritiek ook op Wilfred Cantwell Smith. Verkuyl is van mening dat Smith noch aan de persoon en het werk van Christus, noch aan de plaats van de kerk te midden van de religies aandacht schenkt. Hierdoor wordt, volgens Verkuyl, het missionaire mandaat weggedrongen. Verkuyl waardeert hem om het onderscheid dat Smith hem leerde maken tussen ‘faith’ en ‘cumulative tradition’.²⁰⁹ Ook is Verkuyl onder de indruk van diens analyses van de veranderingsprocessen, die zowel binnen de verschillende religies als in hun onderlinge verhoudingen plaatsvinden. Toch kan Verkuyl zich niet vinden in Smith’s visie op de rol die christenen daarin kunnen spelen, namelijk door doelbewust aan deze processen deel te nemen en deze samen met de participanten uit andere religies vorm te geven. Smith keert zich daarmee, volgens Verkuyl, tegen het idee dat de kerk anderen er van zou moeten overtuigen ook chris-

Rondom het Woord, maart 1973, 8. Zie ook Verkuyl, *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap*, 467. Verkuyl noemt in dit verband ook de theologen Heinz Robert Schlette en Raymond Panikkar, die elk de visie van Rahner verder hebben uitgewerkt.

²⁰⁷ J. Verkuyl, ‘Enkele notities over ontwikkelingen ...’, 15. Verkuyl baseert zich hierbij op een artikel van Peter Beyerhaus, waarin hij spreekt over de ‘tripolaire relatie’ waarin de mens functioneert. Opvallend is dat Verkuyl de volgorde waarin Beyerhaus de drie dimensies opsomt, verandert. Terwijl Beyerhaus bij de mens en zijn betrokkenheid op God begint en vervolgens Gods betrokkenheid op de mens noemt, doet Verkuyl dit juist andersom. Een ander opvallend detail is dat Verkuyl de derde dimensie minder duister inkleurt. Spreekt Beyerhaus over de invloedssfeer van de ‘dämonische Mächte’, Verkuyl echter heeft het over de ‘machten’ die ons ten goede en ten kwade beïnvloeden. Zie P.P. J. Beyerhaus, ‘Zur Theologie der Religionen im Protestantismus’ in *Kerygma und Dogma 15* (1969), 103. Vgl. ook J. Verkuyl, *De boodschap der bevrijding in deze tijd*, 54. J. Verkuyl heeft zich in zijn denken over het thema ‘machten’ laten leiden door het boek van H. Berkhof, *Christus en de machten* (1953).

²⁰⁸ J. Verkuyl, ‘Enkele notities over ontwikkelingen ...’, 16. Verkuyl keert zich daarmee tegen de, naar zijn mening, monopolaire verklaring van de godsdiensten door Sigmund Freud, Ludwig Feuerbach, Karl Marx en Friedrich Nietzsche, evenals tegen de bipolaire benadering van Georg Hegel, Friedrich Schleiermacher, Rudolf Otto en Friedrich Heiler.

²⁰⁹ W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, 156-157.

ten te worden. Smith zet zich daarbij met name af tegen wat hij noemt de ‘steamroller approach’ of de ‘kruisocht-mentaliteit’ van christelijke zijde en pleit daarentegen juist voor culturele en religieuze interactie.

Hoewel Verkuyl zijn kritiek op de agressieve zendingsmethoden deelt, moet hem toch van het hart dat hij in de visie van Smith het neoliberale gedachtegoed van Troeltsch en Hocking herkent, waarachter ‘een diepe agressiviteit’ ligt tegen het getuigenis van ‘de Naam die boven alle naam’ is en tegen het zendingsmandaat van de gekruisigde en opgestane Heer. We zijn van mening dat deze laatste opmerking van Verkuyl geen recht doet aan de visie en intenties van Smith. Smith heeft zich er juist voor ingezet om mensen van verschillende religieuze en kerkelijke achtergrond met elkaar in gesprek te laten komen. Hoewel hij daarbij een andere visie op Christus en op de invulling van het zendingsmandaat heeft dan Verkuyl, is daarbij van ‘diepe agressiviteit’ geen sprake.²¹⁰

We zien hier dat Verkuyl zijn visie op de *theologia religionum* kenbaar maakt door zich allereerst te onderscheiden van de theologen die zijns inziens een verkeerd spoor volgen. Vervolgens maakt hij zijn standpunt duidelijk door zich te scharen achter de trinitarische grondslag van de Wereldraad van Kerken.²¹¹ In verbondenheid met de oecumene schetst hij zijn ontwerp van zijn *theologia religionum* aan de hand van, wat hij noemt, drie *stippellijnen*.²¹² Zoals we zullen zien, bevestigt hij hierin een aantal punten die we in dit hoofdstuk al eerder zijn tegengekomen, zoals het concept van Gods algemene genade evenals het christocentrisch universalisme. Als het gaat om de derde stippellijn, het werk van de Geest, zien we niet alleen een bevestiging van wat Verkuyl al eerder gezegd heeft, maar een verdere ontwikkeling van zijn denken op dit punt.

De *eerste stippellijn* die Verkuyl trekt, betreft de verhouding tussen God de Vader en het religieuze leven van de mens. Opnieuw kiest hij zijn uitgangspunt in de leer van de algemene genade: God werkt in de schepping en in de geschiedenis van mensen en volken. Nadrukkelijker dan in het verleden verwoordt Verkuyl hierbij Gods betrokkenheid op de voormannen van de wereldreligies: ‘Wat deed God toen de Veda’s werden overgeleverd? Wat ging er om tussen God en Gautama Buddha, toen hij de Bodhi ontving? Wat gebeurde er in de relatie tussen God en Mohammed toen hij mediteerde in de grot Hira?’²¹³ Het is voor Verkuyl evident dat God met

²¹⁰ J. Verkuyl, ‘Enkele notities over ontwikkelingen ...’, 3, 12. Zie ook J. Verkuyl, *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap*, 476. Zie ook J. Verkuyl, *Met moslims in gesprek over het evangelie*, (1985), 133; J. Verkuyl, *Met moslims in gesprek over het evangelie*, (1994) 152.

²¹¹ J. Verkuyl, ‘Enkele notities over ontwikkelingen ...’, 5. In 1961 nam de Wereldraad van Kerken de volgende basisformule aan: De Wereldraad is ‘een gemeenschap van kerken welke overeenkomstig de Schriften de Heer Jezus Christus als God en Heiland belijden en die daarom tezamen nastreven hun gemeenschappelijke opdracht te vervullen ter ere van één God, Vader, Zoon en Heilige Geest.’

²¹² J. Verkuyl, ‘Enkele notities over ontwikkelingen ...’, 12. Verkuyl tekent er bij aan dat hij in het kader van het betreffende artikel geen gelegenheid heeft om de stippellijnen verder uit te werken. Zie 21. Als hij in 1975 de herziene en uitgebreide versie van het betreffende artikel een plaats geeft in zijn boek *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap*, houdt Verkuyl het bij deze stippellijnen. Is hij opnieuw niet in de gelegenheid geweest om het nader uit te werken of is hij van mening geweest dat hij met deze schets van zijn ontwerp zijn trinitarische visie voldoende heeft verwoord? We achten het laatste het meest waarschijnlijk.

²¹³ J. Verkuyl, ‘Enkele notities over ontwikkelingen in de *theologia religionum*’, 15. In dit citaat herkennen we de woorden van Johan Bavinck. In zijn boek *The Church between temple and mosque*, schrijft Bavinck dat God zich aan Buddha en aan Mohammed openbaarde, hen aanraakte en met hen

ieder mens, dus ook met deze mensen bezig is geweest, maar hij wil daaraan niet de conclusie verbinden dat hun *reactie* op Gods aanraking ook tot diens openbaring gerekend mag worden.

De *tweede stippellijn* die Verkuyl trekt, betreft het christologische aspect in zijn *theologia religionum*. Zijn uitgangspunt daarbij is de belijdenis van Jezus Christus als ‘Incarnatio Dei et Hominis’.²¹⁴ In de persoon van Jezus Christus is God geïncarneerd, zo schrijft Verkuyl, om de verbroken communicatie tussen Hem en de mensen te herstellen.²¹⁵ Centraal daarin staat diens kruisdood en opstanding, waarin enerzijds het oordeel over de religies uitgesproken wordt, maar anderzijds God zijn handen tot ‘de gehele kosmos en tot mensen van alle religies’ uitstrekt.²¹⁶ Verkuyl bevestigt dit reeds eerder verwoorde standpunt door te zeggen, dat het oude voorbij gegaan is en de ‘nieuwe relaties’ begonnen zijn.²¹⁷ Bovendien zegt hij nu dat Christus werkzaam is in de godsdienstgeschiedenis en dat tekenen van zijn Rijk zichtbaar worden in het religieuze leven van de mens, zowel binnen als buiten de muren van de kerk.

In de *derde stippellijn* die Verkuyl trekt, omschrijft hij het pneumatologische aspect van zijn *theologia religionum*. Hij acht het van belang om *attent* te zijn op het werk van de Heilige Geest in de wereld en wijst dan in het bijzonder op de *veranderingsprocessen* in de religies.²¹⁸ Welke veranderingen hij daarbij op het oog heeft zullen we nog zien.

In navolging van de Britse missioloog Max Warren (1904-1977) spreekt Verkuyl in dit verband van een ‘theology of attention’.²¹⁹ Warren introduceert deze theologie in het kader van een artikel over interreligieuze dialoog. Van werkelijke dialoog kan, zijns inziens, pas sprake zijn als deze gepaard gaat met ‘the courtesy of very active listening’.²²⁰ Deze manier van luisteren, zo schrijft hij, veronderstelt een houding van nederigheid. Hij bedoelt dan niet alleen nederigheid tegenover de mens met wie hij in gesprek is, maar ook tegenover God.²²¹ Volgens Warren worden we tot deze houding aangezet, wanneer we op grond van de Schrift ontdekken dat God op ieder

worstelde. Hij constateert echter dat in hun respons op deze openbaring weliswaar nog steeds Gods hand te zien is, maar dat tegelijkertijd de menselijke onderdrukking en afwijzing ervan zichtbaar worden. Zie 125, 200.

²¹⁴ J. Verkuyl, ‘Enkele notities over ontwikkelingen in de theologia religionum’, 17. Verkuyl zet zich met de keuze voor deze belijdenis bewust af tegen Ernst Troeltsch, William Hocking en Wilfred Cantwell Smith die, zo schrijft hij, nauwelijks aandacht schenken aan Jezus Christus of hem hoogstens scharen onder het rijtje van religieuze genieën en profeten.

²¹⁵ J. Verkuyl, ‘Enkele notities over ontwikkelingen in de theologia religionum’, 17. Verkuyl verwijst in dit kader onder meer naar Kenneth Cragg, van wie Verkuyl een groot bewonderaar is, die zegt dat God in Jezus Christus ‘zichzelf heeft gecommuniceerd’. Het cursief is van Verkuyl, 18.

²¹⁶ J. Verkuyl, ‘Enkele notities over ontwikkelingen in de theologia religionum’, 19. Verkuyl tekent hier wel bij aan dat hoewel Christus’ werk kosmische afmetingen bevat, hij niets moet hebben van de idee van de ‘Kosmische Christus’, dat als een archetype in ieder mens en in iedere religie aanwezig zou zijn. Hij is van mening dat dit idee een karikatuur van Christus maakt.

²¹⁷ J. Verkuyl, ‘Enkele notities over ontwikkelingen in de theologia religionum’, 19. Verkuyl verwijst naar 2 Korintiërs 5:17.

²¹⁸ J. Verkuyl, ‘Enkele notities over ontwikkelingen in de theologia religionum’, 20.

²¹⁹ M. Warren, ‘A Theology of Attention’, in J. V. Taylor *Face to Face, Essays on Inter-Faith Dialogue* (1971), 16-32.

²²⁰ M. Warren, ‘A Theology of Attention’, 17.

²²¹ M. Warren, ‘A Theology of Attention’, 20 vv.

mens betrokken is.²²² Op basis van deze vooronderstelling concludeert Warren dat in onze ontmoeting met de ander, dus ook met degene die een andere religie aanhangt, Christus al voor ons uit is gegaan: 'He is already there, at work, before ever you arrive.'²²³

Verkuyl is door de visie van Warren geraakt en pleit in diens navolging voor diepe, eerbiedige en nederige aandacht voor het werk van de Geest in mensen die leven binnen de context van een andere religieuze traditie. Verkuyl is er van overtuigd dat we de invloed van de Geest dan op het spoor zullen komen. Want, zegt hij, 'zouden wij serieus geloven, dat er ergens mensen bestaan die *niet* geraakt zijn door de tot verzoening uitgestrekte handen van Christus en moeten wij niet aanvaarden, dat het licht van de Geest schijnt in de duisternis en dat de duisternis het licht niet kan doven?'²²⁴

In het midden van de jaren tachtig gaat Verkuyl nader in op, wat hij al eerder aanduidde als de 'morsetekens van de Geest in andere religies.'²²⁵ Hij hoort die morsetekens daar waar mensen beginnen te twijfelen aan de 'bolwerken van hun religieuze prestaties' en geen vertrouwen meer hebben in de 'mythische gestalten of de zelfbenoemde verlossers.' Ook ontwaart hij het werk van de Geest daar waar 'te midden van de meest sublieme religieuze of seculiere systemen de armoede van geest zich manifesteert' of daar 'waar waarachtig schuldbesef begint te kreunen op de bodem der harten' en waar 'honger en dorst naar Gods gerechtigheid mensen vervult.'²²⁶

We constateren dat Verkuyl dus van mening is dat het werk van de Geest er op gericht is, om mensen die een andere religie aanhangen kritisch te leren kijken naar hun religieuze traditie en naar de wijze waarop zij daarbinnen leven en geloven, met als doel een deur te openen voor het Evangelie. Betekent het dat hij daarmee de mogelijkheid uitsluit dat de Geest ook op een andere wijze binnen de betreffende religies werkzaam kan zijn, bijvoorbeeld door ze te gebruiken als wegen om tot het heil te komen? Inderdaad. De gedachte dat de godsdiensten heilsmiddelen zouden zijn, blijft hij van de hand wijzen. Ook van de gedachte dat de religies, ondanks dat ze geen heilswegen zijn, toch wel als 'incomplete mediators van Gods handelen'

²²² M. Warren, 'A Theology of Attention', 21 vv. Warren onderbouwt zijn uitspraak met teksten als Psalm 50: 10,11; Jeremia 8: 7, Amos 9: 7, Jesaja 19: 23-24.

²²³ M. Warren, 'A Theology of Attention', 26-27.

²²⁴ J. Verkuyl, 'Enkele notities over ontwikkelingen in de theologia religionum', 20. Het cursief is van Verkuyl. Hij baseert deze retorische vraag op de woorden van Warren: 'Can we seriously believe that there are any men anywhere unaffected by this all-embracing redemption? Warren zegt daarop: 'If we answer 'No, there can be none such', then we have a gloriously positive attitude to offer in our friendship with the man we go to meet.' M. Warren, 'A Theology of Attention', 31.

²²⁵ J. Verkuyl, *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap*, 480. Zie ook J. Verkuyl, *Met moslims in gesprek over het evangelie* (1985), 134. Zie ook J. Verkuyl, 'Contra de twee kernthesen van Knitter's theologia religionum' in *Wereld en Zending*, 1986/2, 119.

²²⁶ J. Verkuyl, 'Contra de twee kernthesen', 119. Verkuyl verwijst naar een artikel van J. E. L. Newbigin, 'Christ and the World of Religions', in *Reformed Review* (1985). Newbigin schrijft dat in het hongeren en dorsten naar gerechtigheid, dat in heel de wereld onder mensen - gelovig of niet gelovig - te vinden is, Gods werk zichtbaar wordt. Hij voegt er aan toe: 'Just as physical hunger is a sign of life, so the hunger and thirst for righteousness to which Jesus promises satisfaction is itself the sign of the active presence of him who is the source of the world's life.'

gezien zouden kunnen worden, moet hij niets weten. 'Ik geloof daar niets van', schrijft hij.²²⁷

Elders voegt Verkuyl er aan toe dat de Geest door Christus gezonden wordt en in zijn werkzaamheden in de wereld en de mensen op Christus is gericht. Verkuyl verwijst daarbij naar Johannes 16: 14, 'Hij zal Mij verheerlijken, want Hij zal het uit het mijne nemen en het u verkondigen.' Dit betekent voor Verkuyl dat het werk van de Geest, hoe groot zijn actieradius ook is, er altijd op gericht is om Christus te verkondigen.²²⁸

Het ontdekken van het werk van de Geest in de verschillende religieuze tradities is niet de enige taak van de *theologia religionum*, die Verkuyl in het kader van het pneumatologische aspect noemt. Zijns inziens zou de theologie van de godsdiensten mensen uit alle religies ook moeten oproepen tot ommekeer en tot aansluiting bij de Kerk van Christus. Deze oproep is volgens Verkuyl een essentieel onderdeel van de verkondiging van het Evangelie en daarmee van de missionaire taak van de kerk.²²⁹ Het achterwege laten van die oproep ziet Verkuyl als een 'boycot van de door de Heilige Geest gedreven roeping der kerk' en betekent 'een soort kerkelijke zelfmoord'.²³⁰ Verkuyl zet zich hiermee af tegen die theologie der godsdiensten, waarin deze oproep ontbreekt.

De oproep tot ommekeer en aansluiting bij de kerk, die vanuit de *theologia religionum* behoort te klinken, betekent voor Verkuyl niet dat mensen hun religieuze gemeenschap verlaten 'zoals men een brandend huis verlaat'.²³¹ Hij ziet in de religieuze tradities namelijk veel dat uit God stamt en dat, wanneer het gericht wordt op Christus en geplaatst binnen het christocentrisch universalisme, tot nieuwe bloei zal komen. Hij denkt daarbij bijvoorbeeld aan het besef van Gods transcendentie bij mensen die vanuit de islam toetreden tot de kerk, maar ook het besef van Gods immanentie bij mensen die vanuit het hindoeïsme komen. Ook denkt hij aan de ervaringen met meditatie, vasten, waken en bidden die deze mensen vanuit hun tradities meenemen, evenals de bereidheid tot lijden, oefenen van geduld, enzovoort.

Wanneer we deze woorden leggen naast zijn doctoraalscriptie uit 1939, dan zien we dat Verkuyl op dit punt ingrijpend van mening is veranderd. Indertijd schreef hij, zoals we in het begin van dit hoofdstuk reeds zagen, dat de prediking van het Evangelie aan de volken gepaard moet gaan met een oproep tot bekering en tot het verlaten van hun godsdienstige traditie, 'ohne jeden Rückblick auf das brennende Haus der Väter.' Nu is hij van mening dat 'meubels' uit het ouderlijk huis binnen het christelijk geloof een nieuwe plek kunnen krijgen.

3.4.7 Verkuyls basisinzichten in de jaren zestig en zeventig

Tot slot van deze paragraaf kijken we naar Verkuyls basisinzichten. We zien dat het leerstuk van de algemene genade, en daarmee Romeinen 1: 18-19, een belangrijke rol blijft spelen in zijn visie op de godsdiensten. Op grond hiervan blijft hij de reli-

²²⁷ J. Verkuyl, 'Contra de twee kernthesen', 119.

²²⁸ J. Verkuyl, 'Missiologie en missionaire praxis in deze tijd', in *Wereld en Zending*, 4/1994, 15.

²²⁹ J. Verkuyl, 'Enkele notities over ontwikkelingen in de theologia religionum', 20.

²³⁰ J. Verkuyl, 'Enkele notities over ontwikkelingen in de theologia religionum', 21.

²³¹ J. Verkuyl, 'Enkele notities over ontwikkelingen in de theologia religionum', 21.

gies zien als de dialectiek tussen enerzijds het zoeken, tasten en verlangen van de mens naar God en anderzijds diens verzet tegen en vluchten voor God. We zien hier dus een continuering van de lijn die hij vanaf de jaren dertig volgt.

Tegelijkertijd zien we dat Verkuyl met zijn keuze voor het concept *Christos Pantocrator* in het midden van de jaren zestig een wissel omzet. Doordat heel de wereld valt onder de genadige heerschappij van Christus, komen kerk en wereld in een ander perspectief te staan. Verkuyl plaatst ze in het perspectief van de oogst. Beide behoren tot de oogst. De kerk is daarin de verzameling van eerstelingen. Deze visie wordt versterkt door zijn keuze voor het ‘christocentrisch universalisme’. Het betekent een inclusieve manier van denken: kerk en wereld vallen beide binnen de ruime kring van Gods heil.

We zien in deze periode ook dat Verkuyl een nadere uitwerking geeft van de enorme reikwijdte van Gods Geest. Hij ziet dat de Heilige Geest in de religies aan het werk is, waar mensen twifelen aan hun religieuze weg of aan de verlossers die ze zich gekozen hebben. Ook ontwaart hij de Geest waar mensen zich bewust zijn van hun schuld, maar ook waar zij hongeren en dorsten naar gerechtigheid. Ook in deze periode geldt dat het werk van de Geest niet op zichzelf staat, maar ten doel heeft de mens tot Christus te leiden. Dit betekent tevens dat, hoewel Verkuyl op een inclusieve manier denkt en het werk van de Geest op het spoor komt in de religies, hij de gedachte dat de verschillende godsdiensten verlossingswegen zouden zijn blijft afwijzen.

Met de noties als *Christos Pantocrator* en het christocentrisch universalisme accentueert hij de centrale plaats die Jezus Christus in zijn denken heeft. Dit wil niet zeggen dat de Vader en de Geest voor de *theologia religionum* van Verkuyl van mindere betekenis zijn. Integendeel. Vanaf de jaren dertig tot nu toe spreekt hij over het werk van God de Vader, de Schepper, in de natuur en de geschiedenis van de volken. Ook spreekt hij van begin af aan over het werk van Gods Geest in de levens van mensen. Echter, in de jaren zeventig kiest hij er voor, om zijn denken over de verhouding tussen het Evangelie en de godsdiensten te verwoorden vanuit de trinitarische belijdenis.

We zien dat Verkuyl zich in deze keuze verbonden voelt met zowel het uitgangspunt van de Wereldraad van Kerken als dat van Vaticanum II, waarin het dogma van God Drie-enig de basis is. Ten slotte zien we dat Verkuyl consistent is in zijn mening dat de prediking van het Evangelie aan de volken gepaard moet gaan met een oproep tot bekering en tot het verlaten van hun godsdienstige traditie. Echter - betekende dit in de jaren dertig voor hem, dat mensen, die zich bekeerden, radicaal moesten breken met alles wat met de religie van hun voorouders te maken had - nu is Verkuyl van mening, dat hetgeen binnen deze religies ‘uit God stamt’ in het christelijk geloof een nieuwe plek kan krijgen.

3.5 ROUTE VANAF 1978

3.5.1 Inleiding

In 1978 legt Verkuyl zijn ambt als hoogleraar neer en gaat hij met emeritaat. Zoals we in het eerste hoofdstuk al zagen, bleef hij zich in de jaren die volgden, bezighouden met de vraag naar de verhouding tussen het Evangelie en de godsdiensten. In de

boeken en artikelen die hij gedurende zijn emeritaat schrijft, consolideert hij zijn eerder ingenomen standpunten en werkt hij een aantal aspecten nader uit. De consolidering geldt onder meer zijn keuze om het vraagstuk van de religies te benaderen vanuit het leerstuk van de algemene genade. Daarbij komen de Bijbelteksten die we in de eerste paragraaf noemden, evenals de betreffende exegetische, opnieuw aan bod.²³² Noties die in de jaren dertig, veertig en vijftig klonken keren weer terug: ‘de mens is niet te verontschuldigen’, ‘Gods geduld met de volken’, ‘religie als afgodendienst en zelfverlossing’, ‘het kruis als oordeel over religie’, ‘het kruis als weg van verzoening’, enzovoort. Zoals we in de loop van dit hoofdstuk zagen, heeft deze benadering van religie nooit in Verkuyls denken ontbroken. Toch valt het op dat hij juist na zijn emeritaat bovengenoemde noties opnieuw naar voren haalt. In de evaluatie van dit hoofdstuk komen we hier nader op terug. We zien tegelijkertijd dat Verkuyl de lijn van het christocentrisch universalisme vasthoudt.

Echter, door beide lijnen vast te willen houden, gaat het op een bepaald punt wringen. Zoals we zullen zien, wil Verkuyl enerzijds vasthouden aan de enorme reikwijdte van Gods genade in Christus en aan de wereldwijde actieradius van Gods Geest. Daardoor ziet hij Gods werk zichtbaar worden in de levens van mensen die niet geloven of die een andere godsdienst aanhangen. Ja, sterker nog, hij ziet dat er mensen zijn die binnen de context van een niet-christelijke godsdienst Christus leren kennen. Anderzijds wil hij vasthouden aan de notie van Gods oordeel over de religies. Echter, deze notie heeft als consequentie dat mensen verloren kunnen gaan. We zullen zien dat Verkuyl worstelt met de vraag hoe hij beide lijnen bij elkaar kan houden.

3.5.2 Behouden of verloren

Zoals we zagen heeft Verkuyl zich meermaals uitgelaten over de vraag, hoever Gods heil reikt. In de eerste periode die we beschreven, zagen we dat hij zich niet wilde uitspreken over het lot van hen die Christus niet hadden aangenomen. Hij voegde daar toen aan toe dat hij hen toevertrouwde aan Gods genadige oordeel. In de tweede periode zagen we hoe hij op inclusieve wijze denkt over het heil van God. In het midden van de jaren tachtig houdt hij zich opnieuw met deze vraag bezig. Hij doet dat in het kader van een discours over de communicatie van het Evangelie te midden van de godsdiensten.

Aan deze communicatie zijn, volgens Verkuyl, een aantal voorwaarden verbonden, waaronder de bereidheid om naar de ander te luisteren.²³³ Pas door te luisteren leert men begrijpen hoe iemand zijn godsdienstige traditie persoonlijk beleeft.²³⁴

²³² Zie J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1981), 101 vv.; J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1984), 105vv.; J. Verkuyl, ‘Woord vooraf’ in J. H. Bavinck, *Religieus besef en christelijk geloof* (1989), XIII, XVII; J. Verkuyl, ‘Het getuigenis van de enige naam in een wereld van religieus pluralisme’ in *Credo*, december 1989, 11.

²³³ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1981), 142. Verkuyl noemt in dit verband zijn opvolger Anton Wessels, die op 12 okt. 1979 in zijn inaugurele rede *Van Alkmaar begint de victorie* spreekt van ‘gastvriendschap’ als de sleutel tot het verstaan van de verhouding tussen christenen en mensen die een ander of juist ‘geen’ geloof aanhangen. Zie A. Wessels, *Van Alkmaar begint de victorie* (1979).

²³⁴ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1981), 143. Verkuyl verwijst opnieuw naar Wilfred

Ook - en daar gaat het ons nu om - zal het door te luisteren duidelijk worden, dat velen die leven binnen een andere religieuze gemeenschap 'in feite leven uit de bron van levend water die het Evangelie is.' Dat er in andere godsdiensten 'latente christenen' zijn noemt hij zelfs een 'onloochenbaar feit'.²³⁵

Het is de vraag wie hij daarmee op het oog heeft. Verkuyl onderscheidt in dit verband 'Nicodemus-figuren' en mensen die 'openlijk vanuit de gemeenschap met Christus binnen een andersgelovige gemeenschap' leven.²³⁶ Hij werkt dit onderscheid niet nader uit, maar onderstreept zijn betoog met een verwijzing naar de Nederlandse theoloog Bert Hoedemaker die spreekt van 'de wereldervaring' waaraan mensen uit de gehele wereld deel hebben.

In 1978 schrijft Hoedemaker over 'de nieuwe wereldervaring'.²³⁷ Hij doelt daarmee op de ervaring dat de wereld een 'global village' is geworden, waarin mensen, volken en culturen niet alleen via duizenden zichtbare en onzichtbare draden met elkaar verbonden zijn, maar ook van elkaar afhankelijk zijn. Hoedemaker schrijft dat door deze nieuwe ervaring van onderlinge verbondenheid en afhankelijkheid in het huidige tijdsgewricht men zich realiseert dat de economische en sociale kwesties evenals vredesvraagstukken gezamenlijke problemen zijn geworden. Deze onderlinge betrokkenheid betreft zijns inziens echter niet alleen de problemen, maar ook het zoeken naar 'concreet heil'.²³⁸ Volgens Hoedemaker is de nieuwe wereldervaring met al zijn problematiek en zijn zoeken naar heil 'het veld van Gods voortdurende handelen'.²³⁹ Hij noemt vervolgens een aantal criteria aan de hand waarvan het handelen van God in de wereld te onderkennen is, namelijk in de 'menswording van de mens' en in de 'wereldwording van de wereld'.²⁴⁰ Dit handelen van God gaat echter niet buiten Christus om. Hoedemaker schrijft: '...daar waar de mens in zijn wereldervaring het meest wordt teruggeworpen op wat de kernen van de Christus-verkondiging zijn, daar wordt het handelen Gods zichtbaar en interpreteerbaar, en daar ontstaan dan ook omgekeerd nieuwe mogelijkheden om Christus te interpreteren'.²⁴¹

De vraag is of Verkuyl met zijn spreken over latente christenen in de andere godsdiensten niet in de buurt komt van het concept van het anonieme christendom van Rahner. Hoewel dit op het eerste gezicht zo kan lijken, is er een wezenlijk onderscheid tussen de twee theologen. Rahner ging er *a priori* vanuit dat christenen in een volgeling van een andere religieuze traditie een anonieme christen ontmoeten, terwijl Verkuyl doelt op mensen binnen een van de niet-christelijke religies, die hetzij heimelijk, hetzij openlijk met Jezus Christus leven. Het gaat Verkuyl dus om mensen die binnen de context van hun eigen religie al iets van Jezus Christus hebben

Cantwell Smith.

²³⁵ Vgl. J. Verkuyl, *De boodschap der bevrijding in deze tijd*, 114. Verkuyl schrijft hier over 'incognito-christenen' en over 'de latente kerk'. Hiermee bedoelt hij de mensen die 'door de fouten van de institutionele kerken zo gefrustreerd zijn', dat zij zich losgemaakt hebben van de kerk, maar zich desalniettemin laten inspireren door het Evangelie.

²³⁶ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1981), 143-144.

²³⁷ L. A. Hoedemaker, *Met Christus bij anderen*, 14.

²³⁸ L. A. Hoedemaker, *Met Christus bij anderen*, 32. L. A. Hoedemaker doelt daarbij op een concrete realisatie van heil in gerechtigheid en vrede.

²³⁹ L. A. Hoedemaker, *Met Christus bij anderen*, 49.

²⁴⁰ L. A. Hoedemaker, *Met Christus bij anderen*, 68.

²⁴¹ L. A. Hoedemaker, *Met Christus bij anderen*, 69.

leren kennen. Wanneer hij in dit verband spreekt van 'latente christenen' bedoelt hij naar alle waarschijnlijkheid, dat deze mensen de keuze nog niet hebben gemaakt om hun geloofstraditie achter zich te laten en zich aan te sluiten bij de kerk.

Verkuyl geeft er blijk van Hoedemakers visie op de nieuwe wereldervaring en Gods handelen daarin te delen. Op grond daarvan weigert hij de mensheid in te delen in 'saved' en 'lost'. Ook elders verzet Verkuyl zich tegen, wat hij noemt, 'de neiging in bepaalde protestantse kringen om alle niet-christenen te rekenen tot de *massa perditionis*.'²⁴² Zijns inziens is er voor die verdeling geen aanknopingspunt in de Bijbel te vinden. Verkuyl voegt er aan toe dat de Schrift daarentegen laat zien dat de situatie van de mens een 'open situatie' is. Hij verwijst in dit verband naar de uitspraak van Jezus Christus: 'Strijdt om in te gaan in het Koninkrijk Gods.'²⁴³ Anderzijds spreekt de Bijbel volgens Verkuyl zonder twijfel ook over de mogelijkheid dat mensen 'verloren gaan, doordat ze de radicaal aangeboden genade weigeren en blijven afwijzen en niet willen leven van genade.'²⁴⁴ De Bijbelse boodschap is, zo voegt hij er aan toe, geen boodschap van *alverzoening*.

Blijkbaar heeft Verkuyl het gevoel gehad, dat hij op dit punt niet volledig is geweest. In de vijfde herziene en vermeerderde druk van zijn boekje *Zijn alle godsdiensten gelijk?* uit 1984 voegt hij nog een opmerking aan zijn betoog toe, namelijk dat in de communicatie van de boodschap van Christus de 'waarschuwingen tegen voortgaand ander geloof of ongeloof en voortgaande verwerping van het Evangelie' niet mogen ontbreken.²⁴⁵ Hij doelt daarbij op de waarschuwingen die in de Bijbel klinken aan het adres van mensen die Jezus Christus afwijzen. Verkuyl tekent hier wel bij aan, dat hij wars is van - wat hij noemt - 'apocalyptisch terrorisme', dat dreigt met hel en verdoemenis.²⁴⁶ Hij acht deze in steek strijdig met het Evangelie en pleit voor de vertolking van 'de zachte, liefdevolle waarschuwingen die uitgaan van Hem die zegt: 'Zie, Ik sta aan de deur en Ik klop''²⁴⁷.

Ook spreekt hij in dit verband over de roeping die christenen hebben tot 'overtuigen'. Hij bedoelt daarmee, dat mensen die niet geloven of die een andere godsdienst aanhangen, overtuigd moeten worden van 'de kredietwaardigheid van Jezus'. Dit punt keert aan het einde van de tachtiger jaren een aantal keren terug in zijn werken. Verkuyl gebruikt daarbij het Griekse woord 'elengchein' en het daarvan afgeleide begrip 'elenctiek', dat we al eerder bij Abraham Kuyper en later Johan Bavinck tegenkwamen. Verkuyl is van mening dat elenctiek in de *theologia religionum* niet mag ontbreken.²⁴⁸ Wat dit concreet betekent zullen we zien in het volgende

²⁴² J. Verkuyl, 'Contra de twee kernthesen', in *Wereld en Zending*, 1986/2, 119.

²⁴³ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1981), 145. Vgl. Lucas 13: 23-30.

²⁴⁴ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1981), 145. Verkuyl wijst in dit verband naar Okke Jager, die in 1977 in zijn bundel *Een tijd van twijfel* weigert van de betreffende Bijbelteksten hetzij een universalistisch of een particularistisch systeem te maken. O. Jager, *Een tijd van twijfel*, 112. Zie ook 115. Jager schrijft dat men niet moet systematiseren, maar moet zingen: 'Toch overwint eens de genade.' Verkuyl is het hiermee van harte eens en citeert ditzelfde lied en voegt er aan toe: 'want alle dingen zijn voor alle mensen mogelijk bij God, de God van Jezus.'

²⁴⁵ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1984), 152. Cursief van Verkuyl. Hij wijst hierbij op Ezechiël 33.

²⁴⁶ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1984), 152. Zie ook J. Verkuyl, 'Contra de twee kernthesen', 119.

²⁴⁷ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1984), 152. Zie Openbaring 3: 20.

²⁴⁸ J. Verkuyl, 'Woord vooraf' in J. H. Bavinck, *Religieus besef en christelijk geloof* (1989), XIX. Zie

hoofdstuk waarin we Verkuyls visie op de afzonderlijke wereldgodsdiensten en levensbeschouwingen bekijken.

Wat betekent dit ten slotte voor alle mensen die leefden vóór de komst van Christus of voor allen die leefden en stierven voordat het Evangelie hen bereikte? Verkuyl schrijft dat hij niet kan en wil geloven dat al deze mensen getroffen zouden worden door het eeuwige oordeel van God. De grond voor deze stellige afwijzing is zijn geloof in de wereldwijde actieradius van Gods Geest.²⁴⁹

We constateren dat Verkuyl in zijn streven om zowel de notie van het christocentrisch universalisme als van Gods oordeel over de religies recht te doen, spanning blijft ervaren: enerzijds is er behoud voor alle mensen, anderzijds blijft er de mogelijkheid dat mensen verloren gaan. Opvallend is dat hij de menselijke keuze daarbij van grote waarde acht: mensen kunnen verloren gaan als ze het radicale aanbod van genade afwijzen. Vandaar dat Verkuyl grote nadruk legt op het waarschuwen voor de consequenties en het overtuigen van hun ongelijk.

3.5.3 Copernicaanse revolutie

In de vorige periode zagen we dat Verkuyl de trinitarische fundering kiest voor zijn *theologia religionum*. Met deze keuze verzette hij zich tegen anderen, die zijns inziens een verkeerd uitgangspunt voor de godsdiensttheologie verkiezen. Hij richtte zich daarbij tegen de relativistische visie op de verhouding tussen het Evangelie en de religies waarvan, zoals we al eerder zagen, William Hocking in Verkuyls ogen de vertegenwoordiger bij uitstek was én bleef. In de jaren tachtig komt daar een andere naam bij, namelijk die van de Engelse theoloog en godsdienstfilosoof John Harwood Hick (1922-2012). Deze betoogt in zijn boek *God and the Universe of Faiths* uit 1973 dat de verschillende visies op de verhouding van het Evangelie tot de religies van dat moment te vergelijken zijn met het ptolemäische wereldbeeld dat de kijk op het heelal en het leven domineerde, totdat Nicolaus Copernicus (1473-1543) met zijn heliocentrische theorie een omwenteling teweeg bracht.²⁵⁰ Hick is van mening dat de *theologia religionum* ook een ‘Copernicaanse revolutie’ zou moeten ondergaan en pleit dan voor ‘a paradigm shift from a Christianity-centred or Jesus-centred to a God-centred model of the universe of faiths.’²⁵¹

Volgens Verkuyl stelt Hick hiermee de theologie op dezelfde tweesprong als waarop Hocking deze indertijd plaatste: het vasthouden aan of het prijsgeven van de volstreckte en beslissende betekenis van de persoon en het werk van Christus.²⁵² Het is duidelijk dat dit voor Verkuyl geen keuze is. Hij wijst daarbij op Johannes 14: 6, ‘niemand komt tot de Vader dan door mij.’

ook J. Verkuyl, ‘Het getuigenis van de enige naam in een wereld van religieus pluralisme’, in *Credo* (1989/10), 12.

²⁴⁹ J. Verkuyl, ‘Contra de twee kernthesen’, in *Wereld en Zending*, 1986/2, 119.

²⁵⁰ J. H. Hick, *God and the Universe of Faiths*, 120-131. Volgens Hick gaat deze vergelijking op, niet alleen voor de exclusivistische visies van bepaalde protestantse en evangelische snit, maar ook de rooms-katholieke theorie van het anonieme christendom.

²⁵¹ J. H. Hick, *God and the Universe of Faiths*, 131.

²⁵² J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1981), 57vv. J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1984), 59vv. Verkuyl voelt zich in zijn mening gesteund door J. E. L. Newbigin, *The Open Secret*, 181vv.

Verkuyl onderstreept zijn standpunt met de woorden van de Japanse theoloog Kosuke Koyama (1929-2009), die in zijn speech tijdens de Wereldzendingconferentie in Melbourne in 1980 diepe indruk op Verkuyl maakte.²⁵³ Koyama zei daarin dat de kerk weliswaar belijdt dat Jezus Christus het centrum is van alle volken en van alle dingen, maar tekende daar bij aan dat Hij het centrum is, dat zich altijd naar de periferie beweegt. Hierin, zo zegt Koyama, openbaart Hij Gods betrokkenheid op de mensen die leven in de periferie van de maatschappij. Aan het kruis raakt Jezus de uiterste rand van deze periferie en ‘from this uttermost point of periphery he establishes his authority.’ Jezus Christus bevestigt juist zijn ‘centrality’ door het op te geven.²⁵⁴

Deze woorden zijn Verkuyl uit het hart gegrepen en dat verbaast ons niet, omdat hierin iets gezegd wordt dat aansluit bij zijn eigen theologie. Ook in zijn theologie is de periferie belangrijk. Met deze term doelt Verkuyl op ‘de verlorenen en afgeschrevenen.’ Met deze woorden heeft hij enerzijds de mensheid in het algemeen op het oog, waartoe ook hijzelf behoort. Anderzijds heeft hij daarbij in het bijzonder de mensen op het oog die in maatschappelijke, sociaal-economische en politieke zin ‘verloren’ en ‘afgeschreven’ zijn, de gemarginaliseerden. Ook wordt in Verkuyls denken, zowel in theologische als in politieke zin, duidelijk dat hij gelooft dat Christus juist voor de periferie kiest. Dat Christus dan, door afstand te doen van zijn ‘centriciteit’, juist door God in zijn autoriteit bevestigd wordt, kan Verkuyl helemaal beamen. Hij schrijft: ‘Hij, die geen naam voor Zichzelf zocht, heeft de Naam boven alle naam ontvangen. Hij die geen statuszoeker was, ontving de centrale plaats tussen hemel en aarde. Hij, die alle machten uitdaagde door afstand te doen van alle macht, heeft alle macht ontvangen in hemel en op aarde.’²⁵⁵

We gaan terug naar de Copernicaanse revolutie, die naar de overtuiging van Hick in de *theologia religionum* zou moeten plaatsvinden. Deze overtuiging wordt gedeeld door Paul Knitter, getuige zijn boek *No other Name?* uit 1985.²⁵⁶ Zoals de titel al laat zien plaatst Knitter een vraagteken achter Petrus’ belijdenis dat er ‘onder de hemel geen andere naam gegeven is, waardoor wij behouden moeten worden.’²⁵⁷ In zijn boek wil Knitter laten zien dat, ‘it is not necessary for Christians, in their own faith and their conversation with other believers, to claim the “finality” or “normativity” of Jesus.’ Echter, zo voegt hij er aan toe: ‘though such a claim, at the present stage of interreligious encounter, need not and cannot be made, it may still be true.’ De vraag naar de uniciteit van Jezus is voor hem dus nog een open vraag. Hij schrijft: ‘to try to answer the open question concerning the uniqueness of Jesus, the praxis of interreligious dialogue is necessary.’ Wel tekent Knitter hierbij aan, dat het beantwoorden van deze vraag, zijns inziens, niet het primaire doel van dialoog is. Het gaat hem er in de interreligieuze dialoog allereerst om, dat ‘the religions speak and listen to each other, that they grow with and from each other, that they combine efforts for the welfare, the salvation, of all humanity.’²⁵⁸ Hij voegt er aan toe, dat

²⁵³ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1981), 58. Zie ook K. Koyama, ‘The Crucified Christ Challenges Human Power’ in *Your Kingdom Come*, 162.

²⁵⁴ De woorden van Koyama herinneren aan Filippenzen 2: 8,9.

²⁵⁵ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1981), 58.

²⁵⁶ P. F. Knitter, *No Other Name?*, 147.

²⁵⁷ Handelingen 4: 12 (NBG).

²⁵⁸ P. F. Knitter, *No Other Name?*, 231.

indien dit gedaan wordt, 'the central hopes and goals of all religions will come closer to being realized. Allah will be known and praised; Lord Krishna will act in the world; enlightenment will be furthered and deepened; God's kingdom will be understood and promoted.'

In het kader van deze interreligieuze dialoog pleit hij met Hick voor een theocentrische *theologia religionum*. Hij is van mening dat dit theocentrische model 'holds the greatest promise for the future of interreligious dialogue and for the continued evolution of the meaning of Jesus Christ for the world.'²⁵⁹ Net zoals Verkuyl zich uitsprekt tegen Hicks Copernicaanse revolutie in de theologie, zo verzet hij zich tegen de theologie van Knitter. Verkuyl wijst het direct en resoluut van de hand, omdat het vol is van 'unitarische tendenzen.'²⁶⁰ Volgens hem is dit een 'verkeerd spoor', omdat het ingaat tegen het trinitarisch belijden van de kerk, zoals dat verwoord is zowel in de verschillende documenten van Vaticanum II als in de uitgangspunten van de Wereldraad van Kerken.²⁶¹ Verkuyl is dus van mening dat Knitter zich met zijn *theologia religionum* buiten de lijnen plaatst die door Rome en Wereldraad zijn uitgezet. We zien dus dat er hier door Verkuyl een duidelijke grens getrokken wordt.

Als Knitter een aantal jaren later een volgende stap maakt, namelijk van de theocentrische naar soteriocentrische *theologia religionum* vindt hij opnieuw in Verkuyl een tegenstander.²⁶² In het artikel 'theocentric christology: defended and transcended' uit 1987 stelt Knitter de vraag of de theocentrische benadering van de godsdiensten nog langer houdbaar is. Hij komt tot de conclusie dat het centrale punt in de bezinning op de religies niet Christus of God moet zijn, maar 'salvation', dat wil zeggen, 'a shared concern about and effort to remove the sufferings that rack the human family today.'²⁶³ In reactie hierop spreekt Verkuyl opnieuw de zorg uit, dat met deze visie van Knitter het christocentrische en trinitarische uitgangspunt voor de *theologia religionum* wordt ondermijnd en vervangen.²⁶⁴ Verkuyl pleit daarentegen voor een heldere en duidelijke belijdenis, zoals dat in 1934 'te midden van de processie der afgoden' door de opstellers van de *Barmer Thesen* werd gedaan. Toen werd beleden dat 'Jesus Christus, zoals de heilige Schrift betuigt, het ene Woord van God is, dat wij te horen, dat wij in leven en in sterven te vertrouwen en te gehoorzamen hebben.'²⁶⁵ Verkuyl vindt dat te midden van het 'polytheïsme' van de huidige tijd deze thesen opnieuw als uitgangspunt gekozen moeten worden. Aan de hand

²⁵⁹ P. F. Knitter, *No Other Name?*, 166-167.

²⁶⁰ J. Verkuyl, 'Contra de twee kernthesen', 117. Het Unitarisme is een stroming binnen het christendom, die de leer van de Drie-eenheid verwerpt.

²⁶¹ J. Verkuyl, 'Contra de twee kernthesen', 117. Zie ook J. Verkuyl, 'Het getuigenis van de enige naam in een wereld van religieus pluralisme', 12.

²⁶² J. Verkuyl, 'Missiologie en missionaire praxis in deze tijd' in *Wereld en Zending*, 1994/4, 14.

²⁶³ P. F. Knitter, 'theocentric christology: defended and transcended', in *Journal of ecumenical studies*, 24/1 (1987), 47. Vgl. D. Griffioen, *Christelijke zending en wereldgodsdiensten*, 453.

²⁶⁴ J. Verkuyl, 'Missiologie en missionaire praxis in deze tijd', 14. Vgl. J. Verkuyl, 'Het getuigenis van de enige naam in een wereld van religieus pluralisme', 6.

²⁶⁵ These 1 van de 'Theologische verklaring van Barmen' in *Belijdenisgeschriften voor de Protestantse Kerk in Nederland*, 228. Met de *Barmer Thesen* bepaalde de 'Belijdende Kerk' anno 1934 haar positie in de Duitse kerkstrijd. J. Verkuyl, 'Missiologie en missionaire praxis in deze tijd', in *Wereld en Zending*, 1994/4, 15. Verkuyl schrijft dit in 1994, dus zestig jaar na de aanvaarding van deze thesen door de *Bekennende Kirche*. Zie ook J. Verkuyl, *Gedenken*, 61-62.

daarvan zullen vervolgens alle religieuze en ideologische verschijnselen moeten worden getoetst.

Verkuyl trekt hier, evenals we hierboven schreven, de grens. Opnieuw verbindt hij zich daarbij aan het belijden van de kerk. De trinitarische belijdenis en in het bijzonder de belijdenis aangaande de persoon en het werk van Jezus Christus zijn en blijven voor hem de uitgangspunten voor de *theologia religionum*. Alleen zo kan men, zijns inziens, een waarachtige en betrouwbare gesprekspartner zijn in de dialoog met mensen die een andere godsdienst aanhangen.²⁶⁶

3.5.4 Basisinzichten in de jaren na 1978

We zien dat Verkuyl vanaf 1978 de lijnen doortrekt, die hij in de perioden daarvoor heeft ingezet. Enerzijds is het de lijn die vanaf 1939 klinkt, waarin het leerstuk van de algemene genade en in het bijzonder Romeinen 1 een belangrijke rol spelen. Met name in de jaren tachtig wordt deze lijn opnieuw door Verkuyl benadrukt in de vierde en vijfde druk van *Zijn alle godsdiensten gelijk?* en in zijn voorwoord bij de heruitgave van Bavinks *Religieus besef en christelijk geloof*. Anderzijds is er de lijn van het christocentrisch universalisme, waarbij kerk en wereld binnen de ruime kring van Gods heil vallen. Dit blijkt uit zijn keuze voor het begrip ‘wereldervaring’ en de invulling die Bert Hoedemaker hieraan geeft. Opnieuw zien we dat Verkuyl in dit verband wijst op de reikwijdte van de Geest. Deze reikwijdte wordt steeds groter. Het betreft zijns inziens ook allen die vóór de komst van Christus leefden en allen die sterven voordat het Evangelie hen bereikte.

Dit laatste betekent echter niet dat Verkuyl uitgaat van ‘alverzoening’. Hij sluit de mogelijkheid dat mensen verloren gaan niet uit, maar deze bestaat alleen voor hen die de radicaal aangeboden genade weigeren en blijven afwijzen. Met andere woorden, het is niet Gods keuze dat een mens verloren gaat, maar de keuze van de mens zelf.

We zien ook dat Verkuyl in deze periode zijn eerdere pleidooi voor het trinitarische uitgangspunt van zijn *theologia religionum* onderstreept tegenover een theocentrische en een soteriocentrische insteek. Het gaat hem daarbij niet alleen om zijn persoonlijke belijdenis, maar ook om het belijden van de kerk. We zien dat Verkuyl het van belang vindt dit belijden vast te houden in de dialoog met mensen die een andere godsdienst aanhangen.

3.6 NABESCHOUWING

3.6.1 *Golfbeweging*

In dit hoofdstuk hebben we de route beschreven die Verkuyl heeft afgelegd vanaf 1939. In de drie perioden die we achtereenvolgens behandelden, zagen we dat er in zijn denken over de verhouding van het Evangelie tot religies en levensbeschouwingen een aantal punten gelijk bleven, terwijl zijn mening op andere punten verander-

²⁶⁶ J. Verkuyl, ‘Contra de twee kernthesen, 115.

de. Nu we de route die hij heeft afgelegd kunnen overzien, wordt een aantal dingen zichtbaar.

Allereerst tekent zich een golfbeweging af in zijn gebruik van het leerstuk van de algemene genade en in verband daarmee van Bijbelteksten als Handelingen 14:15-18 en Handelingen 17: 22-34, maar met name Romeinen 1: 18-19. Hoewel dit gedurende heel Verkuyls route een belangrijke rol speelde, zien we dat het vanaf het einde van de jaren dertig tot en met het begin van de zestiger jaren een grotere nadruk kreeg dan in de daaropvolgende jaren, terwijl het in de jaren tachtig opnieuw door hem geaccentueerd werd. Daarmee keerden, zo zagen we, aan het einde van het traject een aantal noties terug die we ook bij zijn vertrekpunt tegenkwamen, zoals 'in de religies wordt de waarheid van God in ongerechtigheid ten onder gehouden', 'de mens is niet te verontschuldigen', 'religies zijn wegen van zelfverlossing', enzovoort.

Waarom werden deze noties juist in de periode na zijn emeritaat weer door Verkuyl geaccentueerd? De reden was dat deze inzichten, naar zijn mening, op dat moment in de discussie over *theologia religionum* onderbelicht werden of zelfs helemaal ontbraken. Ongetwijfeld speelde de heruitgave van het boek *Religieus besef en christelijk geloof* van zijn leermeester Johan Bavinck in 1989 daarbij een rol. Dit boek bepaalde Verkuyl namelijk opnieuw bij de plaats die Romeinen 1 in Bavincks *theologia religionum* innam. Dat hij onder de indruk van dit boek was, bleek ook uit Verkuyls pleidooi aan het einde van de jaren tachtig om de door Bavinck indertijd uitgewerkte *elenctiek* opnieuw een plek te geven in de *theologia religionum*.

Betekent dit nu dat Verkuyl aan het einde van zijn route terugkeerde naar zijn startpunt in 1939? Nee! We hebben gezien hoe hij in het midden van de jaren zestig onder invloed van Berkhof en Visser 't Hooft het christocentrisch universalisme als uitgangspunt koos voor zijn theologiseren. Hierdoor klonken andere noties in zijn *theologia religionum* mee, zoals 'heel de wereld valt binnen de genadige heerschappij van Christus', 'Christus heerschappij wordt in alle mensen zichtbaar', 'de kerk staat niet tegenover, maar is deel van die wereld', 'de kerk is de verzameling van de eerstelingen van de oogst', enzovoort. Hierdoor is er dan bij Verkuyl, zoals we reeds zagen, geen sprake van een 'wij, christenen' tegenover 'zij, niet-christenen', maar van een 'wij en zij *samen*'. Samen leven we onder de heerschappij van Christus.

Dit nieuwe uitgangspunt wist Verkuyl echter te combineren met zijn terugkerende accentuering van Romeinen 1 in de jaren tachtig en van de daarmee samenhangende noties, doordat het de *kritische factor* werd binnen het concept van het christocentrisch universalisme. Hierdoor werd deze Bijbeltekst opnieuw de spiegel waarin elk mens zichzelf, inclusief zijn religieuze leven, keer op keer onder ogen moest zien. Verkuyl vond dat juist deze zelfkritiek in de *theologia religionum* van zijn tijd ontbrak. Hij keerde zich daarmee dus tegen elke vorm van godsdienstrelativisme.

Het moge duidelijk zijn waartoe deze zelfreflectie, naar zijn mening, moest leiden, namelijk tot de erkenning van de onmogelijkheid voor de mens om door middel van religie zijn eigen heil te bewerken. Zoals we zagen, gold dit volgens Verkuyl voor elke religie, elke levensbeschouwing, inclusief het christendom. Door deze kritische factor kreeg de mens enerzijds inzicht in zijn situatie, namelijk dat religie de mens niet verlost, en anderzijds uitzicht op Gods oneindige genade in Christus, die zich naar alle mensen uitstrekt. Nogmaals, het is geen nieuw aspect in Verkuyls

denken, maar een oude notie die in het kader van het christocentrisch universalisme een specifieke rol krijgt.

Ook ten aanzien van een ander thema ontdekken we een golfbeweging, namelijk bij de verzoening. Zoals we, zowel in het vorige als in dit hoofdstuk, zagen vormde het thema verzoening gedurende zijn leven de grondtoon in Verkuyls denken en handelen. Verzoening was voor hem het herstel van de breuk tussen God en mens én tussen mensen onderling. We zagen dat Verkuyl van oordeel was, dat de mens niet in staat is om deze kloof te overbruggen. Alle religie en levensbeschouwing schiet daartoe te kort. God alleen heeft in Christus de breuk hersteld. In zijn spreken over de godsdiensten en levensbeschouwingen in de jaren dertig, veertig en vijftig legde Verkuyl sterk de nadruk op de breuk en op het herstel in Christus. We kunnen stellen dat Verkuyl in die periode dus de nadruk legde op *Jesous Sootèr*. Zoals we zagen, kwam daar in het midden van de jaren zestig een andere notie bij namelijk *Christos Pantocrator* waardoor de overwinning en de macht van Christus centraal kwamen te staan. Hierdoor werd het accent verlegd van de breuk naar het leven onder de genadige heerschappij van Christus. We constateerden dat hij vanaf dat moment op een meer inclusieve wijze naar kerk en wereld kijkt. In de jaren tachtig echter verlegde zich de nadruk weer naar *Jesous Sootèr*. We vermoeden dat dit enerzijds te maken heeft met het feit dat hij van mening was dat dit aspect in de *theologia religionum* van die tijd ontbrak en anderzijds dat hij niet het verwijt wilde krijgen de leer van de alverzoening aan te hangen.

De accentuering van *Jesous Sootèr* in de jaren tachtig betekende echter niet dat daarmee de notie van *Christos Pantocrator* uit beeld verdween. Voor Verkuyl vormden deze twee noties elk een zijde van dezelfde munt: aan de muntzijde het kruis en aan de kopzijde de 'Machthebber.' In de jaren zestig en zeventig liet Verkuyl de kopzijde van de munt zien, terwijl hij in de jaren tachtig de muntzijde naar voren hield.

3.6.2 *Verschuivingen*

We zagen in dit hoofdstuk dat het thema 'bekering' in de verschillende perioden aan bod kwam. Verkuyl gebruikte dit woord in combinatie met 'geloof'. Hij wees er dan op, dat bekering inhoudt dat men het Evangelie gelooft en Jezus Christus volgt. We zagen dat Verkuyl aan het einde van de jaren dertig bij bekering een radicale afwijking voor ogen had van de geloofstraditie waartoe iemand, tot aan het moment dat hij het Evangelie aanvaardde, behoorde. Bekering betekende alles achterlaten en niet meer omkijken naar wat geweest was. Echter, in de jaren zeventig vond een verschuiving in zijn visie plaats. Bekering betekent dan niet langer een absolute breuk met de geloofstraditie, maar een ommekeer, waarbij bepaalde aspecten uit de religie waarvan men zich afwendt meegenomen mogen worden. Deze krijgen dan in het christelijk geloof een nieuwe plaats en komen hierin tot bloei. We zagen dat Verkuyl hierbij doelde op aspecten die 'uit God stammen.' Hiermee erkende hij dat er in de religies elementen zijn die uit God voortkomen. Het is tevens een erkenning dat God zich in die religies heeft doen kennen. We komen hier in het slothoofdstuk op terug. Een ander onderwerp dat Verkuyl in alle perioden aansneed, betrof het werk van de Heilige Geest. Binnen het leerstuk van de algemene genade - het dogmatische kader

dat in de jaren dertig het uitgangspunt van Verkuyls denken over de godsdiensten is - beleed men dat de Geest van God werkzaam is in de schepping, de geschiedenis van de volken, in kunst, cultuur, wetenschap, wetgeving en op bijzondere wijze in het hart van de mens. We zagen dat Verkuyl in de eerste perioden het accent legde op het werk van de Geest in het aanvaarden van het Evangelie door de mens. Hij schreef toen dat iemand enkel door de Geest het geloof kan aanvaarden. Hoewel Verkuyl dit aspect van het werk van de Geest niet losliet, verschuift zijn aandacht, in het bijzonder in de jaren zestig en zeventig, naar de reikwijdte van de Geest in de religies. Hij sprak in dit verband over de morsetekens van de Geest die hoorbaar werden in de veranderingsprocessen die binnen de religies gaande waren. We zagen dat Verkuyl daarbij doelde op ontwikkelingen waarbij aanhangers van een religie niet langer vrede vinden in de antwoorden die hun geloofstraditie hen biedt en zich daarmee openstellen voor het Evangelie van Jezus Christus. In deze processen werkt de Geest dus naar Christus toe. Dit laatste heeft Verkuyl gedurende zijn leven keer op keer onderstreept: de Heilige Geest is de Geest van Christus, die uit Hem en tot Hem werkt.

3.6.3 *Van algemeen naar bijzonder*

We hebben in dit hoofdstuk de ontwikkeling in de *theologia religionum* van Verkuyl geschetst. We hebben daarbij gezien dat er zich ten aanzien van bepaalde thema's een golfbeweging aftekende, terwijl er bij andere punten een verschuiving plaatsvond. Ging het in dit hoofdstuk over zijn visie op de verhouding van het Evangelie tot godsdiensten en levensbeschouwingen in het algemeen, in het volgende hoofdstuk bekijken we de ontwikkeling in zijn visie op de afzonderlijke godsdiensten en levensbeschouwingen. We zijn daarbij benieuwd of de golfbeweging en verschuivingen die we in dit hoofdstuk ontdekten ook zichtbaar zijn in Verkuyls denken over de islam, het hindoeïsme, het boeddhisme, enzovoort.

4 Godsdiensten en levensbeschouwingen

4.1 INLEIDING

Johannes Verkuyl was zendingsarbeider en missioloog, maar geen godsdienstwetenschapper. Toch heeft hij in de loop van zijn werkzame leven vele malen over de wereldgodsdiensten en diverse levensbeschouwingen geschreven. Hierbij putte hij uit verschillende bronnen. Enerzijds maakte hij gebruik van het werk van anderen en anderzijds van de ervaringen die hij zelf in zijn ontmoetingen met moslims, hindoes, boeddhisten, enzovoort, had opgedaan.

De context waarin hij woonde en werkte, blijkt heel bepalend te zijn geweest voor de wijze waarop hij over de afzonderlijke religies en levensbeschouwingen schreef. Zoals we in de vorige hoofdstukken zagen, deed hij dat - aan het einde van de jaren veertig tot en met de jaren vijftig - binnen de context van de jonge Republiek Indonesië. Een land dat zich, evenals andere jonge onafhankelijke staten in Azië aan het begin van het postkoloniale tijdperk, in een proces van 'nation-building' bevond.

Bij dit proces speelde de vraag naar de plaats van de godsdiensten en van godsdienstvrijheid een belangrijke rol. De aanhangers van de verschillende religies binnen de republiek waren elkaars 'huisgenoten' geworden.¹ Er werd binnen de nieuwe staten gezocht naar een goede manier van samenleven en samenwerken. Verkuyl vond het belangrijk dat christenen niet afwachtend zouden zijn, maar met het oog op samenleven en -werken het initiatief zouden nemen tot het gesprek met anderen.

In de Nederlandse context, waarin de 'christelijke samenleving' in het midden van de jaren zestig kennis maakte met de islam, schreef Verkuyl dat het in de verhouding tussen de verschillende godsdiensten ten diepste gaat om de ontmoeting van mens tot mens en van gemeenschap tot gemeenschap.² In dat kader achtte hij het de 'taak van de theologen' om 'de leken' voor te bereiden op en te helpen bij deze ontmoeting.³ Verkuyl zag het dan ook als zijn eigen taak om, gebruik makend van de resultaten van de godsdienstwetenschap, anderen zo te informeren dat een 'faire, objectieve ontmoeting' mogelijk zou zijn. Hij uitte hiermee kritiek op de voorstelling die verschillende aanhangers van de religieuze gemeenschappen, waaronder de christelijke, van elkaar gaven. Deze voorstellingen zijn, zo schreef hij, namelijk nog teveel gericht op 'home consumption', op een 'onderonsje'.

Voor Verkuyl had de ontmoeting met de ander een doel: het ging hem niet alleen om een wederzijdse kennismaking met het oog op samenleven en samenwerken, maar ten diepste om het gesprek van hart tot hart, waarin de christen zou kunnen getuigen van Jezus Christus.⁴

¹ J. Verkuyl, *Het getuigenis*, 29. Zie ook J. Verkuyl, 'De christelijke kerk te midden van de verschillende religies en religieuze gemeenschappen in de huidige wereldcivilisatie', in *Rondom het Woord*, september 1966, 257. Zie ook J. Verkuyl, *Inleiding*, 489.

² J. Verkuyl, 'De christelijke kerk te midden van de verschillende religies', 259.

³ J. Verkuyl, 'De christelijke kerk te midden van de verschillende religies', 259.

⁴ J. Verkuyl, 'De christelijke kerk te midden van de verschillende religies', 261.

Met dit in ons achterhoofd onderzoeken we de ontwikkeling van Verkuyls visie op de islam, het hindoeïsme, het boeddhisme, het confucianisme, het shintoïsme, het jodendom en levensbeschouwingen als het communisme, de antroposofie en de New Age Beweging.⁵ We onderscheiden daarbij opnieuw de drie eerder genoemde perioden, namelijk de jaren veertig en vijftig, de jaren zestig en zeventig en de periode vanaf 1978. Per periode schetsen we kort de context waarin hij schreef. We onderzoeken vervolgens hoe hij de verschillende religies en levensbeschouwingen weer geeft en kijken ten slotte naar het verband met de ontwikkeling in zijn *theologia religionum*, zoals we die in het vorige hoofdstuk hebben beschreven.

4.2 STARTPUNT

4.2.1 Godsdienstwetenschappelijk uitgangspunt

De nadruk die Verkuyl in het midden van de jaren zestig legde op de taak van theologen om ‘leken’ te informeren over andere godsdiensten en zijn weerstand tegen ‘home consumption’ en ‘onderonsjes’, roept de vraag op naar de wijze waarop hijzelf in de afzonderlijke perioden de verschillende religies en levensbeschouwingen beschreef. De wijze waarop hij dit deed, heeft te maken met zijn uitgangspunt. In het vorige hoofdstuk hebben we zijn theologische basis besproken. Nu willen we kijken naar zijn godsdienstwetenschappelijk uitgangspunt.

In het vorige hoofdstuk zagen we dat Verkuyl in zijn doctoraalscriptie uit 1939, in reactie op de visie van de godsdienstwetenschapper Friedrich Johann Heiler, kort inging op het hindoeïsme. Echter, pas in zijn proefschrift uit 1948 heeft Verkuyl zich uitgebreid met de verschillende wereldreligies in Azië bezig gehouden. Hij maakte daarvoor, tijdens zijn verlofperiode in Nederland, gebruik van de voorhanden zijnde literatuur in de bibliotheken van de Vrije Universiteit en van de Leidse Universiteit. Als we het overzicht bekijken van de werken die hij raadpleegde, dan is het overgrote deel ervan afkomstig uit het einde van de negentiende eeuw en de eerste twee decennia van de twintigste eeuw. We komen daarin de grote namen tegen uit de wereld van de godsdienstwetenschappen: de Nederlandse arabist en islamoloog Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936), de Hongaarse arabist Ignác Goldziher (1850-1921), de Nederlandse hoogleraar godsdienstgeschiedenis, Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye (1848-1920), de Duitse godsdienstsocioloog Maximilian Carl Emil Weber (1864-1920), de Nederlandse sinologen Jan Jakob Maria de Groot (1854-1921) en Jan Julius Lodewijk Duyvendak (1889-1954), de Franse sinoloog Marcel Granet (1884-1940), de Nederlandse godsdienstfenomenoloog Gerardus van der Leeuw (1890-1950) en niet in de laatste plaats de hoogleraar godsdienstgeschiedenis en godsdienstfenomenologie Hendrik Kraemer.⁶

⁵ Bij het noemen van de verschillende godsdiensten gebruiken we telkens het betreffende lidwoord. We tekenen daarbij aan dat, wanneer we spreken over de islam, het boeddhisme, het hindoeïsme, enzovoort, we ons realiseren dat een godsdienst niet in één beeld te vangen is. We bedoelen dus *niet dé islam of hét hindoeïsme*.

⁶ In de literatuurlijst vinden we ook een boek van Verkuyls promotor Johan Bavinck. Hij gebruikte

In de vorige twee hoofdstukken schreven we over de invloed van Kraemer op Verkuyl. In dit hoofdstuk zullen we zien hoe dit vooral blijkt uit Verkuyls beschrijving van de islam, het hindoeïsme en het boeddhisme. Met name Kraemers *The Christian Message in a Non-Christian World* uit 1938 was daarbij voor Verkuyl een belangrijke bron.⁷

In de literatuur die Verkuyl in 1948 koos, werd gebruik gemaakt van de fenomenologische benadering van de godsdiensten. Een van de meest invloedrijke godsdienstfenomenologen op dat moment was de hierboven genoemde Gerardus van der Leeuw. Van 1918 tot aan zijn dood in 1950 was hij hoogleraar aan de Rijksuniversiteit in Groningen. Gedurende die jaren domineerde hij zijn vakgebied in Nederland vrijwel volledig.⁸ In 1933 verscheen zijn magnum opus *Phänomenologie der Religion*, waarin de laatste stand van zaken op het gebied van de godsdienstwetenschap zo volledig mogelijk was verwerkt. Met dit boek vestigde Van der Leeuw definitief zijn internationale reputatie als gezaghebbend godsdienstfenomenoloog.⁹

De godsdienstfenomenologie was ontstaan vanuit de behoefte aan een adequate beschrijving van de talrijke religieuze verschijnselen. Het ging Van der Leeuw daarbij niet zozeer om het ontleden en het verklaren van religieuze denkbeelden en gebruiken als wel om het *begrijpen* ervan.¹⁰ Hij ging daarbij uit van de feiten zoals ze zich aan hem voordeden, los van allerlei theorieën met betrekking tot de oorsprong van religie en de talloze waardeoordelen die vandaaruit op het materiaal waren gelegd. Hij wilde bijvoorbeeld weten wat een offer, een fetisj, een gebed in wezen was. Hij wilde *begrijpen* wat de universele betekenis ervan was in de praktijk van het dagelijks leven.¹¹

4.2.2 *Het wezen*

In zijn boek definieert Van der Leeuw het begrip fenomeen en zet hij de methode uiteen. Hij omschrijft het fenomeen als ‘dasjenige, *was sich zeigt*’.¹² Het laat zich - zo stelt Van der Leeuw - aan *iemand* zien. Als diegene over dit ‘Sich-Zeigende’ begint te spreken, te redeneren, dan is de fenomenologie geboren.¹³ Vervolgens onderscheidt hij verschillende stadia die men in het redeneren over het fenomeen doorloopt.¹⁴ Ten eerste wordt het fenomeen benoemd, het krijgt een naam, het wordt geassocieerd. Ten tweede moet het fenomeen ‘beleefd’ worden. De onderzoeker mag er niet buiten blijven staan, maar moet zichzelf er in verplaatsen. Van der

diens boek *Christus en de mystiek van het Oosten* bij het beschrijven van het hindoeïsme en het boeddhisme.

⁷ J. Verkuyl, ‘bij de 100^e geboortedag van Hendrik Kraemer, ambassadeur van Jezus Christus in de volkerenwereld’, 4. (17 mei 1988); HDC, archief Verkuyl, doos 37, omslag 2. Verkuyl schrijft dat hij in 1937 in conferentieoord Woudschoten in Zeist het manuscript van *The Christian Message* onder Kraemers handen had zien groeien.

⁸ W. Hofstee, *Goden en mensen*, 3.

⁹ W. Hofstee, *Goden en mensen*, 55.

¹⁰ W. Hofstee, *Goden en mensen*, 172.

¹¹ W. Hofstee, *Goden en mensen*, 178, zie ook 197.

¹² G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 634. Het cursief is van Van der Leeuw.

¹³ G. van der Leeuw, *Phänomenologie*, 635.

¹⁴ G. van der Leeuw, *Phänomenologie*, 638. Van der Leeuw voegt er aan toe, dat de vier stadia in de praktijk van het spreken, het redeneren, veeleer een ‘Neben- und Ineinander als ein Nacheinander is.’

Leeuw schrijft letterlijk: ‘...Deutung ist unmöglich, wenn wir das sich Zeigende nicht erleben, und zwar nicht unwillkürlich und halb-bewußt, sondern geflissentlich und methodisch *er-leben*.’¹⁵ Ten derde zal de onderzoeker een zekere afstand tot het fenomeen moeten bewaren, met als doel het toevallige te kunnen wegstrepen om zo de essentie boven tafel te krijgen.¹⁶ Ten vierde zal de onderzoeker tot een ‘Klärung’ van het fenomeen komen, waarmee bedoeld wordt: ‘das Zusammengehörende soll zusammengefügt, das Andersartige voneinander getrennt werden.’ Ten vijfde komt de onderzoeker op grond van het voorafgaande tot ‘verstehen’ van het fenomeen. Van der Leeuw schrijft: ‘Die chaotische, starre „Wirklichkeit“ wird damit zu einer Kundgebung, einer Offenbarung.’ Met andere woorden, dit betekent dat ‘das ungreifbare Erlebnis sich zwar nicht ergreifen, nicht bemeistern läßt, sondern uns etwas zeigt, ein Gesicht, etwas sagt, eine Rede. Diesen Logos gilt es zu verstehen.’¹⁷ Ten zesde dient de onderzoeker zijn bevindingen steeds te laten corrigeren door de resultaten uit andere disciplines, zoals filologisch en archeologisch onderzoek. De fenomenologie - zo schrijft Van der Leeuw - ‘muß stets bereit sein, sich der Konfrontation mit dem Tatsachenmaterial zu stellen.’¹⁸ Met het zevende en laatste stadium bereikt men het doel, namelijk ‘die reine Sachlichkeit’. Daar is het volgens Van der Leeuw in de fenomenologie om te doen: zij wil de toegang vinden ‘zu den Sachen selbst’. Wanneer hij dat heeft bereikt, dan wil de onderzoeker getuigenis afleggen van datgene wat hem getoond is.

In de methode die Van der Leeuw beschrijft, blijkt dat het in de godsdienstfenomenologie gaat om het zoeken naar de essentie van het godsdienstige fenomeen, naar het wezen ervan. Daartoe moeten de randzaken, zoals het bijkomstige, het toevallige, dus van de kern worden onderscheiden. Hij bouwt daarbij voort op de visie van de Leidse hoogleraar godsdienstgeschiedenis Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye, die het tot de taak van de godsdienstfenomenologie rekende om het wezenlijke van de godsdienst, dat wil zeggen ‘datgene wat alle godsdiensten gemeen hebben’ te achterhalen.¹⁹

In 1956 noemt Kraemer het zoeken naar *das Wesen der Religion* ‘an all-embracing and all-explaining formula’ aan de hand waarvan de godsdienstwetenschappers aan het einde van de negentiende en in de eerste decennia van de twintigste eeuw het feitenmateriaal wilden ordenen en classificeren.²⁰ Hij voegt er toe:

Either one hopes to discover it by persevering research, and formulates provisional working definitions, or more precise ones, of what religion *is*, or one starts from a philosophical concept of the Essence of Religion, making it the criterion of judgment and explana-

¹⁵ G van der Leeuw, *Phänomenologie*, 639.

¹⁶ Van der Leeuw gebruikt hier het woord ‘epochè’. Het is een van de begrippen die de Duitse filosoof en fenomenoloog Edmund Husserl (1859-1938) introduceerde. Zie J. G. Platvoet, ‘Drie stromingen in de godsdienstwetenschap’, in D. J. Hoens, *Inleiding tot de studie van Godsdiensten*, 55. Zie ook B. Delfgaauw, *Beknopte geschiedenis der wijsbegeerte*, 62.

¹⁷ G. van der Leeuw, *Phänomenologie*, 641.

¹⁸ G. van der Leeuw, *Phänomenologie*, 642.

¹⁹ W. Hofstee, *Goden en mensen*, 177.

²⁰ H. Kraemer, *Godsdienst, godsdiensten en het christelijk geloof*, 51 en H. Kraemer, *Religion and the Christian Faith*, 59.

tion. In either case it is considered to be derived from the religions, which are crude or sublime expressions of it.²¹

Vervolgens wijst Kraemer het bestaan van ‘het wezen van religie’ en de gedachte dat elke godsdienst - hoe primitief of hoe ontwikkeld ook - een verwezenlijking daarvan is, van de hand. Hij is namelijk van mening dat men, wanneer men kijkt naar de resultaten van het godsdienstwetenschappelijk onderzoek, niet anders kan dan concluderen dat de verschillende godsdiensten ‘worlds in themselves’ zijn,

with their own centers, axes, and structures, not reducible to each other or to a common denominator which expresses their inner core and makes them all translucent. It is certainly possible to classify the religions in groups, bringing them under a common denominator such as, for instance: tribal religions, universal religions, religions of salvation (...). However, the way of typology is rather the outcome of a full recognition of the ‘particularity’ of every religion, than leading to any comprehensive Philosophy of Religion.²²

De gedachte dat de godsdiensten *werelden op zichzelf* zijn en niet herleid kunnen worden tot een gemeenschappelijke noemer had Kraemer reeds eerder geopperd in 1938 in zijn boek *The Christian Message in a Non-Christian World*. Toen schreef hij dat de afzonderlijke religies niet bestaan uit een serie leerstellingen, dogma’s, voorschriften, instituties of gebruiken, ‘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.’ Hij beschouwde de verschillende religies daarentegen elk als ‘a living, indivisible unity’ en voegde daaraan toe:

Every part of it - a dogma, a rite, a myth, an institution, a cult - is so vitally related to the whole that it can never be understood in its real function, significance and tendency, as these occur in the reality of life, without keeping constantly in mind the vast and living unity of existential apprehension in which this part moves and has its being.²³

We zien dat Kraemer, hoewel hij de gedachte van ‘het wezen van religie’ en het daarmee verbonden idee dat ‘alle religies uitingen waren van dat ene wezen’ afwees, er toch vanuit ging dat elke religie een kern had, een as waar alles - binnen de betreffende godsdienst - om draaide. In feite erkende hij daarmee het bestaan van ‘een wezen’ in elk van de *afzonderlijke* godsdiensten.

Het gevolg van deze visie was, dat de nadruk kwam te liggen op het onderscheid tussen de religies: ze verschilden immers ‘wezenlijk’ van elkaar.²⁴ In dit hoofdstuk zal duidelijk worden dat Verkuyl zijn leermeester in deze visie volgde. Ook hij spreekt dan bijvoorbeeld over ‘het wezen van de islam’, ‘het wezen van het hindoe-

²¹ H. Kraemer, *Religion and the Christian Faith*, 59. Het cursief is van Kraemer.

²² H. Kraemer, *Religion and the Christian Faith*, 76-77.

²³ H. Kraemer, *The Christian Message*, 135.

²⁴ Vgl. H. Kraemer, *Religion and the Christian Faith*, 54. De nadruk op de onderscheidenheid van de religies komt ook naar voren in de omschrijving die Kraemer geeft van het doel van godsdienstwetenschappelijk onderzoek: ‘...the aim of modern scientific study of Religion and Religions should be not so much to *explain* religion as to understand, to ‘comprehend’ it, and to define what every concrete religion represents as an entity in itself.’ Het cursief is van Kraemer.

isme' of 'de geest van het communisme'. Deze visie, op grond waarvan de godsdiensten worden beschouwd als zelfstandige grootheden met elk een kern, een wezen, is het paradigma dat Verkuyl in de jaren veertig en vijftig hanteerde in zijn benadering van godsdiensten en levensbeschouwingen. We noemen het in dit boek het 'fenomenologische paradigma'.

4.2.3 Paradigmawisseling

Aan het einde van de jaren vijftig werd meer en meer duidelijk dat de fenomenologische benadering van de religies niet langer voldeed. Dit werd onder meer aangevoerd door de reeds eerder genoemde Wilfred Cantwell Smith. In zijn boek *The Meaning and End of Religion* ging de Canadese godsdienstwetenschapper in tegen de fenomenologische methode en haar zoeken naar de essentie in religieuze verschijnselen.²⁵ Smith verwijst in dit verband naar de boeken van Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872), *Das Wesen des Christentums* (1841) en *Das Wesen der Religion* (1849). Vanaf het moment dat Feuerbach suggereerde dat een religie een essentie heeft - zo schrijft Smith - was 'the hunt' er op gaande. Hij voegt er aan toe: 'The idea was widely accepted that religion is a something with a definite and fixed form, if only one could find it. This is the problem of the definition of religion, which occupied many good minds in the decades before and after 1900.' Smith achtte dit concept van religie inadequaats, omdat men niet in staat bleek de duizelingwekkende verscheidenheid aan religieus leven, zowel in het algemeen als binnen elk van de grote religieuze tradities, te beschrijven en te duiden. Sprak men vanuit het oude concept over 'het' christendom, 'de' islam of 'het' hindoeïsme, in de loop van de twintigste eeuw werd duidelijk dat deze begrippen de lading niet dekten. Smith pleitte daarom voor een totaal andere benadering van religie. Hij schreef: we hebben niet met systemen te maken, maar met religieuze *personen*.²⁶ Niet de religie, maar de mens met zijn religieuze leven werd dus centraal gesteld.

Om dit leven te kunnen beschrijven, verwierp Smith het concept 'religie' of 'de religies' en koos voor twee afzonderlijke concepten, namelijk 'cumulative tradition' en 'faith.' Met 'geloof' bedoelde hij 'an inner religious experience or involvement of a particular person; the impingement on him of the transcendent, putative or real.'²⁷ Onder 'cumulatieve traditie' verstond hij:

the entire mass of overt objective data that constitute the historical deposit, as it were, of the past religious life of the community in question: temples, scriptures, theological systems, dance patterns, legal and other social institutions, conventions, moral codes, myths, and so on; anything that can be and is transmitted from one person, one generation, to another, and that an historian can observe.²⁸

De verbinding tussen deze twee begrippen is, zo schreef Smith, de mens: hij groeit op in een gemeenschap waarin een bepaalde cumulatieve traditie betekenis heeft.

²⁵ W. C. Smith, *The Meaning*, 47.

²⁶ W. C. Smith, *The Meaning*, 153.

²⁷ W. C. Smith, *The Meaning*, 157.

²⁸ W. C. Smith, *The Meaning*, 157-158.

Door deze traditie, door de mensen in zijn gemeenschap, door zijn eigen innerlijke leven en door de omstandigheden waarin hij leeft, komt hij 'to a faith of his own'. Dit persoonlijke geloof van de mens wordt door de traditie waarin hij staat evenals de wijze waarop zijn medegelovigen aan deze traditie deelnemen, gevoed en vormgegeven. Met zijn persoonlijke geloof zal hij op zijn beurt aan deze traditie bijdragen en zijn medegelovigen bemoedigen om te volharden bij hun betrokkenheid.²⁹ We zien hier dat, ofschoon Smith het oude begrip van religie - als een zelfstandige grootheid - afwijst, toch erkent dat elk van verschillende geloofstradities een 'deposit' heeft van leerstellingen en gebruiken, dat van de ene op de andere generatie wordt overgedragen. Hoewel hij dus niet wil weten van 'het wezen' van een religie, gaat hij er toch van uit dat elke geloofstraditie een 'basispakket' bevat.

Smith vergeleek deze veranderde benadering van religie met het vergroten of zelfs het vervangen van de oude 'ramen' door nieuwe, waardoor een beter zicht op de wereld en het religieuze leven van de mens mogelijk werd.³⁰ Met dit nieuwe 'conceptual apparatus' of 'theoretical framework' zou men zijns inziens in staat moeten zijn om de enorme stroom aan diverse, voortdurend bewegende en subtiele data van het religieuze leven van de mens recht te doen en om op een meer verstandige manier aan dat leven deel te nemen.³¹

We zagen in het vorige hoofdstuk dat Verkuyl positief stond ten opzichte van het onderscheid dat Wilfred Cantwell Smith maakte tussen de cumulatieve traditie enerzijds en het persoonlijke geloof anderzijds. Verkuyl was van mening dat deze benadering van de religies meer recht deed aan de actuele situatie van de godsdiensten in de 'huidige wereldcivilisatie'. Daarin beïnvloeden de religies elkaar wederzijds, worden ze beïnvloed door de verschillende ideologieën en worstelen ze elk met de moderne wereld.³² Op grond van deze keuze pleitte ook Verkuyl er in die jaren voor, om niet langer te spreken over 'de' islam en 'het' hindoeïsme. Als het gaat om de godsdiensten, zo zei hij in navolging van Wilfred Cantwell Smith, hebben we niet met systemen te maken, maar met mensen die uit de islamitische of hindoeïstische traditie komen.³³

De vraag is of Verkuyls positieve spreken over het 'theoretical framework' van Smith betekende, dat hij ook daadwerkelijk het oude voor het nieuwe paradigma inwisselde. Was er daadwerkelijk sprake van een paradigmawisseling of bleef Verkuyl naast het nieuwe ook het oude model nog hanteren? We stellen deze vragen naar aanleiding van een opmerking van de Zuid-Afrikaanse missioloog David Bosch (1929-1992), die in zijn boek *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (1991) schreef dat voor de theologie geldt dat een paradigmawisseling niet automatisch betekent dat het oude paradigma helemaal van het toneel verdwijnt. Vaak blijft het oude naast het nieuwe bestaan.³⁴ Ook kan het, volgens Bosch, gebeu-

²⁹ W. C. Smith, *The Meaning*, 156, 187.

³⁰ W. C. Smith, *The Meaning*, 192.

³¹ W. C. Smith, *The Meaning*, 194.

³² Zie J. Verkuyl, *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap*, 476-477.

³³ G. Puchinger, *Zending en ontwikkeling*, 343. Puchinger interviewde Verkuyl in september 1971 over het thema 'zending en ontwikkeling'. In dit kader stelt Puchinger hem de vraag hoe christenen vandaag de islam en het hindoeïsme dienen te beoordelen.

³⁴ D. J. Bosch, *Transforming Mission*, 186. Bosch wijst op de Zwitserse Rooms-katholieke theoloog

ren dat binnen de theologie een oud paradigma herontdekt wordt en opnieuw een dominante positie krijgt.³⁵ Het gevolg hiervan kan zijn dat een theoloog tegelijkertijd meer dan één paradigma hanteert.³⁶ Dit leidt, schrijft hij, onherroepelijk tot innerlijke spanning in zijn denken.

In dit hoofdstuk zullen we dus allereerst kijken of we in Verkuyls beschrijving van de verschillende religies de fenomenologische benadering herkennen. We vragen ons daarbij af, wat deze benadering betekent voor zijn duiding van de betreffende godsdiensten. Daarnaast willen een antwoord vinden op de vraag of Verkuyl in de jaren zestig het oude wetenschappelijke paradigma inwisselde voor het nieuwe. Indien dit het geval was, wat betekende dit dan voor zijn beoordeling van de godsdiensten?

4.3 JAREN VEERTIG EN VIJFTIG

4.3.1 *Kader 1948*

Toen Verkuyl in 1948 de verschillende Aziatische godsdiensten beschreef, deed hij dat, zoals we reeds zagen, in het kader van de discussie over godsdienstvrijheid. Zijn vraag daarbij was, hoe de verschillende religies omgingen met dit thema. Als maatstaf gebruikte hij een Westerse opvatting van godsdienstvrijheid. Verkuyl omschreef het als ‘de vrijheid van geweten en van godsdienstige belijdenis, organisatie en activiteit, inbegrepen de werkzaamheid onder en ten behoeve van andersdenkenden onder inachtneming van de beginselen van recht en goede zeden.’ Hij voegde er aan toe, dat dit voor het individu betekende dat het recht erkend behoort te worden ‘om op elk levensgebied zijn geloof te belijden en overeenkomstig dat geloof te leven en te handelen en over te gaan tot een andere godsdienst zonder door enige politieke, juridische of sociale discriminatie te worden belemmerd.’³⁷ Het ging Verkuyl hier om een fundamenteel recht, voor ieder mens, dat onlosmakelijk verbonden is met de andere mensenrechten. Tegelijkertijd dacht hij daarbij in het bijzonder aan de situatie van de kerk in de betreffende landen. Christenen vormden in grote delen van Azië een kleine minderheid te midden van een meerderheid die een andere religie aanhing. De kerk had baat bij godsdienstvrijheid, enerzijds opdat zij het Evangelie zonder enige belemmering zou kunnen verkondigen, anderzijds opdat mensen uit andere religies tot de kerk zouden kunnen toetreden.

Hans Küng die in het artikel ‘Was meint Paradigmenwechsel? in *Theologie – wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma* (1984) 19-26, stelt dat het Hellenistische paradigma uit de periode van de kerkvaders voortleeft in delen van de Orthodoxe kerken en het middeleeuwse Rooms-katholieke paradigma voortleeft in het hedendaags Rooms-katholieke traditionalisme. Het paradigma van de reformatie is volgens Küng terug te vinden in het Protestantse confessionalisme van de twintigste eeuw en het paradigma van de Verlichting in de hedendaagse liberale theologie.

³⁵ D. J. Bosch, *Transforming Mission*, 186. Bosch denkt in dit verband aan de herontdekking van Paulus’ brief aan de Romeinen door Augustinus in de vierde eeuw, door Maarten Luther in de zestiende eeuw en door Karl Barth in de twintigste eeuw.

³⁶ D. J. Bosch, *Transforming Mission*, 186. Bosch verwijst opnieuw naar Küng, die stelt dat bijvoorbeeld Maarten Luther enerzijds breekt met het paradigma dat de Rooms-katholieke kerk in zijn tijd aanhangt, maar anderzijds elementen uit dat oude paradigma in het nieuwe verwerkt.

³⁷ J. Verkuyl, *Enkele aspecten van het probleem der godsdienstvrijheid in Azië*, 12.

4.3.2 Islam: 'Oververhitte theocentriciteit, verwereldlijkte theocratie'

In zijn beschrijving van de islam laat Verkuyl zich leiden door de termen waarmee Kraemer deze godsdienst kenschetste: 'oververhitte theocentriciteit en verwereldlijkte theocratie.'³⁸ Kraemer sprak letterlijk van *hyperbolic theocentricity* en bedoelde daarmee dat in de islam alle nadruk wordt gelegd op Gods grootheid: 'Allah in Islam becomes white-hot Majesty, white-hot Omnipotence, white-hot Uniqueness.'³⁹ Het gevolg van dit godsbeeld was, volgens hem, dat de mens volledig opgeslorpt wordt door de grootheid en majesteit van God en daardoor verdwijnt.⁴⁰ Kraemer stelde op grond daarvan dat 'fellowship' tussen God en mens in de islam niet bestaat. Er was, zijns inziens, binnen deze godsdienst dus geen ruimte voor een 'Vader en kindrelatie', zoals het christendom dit kent. Door deze 'oververhitte theocentriciteit' en het ontbreken van een echte relatie tussen het goddelijke en het menselijke was, volgens Kraemer, de intrinsieke eenheid tussen het religieuze en het ethische verbroken. De 'oververhitte theocentriciteit' liet tevens geen ruimte voor het probleem van de theodicee, de roep om een rechtvaardige God.⁴¹

Elders onderstreepte Kraemer dit laatste door te zeggen, dat de islam 'de problematiek van wereld, mensheid en God, in de spanning van hun verbondenheid en tegenstelling, eigenlijk volkomen onaangeroerd' laat.⁴² Ook viel, zijns inziens, niets te bemerken van de 'oer-elementen van alle diepere godsdienstige vraagstelling: zonde en verlossing.'⁴³ Hij noemde de islam dan ook een 'ondiepe godsdienst', die 'arm is aan werkelijk godsdienstigen inhoud.'⁴⁴

Onder 'verwereldlijkte theocratie' of letterlijk *secularized theocracy* verstond Kraemer het streven van de islam naar wereldheerschappij op zowel geestelijk als seculier gebied.⁴⁵ De oorsprong daarvan lag, zijns inziens, in Medina waar de idee van de *Umma*, de moslimgemeenschap, ontstond. Hij stelde dat uit de geboorte van de *Umma* het streven naar wereldlijke macht is voortgekomen.⁴⁶ De islam is, volgens Kraemer, dan ook van begin af aan 'a specimen of religious imperialism'.⁴⁷

Verkuyl neemt in 1948 de visie en terminologie van Kraemer over. Daarbij onderstreept Verkuyl, in het kader van het thema godsdienstvrijheid, vooral het punt van de theocratie. Hierin verschilt de islam, volgens hem, wezenlijk met het Evange-

³⁸ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 15.

³⁹ H. Kraemer, *The Christian Message*, 221.

⁴⁰ H. Kraemer, *The Christian Message*, 222.

⁴¹ H. Kraemer, *The Christian Message*, 222.

⁴² H. Kraemer, *De Islam als godsdienstig- en zendingsprobleem*, 4-5.

⁴³ H. Kraemer, *De Islam als godsdienstig- en zendingsprobleem*, 5.

⁴⁴ H. Kraemer, *De Islam als godsdienstig- en zendingsprobleem*, 4. Zie ook 7, 2. Zie J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 15. Verkuyl neemt de woorden 'arm aan werkelijke godsdienstige inhoud' letterlijk over.

⁴⁵ H. Kraemer, *The Christian Message*, 223.

⁴⁶ H. Kraemer, *The Christian Message*, zie 222-223. Zie ook Kraemer, *De Islam als godsdienstig- en zendingsprobleem*, waar hij schrijft 'Was Moehammad gebleven wat hij in Mekka was, dan zou hij een secte-stichter geworden zijn, die weer in de vergetelheid der historie teruggezonden zou zijn. De beslissende wending van zijn profeetschap, van het godsdienstig-zedelijke naar het theocratische-politiek-religieuze, is het scheppende en het den Islam wezenlijke in zijn oorsprong en ontwikkeling bepalende moment. Als men dat niet steeds in het oog houdt, begrijpt men den geest en de tendenz van den Islam niet.' 21.

⁴⁷ H. Kraemer, *The Christian Message*, 223.

lie. Hij schrijft: ‘Verzocht met de koninkrijken dezer wereld en hun heerlijkheid is deze religie voor de verzoeking bezwiken. Deze religie is één poging om de wereld-globe te beheersen, niet langs de weg van het kruis, maar langs de weg van succes, machtsvorming en glorie.’⁴⁸ Met deze woorden verwijst Verkuyl naar de verzoeking van Jezus door de duivel in de woestijn.⁴⁹ Terwijl Jezus staande is gebleven, is Mohammed voor de duivel bezwiken: ‘Hij heeft neen gezegd tegen dat koninkrijk, dat niet van deze wereld is en hij heeft ja gezegd tegen een Rijk, dat wel van deze wereld is.’

Dit roept de vraag op of Verkuyl zich realiseert dat er in de loop van de eeuwen ook vele christenen zijn geweest, die streefden naar verwereldlijkte theocratie. Hij realiseert zich dit terdege en benadrukt dat dit overduidelijk in strijd is met de geest van het Evangelie. ‘Terwijl’, zo voegt hij er meteen aan toe, ‘het volstrekt onjuist is het zo voor te stellen, als zou het hanteren van geweld in de islam in strijd zijn met de geest van de islam.’

Uit zijn spreken over ‘de geest’ van het Evangelie en ‘de geest’ van de islam blijkt de fenomenologische benadering. Verkuyl heeft op dat moment blijkbaar duidelijk voor ogen wat ‘de geest’ of zoals hij elders zegt ‘het wezen’ van de betreffende religieuze tradities inhoudt. We zien dat hij in deze periode met betrekking tot deze visie geen nuancering aanbrengt: ‘de geest’ van de islam was voor hem een min of meer vaststaand gegeven aan de hand waarvan hij onderscheid maakt tussen wat wezenlijk tot deze religie behoort en wat niet.

Met zijn opmerking dat het onjuist is om te stellen dat het hanteren van geweld in strijd zou zijn met de geest van de islam, verzet Verkuyl zich tegen de visie van de Britse islamoloog Sir Thomas Walker Arnold (1864-1930), dat de islam niet zozeer door het zwaard, maar vooral door het werk van predikers en handelaren verbreid is.⁵⁰ Dit gold volgens Arnold ook voor verbreiding van de islam in, wat hij noemde, de ‘Malay archipelago’.⁵¹ Op grond van zijn idee over ‘de geest’ van de islam verwerpt Verkuyl dus deze visie, omdat het niet past in het beeld dat hij er van heeft. Hier oordeelt hij echter te snel. De opvatting van Arnold wordt namelijk door verschillende historici bevestigd. Ze stellen dat de islam in de archipel verbreid is door de intensieve handelscontacten tussen Zuidoost-Azië en het gebied rond de Rode Zee. Echter, niet alleen de handel heeft aan de verspreiding van de islam in Indonesië bijgedragen, ook de komst van de Portugezen en later de Spanjaarden zou het een impuls hebben gegeven. Men veronderstelt dat het Portugese en Spaanse

⁴⁸ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 15.

⁴⁹ Vgl. Matteüs 4: 8,9.

⁵⁰ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 31-32. Zie T. W. Arnold, *The Preaching of Islam; a History of the Propagation of the Muslim Faith*, 5. Arnold schrijft letterlijk: ‘Moreover it is not in the cruelties of the persecutor or the fury of the fanatic that we should look for evidences of the missionary spirit of Islam, any more than in the exploits of that mythical personage, the Muslim warrior with sword in one hand and Qur’an in the other, - but in the quiet, unobtrusive labours of the preacher and the trader who have carried their faith into every quarter of the globe.’

⁵¹ T. W. Arnold, *The Preaching of Islam*, 363vv. Arnold schrijft in 1913 dat het Nederlandse bestuur in de archipel indirect het werk van de ‘Muslim missionaries’ faciliteert door het Maleis tot officiële taal te kiezen. Het is een taal, zo voegt Arnold er aan toe, die met name door moslims gesproken wordt. Hij schrijft vervolgens: ‘All persons that have to do business with the Government are obliged to learn the Malay language, and they seldom learn it without at the same time becoming Musalmans. In this way the most influential people embrace Islam, and the rest soon follow their example.’ 407.

streven naar macht in Azië en de ijver om het Katholieke geloof te verbreiden - hetgeen met veel geweld tegen moslims gepaard ging - 'the religious race' tussen moslims en christenen ontketende.⁵² Deze 'race' zou er mede de oorzaak van zijn, dat het overgrote deel van de archipel zich in de loop van de eeuwen tot de islam bekeerde.

Hier rijst natuurlijk de vraag wat Verkuyl deed met de teksten in de Koran die geweld of dwang juist afwijzen en oproepen tot bescherming van hen die een andere godsdienst aanhangen, zoals bijvoorbeeld in Soera 2, 256: 'In de godsdienst is geen dwang' of in Soera 9, 6: 'En als een van de veelgodendienaars bij jou om bescherming zoekt, geef hem dan bescherming totdat hij het woord van God hoort en laat hem daarna een plaats bereiken, waar hij veilig is. Dat is omdat zij mensen zijn die niet weten.'⁵³ Verkuyl las deze teksten vanuit de optiek dat het de islam om de verwezenlijking van hun theocratisch ideaal gaat. Zijns inziens waren deze woorden uit de Koran dan ook aan dat ideaal ondergeschikt.⁵⁴

Een ander punt waarop Verkuyl de visie van Kraemer volgt, is dat in de islam niet de verhouding van het individu tot God centraal staat, maar het collectief.⁵⁵ Het zwaartepunt ligt in de 'umma en haar levensvorm' en niet in het 'twee-gesprek van God met de mens en de mens met God.'⁵⁶ De accentuering van het collectief heeft, volgens Verkuyl, consequenties voor de plaats van andere religieuze gemeenschappen binnen de islamitische staat. Hij schrijft, dat deze 'slechts node geduld' werden en enige mate van godsdienstvrijheid hadden, mits men het gezag van de Moslimse staat erkende.⁵⁷ Het betekent volgens Verkuyl tevens dat apostasie niet wordt geduld. Op grond daarvan trekt hij de conclusie dat er in de islam geen ruimte kan zijn voor godsdienstvrijheid in de volle zin van het woord. Hij concludeert vervolgens dat deze vrijheid alleen kon bestaan, 'wanneer het accent komt te liggen op de verhouding van ieder mens persoonlijk tot God', want in die relatie 'rijst ook de bereidheid de naaste de marge der vrijheid te laten.'⁵⁸

⁵² A. Azra, '1530-1670: A race between Islam and Christianity?' in J. S. Aritonang en K. Steenbrink (ed.), *A History of Christianity in Indonesia*, 10 en 19. De Indonesische historicus Azyumardi Azra (1955) baseert zich in het betreffende artikel onder meer op de Nieuw-Zeelandse historicus Anthony Reid en de Nederlandse historicus Bertram Johannes Otto Schrieke (1890-1945).

⁵³ Beide citaten komen uit *De Koran*, vertaling Fred Leemhuis.

⁵⁴ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, zie 31-32.

⁵⁵ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 60. Vgl. H. Kraemer, *De Islam als godsdienstig- en zendingsprobleem*, 17. Kraemer schrijft: 'Moslim-zijn is in de eerste plaats een sociaal kenmerk, het behoort tot een godsdienstig-politieke gemeenschap, niet de uitdrukking van een persoonlijke godsdienstige houding.'

⁵⁶ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 60.

⁵⁷ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 60.

⁵⁸ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 60, 64. Verkuyl voegt aan het slot van zijn betoog over de islam enkele citaten toe uit 'het gebed voor de Mohammedaansche wereld van onze tijd' van de Amerikaanse zendingspredikant en missioloog Samuel Marinus Zwemer (1867-1952): 'Verleen zedelijke moed aan hen, die U liefhebben, om Uw Naam met kloekmoedigheid te belijden. Sterk de bekeerden, breng de afvalligen weder en verleen aan allen, die arbeiden onder Moslims de zachtmoedigheid van Christus, zodat gebroken rietstaven mogen worden tot pilaren zijner kerk en rokende vlaswieken tot een schijnend licht. Vader, de ure is gekomen. Verheerlijk Uw Zoon in de Moslimse wereld en verhoor door Hem het gebed van Abraham, Uw vriend: Och, dat Ismaël mocht leven voor Uw aangezicht.' Zie S. M. Zwemer, *Oproep tot gebed* (1926), 76-77. Het valt op dat Verkuyl niet het gehele gebed van Zwemer citeert. In het gedeelte dat hij weglaat, lezen we onder meer: 'Mogen de heidensche stammen in Afrika en Malakka geen prooi worden van den Islam, maar gewonnen worden voor

Als Verkuyl vervolgens naar de politieke actualiteit kijkt in de landen waarin de meerderheid van de bevolking moslim is en naar de discussie die in deze staten gevoerd wordt over godsdienstvrijheid, dan ontwaart hij drie tendensen.⁵⁹ Allereerst is er, met name in Egypte en Irak, de tendens om godsdienstige minderheden te verdringen en in te kapselen binnen de omgrenzing van de eigen groep en daardoor ‘geestelijk dood te drukken.’ In Iran en Turkije daarentegen ziet Verkuyl de tendens om de godsdienst naar het ‘terrein van de privaatzaken’ te dirigeren en om godsdienstige activiteiten op het gebied van onderwijs en gezondheidszorg aan allerlei regels te binden. Ten slotte ziet hij in alle ‘Moslimse gebieden’ ook de tendens om een waarachtige democratische staat op te bouwen, waarin de mens de vrijheid heeft om God en medemens te dienen. Verkuyl voegt er aan toe, dat deze stroming, ‘onder overtuigde moslims vele voortreffelijke vertegenwoordigers heeft.’⁶⁰

In 1948 waagt Verkuyl zich niet aan de voorspelling welke van de drie tendensen het in de Arabische wereld uiteindelijk zou winnen. Hij hoopt op de derde stroming, maar acht de kans klein, omdat de islam, zo schrijft hij, ‘van huis uit weinig innerlijke affiniteit’ met de democratische stroming heeft.⁶¹ Ook uit deze opmerking blijkt de fenomenologische invalshoek van waaruit Verkuyl de islam benadert. Hij heeft blijkbaar een duidelijk beeld van ‘de innerlijke affiniteit’ van deze godsdienst en gebruikt dit als criterium aan de hand waarvan hij onderscheid maakt tussen wat wezenlijk en niet wezenlijk is.

4.3.3 Hindoeïsme: ‘tolerantie en intolerantie’

Net zoals Verkuyl de islam aan de hand van een aantal begrippen kenschetste, deed hij dat ook met het hindoeïsme. Hij gebruikt daarbij de termen ‘tolerantie en intolerantie.’⁶² Hij stelde dat, als het gaat om de leer en om de verscheidene verlossingswegen, er binnen deze godsdienst de grootst mogelijke tolerantie bestaat, terwijl het - ten aanzien van het kastenstelsel en de daaraan verbonden plichten - tevens de grootst mogelijke intolerantie kent.

De tolerantie verklaart hij uit het ‘kosmisch naturalisme’ waarin het hindoeïsme geworteld is. Hij doelt daarmee op de leer dat de mens ten diepste één is met alle andere delen van de natuur. Hij schrijft: ‘Alles wat is, is manifestatie van het ene

Christus’ en ‘Mogen alle Mohammedaanse kinderen in de Zendingsscholen geleid worden tot Christus en Hem aannemen als hun persoonlijke Heiland.’ Blijkbaar vond hij deze beden niet passen in het kader van het onderwerp van zijn dissertatie.

⁵⁹ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 62. Verkuyl spreekt letterlijk over drie ‘neigingen’.

⁶⁰ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 63-64.

⁶¹ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 64. Verkuyl ziet de ontwikkelingen met argusogen aan en voegt er aan toe dat christenen die leven ‘in de wereld van de islam’ er mee moeten rekenen dat hun vraag om in vrijheid van Christus te getuigen en Hem te dienen op verzet zal stuiten. Het zal van christenen ‘zelfverloochening vragen, kruisdragen, veel geduld en veel geloof.’

⁶² J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 65. Evenals in zijn denken over de islam is Verkuyl in zijn visie op het hindoeïsme beïnvloed door Kraemer. Zie H. Kraemer, *The Christian Message*, 160-162. Kraemer schrijft dat het hindoeïsme geworteld is in ‘naturalistic monism’. Dit uitgangspunt is, zijns inziens, enerzijds de basis voor de enorme gastvrijheid ten aanzien van welke vorm van eredienst en doctrine dan ook: ‘It is as wide, as polymorphous, as full of fierce contrasts and fine shades, as capricious as Nature is.’ Anderzijds is het de basis voor het kastenstelsel, waarin iedere hindoe door geboorte zijn vaste plaats heeft ontvangen.

oerzijn.⁶³ Op grond daarvan zegt Verkuyl stellig, dat het hindoeïsme ‘daarom’ geen onderscheid kan maken tussen waarheid en leugen, en dat de waarheidsvraag hem ‘daarom wezenlijk onberoerd’ laat. We vinden deze gedachte terug bij Kraemer, die schrijft dat in het ‘naturalistic monism’ geen ‘immutable criterion’ voor waarheid bestaat. Hij schrijft vervolgens dat, net zoals de natuur niet geïnteresseerd is in waarheid, maar in manifestatie, in realisaties, het hindoeïsme niet werkelijk geïnteresseerd is ‘in religious truth, but in the endless possibilities of religious realization and expression’.⁶⁴

Hieruit blijkt de fenomenologische benadering van deze godsdienst. Kraemer deelde het hindoeïsme in, in de categorie ‘naturalist religions’.⁶⁵ Op grond van zijn idee van de natuur - en daarmee van het naturalisme - namelijk dat ze geen onveranderlijke criteria bezit en geen interesse heeft in waarheid, deed hij dus een algemene uitspraak over het hindoeïsme. Verkuyl volgde hem hierin. De vraag is of een hindoe zich in deze uitspraken zal herkennen. Gaat het in deze godsdienst niet juist om het zoeken van waarheid te midden van alle verscheidenheid?

In zijn boek *Religies en de waarheid* beschrijft Vroom aan de hand van de opvattingen van verschillende hindoeïstische filosofische scholen het waarheidsbegrip in deze godsdienst. Het gaat volgens Vroom in het hindoeïsme om *waar-zijn* en niet om *gelijk hebben*. Hij schrijft: ‘Mensen benaderen het echte zijn. Ze denken en mediteren erover. Alle inspanningen, langs welke weg ook, zijn pogingen om het Onzegbare, Ware te benaderen. Het ware is het Hoogste, de Realiteit. Het menselijke streven dat aan deze realiteit beantwoordt en dat het benadert, kan *sat* heten, echt’.⁶⁶ Hieruit blijkt dat het er dus van afhangt hoe het begrip waarheid wordt gedefinieerd. Kraemer en Verkuyl gingen beiden uit van een westers waarheidsbegrip, dat aan de hand van een aantal vaste criteria waarheid en leugen van elkaar onderscheidt, terwijl het in de hindoeïstische traditie gaat om *waar-zijn* en *waar-doen*.

Naast het woord tolerantie gebruikte Verkuyl het woord ‘intolerantie’ om het hindoeïsme te kenschetsen. Hij verwijst hiermee naar ‘het ontbreken van godsdienstvrijheid’. Het ‘kosmische naturalisme’ en de daarmee verbonden vaste plaats die iedere hindoe binnen het kastenstelsel heeft, laat - zijns inziens - geen ruimte om een andere religie aan te nemen. Dit heeft volgens Verkuyl tot gevolg dat de hindoe die zich bekeert tot islam of christendom gezien wordt als iemand die de vaste orde doorbreekt. Het gevolg is: ‘sociaal ostracisme, boycot en uitdrijving’.⁶⁷

⁶³ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 67.

⁶⁴ H. Kraemer, *The Christian Message*, 160-161.

⁶⁵ H. Kraemer, *The Christian Message*, 142. Kraemer onderscheidde twee categorieën, enerzijds de profetische religies van openbaring en anderzijds de naturalistische religies van transempirische verworpenheid.

⁶⁶ H. M. Vroom, *Religies en de waarheid*, 89-90. Vroom schrijft dat het Sanskriet woord voor waarheid *satya* is, wat is afgeleid van *sat*. Zie de *De Bhagavad Gita* XVII: ‘Het woord *sat* wordt gebruikt voor eigenschappen die waar en heilig zijn, en wordt eveneens toegepast op prijzenswaardige handelingen, O zoon van Pritha. De staat van mentaal offeren, wanneer het handelen in rust is, wordt ook *sat* genoemd. Alles wat gedaan wordt zonder vertrouwen, hetzij offeren, aalmoezen schenken of gestrengheden beoefenen, wordt *asat* genoemd, dat wat ontbloot is van waarheid en deugdelijkheid, O zoon van Pritha, en is van geen enkel nut, niet in dit leven en ook niet na de dood.’ *De Bhagavad Gita*, 110-111.

⁶⁷ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 76.

Aan de hand van de twee woorden waarmee hij het hindoeïsme karakteriseerde, keek Verkuyl vervolgens naar de politieke situatie van dat moment. In januari 1948, dus kort voordat Verkuyl promoveerde, werd Mahatma Gandhi (1869-1948) vermoord. De jonge republiek India, waarin de meerderheid van de bevolking hindoe is, probeerde een rechtsstaat op te bouwen. Hoe schatte hij de kansen in voor de godsdienstvrijheid in India? In antwoord op die vraag stelde hij allereerst dat er een onderscheid gemaakt moet worden tussen de 'diepste tendenties' van het hindoeïsme en de historische realisatie ervan.⁶⁸ Als gevolg van de politieke ontwikkelingen en de moderne civilisatie is deze historische realisatie van het hindoeïsme voortdurend in beweging. Op dit punt is de situatie nog open. Echter, als hij kijkt naar de diepste tendenties van het hindoeïsme, dan is Verkuyl niet optimistisch, omdat daarin - zijns inziens - 'de geestelijke voorwaarden voor het betreden van een *geestelijk* vrij India' ontbreken.⁶⁹

Welke geestelijke voorwaarden zijn dan wél in staat de Indiase samenleving te hervormen? Als eerste noemt hij het idee, dat voor het aangezicht van God alle mensen gelijk zijn. Het hindoeïsme is, zijns inziens, de ontkenning daarvan. Verkuyl voegt er aan toe dat deze godsdienst 'de prediker van de ongelijkheid par excellence' is.⁷⁰ Het gevolg van de ontkenning van de gelijkheid tussen mensen voor Gods aangezicht is, zijns inziens, dat in de Indiase samenleving een algemene ethiek ontbreekt, waardoor onder meer godsdienstvrijheid, staatsburgerschap en naastenliefde niet tot ontwikkeling kunnen komen. De tweede geestelijke voorwaarde die hij noemt, is 'het geloof in de soevereiniteit Gods en het besef van de verantwoordelijkheid van de mens voor Zijn Aangezicht.'⁷¹ Wat Verkuyl hier bedoelt is, dat pas wanneer de mens beseft dat hij een mens is tegenover God, hij zich verantwoordelijk weet voor zichzelf en voor de ander. Verkuyl zet dit af tegen het naturalistisch monisme van het hindoeïsme. Door de gedachte dat alles ten diepste met elkaar verweven is, het goddelijke en het menselijke, rest de mens niets anders dan het bestaan, zoals dat hem gegeven is, te aanvaarden. Kortom, indien de Indiase samenleving werkelijk wil hervormen, zal ze volgens Verkuyl moeten putten uit christelijke bron.⁷²

4.3.4 Boeddhisme: 'ontkenning van de werkelijkheid'

In antwoord op de vraag hoe het boeddhisme zich verhoudt tot de godsdienstvrijheid maakte Verkuyl in 1948, evenals bij het hindoeïsme, een onderscheid tussen zijn oorspronkelijke vorm en de historische realisatie ervan. Kijkend naar de leer van Siddharta Gautama noemt hij het boeddhisme 'de meest radicale leer der zelfverlos-

⁶⁸ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, zie 81-82.

⁶⁹ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 81. Cursief van Verkuyl.

⁷⁰ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 82.

⁷¹ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 83.

⁷² J. Verkuyl noemt het gedachtegoed van Mahatma Gandhi een sta-in-de-weg voor de geestelijke vernieuwing van de Indiase samenleving. Weliswaar noemt hij Gandhi een 'zedelijke heros', die behoorde 'tot een der hoogste bergspitsen van het menselijk geslacht' en prijst hij hem om zijn onderkenning van de tekortkomingen van het kastensysteem, toch wijst Verkuyl diens stelling, dat men voor de hervorming van de Indiase samenleving moet putten uit de geestelijke bronnen van het hindoeïsme, af. Zie J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 79.

sing door *zelfoplossing*'.⁷³ Hierdoor neemt het oorspronkelijke boeddhisme, volgens Verkuyl, de aardse werkelijkheid niet au serieux, ja ontkent het zelfs haar bestaan. Zijns inziens is deze leer in oorsprong dan ook 'asociaal en apolitiek'.⁷⁴ Op grond daarvan concludeert Verkuyl, dat het oorspronkelijke boeddhisme 'weinig *staatkundige* hindernissen' tegen de vrijheid van godsdienst zal opwerpen. Wel zal het op theologisch vlak met het Evangelie botsen.⁷⁵

Verkuyl wijst daarbij op het punt van de ontkenning van de werkelijkheid in het boeddhisme. De werkelijkheid en de erkenning daarvan behoort zijns inziens echter tot de kern van de Bijbelse boodschap. Verkuyl onderscheidt in die werkelijkheid drie participanten: God, mens en wereld. De centrale boodschap van het Evangelie is voor Verkuyl dat God, door kruis en opstanding, mens en wereld met zichzelf verzoent en vervolgens die mens tot 'verantwoordelijk medearbeider in zijn Rijk' maakt. Zijns inziens negeert of ontkent het boeddhisme deze drie aspecten door zijn heil te zoeken in 'zelfnegatie'. Het gevolg hiervan is, volgens Verkuyl, dat de mens wordt aangezet tot het vluchten voor de verantwoordelijkheid die hij voor Gods aangezicht heeft. De prediking van 'ongeïnteresseerdheid voor het aardse leven' ondermijnt zijns inziens tevens 'het besef van het beslissend karakter van dit aardse leven'.⁷⁶ Hierdoor mist Verkuyl in het boeddhisme de bodem waarin 'de religieus-ethische persoonlijkheid' tot bloei kan komen. Met andere woorden, er is volgens Verkuyl in deze religie geen basis voor ethiek. Hij concludeert dat het Evangelie daardoor de boeddhist een ergernis en een dwaasheid is.⁷⁷

Echter, als hij kijkt naar de historische realisatie van het boeddhisme, dan openbaart deze godsdienst zich, zijns inziens, als 'een vijand van de waarachtige beoefening der godsdienstvrijheid'.⁷⁸ Verkuyl heeft daarbij landen op het oog waarin het boeddhisme staatsgodsdienst is en waarin 'koningschap en monnikendom' samen regeren, zoals in 'Ceylon, Siam, Burma, Annam en Cambodja' of in Tibet, waar koningschap en monnikendom in één instituut samenvallen.⁷⁹ Op het moment dat hij

⁷³ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 93. Het cursief is van R.S. Verkuyl volgt hierin Kraemer. Zie H. Kraemer, *The Christian Message*, 173. Kraemer schrijft dat het boeddhisme de 'most radical system of self-deliverance' is, dat ooit in de wereld ontstaan is. Volgens hem heeft het boeddhisme de uiterste consequentie getrokken van de hindoeïstische verlossingsleer: 'Here it becomes plain that the idea of the Divine Essence is essentially irrelevant to the inherently anthropocentric nature of naturalistic monism. Buddhism teaches with a kind of prophetic vigour that what really matters is man and his deliverance, and nothing else.' 174-175.

⁷⁴ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 95. Zie M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, II*, 230. Verkuyl volgt Weber, die over het boeddhisme schrijft: 'Die Erlösung ist eine absolut individuelle Leistung des Einzelnen aus eigener Kraft. Niemand und insbesondere keine soziale Gemeinschaft kann ihm dabei helfen: der spezifisch asoziale Charakter aller eigentlichen Mystik ist hier auf das Maximum gesteigert.'

⁷⁵ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 115.

⁷⁶ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 116. Verkuyl ontkent dus niet dat er in het boeddhisme geen besef zou zijn van het 'beslissende karakter van het aardse leven.' Ongetwijfeld zal hij zich gerealiseerd hebben dat het aardse leven juist bepalend is voor de wedergeboorte. Wat Verkuyl echter wil benadrukken, is dat door de 'vlucht voor de verantwoordelijkheid' de ontwikkeling van sociale ethiek - zijns inziens - geen of in ieder geval onvoldoende kans krijgt.

⁷⁷ J. Verkuyl verwijst daarbij indirect naar 1 Korintiërs 1: 23. De apostel Paulus schrijft hier dat de prediking van de gekruisigde Christus voor Joden een ergernis en voor Grieken een dwaasheid is.

⁷⁸ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 116.

⁷⁹ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 116. Annam was van 1885 tot 1954 deel van de Franse kolonie

dit schrijft, in 1948, is Tibet nog onafhankelijk. Twee jaar later valt het leger van de Volksrepubliek China het land binnen.

Verkuyl schrijft uiterst kritisch over het *Lamaïsme*, zoals hij het Tibetaanse boeddhisme noemt. Dit blijkt met name uit zijn beschrijving van wat hij noemt, ‘de Lamaïstische hiërarchie’ en in het bijzonder van de positie van de Dalai Lama. Zo vindt hij het ‘merkwaardig’ dat voor de opvolging van dit hoogste geestelijke en politieke ambt een kind op de troon wordt gezet, dat door middel van waarzeggerij is uitgekozen.⁸⁰ Verkuyl voegt er fijntjes aan toe dat de Lamaïstische hiërarchie, die vanwege de ongehuwde staat van de monniken geen erfopvolging kent en vanwege haar ‘ongeloof in een persoonlijk god’ zich evenmin op een roeping door een godheid kan beroepen, op deze wijze zich toch van de continuïteit over het volksleven van Tibet verzekert.⁸¹

De grote macht die de ‘Lamaïstische kerkstaat’ over haar landgenoten heeft is, volgens Verkuyl, ongehoord: ‘Nergens ter wereld is een land te vinden, waarin mensen zo geheel in handen van mensen zijn en waarin de marge der menselijke vrijheid zo smal is, als in Tibet.’⁸² Hier toont zijns inziens ‘het atheïstische nihilisme van het Boeddhisme zijn huiveringwekkende laatste consequenties’, namelijk de toe-eigening van de macht, ‘die alleen aan de levende God toekomt: de absolute macht over levenden en doden.’⁸³

4.3.5 Confucianisme: ‘harmonie en disharmonie’

In het voorjaar van 1948, terwijl Verkuyl de laatste hand legt aan zijn dissertatie, verkeerde China in een chaos en was het land in ‘heftige mate gedesintegreerd.’⁸⁴ Dit was het gevolg van de burgeroorlog die woedde tussen de nationalistische ‘Kwomintang’ onder leiding Chiang Kai-Shek en de communisten onder aanvoering van Mao Zedong.⁸⁵ Deze strijd werd in 1949 door de communisten gewonnen.

Verkuyl is van mening dat de desintegratie van de Chinese samenleving mede het gevolg is van het feit dat verschillende ‘geestelijke grootmachten’, zoals het communisme, het christendom, het seculier Amerikanisme en het confucianisme worstelen om het hart van China.⁸⁶ Ook deze strijd heeft op dat moment nog geen winnaar opgeleverd, maar Verkuyl acht het niet uitgesloten dat juist het confucianisme in het toekomstige China van bepalende invloed zou kunnen zijn. Hij baseert

Indochina (midden-Vietnam). Ook in Bhutan is het boeddhisme de staatsreligie. Echter, toen Verkuyl zijn dissertatie schreef was dit land nog een onderdeel van India. Het werd in 1949 onafhankelijk.

⁸⁰ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 114.

⁸¹ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 114.

⁸² J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 115.

⁸³ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, zie 116, 117. De oorsprong van dit totalitarisme ligt, volgens Verkuyl, in het kosmisch naturalisme dat het boeddhisme eigen is: ‘Alle naturalisme, dat de grenzen tussen God en de kosmos niet respecteert en dat het = teken tussen God en de kosmos plaatst, vertoont in sommige van zijn aspecten de neiging tot totalitaire beheersing van het leven.’ Vgl. J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 100.

⁸⁴ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 118.

⁸⁵ In 1948 had de Kwomintang-regering van Chiang Kai-Shek feitelijk geen macht meer over het grondgebied van China. Ze moest zich noodgedwongen terugtrekken op het eiland Formosa (Taiwan), dat nog niet in communistische handen was gevallen.

⁸⁶ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 118.

zich op de vooronderstelling dat, hoewel deze godsdienst sinds 1911 geen staatsgodsdienst meer is, het gedachtegoed nog altijd grote invloed op de Chinese maatschappij uitoefent. Hij acht het dan ook van belang deze godsdienst te onderzoeken.⁸⁷

Bij de bestudering van de literatuur over confucianisme constateert Verkuyl dat er onder sinologen verschil van mening bestaat over de verhouding tussen deze religieuze traditie en de vrijheid van godsdienst. De meerderheid van geraadpleegde werken beschrijven China als het 'klassieke land der tolerantie', waarin vervolging alleen plaatsvond uit politieke en sociale motieven, maar nooit om religieuze ideeën of praktijken te bestraffen.⁸⁸ De enige studie die daarvan afweek was die van de hand van de sinoloog Jan Jakob Maria de Groot. In zijn boek *Sectarianism and religious persecution in China* uit 1903 toonde hij aan, dat de geschiedenis van het oude China ook perioden van godsdienstvervolgingen kende.⁸⁹ Deze waren het gevolg van het feit dat in het confucianisme de staat zelf 'cultus-object' was en de handhaving van deze leer 'dus staatszaak nummer 1' was.⁹⁰ In dat verband besteedde hij ruime aandacht aan de 'ketterwetgeving van de Keizerlijke regering.' Verkuyl gebruikt dit boek als basis voor zijn studie over het confucianisme en de godsdienstvrijheid.⁹¹ Hierdoor ligt het accent in zijn beschrijving van deze religie op de ketterwetgeving en geschiedenis van de vervolgingen vanaf het begin van onze jaartelling tot en met de Bokseropstand (1899-1901). De inhoudelijke kant van het confucianisme komt er daardoor wat bekaaid van af.

In de korte schets van deze religie noemt hij de verering van 'het Universum' als 'het wezen' van het confucianisme. De kern van 'het Universum' is, zo schrijft hij, *Tao*.⁹² Het begrip *Tao* vertaalt hij met 'de weg, de baan, de gang van het al.' De introductie van dit begrip roept de vraag op naar Verkuyls visie op het onderscheid

⁸⁷ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 118. Ook hierin is Verkuyl beïnvloed door Kraemer. In 1938 schrijft deze: 'whether confessed or not, Confucianism as an ethical life-pattern, as a habit and attitude of mind, as a distinct species of life-apprehension, is of course still deeply rooted in the life of China.' H. Kraemer, *The Christian Message*, 251.

⁸⁸ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 119.

⁸⁹ J. J. M. de Groot schreef dit boek naar aanleiding van de moord op West-Europese en Noord-Amerikaanse zendelingen tijdens de Bokseropstand.

⁹⁰ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 120. Zie J. J. M. de Groot, *Sectarianism and religious persecution in China*, 3. In de inleiding van zijn boek schrijft De Groot: 'A chimera has to be banished from our minds and to make room for the conviction that we approach a great deal nearer the truth by admitting the Chinese State to be the most intolerant, the most persecuting of all earthly governments; a State which, on account of certain ancient dogmatic principles in the system of political philosophy whereon it is based, could not consistently do otherwise than brandish fire and sword in the face of every religious community or sect which, since the days of Confucius, has ventured to make its appearance in China (...).'

⁹¹ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 120. Verkuyl volgt De Groot niet kritiekloos. Hij is van mening dat de sinoloog de neiging heeft te overdrijven. Verkuyl schrijft: 'Zijn exclamaties over de Chinese Keizers als 'Arch-Persecutors', zijn bewering dat er nooit een rijk is geweest, dat zo zwaar en wreed kettters vervolgde als het Chinese Rijk, zal wel niet zonder overdrijving zijn.' Verkuyl is bovendien van mening dat De Groot verweten kan worden, dat hij in zijn boek de positieve waarden van het confucianisme voor China te weinig tot hun recht laten heeft komen en te eenzijdig de negatieve zijden belichtte. Desalniettemin gebruikt hij dit boek als basis voor zijn hoofdstuk over het confucianisme, omdat hij er van overtuigd is dat de kritiek op De Groot de 'eigenlijke substantie' van diens werk niet aantast. Zie J. J. M. de Groot, *Sectarianism*, 4.

⁹² J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 122. Verkuyl schrijft letterlijk 'Tau' en spreekt van het 'tauïsme'.

tussen confucianisme en taoïsme. In zijn dissertatie onderscheidt hij het taoïsme en het confucianisme als volgt: het taoïsme benadrukt de 'natuurzijde van het Universum', terwijl het confucianisme de cultuur en de menselijke gemeenschap benadrukt.⁹³ Hij schrijft verder dat het in het taoïsme draait om *wu-wei*, het 'niet-doen', dat wil zeggen dat men niet handelt tegen de aard van de dingen. Het confucianisme daarentegen benadrukt het doen, het handelen, het naar de hand zetten van de dingen.⁹⁴ Hoewel het om verschillende tradities gaat, die gedurende honderden jaren met elkaar rivaliseerden, ziet Verkuyl 'een onloochenbare verwantschap': 'Ze zijn één in de erkenning van het Tau, in de erkenning van hetzelfde Pantheon van natuurgoden en van voorouders en heroën.'⁹⁵

De 'onloochenbare verwantschap' die Verkuyl veronderstelt, vraagt om nuancing. Het confucianisme is een traditie die een enorme reeks aan ethische, sociale, filosofische en religieuze ideeën, deugden en gedragsregels (*Li* genaamd) bevat. Confucius (551-479 v. Chr.) en andere geleerden binnen deze traditie leerden de chinezen hoe zij aan de hand van *Li* een voorbeeldig mens zouden kunnen zijn.⁹⁶ In de loop van de eeuwen is het confucianisme echter beïnvloed door het taoïsme. Zo kregen taoïstische kosmologische theorieën een plek in het confucianistische denken.⁹⁷ In deze kosmologie staat het begrip *Tao* centraal: het is het basisprincipe dat heel het universum doortrekt.⁹⁸ De *Tao* wordt bezielde door *Qi*, de levensenergie of de energie van het bestaande. *Qi* bevat een innerlijke dynamiek van twee tegengestelde en complementaire krachten: yin en yang. Alle verandering in het universum wordt verklaard vanuit de werking van deze twee corresponderende krachten.⁹⁹ Het confucianisme gebruikte deze kosmologie om zijn denken over de ideale verhouding in de samenleving - de verhouding tussen vorst en onderdaan, vader en zoon, oudste en jongste zoon, man en vrouw, enzovoort - te onderbouwen.

Het confucianisme dat Verkuyl beschrijft is dus het confucianisme zoals dat zich vanaf de tweede eeuw vóór Christus onder invloed van het taoïsme heeft ontwikkeld. In deze traditie draait het om de vraag of men in harmonie of in disharmonie

⁹³ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 122, noot 6.

⁹⁴ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 131.

⁹⁵ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 131. Zie ook J. Verkuyl, *De New Age Beweging* (3^e druk 1990), 59. Verkuyl omschrijft *Tao* hier als 'het onpersoonlijke centrum van kosmische energie waarin alles wordt geïntegreerd. Deze stroom van energie voert langs de opheffing van alle polarisaties tot uiteindelijke harmonie, vrede, welvaart, rust, gezondheid, heelheid, integratie van alles in het Al: het Tao.' Vgl. R. L. Littlejohn, *Confucianism*, 64. Littlejohn geeft een overzicht van de verschillen tussen taoïsme en confucianisme. Hij schrijft onder meer: 'While Daoists think that the natural course of *Dao*'s movement will lead to the best, Confucians believe that education and learning are required to alter the natural course.' (cursief van Littlejohn). Een ander onderscheid dat hij noemt is: 'Daoism stresses *wu-wei* as a kind of spontaneous natural action that follows the experience of oneness with *Dao*. *Wu-wei* is best translated 'acting naturally', meaning not willfully trying to oppose how *Dao* is moving you, whereas Confucius wants us to change the World and be proactive (i.e., to act, *wei*) in setting things straight' (cursief van Littlejohn) 65. Vgl. K. Schipper, *Tao. De levende religie van China*, 137. Schipper schrijft dat in het taoïsme het 'niet-handelen' of 'niet-ingrijpen' wil zeggen dat men niet handelt tegen de spontane ontwikkeling van de natuur. Handelingen, die veroorzaakt of beïnvloed zijn door onze eigen partijdigheid, verstoren namelijk ieder evenwicht, met als gevolg de ontregeling van de natuur, droogten, overstromingen, epidemieën, hongersnoden, enz.

⁹⁶ R. L. Littlejohn, *Confucianism*, xix.

⁹⁷ R. L. Littlejohn, *Confucianism*, 82.

⁹⁸ R. L. Littlejohn, *Confucianism*, 82.

⁹⁹ R. L. Littlejohn, *Confucianism*, 82.

leeft met *Tao*. Het eerste brengt welvaart, geluk en heil, terwijl het tweede naar onheil, destructie en ondergang leidt. Om het leven in harmonie met *Tao* mogelijk te maken zijn de leefregels en gebruiken, *Li*, nodig. Verkuyl concludeert op grond daarvan dat in het confucianisme ‘de *sociale* gedraging de religieuze acte bij uitnemendheid’ is.¹⁰⁰

Hij voegt er aan toe, dat de woorden ‘Ni Dieu, ni loi’ van toepassing zijn op deze traditie.¹⁰¹ In het confucianisme, zo schrijft hij, hebben de goden noch transcendentie, noch persoonlijkheid.¹⁰² Met andere woorden: zij zijn niet bij machte hun wil aan de mens op te leggen, omdat zij eveneens ondergeschikt zijn aan *Tao*. Vandaar dat het confucianisme zich, volgens Verkuyl, in de eeuwen dat het de staatsgodsdienst van China was, met regelmaat verzette tegen godsdienstige gemeenschappen die loyaal waren ‘aan andere machten of aan een andere Heer’.¹⁰³ Deze loyaliteit werd gezien als verzet tegen de orde, de harmonie met *Tao* en veroordeeld als destructief, als ondermijning van de samenleving en zelfs als staatsgevaarlijk.¹⁰⁴ Hier ligt voor Verkuyl de reden voor de onderdrukking van de godsdienstvrijheid, zoals die in de geschiedenis van het oude China in bepaalde perioden voorkwam.¹⁰⁵

De vraag komt op of het confucianisme nu een religie is of een seculiere filosofie. Wanneer we in de huidige tijd deze vraag stellen, dan klinkt onder meer de stem van dr. Ronnie Littlejohn (1949), hoogleraar filosofie en directeur van het Center for Asian Studies aan de Belmont Universiteit in Nashville. Hij schrijft dat de beantwoording van deze vraag afhangt van de definitie van religie die men hanteert. Het confucianisme is geen religie in ‘the sense of Abrahamic traditions’, schrijft hij. Toch noemt hij het een religie, omdat ‘the Confucian path instantiates a profound spirituality in which commitment to learning and self-cultivation represent the ways to achieve self-transformation and self-transcendence.’¹⁰⁶ Het is volgens Littlejohn een betrekkelijk coherente eenheid van geloofsovertuiging en de daarbij behorende gebruiken, dat antwoorden biedt op de meest fundamentele vragen van het menselij-

¹⁰⁰ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 122. Cursief van Verkuyl. Elders in zijn dissertatie bevestigt Verkuyl deze gedachte door te schrijven dat in het confucianisme sociologie tot theologie is geworden. 144.

¹⁰¹ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 122.

¹⁰² Vgl. H. Kraemer, *The Christian message*, 186. Kraemer schrijft dat ‘Gods with personal traits in Chinese mythology are not the expression of a really personal conception of God, with what this implies in regard to the whole conception of God, man and the World. They are products of the natural anthropomorphic habit of human thinking. The real gods are the ‘holy’ and the ‘noble’ men, who according to the Taoist ideal or the Confucian ideal have realized attunement to and identification with the natural and moral order (*Tao*) by their complete harmony with it.’

¹⁰³ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 129.

¹⁰⁴ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 128. Vgl 122.

¹⁰⁵ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 133vv. In dit verband noemt Verkuyl onder meer het christendom, dat tot tweemaal toe in het oude China werd geplant, maar beide keren, nog voordat het kon wortel schieten, ‘uitgeroeid’ werd. Hij doelt dan op het Nestorianisme en het missionaire werk van de Jezuïeten. Als gevolg van de relatieve openheid in China, afgedwongen door de Westerse mogendheden, werd in de negentiende eeuw door zowel rooms-katholieke als protestantse zendingsorganisaties een derde poging ondernomen. Deze voortgaande ‘penetratie’ van het christendom in China werd door het ‘Mandarijnendom’ met argwaan bekeken. Toen rond de eeuwwisseling de Bokseropstand plaatsvond en Chinese nationalistten ten strijde trokken tegen alles wat Westers was, werden dan ook tientallen buitenlandse zendingswerkers en vele honderden Chinese christenen het slachtoffer. Volgens Verkuyl waren ‘de meeste zendingswerkers onschuldig’ en hadden zij niets van doen met alles waarvan Westerse mogendheden werden beschuldigd.

¹⁰⁶ R. L. Littlejohn, *Confucianism*, xxii.

ke bestaan. In de beantwoording van de vraag of het confucianisme een religie is of een seculiere filosofie hinkt Verkuyl echter op twee gedachten. Hij gebruikt in zijn schrijven over het confucianisme twee termen, namelijk *staatsgodsdienst* en *staatsethiek*.¹⁰⁷ Deze beide begrippen zijn als keerzijden van eenzelfde medaille. Hij citeert in dit verband de Franse sinoloog Marcel Granet, die schrijft dat in het confucianisme, 'la religion n'est, pas plus que le droit, une fonction différenciée de l'activité sociale.'¹⁰⁸

Naast de orde van *Tao* noemt Verkuyl in 1948 nog een ander aspect van de Chinese religiositeit dat een enorme invloed heeft op de samenleving, namelijk de verering van de voorouders.¹⁰⁹ Het gaat Verkuyl te ver om deze cultus de 'eigenlijke religie der Chinezen' te noemen. Hij is echter wel van mening dat verering van de voorouders diep ingrijpt in het leven van zowel het individu als de gemeenschap, omdat verondersteld wordt dat gestorven familieleden actief betrokken zijn op het leven van hun nakomelingen.¹¹⁰ Dat eerbied en piëteit jegens ouders en voorouders geëist wordt vindt Verkuyl niet alleen begrijpelijk, maar ook zeer te waarderen. Echter, in de voorouderverering gaat het om een religieuze band, die zich zijns inziens niet laat verenigen met de band met de God van Jezus Christus. Verkuyl citeert daarbij de woorden uit Deuteronomium 6: 4, 'Gij zult de Heere uw God liefhebben met geheel uw hart, geheel uw ziel en al uw krachten.'¹¹¹ Het geloof in die God vraagt om onderwerping van de verbindingen met ouders en voorouders aan de band met Jezus Christus, 'de enige wettige Eigenaar' van het leven. Doordat bekering tot het christelijk geloof als 'trouwbreuk' aan de voorouders ervaren wordt, en de bekeerling in de ogen van zijn familie een 'afvallige' is, vormt de voorouderverering een 'ernstige belemmering voor het nemen van een persoonlijke beslissing'.¹¹² Het is daarmee, volgens Verkuyl, de barrière voor de godsdienstvrijheid in het huidige China.

Naast deze hindernis ziet hij in 1948 nog twee barrières en wel van politieke aard. Met zorg kijkt hij naar de politieke ontwikkelingen die op dat moment gaande zijn in de Republiek China. Hij schrijft dat hij een toenemend 'religieus geladen nationalisme' waarneemt, dat zijns inziens voortkomt uit een 'vernieuwd Confucianisme'. Hij verklaart deze tendens uit het verlangen van velen om weer orde te scheppen in een samenleving, 'waarin pragmatisme, atheïsme en communisme verwoestend huishouden'.¹¹³ De invloed ervan proeft Verkuyl in maatregelen van de republikeinse regering om het godsdienstonderwijs op scholen aan banden te leggen en in de toenemende overheidsbemoeienis met het sociale en medische werk van kerk en zending.

Ook de ontwikkelingen in het communistische deel van het land bekijkt hij met argusogen. In dit deel van China is er vrijheid van godsdienst. Althans dat beweert,

¹⁰⁷ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 118, 124.

¹⁰⁸ M. Granet, *La Pensée Chinoise* (1934), 568.

¹⁰⁹ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 142. Verkuyl voegt er aan toe dat deze religiositeit met name op het platteland van China 'nog krachtig voortleeft'. Bovendien heeft deze cultus, zijns inziens, niet alleen veel invloed op de Chinese samenleving, maar ook onder Chinezen elders in de wereld.

¹¹⁰ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 143.

¹¹¹ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 144.

¹¹² J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 144.

¹¹³ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 140.

zo schrijft Verkuyl, Mao Zedong. Verkuyl kan zich echter niet aan de indruk onttrekken dat diens bewering een ‘propagandistisch karakter’ draagt. In plaats van te luisteren naar ‘de redevoeringen en leuzen’, kijkt Verkuyl liever naar de feiten.¹¹⁴ Hij constateert dan onder meer dat de communisten op dat moment samenwerking met aanhangers van godsdiensten toestaan, maar dat anticommunisten worden geweerd. Verder stelt hij vast dat alle zendingsbezittingen zijn geconfisqueerd en dat de zendingarbeiders slechts dan levensmiddelen ontvangen, wanneer ze een aandeel hebben in de productie. Doordat onderwijs en medische voorzieningen door de communisten gecontroleerd worden, zijn veel zendingsscholen en ziekenhuizen gesloten. Verkuyl voegt er aan toe, dat evangelisten hier en daar in alle stilte hun werk verrichten, maar dat hij uit kringen van de rooms-katholieke missie verneemt dat er in toenemende mate berichten circuleren over vervolgingen van christenen. Hij concludeert dan dat ook in China het communisme het masker afwerpt en haar ware gezicht laat zien.¹¹⁵

4.3.6 Shintoïsme: ‘stamreligie’

De laatste religie die Verkuyl in 1948 vanuit de invalshoek van de godsdienstvrijheid bekijkt is het shintoïsme. Hij doet dit tegen de achtergrond van de recente geschiedenis en zijn eigen ervaringen van gevangenschap in de jaren 1942-1945. Op grond daarvan schrijft hij dat er geen religie is die grotere hindernissen voor de vrijheid van godsdienst heeft opgeworpen dan het Japanse staatsshintoïsme. Hij noemt deze godsdienst een stamreligie, die zich te midden van de wereldgodsdiensten staande heeft weten te houden, dankzij de onverbreekelijke eenheid tussen religie en natie.¹¹⁶ Deze eenheid, die gefundeerd is op de shinto-mythologie, heeft er volgens Verkuyl toe geleid dat Japan en het Japanse volk zowel subject als object van de religie zijn geworden.¹¹⁷ Hierdoor is het shintoïsme geworden tot ‘een van de meest ongeoorde vormen van nationale zelfaanbidding, die ooit bestaan heeft.’¹¹⁸

¹¹⁴ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 141. Verkuyl voegt er op 142 aan toe dat hij de actuele gegevens over de situatie van christenen in communistisch China niet kan toetsen. Hij geeft ze, naar eigen zeggen, daarom zonder commentaar door. Toch kunnen we ons niet aan de indruk onttrekken dat Verkuyl, in zijn keuze van de feiten en zijn verwoording ervan, deze van commentaar voorziet.

¹¹⁵ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 142. Zie noot 43.

¹¹⁶ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 146. Vgl. H. Kraemer, *The Christian Message*, 193. Kraemer schrijft dat shinto behoort tot ‘the well-known type of “primitive” tribal religions.’

¹¹⁷ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 147. Zie ook 154. Verkuyl schetst hier aan de hand van het boek *Modern Japan and Shinto Nationalism* van de Amerikaanse godsdienstwetenschapper Daniel Clarence Holtom (1884-1962) uit 1943 de grondgedachten van het moderne shintoïsme, dat wil zeggen het staatsshintoïsme dat sinds 1868 - het jaar dat de macht van de keizer hersteld werd - normatief was. De eerste grondgedachte is die van de ononderbroken, goddelijke, keizerlijke soevereiniteit, die de levende keizer tevens tot cultusobject en liturg maakte. Zie D. C. Holtom, *Modern Japan and Shinto Nationalism*, 7-13. De tweede grondgedachte is dat het land en het volk van Japan te midden van de landen en volken van deze wereld een eerste plaats inneemt, doordat dit hét land en hét volk van de goden is. Zie D. C. Holtom, *Modern Japan*, 13-19. De derde grondgedachte is dat het Japanse volk een wereldomvattende bestemming heeft. Zie D. C. Holtom, *Modern Japan*, 19-23.

¹¹⁸ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 148. J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, zie 154. Verkuyl vermeldt dat opeenvolgende Japanse regeringen sinds 1868, toen het shintoïsme tot staatsideologie werd verheven, haar burgers verzekerde dat het staatsshintoïsme geen religie was en niemand zich daarom om religieuze redenen aan de ceremoniën kon onttrekken. Er was formeel sprake van godsdienstvrijheid, echter de staat liet geen keus of men al dan niet wilde deelnemen aan de verering van de keizer. Voor Verkuyl

Een van de aspecten daarvan ziet Verkuyl verwoord in de visie, die voorafgaande aan en gedurende de Tweede Wereldoorlog door Japan werd gepropageerd, namelijk dat het een 'messiaanse' taak in deze wereld had.¹¹⁹ Verkuyl stelt dat deze taakopvatting aan het Japanse volk en haar leiders 'pseudo-profetische allure' gaf.¹²⁰ Hij spreekt hier bewust van *pseudo*-profetisch, omdat hij een fundamenteel verschil ziet met de profeten uit het oudtestamentische Israël. Terwijl het in de Bijbelse profetie draait om 'God, Zijn eer, Zijn rijk, Zijn wil', gaat het in de Japanse pseudo-profetie om 'Japan, de eer, het aanzien, de macht van de Mikado, zijn land, zijn volk.'¹²¹

Wel ziet Verkuyl een overeenkomst tussen het vooroorlogse Japanse politieke messianisme en het oudtestamentische joodse politieke messianisme. De vergelijking tussen deze twee vormen van politiek messianisme werd gemaakt door de Japanse hoogleraar godsdienstwetenschappen Kato Genchi (1873-1965). Volgens Verkuyl is de overeenkomst die Kato ziet 'huiveringwekkend juist'.¹²² Het joodse politieke messianisme stond het profetisch messianisme in de weg en liet 'de ware Messias' geen plaats dan aan een kruis.¹²³ Het Japanse politieke messianisme leidde tot 'Shinto-kruistochten' waarvan miljoenen in Azië de huiveringwekkende gevolgen hebben ondervonden.¹²⁴

Het Japanse politieke messianisme heeft er in de voorafgaande decennia toe geleid dat - zo schrijft Verkuyl - christenen in Japan, maar ook in de door Japan bezette gebieden, voor het dilemma werden gesteld: accommodatie of martelaarschap.¹²⁵ Hij vergelijkt het met de keuze waar christenen in het *Imperium Romanum* voor gesteld werden. De tolerantie in het Romeinse rijk had een grens, welke lag bij de keizercultus. Ook in het keizerrijk Japan lag de grens bij het 'Mikadoïsme'. Verkuyl schrijft: 'De staatsraison trad hier op in de gestalte van een afgod, en voor die afgod moest alles zich buigen.'¹²⁶

Na de 'Pacific War' is het staatsshintoïsme in Japan officieel afgeschaft. Ziet Verkuyl in 1948 nog toekomst voor deze religie? Afgaande op de uiterlijke ver-

is het echter helder: het staatsshintoïsme was, ondanks de beweringen van de toenmalige Japanse overheden, een religie. Hij wijst daarbij niet alleen op de inhoud van de gebeden en het ritueel van het brengen van offers, maar ook op uitspraken zoals die van het Japanse ministerie van onderwijs uit 1937: 'Ons land is een goddelijk land, geregeerd door een keizer, die zelf God is.'

¹¹⁹ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 155. Vgl. H. Kraemer, *The Christian Message*, 200. Kraemer citeert in 1938 een dertiende-eeuwse Japanse geestelijk leider Nichiren, die schreef dat Japan het Messiaanse land is dat de wereld verlossen zou. Kraemer voegt er aan toe dat deze overtuiging aan het einde van de jaren dertig wijdverbreid is.

¹²⁰ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, zie 154 en 155.

¹²¹ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 155.

¹²² J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 155.

¹²³ De scheiding die Verkuyl in 1948 maakte tussen het politieke en het profetische messianisme binnen het jodendom van het begin van onze jaartelling is discutabel. In de jaren zestig en zeventig zien we echter dat Verkuyl zich er van bewust is dat het profetische messianisme altijd gepaard gaat met het maken van politieke keuzes. Zie daarover onder meer J. Verkuyl, *Missio politica oecumenica in Wereld en Zending*, 1972, blz. 398-412.

¹²⁴ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 155.

¹²⁵ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 157.

¹²⁶ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 160. Nu, bijna drie jaren na de capitulatie van Japan, constateert Verkuyl aan de hand van getuigenissen van zendingsarbeiders die recent naar Japan zijn teruggekeerd, dat gedurende de oorlogsjaren ondanks de uiterlijke conformering aan de staatsshinto, het geestelijke verzet er tegen nooit gedoofd was.

schijnselen constateert hij de godenschemering van de Japanse mythologie.¹²⁷ Echter, hij vindt het te voorbarig om 'te juichen', zijns inziens is het religieus nationalisme dikwijls taaier gebleken dan verwacht. Hij wijst in dit verband op de geschiedenis van Duitsland, dat bewijzen heeft 'dat revanchegevoelens meestal de bestegidsen zijn op de weg naar herstel van de eredienst voor de afgod Natie.'¹²⁸ Bovendien voegt hij er aan toe dat alle heidendom, dus ook het 'Shintoheidendom' iets te maken heeft met de duivel, de leugenaar van den beginne, die nog steeds macht heeft. Op grond daarvan kijkt Verkuyl met zorg naar de toekomst:

Het kon wel eens zijn, dat het nog steeds bestaande Volksshinto straks de stijgbeugel wordt, waardoor gepoogd zal worden het Staatsshinto weer in het zadel te zetten. Het kon wel eens zijn dat de Shintopriesters, zoals wel méér gebeurd is, de nederlaag van Japan met behulp van de Boeddhistische Karmaleer als een gericht over de verwaarlozing van het Shinto gaan interpreteren.¹²⁹

Voor Verkuyl is er dan ook alle reden toe, om de situatie in Japan belangstellend en biddend te volgen. Hij eindigt zijn beschrijving van het shintoïsme dan ook met de bede dat er voor de christenen in Japan in de toekomst ruimte zal zijn om 'zonder gewetensconflicten de Keizer te geven, wat des Keizers is en Gode, wat Gods is.'

4.3.7 Kader 'ontmoeting in de jaren vijftig'

Naast het kader van de godsdienstvrijheid, waarin Verkuyl in 1948 de bovengenoemde religies schetste, gebruikte hij in deze periode nog een ander kader, namelijk 'de ontmoeting'.

In de vorige hoofdstukken zagen we dat Verkuyl aan het begin van de jaren vijftig de maatschappelijke situatie in de jonge Republiek Indonesië schetste als een strijdtoneel waarop verschillende 'geestelijke grootmachten' zich verdringen om de harten van de mensen te winnen. Hij noemde daarbij onder meer het communisme en de islam. Hij zag de invloed van het communisme groeien via verschillende, op communistische leest geschoeide, Indonesische vakbonden.¹³⁰ Daarnaast constateerde hij dat de islam zich nadrukkelijker dan in het verleden manifesteerde. Verkuyl sprak in dit verband van het 'Moslimse reveil' en noemde daarbij onder meer Indonesische organisaties als de *Muhammadiyah* en de *Nahdlatul Ulama*, die miljoenen leden tellen.¹³¹ Bovendien constateerde hij dat de islam in Indonesië verder aan

¹²⁷ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, zie 160-161.

¹²⁸ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 161.

¹²⁹ J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 161.

¹³⁰ Zie. P. D. Latuihamallo, 'De betekenis voor de theologie in Indonesia van de in het Indonesisch geschreven boeken van Verkuyl', in J. M. van der Linde, *Johannes Verkuyl, zendeling en missiologie*, 27. Latuihamallo schrijft dat de communistische opstand die in 1948 op Midden-Java uitbrak en veel slachtoffers kostte, voor Verkuyl één van de redenen was om over het communisme te schrijven. Zijn boek *De geest van communisme en kapitalisme en het evangelie van Christus* werd in het Indonesische vertaald en beleefde vijf herdrukken.

¹³¹ J. Verkuyl, *Het getuigenis*, 27. Zie ook J. A. Somers, *Nederlands-Indië*, 171 en 176. De *Muhammadiyah* (De weg van Mohammed) is de op een na grootste islamitische organisatie van het land. Het is opgericht in 1912 met als doel, enerzijds terugkeer naar de Koran en de Sunnah als originele bronnen van de islam en anderzijds de emancipatie en modernisering van de islamitische beschaving. De *Nahdlatul Ulama* (Opgang van de geleerden), de grootste islamitische organisatie in

invloed won en - zo schrijft hij - er 'nog jaarlijks duizenden zijn', die er 'hun heil in menen te vinden.'¹³² Te midden van deze 'geestelijke grootmachten' vormden de christenen in Indonesië een kleine minderheid, die geneigd was - althans volgens Verkuyl - de ontmoeting en het gesprek met het communisme en de islam uit de weg te gaan.

4.3.8 *Communisme: 'pseudo-religie'*

Met het oog op de ontmoeting tussen kerk en communisme gaf Verkuyl in 1950 een schets van de historie, de leer en de methode van deze ideologie. Zoals we bij zijn behandeling van verschillende godsdiensten zagen, maakte Verkuyl ook hier een onderscheid tussen de oorsprong en de latere uitwerking ervan.

In het oorspronkelijk communisme, zo schrijft hij, hoort hij de 'rauwe kreet' om gerechtigheid, ziet hij de profetische kritiek op de zonden van klassen en volken, proeft hij het medelijden met de verdrukten, de armen, de rechtelozen en vertrapt in het Westen, in Azië en Afrika.¹³³

Hij beschrijft Karl Marx (1818-1883) als degene die duizenden geleerd heeft om de wereld te bekijken 'door de ogen van de arbeidersmassa's, door de ogen van de have-nots en de onderliggende rassen en klassen.'¹³⁴ Verkuyl is van mening, dat niet ontkend kan worden dat Marx de wereld duidelijk heeft gemaakt dat 'het economisch belang in hoge mate de gedachten van de mens bepaalt en de acties, die hij persoonlijk of gemeenschappelijk onderneemt, beïnvloedt.' Hoewel Marx, naar Verkuyls mening, het economisch determinisme en het historisch materialisme verabsoluteerde, heeft hij met deze visie iets zichtbaar gemaakt dat in 'de geschiedbeschouwing daarvoor veel te veel miskend is geworden en waarvoor vooral Christenen onomkoopbaar-eerlijke ogen hadden behoren te hebben.'¹³⁵

In het kader van het oorspronkelijke communisme noemt hij ook Marx' stelling dat religie 'opium voor het volk' is.¹³⁶ Hoewel Verkuyl van mening is dat deze stelling in haar algemeenheid onjuist en zelfs een 'duivelse leugen' is, ziet hij er toch ook 'waarheidselementen' in. Hij schrijft:

De religie wordt inderdaad vaak gebruikt als een slaapmiddel om het volk het onrecht te doen vergeten, als een behoedster van de bestaande verhoudingen, zij wordt inderdaad vaak misbruikt en verlaagd tot een middel om de belangen van de rijken en machtigen veilig te stellen.¹³⁷

Indonesië, werd opgericht in 1926 met als doel de traditionele islam te versterken tegenover het islamitisch modernisme. Beide organisaties zetten zich niet alleen in voor educatie, maar ook voor medische zorg, armenzorg, opvang van weeskinderen, enzovoort. Zie ook J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 307-308.

¹³² J. Verkuyl, 'Het raadsel van de islam', in *Contact*, Kerstnummer 1949, 3.

¹³³ J. Verkuyl, *De geest van communisme en kapitalisme en het evangelie van Christus* (1950), 68.

¹³⁴ J. Verkuyl, *De geest van communisme*, 69.

¹³⁵ J. Verkuyl, *De geest van communisme*, 70. Zie ook 19. Met 'economisch determinisme' bedoelt Verkuyl de opvatting dat de productiewijze het sociale, politieke en geestelijke levensproces bepaalt. Onder 'historisch materialisme' verstaat hij de leer dat de overgang van het ene tijdperk naar het andere het noodzakelijke resultaat is van verschuivingen in het economische leven.

¹³⁶ J. Verkuyl, *De geest van communisme*, 71, 74. Cursief van R.S.

¹³⁷ J. Verkuyl, *De geest van communisme*, 71. Hoewel Verkuyl in deze stelling waarheidselementen

Met deze stellingen heeft Marx niet alleen de leugen, de tegenstrijdigheden, de ziekten en wantoestanden van de liberalistisch-kapitalistische samenleving openbaar gemaakt, maar - zo schrijft Verkuyl - ook de zonde blootgelegd van een christendom zonder Christus, een christendom zonder liefde tot God en de naaste, een zoutloos christendom.¹³⁸ We moeten hierbij aantekenen, dat Verkuyl de visie van Marx niet juist heeft weergegeven.¹³⁹ Marx sprak namelijk niet over religie als opium *voor* het volk, maar als opium *van* het volk. Letterlijk schreef hij:

Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks. Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen* Glücks des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen* Glücks. Die Forderung, die Illusionen über einen Zustand aufzugeben, ist die *Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf*. Die Kritik der Religion ist also im Keim die *Kritik des Jammertales*, dessen Heiligenschein die Religion ist.¹⁴⁰

Marx bedoelde dus te zeggen dat het volk zelf religie als middel gebruikt om zowel de ellende, waarin het zich bevond tot uitdrukking te brengen als het verzet ertegen. Hierdoor echter kwam het volk, volgens Marx, niet toe aan het aanpakken van het werkelijke probleem.

In de jaren zeventig en tachtig schrijft Verkuyl opnieuw over het communisme. In zijn boek *Vorbereitung voor de dialoog over het evangelie en de ideologie van het marxistisch Leninisme* uit 1976 geeft Verkuyl Marx op juiste wijze weer: religie is opium *van* het volk.¹⁴¹ Hij voegt er dan aan toe dat Vladimir Iljitsj Lenin (1870-1924) in variatie op Marx' woorden schreef dat godsdienst opium *voor* het volk is. Volgens Lenin was godsdienst namelijk een soort geestelijk juk dat:

überall und allenthalben auf den durch ewige Arbeit für andere, durch ein Leben in Elend und Verlassenheit niedergedrückten Volksmassen lastet. (...) Die Religion ist das Opium für das Volk. Die Religion ist eine Art geistigen Fusels, in dem die Sklaven des Kapitals ihr Menschenantlitz, ihren Anspruch auf ein auch nur halbwegs menschenwürdiges Dasein ersäufen.¹⁴²

erkent zegt hij dat het 'echte dienen' van God geen verdovingsmiddel is, maar juist 'een reveil, een bazuinstoot, die oproept tot naastenliefde en gerechtigheid.' 75.

¹³⁸ J. Verkuyl, *De geest van communisme*, 71. Verkuyl ziet in het communisme als een gericht van God over de zonden van de wereld. Hij schrijft: 'God gebruikt vaak Zijn gerichten in de geschiedenis om ons te leren ons leven weer aan Zijn maatstaven te meten. Onder Zijn slaande Hand, die ons ook in en door het communisme slaat, past ons in de eerste plaats ootmoed en nog een ootmoed.'

¹³⁹ Vgl. J. Verkuyl, *De geest van communisme*, 27. Verkuyl schrijft dat Lenin 'het woord van Marx' boven de Iberische kapel bij het Kremlin liet schrijven: 'Godsdienst is opium voor het volk.' Het gaat hier echter om Lenins variatie op de uitspraak van Marx.

¹⁴⁰ K. Marx, 'Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung' in *Die Frühschriften*, Kröner Verlag, Stuttgart, 1968, 208. Het cursief is van Marx.

¹⁴¹ J. Verkuyl, *Vorbereitung voor de dialoog over het evangelie en de ideologie van het marxistisch Leninisme* (1976), 136. Zie ook J. Verkuyl, *De kernbegrippen van het Marxisme/Leninisme* (1982), 209-210

¹⁴² V. I. Lenin, 'Sozialismus und Religion' in *Geheimnisse der Religion*, 234.

Lenin was van mening dat godsdienst niet zozeer door het volk zelf wordt gebruikt om de realiteit van de ellende te vergeten, maar dat het door de kapitalisten gebruikt wordt om de arbeidersmassa te kunnen exploiteren en te verdoven.

We gaan terug naar Verkuyls werk uit 1950. De erkenning van 'waarheidselementen' in het oorspronkelijke communisme, neemt niet weg dat Verkuyl het latere communisme afwijst. Het is in zijn ogen niet enkel een politieke visie op mens, maatschappij en economie, maar het is verworpen tot een religie, een 'pseudo-religie', een 'valse godsdienst'.¹⁴³ Hij spreekt in dit verband ook over 'de geest' van het communisme. Verkuyl bedoelt daar niet alleen de 'essentie' of het 'wezen' van deze ideologie mee, maar ook een entiteit, een 'boze geest', een 'demonische verzoeking'.¹⁴⁴

Hier ligt Verkuyls diepste kritiek op het communisme. Het is een religie met een heilsplan, dat gebaseerd is op de 'heilige boeken' van Marx en Lenin. Het is een 'verlossingsreligie', die pretendeert de mens te verlossen uit de ellende van de kapitalistische maatschappij tot een klasseloze samenleving, waarin de productiemiddelen in handen van de gemeenschap zijn. Het is de godsdienst die 'de valse god van het klassenbelang' dient.¹⁴⁵ Het is een religie met een eigen eredienst, waarin - tijdens massabijeenkomsten - de kolossale portretten van de leiders als 'cultusobjecten' worden vereerd en waarbij hamer en sikkel als religieuze symbolen worden gebruikt.¹⁴⁶ Het is een godsdienst, zo schrijft Verkuyl tenslotte, die 'een radicale herschepping van het leven zonder God' nastreeft. In dit streven ziet hij het verlangen dat de mens *van den beginne* kent, namelijk om als God te zijn, 'kennende het goed en het kwaad.' De mens wil zelf op de troon zitten en de plaats van de levende God innemen.¹⁴⁷

We zien dat Verkuyl, evenals bij zijn bespreking van de islam, het hindoeïsme, het boeddhisme, enzovoort, ook bij deze 'religie' kiest voor een antithetische benadering. Wat hij, zoals we in de vorige hoofdstukken al zagen, bij de andere godsdiensten deed, doet hij ook hier: Verkuyl plaatst het Evangelie tegenover het communisme. Het Evangelie is de maatstaf waaraan hij deze ideologie toetst. Op grond hiervan wijst hij de pretentie van het communisme, namelijk dat zij - in Verkuyls woorden - 'de Christus en de redder van de wereld is', resoluut van de hand. Hij voegt er aan toe, dat alleen Jezus Christus de Messias is en dat hij alleen de weg baande naar Gods koninkrijk.¹⁴⁸

4.3.9 'Het raadsel van de islam'

Met het oog op de ontmoeting tussen kerk en moskee in het Indonesië van de jaren vijftig zocht Verkuyl allereerst naar een verklaring voor de groei van de islam. Hij sprak in dit verband van een raadsel, omdat het volgens Verkuyl 'de meest opper-

¹⁴³ J. Verkuyl, *De geest van communisme*, 45.

¹⁴⁴ J. Verkuyl, *De geest van communisme*, zie 10, 94. Verkuyl ziet ook in het 'liberalistische-kapitalistische' een boze geest, namelijk de afgod Mammon of de 'almighty dollar'.

¹⁴⁵ J. Verkuyl, *De geest van communisme*, zie 156.

¹⁴⁶ J. Verkuyl, *De geest van communisme*, zie 45-49. Verkuyl ziet hier verwantschap met het nationaal-socialisme en het shintoïsme.

¹⁴⁷ J. Verkuyl, *De geest van communisme*, 48. Verkuyl verwijst hiermee naar Genesis 1 en 3.

¹⁴⁸ J. Verkuyl, *De geest van communisme*, 93.

vlaakige godsdienst is, die men zich kan denken.’ Deze oppervlakkigheid bleek, volgens hem, onder meer uit haar visie op Gods openbaring: ‘men bezit die openbaring a.h.w. in versteende vorm, in het onbegrepen heilige Boek, de Koran, waarvan men de inhoud niet kent.’¹⁴⁹ Echter, de oppervlakkigheid werd met name zichtbaar in haar opvattingen op zonde en verlossing. Hij wees er op, dat het begrip erfzonde in de islam ontbreekt en dat men er vanuit gaat dat een mens als een onbeschreven blad geboren wordt, die, gebruikmakend van de van Allah geschonken gaven en talenten, het paradijs verdienen kan. Hierdoor, zo zei hij, gaat de islam aan de diepste vraag van het hart voorbij, namelijk hoe het toch weer in orde kan komen tussen God en mens.¹⁵⁰

Dat de islam, ondanks deze oppervlakkigheid, toch een enorme aantrekkingskracht op mensen heeft, verklaarde Verkuyl uit de al eerder genoemde ‘theocentriciteit’ en het ‘theocratisch ideaal’. Deze aantrekkingskracht van de ‘theocentriciteit’ lag, zijns inziens, in ‘de absolute overgave aan God’, zoals die in het bijzonder in het gemeenschappelijk gebed tot uitdrukking komt.¹⁵¹ De aantrekkingskracht die van het theocratische ideaal uitgaat was gelegen in het feit dat het aansluit bij de ‘natuurlijke wensdromen’ van de mens naar wereldse macht.¹⁵² Verkuyl sprak in dit verband ook over de islam, als ‘de religie van de natuurlijke mens.’¹⁵³ Deze gedachte vinden we ook terug bij Kraemer: ‘Again and again one gets the impression that Islam is the religion of “natural man” notwithstanding its strong religious elements.’¹⁵⁴ Deze uitdrukking is ontleend aan 1 Korintiërs 2: 14 en doelt op de mens die de Geest van God niet heeft ontvangen.¹⁵⁵ Deze ‘natuurlijke mens’ staat tegenover ‘de geestelijke mens’, die vervuld van de Geest, verstaat en begrijpt wat van God komt. Dit verklaarde, volgens Verkuyl, het succes van de islam: het is een religie die ‘naar de mens is’, terwijl het Evangelie van Jezus Christus wel ‘vóór de mens is, maar niet náár de mens is.’¹⁵⁶

¹⁴⁹ J. Verkuyl, ‘Het raadsel van de Islam’, in *Contact, kerkblad van de Gereformeerde kerken*, Kerstnummer, december 1949, 3.

¹⁵⁰ J. Verkuyl, ‘Het raadsel van de Islam’, in *Contact*, 3. In deze woorden van Verkuyl horen we op nieuw Kraemer meeklinken, maar ook Abraham Kuyper, die schreef dat de Islam ‘geestelijke diepte’ mist: ‘Het kent geen wedergeboorte, het kent geen diepere opvatting van de zonde, het mist elk soteriologisch karakter, dat verder dan vormelijke verzoening reikt.’ Zie A. Kuyper, ‘Het raadsel van den Islam’ in *Om de oude wereldzee*, (1908) deel 2, 8.

¹⁵¹ J. Verkuyl, ‘Het raadsel van de Islam’ in *Contact*, 3. Verkuyl noemt deze collectieve overgave, enerzijds ‘indrukwekkend’, maar anderzijds ‘inhoudsloos’, omdat de ‘vriendschap tussen God en mens’ erin ontbreekt.

¹⁵² J. Verkuyl, *Het getuigenis*, 30.

¹⁵³ J. Verkuyl, *Het getuigenis*, 30. Verkuyl voegt er aan toe dat de stelling van de Perzische filosoof Ghazali (1058-1111), dat ieder mens als Moslim geboren wordt, meer waarheid bevat dan deze zich bewust was.

¹⁵⁴ H. Kraemer, *The Christian Message*, 223. Zie ook Kraemer, *De Islam als godsdienstige- en zedingsprobleem*, 21. Kraemer schrijft hier: ‘In het middelmatige gehalte van den godsdienstige-zedelijke inhoud van den Islam, en in de in den oorsprong gegeven kiem van een wereldsch-opgevatte theocratie, ligt tevens de verklaring van het feit dat de Islam een godsdienst is, die zeer bij den „natuurlijken mensch” past.

¹⁵⁵ Dit vers luidt, in de Statenvertaling, ‘Maar de natuurlijke mens begrijpt niet de dingen, die des Geestes Gods zijn; want zij zijn hem dwaasheid, en hij kan ze niet verstaan, omdat zij geestelijk onderscheiden worden.’

¹⁵⁶ J. Verkuyl, *Het getuigenis*, 30.

Na het verklaren van de groei van de islamitische meerderheid in Indonesië gaat Verkuyl vervolgens in op de vraag hoe de christelijke minderheid hierop zou moeten reageren. Hij realiseerde zich dat vele christenen de angst om het hart slaat en dat zij de ontmoeting met de islam zoveel mogelijk uit de weg gaan. De kerken hadden, zijns inziens, de neiging zich terug te trekken op eigen terrein. Verkuyl noemde dit een teken van ‘ongeloof en gemakzucht.’¹⁵⁷ Hij pleitte daarom voor ontmoeting met de islam en getuigenis van het Evangelie. Weliswaar realiseerde hij zich dat dit van de christenen veel geduld en geloof vraagt. ‘Maar’ zo voegde hij er aan toe, ‘door het geloof zijn de muren van Jericho gevallen. Door het geloof kunnen ook de muren van het huis van de Islam vallen.’¹⁵⁸

Door deze woorden krijgen we de indruk dat Verkuyl de verhouding tussen de kerken en de islam in Indonesië als een krachtmeting zag, als een continue strijd en als een gevecht dat gewonnen moest kunnen worden. De termen die hij gebruikte gaven daar in ieder geval aanleiding toe. Wel moet worden opgemerkt dat Verkuyl daarmee nooit een gevecht in letterlijke zin bedoelde. Hij wilde door middel van het *gesprek* met de islam de ‘confrontatie’ aangaan.¹⁵⁹ Bij dit treffen wilde hij ‘geestelijke wapenen’ opnemen, als ‘berouw, geduld, liefde, gebed en getuigenis.’¹⁶⁰

Concreet betekende dit voor de kerken in Indonesië, dat zij moslims zouden kunnen uitnodigen voor Bijbelstudiekringen en rondetafelgesprekken, maar ook dat zij met hen het gesprek zouden aangaan door middel van leatuurverspreiding, sociaal en medisch werk.¹⁶¹ Verkuyl benadrukte dat men daarbij niet de antithetische methode moest gebruiken. Aan deze methode kleefden volgens hem grote bezwaren: ‘Men wint misschien wel het debat, maar niet de man met wie men debatteert.’¹⁶² Hij pleitte daarentegen voor de positieve, thetisch-evangeliserende methode.¹⁶³ Met

¹⁵⁷ J. Verkuyl, *Het getuigenis*, 47.

¹⁵⁸ J. Verkuyl, *Het getuigenis*, 47.

¹⁵⁹ J. Verkuyl, *Het getuigenis*, 52.

¹⁶⁰ J. Verkuyl, *Het getuigenis*, 53. Hij ontleent deze woorden aan het geschrift ‘Vermaning tot gebed’, dat Maarten Luther schreef toen de Turken in 1541 de Hongaarse vesting Boeda innamen. De strijd met de islam is voor Verkuyl dus een geestelijke strijd. Het is een gevecht dat, volgens hem, uiteindelijk gewonnen wordt, omdat Christus de overwinnaar is. Verkuyl citeert hier een deel van het gebed waarmee Luther zijn geschrift eindigt: ‘Wij Christenen moeten ons niet beroemen op wijsheid of macht. Onze troost in de geestelijke strijd met de Islam, onze trots, onze vermetelheid, onze hoogmoed, ons pochen, onze zekerheid, onze overwinning, ons leven, onze roep, onze eer zit ter Rechterhand des Almachtigen Vaders. Hij is en blijft Christus, de Overwinnaar. Hem zij alles bevolen, Hij zal het wel maken, zoals Hij het van den beginne wel gemaakt heeft tot nu toe. Hij zal het wel maken tot in der eeuwigheid. Amen.’

¹⁶¹ J. Verkuyl, *Het getuigenis*, 52. De onderwerpen die volgens Verkuyl in deze gesprekken aan de orde zouden kunnen komen zijn: ‘Islam en Verbond Gods; Koran en Woord Gods; Mekka en Jeruzalem; Sharia, Tora en Evangelie; Shahadat en belijdenis; Salat en liturgie; de idee van de Moslimse broederschap en de kerk; Mystiek en geloof; Takdir en het geloof in de Voorzienigheid Gods, enzovoort.’

¹⁶² J. Verkuyl, *Het getuigenis*, 52.

¹⁶³ J. Verkuyl, *Het getuigenis*, 52. Verkuyl doet dit in navolging van zijn leermeester Johan Bavinck. Zie J. H. Bavinck, *Zending in een wereld in nood*, 67. Zie ook J. Verkuyl, ‘Zendingsmethoden in het huis van de islam’, in *Contact*, 3 juni 1951, 3. Verkuyl gaat hier nader in op de thetisch-evangeliserende methode. Hij schrijft dat het in deze methode niet de bedoeling is om de ‘gedachtenwereld van de islam’ aan te vallen, maar dat het Evangelie zo gebracht wordt, dat de inhoud klaar en helder wordt en voor geen misverstand vatbaar is. Het doel van de methode is om ‘de Moslim te brengen tot een zuivere beslissing, een beslissing die echter geen mens kan forceren. Die ieder zelf moet nemen voor Gods Aangezicht.’ Hij wijst in dit verband niet alleen op het belang van de rondetafelgesprekken, maar ook op het belang van vriendschap met moslims: ‘Vriendschappen niet geboren uit het bij-

andere woorden, hij wilde het Evangelie op een positieve stellende manier communiceren door middel van persoonlijk contact met de ander.

Deze positieve, thetisch-evangeliserende methode bepleitte hij in de jaren vijftig ook tijdens zijn colleges 'islamitische theologie' aan de Theologische Hogeschool van Jakarta. Ten behoeve van deze colleges schreef hij lesmateriaal, waarin hij zijn studenten handvatten reikte ten behoeve van de communicatie van het Evangelie.¹⁶⁴ Verkuyl zegt daarin onder meer, dat men in gesprek met moslims niet voor aanval en polemieken moet kiezen, maar hen op positieve wijze tegemoet dient te treden. Als voorbeeld daarvan noemt hij de mogelijkheid om aan de hand van de verhalen uit de kinderbijbel een beeld van Jezus te schetsen. Ook raadt hij zijn studenten aan om samen met moslims de Bijbel te lezen en vervolgt dan met: 'Als ze luisteren naar de woorden en daden van Jezus, vragen ze zich af wie Jezus is. En als deze vraag opkomt, dan is dat het moment om hen uit te leggen wat het betekent dat Jezus de Mensenzoon en Zoon van God is.'¹⁶⁵

Hoewel dit collegemateriaal ten behoeve van christelijke studenten geschreven is, komt het eind jaren vijftig in handen van Indonesische moslimtheologen. In reactie op Verkuyls visie schrijft onder meer Omar Hashem een brochure getiteld *Djawaban Lengkap kepada Pendeta Dr. J. Verkuyl*.¹⁶⁶ Hashem verwijt Verkuyl hierin dat, hoewel hij zegt niet voor polemieken te kiezen, uit zijn woorden het tegendeel blijkt. Hij doet daarom een klemmend beroep op Verkuyl de methoden, die hij aanbeveelt om met moslims over Jezus te spreken, terug te nemen. Hashem keert zich fel tegen wat hij *kristenisasi* van moslims noemt. Hij doelt daarbij niet alleen op de methoden die Verkuyl aanreikt, maar ook op zending door middel van voedselhulp, medische zorg en onderwijs. Hij schrijft:

'U draagt het geloof niet meer uit via hoofd en hart, evenmin door middel van normale gesprekken. U stopt het daarentegen in de buiken van arme mensen (...). U bent slim om van deze gelegenheid gebruik te maken, op het moment dat de Aziatische bevolking naar adem snakt, nadat ze honderden jaren door u zijn onderdrukt. (...) U wilt hun denken veranderen, maar hebt daarbij alleen uw eigen belang voor ogen. Passend zijn de woorden van de historicus Edward Gibbon, dat de zachtaardigheid van dominees gevaarlijker is dan hun ongemanierdheid.'¹⁶⁷

Jan Aritonang, de huidige rector van de Theologische Hogeschool in Jakarta, schrijft in zijn boek *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia*, dat het geschrift van dr. Omar Hashem overal in Indonesië verspreid werd en andere moslims stimuleerde om stukken van gelijke strekking te publiceren. Het gevolg was dat er van christelijke zijde allerlei artikelen verschenen, die de beschuldigingen aan hun adres

motief om de relaties te „gebruiken” voor Evangeliserende doeleinden, maar vriendschappen geboren uit waarachtige, echte belangstelling voor 't lot en leven van de naaste. En in zulke vriendschappen komt ongeforceerd, simpel, vanzelfsprekend telkens de gelegenheid om te spreken van Jezus.'

¹⁶⁴ J. S. Aritonang, *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia*, 480. De titel van het gestencilde lesmateriaal luidt: *Tentang Interpretasi Iman Kristen kepada Orang-orang Muslim* ('Over de interpretatie van het christelijk geloof aan moslims').

¹⁶⁵ J. S. Aritonang, *Sejarah Perjumpaan*, 481. Het citaat is een vertaling vanuit het Indonesisch.

¹⁶⁶ J. S. Aritonang, *Sejarah Perjumpaan*, 480. De vertaling van de titel van de brochure van dr. Omar Hashem luidt: 'Volledig antwoord aan dominee dr. J. Verkuyl'; zie ook Verkuyl, *Gedenken*, 217.

¹⁶⁷ J. S. Aritonang, *Sejarah Perjumpaan*, 482.

probeerden te pareren. Aritonang concludeert dat de brochure van Hashem veel opschudding teweegbracht. Terugkijkend op deze periode noemt Verkuyl in zijn memoires deze controverse rond zijn collegedictaat een ‘pijnlijke ervaring’, omdat er kritiek geuit werd op ‘een gestencilde uitgave die niet eens in de boekhandel verkrijgbaar was’. Hierdoor kon het grote publiek geen kennis nemen van zijn betoog. Met andere woorden: er was zijns inziens dus geen gelegenheid voor hoor en wederhoor.¹⁶⁸

4.3.10 Zelfverlossingswegen binnen de verschillende religies

In het vorige hoofdstuk zagen we dat Verkuyl de religies kenmerkte aan de hand van twee begrippen, afgoderij en zelfverlossing. Met het begrip zelfverlossing bedoelde hij dat de mens door middel van religie zichzelf voor God probeert te rechtvaardigen. Het streven naar zelfverlossing kende volgens Verkuyl verschillende patronen, die elk in de afzonderlijke religies te vinden zijn. Hij onderscheidde er vier, die naar zijn mening het duidelijkst manifest werden in het hindoeïsme. Deze godsdienst is, zo schrijft Verkuyl in de jaren vijftig, ‘het grootste religieuze laboratorium der mensheid’, waarin men alle religieuze en ethische experimenten vindt die denkbaar zijn.¹⁶⁹ De vier patronen die hij in het hindoeïsme onderscheidde, zijn de *jnana-marga* of de weg van de kennis; de *dharma-marga* of de weg van de plichten; de *bhakti-marga* of de weg van de overgave aan de godheid en de *shakti-marga* of de weg waarop men middels rites en magische formules de kracht van de godheid probeert te verkrijgen.¹⁷⁰ Vanuit de invalshoek van deze wegen van zelfverlossing keek hij vervolgens, aan het begin van de jaren vijftig, naar de verschillende wereldreligies. Het was daarbij zijn doel, om aan te tonen dat de bovengenoemde wegen stuk voor stuk of in ieder geval één of twee van de vier in de betreffende religies gevolgd werden. Om zijn punt te maken, geeft hij geen uitgebreide analyse van de verschillende religies, maar volstaat hij met een korte schets. Zijn focus ligt daarbij op de islam in Indonesië. Vandaar dat wij ons in dit kader tot zijn beschrijving van deze godsdienst beperken.

De islam, zoals Verkuyl die op Java ontmoette, kent verschillende mystieke tradities waarin de gelovige door middel van inwijding in de gnosis de eenheid met God poogt te bereiken. Verkuyl wijst in dit verband op de *Ingsun*-mystiek en de *Kawula-Gusti*-mystiek, die Kraemer in zijn dissertatie *Een Javaansche Primbon uit de zestiende eeuw* uit 1921 bespreekt.¹⁷¹ Hoewel de orthodoxe islam zich tegen deze

¹⁶⁸ J. Verkuyl, *Gedenken*, 217.

¹⁶⁹ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 94. Vgl. J. Verkuyl, *De absoluteitheid van Gods openbaring in Jezus Christus*, 44. In 1937 schrijft Verkuyl dat ‘de oude Indische volksreligie’ drie wegen onderscheidt, namelijk de weg der magie, de weg der kennis en de weg der werken.

¹⁷⁰ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 95. Vgl. J. H. Bavinck, *Christus en de mystiek van het Oosten* (1934), 50, 51, 57, 164. Bavinck schrijft over *bhakti-marga*, *jnana-marga*, *sakti* en *dharma*. Dit boek is voor Verkuyl een van de hulpmiddelen in zijn schrijven over het hindoeïsme. Zie, J. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 91.

¹⁷¹ Een Primbon is een wichelboek. In de Ingsun-mystiek geldt dat het wezen van de mens ten diepste goddelijk is. In Ingsun, of het *Ik*, raakt het ‘ik’ van de mens aan het ‘ik’ van God. Kraemer zegt hierover: ‘Door de identiteit van God en mens is het Ik de „volmaakte mensch” in potentie. In hem ligt het goddelijk wezen in al zijn emanatiefasen, en dus ook de wereld en haar ontplooiing als een onontloken knop verborgen.’ H. Kraemer, *Een Javaansche Primbon uit de zestiende eeuw*, 83, 84. In de

mystieke tradities verzet door een scherpe grens te trekken tussen God en mens, is deze *jnana-marga*, aldus Verkuyl, binnen de Javaanse islam zeer populair.¹⁷² De oorzaak daarvan is, zijns inziens, dat mensen houvast zoeken in tijden van verwarring en onzekerheid. Ze grijpen terug op de *jnana-marga* om zich langs deze weg uit 'de verwarrende veelheid der aardse verschijnselen terug te trekken op de zalige belevenis van de éénheid *Kawula* en *Gusti*.'¹⁷³

In verband daarmee noemt Verkuyl ook de *bhakti-marga*, de weg waarop men door middel van ascese en mystieke oefeningen streeft naar eenwording met God. Hij herkent die weg in het Soefisme of *tasawwuf*. Volgens Verkuyl neemt de *bhakti-marga* binnen de Indonesische islam een belangrijke plaats in, doordat deze weg al in de periode begaan werd toen het hindoeïsme en boeddhisme in de archipel dominant waren.¹⁷⁴

Daarnaast onderscheidt Verkuyl in de islam ook de *dharma-marga*. Het is de weg van het onderhouden van de geboden, de weg van de *fiqh*, de *hadith*, van *sjahada*, *salat*, *ramadan*, *zakat* en *hadj*.¹⁷⁵ Hij noemt het de verlossingsweg, die gebaad is door 'goede werken'.¹⁷⁶ Tenslotte noemt Verkuyl de *shakti-marga* of de weg van de *guna-guna*. Hij schrijft dat het doel van deze weg is om zich meester te maken van de 'verborgen krachten' zodat deze 'onaantastbaar en onverwoestbaar zijn deel zijn.' Verkuyl zegt dat het begaan van deze weg getuigt van een volstrekt egocentrisme. Het gaat de volgelingen van deze weg, zijns inziens, namelijk enkel om het verkrijgen van 'kracht' ten einde hun hebzucht of wraakzucht te kunnen bevredigen. Het is ze daarbij om het even of de 'verborgen kracht' afkomstig is van 'God of van goden, van de duivel of de geesten.'¹⁷⁷

Zoals we in het vorige hoofdstuk zagen, stelde Verkuyl dat de wegen van zelfverlossing uiteindelijk dood lopen. Zijn beschrijving van deze wegen in de verschillende religies heeft dan ook tot doel, om de mens er voor te behoeden deze paden te betreden en hem er op te wijzen zijn heil alleen bij Jezus Christus te zoeken.

4.3.11 *Balans jaren veertig en vijftig*

We hebben in deze paragraaf gezien dat Verkuyls fenomenologische benadering van de religies heel bepalend is voor de uitkomst van zijn onderzoek naar de relatie tussen verschillende godsdiensten en het thema godsdienstvrijheid. Uitgaande van het 'wezen' van de betreffende religie concludeerde hij, dat er geen ruimte was voor 'vrijheid van godsdienst' in de Westerse betekenis van het begrip. Verkuyl was zich er terdege van bewust dat er, bijvoorbeeld in Indonesië en Pakistan, politici van

Kawula-Gusti (dienaar - Heer) mystiek gaat het om de ontmoeting van de mens en God, waarbij subject en object ineenvloeden en de hoogste trap der gnosis bereikt wordt. H. Kraemer, *Een Javaansche Primbon*, 12,13.

¹⁷² J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 97.

¹⁷³ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 98.

¹⁷⁴ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 101. Het hindoeïsme en boeddhisme is van de 7^e tot de 14^e eeuw van onze jaartelling dominant in grote delen van het huidige Indonesië. Deze godsdiensten verloren aan invloed door de komst van de islam in de archipel.

¹⁷⁵ *Fiqh* is de plichtenleer binnen de islam. *Hadith* bevat de overgeleverde uitspraken en handelingen van Mohammed.

¹⁷⁶ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 103.

¹⁷⁷ J. Verkuyl, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* (1953), 107.

islamitische achtergrond waren die zich inzetten voor de godsdienstvrijheid. Echter, Verkuyl zag dit dan als een positieve uitzondering en als iets dat niet behoorde tot het wezen van de islam. We zagen ook dat de fenomenologische benadering bepalend was voor de manier waarop hij het communisme beschreef. Het ging hem daarbij om de beschrijving van ‘de geest’ van deze ideologie.

In deze periode pleitte Verkuyl voor de ontmoeting van de kerk met de islam en het communisme. We zagen dat hij de kerk met het oog daarop handvatten gaf om het gesprek aan te gaan. Zowel uit de beschrijving van de islam en het communisme als uit de handvatten die hij aanreikte, bleek dat de antithese de grondslag vormde van zijn denken. Ondanks deze grondslag koos hij niet voor een antithetische methode. Zoals we zagen pleitte hij voor een positieve thetisch-evangeliserende methode, waarin de boodschap van het Evangelie helder werd uiteengezet, opdat de ander een keuze voor of tegen zou kunnen maken.

4.4 JAREN ZESTIG EN ZEVENTIG

4.4.1 *Kader: dialoog in de zestiger en zeventiger jaren*

In de vorige hoofdstukken van dit boek zagen we, dat tijdens de Wereldzendingconferentie te Mexico City in december 1963 het begrip dialoog een centrale plaats kreeg in het contact tussen christenen en aanhangers van andere religies. De introductie van dialoog hield verband met de wisseling van paradigma, die we in het begin van dit hoofdstuk beschreven: de fenomenologische benadering van de godsdiensten maakte plaats voor de benadering waarin men ‘faith’ en ‘tradition’ van elkaar onderscheidde.

In het tweede hoofdstuk zagen we dat toen, voor het eerst in de geschiedenis van deze conferenties, gesproken werd over de verhouding tussen de kerk en het joodse volk. De verschrikking van de Holocaust had bij de kerken de bezinning op gang gebracht naar hun rol in de ontwikkelingen die uiteindelijk leidden tot deze massamoord. Ook de stichting van de staat Israël in 1948 had tot gevolg dat kerken aan het denken werden gezet over hun relatie tot het volk en de staat.

Naar aanleiding van de gesprekken in Mexico City kwam niet alleen de notie van dialoog, maar ook de vraag naar de verhouding tussen het Evangelie en het joodse volk in het midden van de jaren zestig op Verkuyls agenda te staan. Zo maakte hij in juni 1965, in zijn functie van algemeen secretaris van de NZR, een oriëntatiereis naar Libanon, Jordanië en Israël. In Jeruzalem had hij gesprekken met vertegenwoordigers van verschillende kerken en van diverse joodse organisaties.¹⁷⁸ In 1968 besprak hij de vraag naar de verhouding tussen Kerk en Israël in het kader van een boek over zending en werelddiaconaat.

Daarnaast zien we dat Verkuyl in het begin van de jaren zeventig aandacht krijgt voor de islam in Nederland. In het begin van de jaren zestig begon het Nederlandse bedrijfsleven met de werving van gastarbeiders, eerst uit Italië en Spanje, later ook

¹⁷⁸ J. Verkuyl, *Enkele notities over een oriëntatiereis naar Libanon, Jordanië en Israël van 4-15 juni 1965*, 2, HDC, archief Verkuyl, doos 31, map 89.

uit Turkije en Marokko. In de loop van de jaren kwamen vele duizenden mensen uit deze landen naar Nederland.¹⁷⁹ Vanaf 1973 maakte de arbeidsmigratie plaats voor gezinsmigratie. Hierdoor ontmoette de Nederlandse samenleving meer en meer mensen van andere culturele en religieuze achtergrond. De kerken werden bepaald bij islamitische en hindoestaanse geloofsgemeenschappen in hun steden en dorpen. Ook werden ze geconfronteerd met een vraag als: ‘hoe moeten we reageren op de bouw van een moskee in onze buurt?’ Verkuyl werd gevraagd de kerken te adviseren.

We zagen in de inleiding van dit hoofdstuk dat Verkuyl geraakt is door Wilfred Cantwell Smith’s visie: het gaat niet om religie, maar om de religieuze mens. Deze veranderde kijk werkt in deze fase door in Verkuyls schrijven over en zijn spreken met mensen uit andere geloofstradities. Echter, de vraag of de keuze voor dit nieuwe paradigma het afscheid betekent van het oude blijft nog open staan.

4.4.2 Jodendom: ‘dialogische relatie’

Als Verkuyl in 1968 over het jodendom schrijft dan is hij zich daarbij terdege bewust van de houding die de kerk door de eeuwen heen ten opzichte van de joden heeft ingenomen. Hij spreekt in dit kader van ‘de schuld van de kerk’. Ze is schuldig aan het feit dat ze de haat tegen de joden in de hand heeft gewerkt door dit volk de kruisdood van Jezus in de schoenen te schuiven.¹⁸⁰ Ook realiseerde de kerk zich, zo schrijft Verkuyl, dat ze schuldig is aan het zwijgen van ‘een deel der kerk en der kerkleden’, toen de joden in de gaskamers werden vermoord. Daar komt bij dat ze beseft blind te zijn geweest voor ‘het raadsel van het joodse volk en voor het goddelijke mysterie dat achter en in het bestaan van dat volk ligt.’¹⁸¹ Het gevolg hiervan is, dat de kerk vaak ‘de neiging’ vertoont de ontmoeting met het jodendom te ontwijken. In de decennia na de Tweede Wereldoorlog is echter de bezinning op gang gekomen over de vraag naar de verhouding tussen Kerk en Israël en naar de taak die de kerk ten opzichte van het joodse volk heeft. In het kader van deze bezinning is een discussie ontstaan over de term ‘jodenzending’.

Verkuyl constateerde dat deze term, die voor de oorlog door de kerken algemeen gebruikt werd, na 1945 ‘onbruikbaar’ is geworden. Dit had niet alleen te maken met het besef bij de kerken dat deze term bij joden weerstand oproept, maar ook dat ze ‘theologisch fout’ was.¹⁸² Verkuyl is het daar mee eens. Van zending onder de joden kan geen sprake zijn, omdat zij samen met christenen betrokken zijn op hetzelfde verbond van God. Verkuyl benadrukte daarbij de volgorde. God sloot zijn verbond *eerst* met Israël. De christenen uit de heidenen zijn, door hun geloof in Messias

¹⁷⁹ J. A. M. Heijke, *Sociaal-economische aspecten van gastarbeid*, 2. Heijke geeft een overzicht van de aantallen vreemdelingen naar nationaliteit in de periode van 1 januari 1960 tot 1 januari 1976. In 1972 zijn 40.800 Turken en 26.100 Marokkanen in Nederland. In 1976 zijn dat er respectievelijk 72.900 en 40.000.

¹⁸⁰ J. Verkuyl, ‘Kerk en Israël’, in I. H. Enklaar, *Onze blijvende opdracht*, 43. Zie ook J. Verkuyl, *Inleiding*, 164-166.

¹⁸¹ J. Verkuyl, ‘Kerk en Israël’, 44.

¹⁸² J. Verkuyl, ‘Kerk en Israël’, 44. Zie ook J. Verkuyl, *Inleiding*, 186. Verkuyl verwijst hier naar Romeinen 11: 21-24.

Jezus, *vervolgens* bij dit verbond betrokken: Israël is de stam waarop de kerk geënt is.¹⁸³

In deze woorden klinkt de theologie van de apostel Paulus mee. Voor Verkuyl vormt het standpunt van de apostel, zoals verwoord in de hoofdstukken 9 tot en met 11 in de brief aan de Romeinen, de grondslag voor zijn denken over de verhouding tussen Kerk en Israël. Hierin draait het om de vraag of God zijn volk, waarvan een deel de gerechtigheid in Christus niet aanvaardde, verstoten heeft. Bij de interpretatie van deze tekst laat Verkuyl zich leiden door de visie zoals die verwoord is in het document *Fundamenten en perspectieven van belijden* dat in 1949 door de Generale Synode van de Nederlandse Hervormde Kerk werd uitgegeven.¹⁸⁴ Hierin sprak men uit dat men gelooft dat het volk Israël niet door God verstoten en verlaten is. Men is van mening dat Israël tijdelijk wel door God verworpen werd, toen het zijn Koning verwierp en dat het licht van het heil de heidenen is toegewend, maar dat 'zowel het voortbestaan van dit volk als de toebrenging van enkelingen uit dit volk voorteken en onderpand van Israëls uiteindelijke wederaanneming zijn.' Men beleeft daarmee dat God nog een toekomst voor zijn volk heeft: 'Het blijft het volk der belofte en het volk van de Messias.' Men besluit met de woorden:

De gemeente van Jezus Christus is niet volgroeid, noch is het Koninkrijk Gods tot volle openbaring gekomen, zolang niet Israël, op de tijd en wijze bij God bekend, tot zijn Messias is teruggebracht, opdat Israël en de volkerenwereld beide de vrije genade leren kennen van Hem, die allen onder de ongehoorzaamheid heeft besloten, om hun allen barmhartig te zijn.¹⁸⁵

Vanwege de betrokkenheid van zowel het joodse volk als de kerk op Gods verbond, stelde Verkuyl dat de relatie tussen beiden een dialogische *relatie* moet zijn.¹⁸⁶ Hij onderscheidde dit van de dialogische *methode*. Een methode is een middel om tot een bepaald doel te komen. Bij een relatie is er sprake van een verbondenheid tussen tenminste twee partijen. Met deze 'dialogische relatie' bedoelde Verkuyl een relatie waarin de kerken eerst moeten luisteren naar en leren van het volk Israël. Echter, in deze relatie kan en mag, zijns inziens, het gesprek over het geloof in de Messias Jezus en het Messiaanse Rijk niet ontbreken.¹⁸⁷ We komen hier zo dadelijk op terug. Dit roept de vraag op wie Verkuyl bij die relatie op het oog heeft. Het joodse volk kent immers een grote verscheidenheid aan stromingen, waarin het geloof in de God van het verbond op verschillende wijzen wordt beleden en beleefd. Verkuyl is van mening dat deze 'dialogische relatie' alle 'gestalten' en alle 'differentiaties' waarin het jodendom zich uit, insluit. Hij voegt er aan toe dat 'wij', dat de kerk, bereid

¹⁸³ J. Verkuyl, 'Kerk en Israël', 45. Zie ook J. Verkuyl, *Inleiding*, 169.

¹⁸⁴ J. Verkuyl, 'Kerk en Israël', 47. Verkuyl noemt in 1968 de bewuste tekst uit *Fundamenten en perspectieven van belijden*, 'het oriëntatiepunt' in de discussie over de verhouding tussen kerk en Israël. Hij citeert het artikel in zijn geheel. Zie Artikel 17, 'Fundamenten en perspectieven van belijden', in L. H. Ruitenbergh, *Documenten Nederlandse Hervormde Kerk*, 95.

¹⁸⁵ J. Verkuyl, 'Kerk en Israël', 47. Artikel 17, 'Fundamenten en perspectieven van belijden', 95.

¹⁸⁶ J. Verkuyl, *Inleiding*, 186.

¹⁸⁷ J. Verkuyl, 'Kerk en Israël', 45. Zie ook J. Verkuyl, *Inleiding*, 199. Verkuyl gaat in tegen de visie van de Amerikaanse protestantse theoloog Karl Paul Reinhold Niebuhr (1892-1971) die van mening was dat de image van de Messias door het wangedrag van de christenen zo bedorven is, dat men in de ontmoeting met Israël het gesprek over de Messias moet laten rusten.

moeten zijn om het jodendom in al zijn schakeringen ‘met bewogenheid en diepe interesse te volgen.’¹⁸⁸ Toch ziet hij in alle verscheidenheid binnen het jodendom ook een gemeenschappelijke noemer. Hij schrijft: ‘Wat de Jood tot Jood maakt is de speciale geschiedenis van God met het volk Israël en de polaire betrokkenheid op die geschiedenis in het leven van elke Jood.’¹⁸⁹

We zagen dat Verkuyl in zijn spreken over de dialogische relatie benadrukte dat er allereerst naar joden geluisterd en van hen geleerd moet worden. Hij voegde er elders aan toe, dat christenen zich moeten realiseren dat de synagoge de moeder van de kerk is en dat de ‘gojim’ altijd weer de joden nodig hebben om niet terug te vallen in de ‘wegen der heidenen’.¹⁹⁰ In dat kader pleitte hij voor de bestudering van het jodendom. Hij achtte dit noodzakelijk, omdat er in de communicatie met het jodendom vaak gewerkt wordt met karikaturen. Verkuyl noemde daarbij als voorbeeld dat de joodse religie als ‘religie der vrees’ gesteld werd tegenover het christendom als ‘religie der liefde’. Of dat de joodse religie getypeerd werd als ‘religie der wraak en der vergelding’ en het christendom als ‘religie der barmhartigheid’.¹⁹¹ Studie van het jodendom achtte hij dus nodig om deze karikaturen en, wat hij noemt, ‘de catechese der verguizing’ af te leren.¹⁹² Verkuyl is dan ook verheugd over de samenwerking tussen joodse en christelijke vakgeleerden bij de studie van de *Tenach* en van het Nieuwe Testament.

We zagen al dat, hoewel Verkuyl benadrukte dat er eerst naar de joden geluisterd en van hen geleerd moet worden, hij vervolgens onderstreepte dat in de ontmoeting met het jodendom het gesprek over Jezus niet ontweken mag worden. Het punt waar het Verkuyl daarbij om gaat, is de christelijke belijdenis dat Jezus de Messias is voor Israël en de volken, dat hij de *Kyrios* is, de Zoon van God en het Woord. Volgens Verkuyl erkent het jodendom weliswaar dat de ‘Rabbi van Nazareth’ een profeet is, een leraar, ‘en soms zelfs als de beste, de ware Zoon van Israël, als de ware jood’, maar wijst het de Paulinische en Johannese belijdenis van Jezus van de hand. Hier ligt volgens Verkuyl de ‘scheidslijn’ tussen Kerk en Israël. Verkuyl is van mening dat de kerk geroepen is om dit belijden aan de joden uit te leggen.

Dit roept de vraag op of het inderdaad een kwestie van ‘uitleggen’ is. Gaat het hier niet eerder om een verschil van inzicht tussen christenen en joden dan om een ‘misverstand’? Bovendien roept het de vraag op, of Verkuyl beseft dat joden moeite zouden kunnen hebben met een ‘uitleg’ die gedurende de eeuwen misbruikt is om jodenvervolgving te sanctioneren. We komen hier later op terug.

Uit de wijze waarop Verkuyl over het jodendom schrijft, blijkt zijn gebruik van het nieuwe paradigma. Het gaat hem nu niet om de essentie of het wezen van de godsdienst, maar om de veelkleurigheid waarin deze zich aan hem voordoet. Daarbij past een houding van luisteren en leren. Ook spreekt uit zijn beschrijving van het

¹⁸⁸ J. Verkuyl, *Inleiding*, 195.

¹⁸⁹ J. Verkuyl, *Inleiding*, 195.

¹⁹⁰ J. Verkuyl, *Inleiding*, zie 199.

¹⁹¹ J. Verkuyl, *Inleiding*, 197.

¹⁹² J. Verkuyl, *Inleiding*, 197. Zie G. J. van Klinken, *Christelijke stemmen over het jodendom*, 37. De term *L'enseignement du mépris* of ‘catechese der verguizing’ komt van de Franse historicus Jules Isaac (1877-1963). Met deze term doelde hij op de kerkelijke catechese over het jodendom waarin drie thema’s aan de orde kwamen: de verstrooiing van de joden als straf voor de kruisiging van Jezus, de degeneratie van het jodendom in en na de tijd van Jezus en de beschuldiging van Godsmoord.

jodendom een inclusieve manier van denken: joden en christenen zijn samen betrokken op Gods verbond. Dit sluit aan bij de ontwikkeling van zijn *theologia religionum*, zoals we deze in het vorige hoofdstuk hebben beschreven. We zagen daarin dat de volken, dus ook het joodse volk, binnen de cirkel van Gods genade vallen. Echter, voor Verkuyl geldt, dat ook in het gesprek met Israël duidelijk moet zijn dat Christus van die cirkel het middelpunt is.

4.4.3 De Staat Israël en het vraagstuk van de Palestijnen

We zagen al dat de oprichting van de Staat Israël in 1948 de kerken heeft aangezet tot bezinning op de vraag hoe zij zich tot het joodse volk, maar ook tot de Joodse Staat verhouden. Het gaat hierbij niet alleen om een politieke, maar eveneens om een theologische vraagstelling. De oprichting van de Staat Israël en het daarmee samenhangende vraagstuk van de Palestijnen heeft binnen de kerken tot uiteenlopende theologische interpretaties geleid. Hoe keek Verkuyl aan tegen de verschillende duidingen en welk standpunt nam hijzelf in? In zijn boek *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap* kiest hij zijn positie tegenover een aantal interpretaties. *Allereerst* bespreekt hij de visie die de oprichting van de Staat Israël de vervulling noemt van bepaalde beloften uit onder meer het Bijbelboek Ezra en de profetie van Ezechiël. Op grond hiervan menen de aanhangers van deze interpretatie te weten ‘hoe laat het is op Gods klok’, met andere woorden op welk punt men in ‘Gods eschatologische tijdschema’ is aangekomen.¹⁹³ Met een verwijzing naar Handelingen 1: 1-8 keurt Verkuyl deze visie ten stelligste af: de chronometer ligt niet in onze handen, maar in de handen van de Heer. Hij voegt er aan toe dat Jezus zijn leerlingen opriep om in de verwachting van de komst van het Koninkrijk van God het Evangelie te communiceren tot aan de einden der aarde. Dat is, schrijft hij, een andere taak dan te speculeren over tijdschema’s en fasen op Gods klok. Bovendien is Verkuyl van mening dat het ‘speculatieve gegoochel met profetenwoorden’ geen bijdrage levert aan de dienst der verzoening tussen Israëli’s en Palestijnen.¹⁹⁴ Met deze laatste opmerking raken we aan het thema dat, zoals we in de vorige hoofdstukken zagen, als een rode draad door Verkuyls leven en theologie loopt. We hebben gezien hoe hij zich heeft ingezet voor verzoening tussen Nederland en Indonesië, tussen blank en zwart in Zuid-Afrika. Ook in het conflict tussen de Staat Israël en de Palestijnen pleit hij voor verzoening. Op de vraag hoe dit in de praktijk gestalte moet krijgen, komen we zo dadelijk terug.

De *tweede* theologische duiding waartegen Verkuyl zich verzet, is die van het ‘theologisch Zionisme’. Hij doelt met deze term op de poging ‘om zionistische ideologie vanuit de christelijke theologie een fundament, een onderbouw en tevens een toetssteen te verschaffen.’ In dit verband noemt hij onder meer de Duitse theoloog Friedrich-Wilhelm Marquardt (1928-2002), die in 1968 stelt - zo schrijft Verkuyl - dat een christen op ‘christologische gronden’ achter de Staat Israël moet staan.¹⁹⁵

¹⁹³ J. Verkuyl, *Inleiding*, 211.

¹⁹⁴ J. Verkuyl, *Inleiding*, 211.

¹⁹⁵ Zie F.W. Marquardt, ‘Christentum und Zionismus’ in *Verwegenheiten*, 193. Marquardt schrijft letterlijk: ‘Nur in eine unaufgebbare Solidarität auch und gerade zu dem zionistischen, völkischen und ins Land gehenden Judentum sehe ich mich christologisch vermittelt, also nicht nur spontan und

Ook herkent Verkuyl dit 'theologisch Zionisme' in *Israël - volk, land en staat. Handreiking voor een theologische bezinning*, dat de Nederlandse Hervormde kerk in 1970 uitgaf. Hierin wordt gesteld dat, indien de verkiezing van het volk Israël en de daarmee verbonden beloften van kracht blijven, dit betekent dat 'ook de band tussen volk en land van Godswege gehandhaafd blijft.'¹⁹⁶ Verkuyl deelt van harte de overtuiging dat het volk Israël samen met het nieuwtestamentische volk Gods betrokken is in Gods verkiezend handelen, maar vindt dat men daaruit niet de conclusie kan en mag trekken dat de oudtestamentische landbelofte blijft gelden. Hoewel de verbinding tussen het volk Israël en Palestina in het Oude Testament een constante is, wordt in het Nieuwe Testament een ander perspectief zichtbaar: de Messiaanse beloften strekken zich uit van 'Erets Israël' tot de einden der aarde.¹⁹⁷ Verkuyl vindt het dan ook onjuist om aan het land evenals aan de terugkeer van joden naar de Staat Israël een theologische duiding te geven. Zulk een theologische duiding leidt, zijns inziens, tot onaantvaardbare consequenties.¹⁹⁸

Een andere punt uit de *Handreiking* waarin Verkuyl het 'theologisch Zionisme' proeft is de opmerking, dat 'vanuit het geloof aan Gods beloften een eigen staatsbestel voor Israël aanvaard moet worden.'¹⁹⁹ Verkuyl is het daar maar gedeeltelijk mee

emotional, sondern begründet und durch das Hören der Verkündigung Christi.' Hij schrijft verder dat hij 'in Christus' zowel existentieel als intellectueel, historisch, theologisch en politiek niet van de Staat Israël en haar politiek gescheiden is, maar 'aufs tiefste beteiligt.'¹⁹⁴ Elders in dit artikel gaat Marquardt nader in op de christologische visie op het jodendom. Hij schrijft: 'Das Wort ward Jude. Und die Lehre von der assumptio carnis, mit der die christliche Dogmatik das Geheimnis der Bedeutung Jesu Christi für die ganze Menschheit lehrt, war präzise die assumptio eines Juden durch das Wort Gottes. So ist mitten im christologischen Geheimnis der christlichen Verkündigung das Judentum, indem es dort biologisch vorkommt, a priori säkular und durchaus nicht anderes in Betracht gezogen. (...) Das allerdings zwingt uns m.E. dazu, das jüdische Gottesvolks (...) nach der wohlverständlichen Analogie der Zwei-Naturen-Lehre denken zu lernen. 184.

¹⁹⁶ Zie *Israël - volk, land en staat. Handreiking voor een theologische bezinning*, 18.

¹⁹⁷ J. Verkuyl, *Inleiding*, 213. Verkuyl baseert zich hierbij op de visie van de rooms-katholieke nieuwtestamenticus Bas van Iersel (1924-1999). Zie B. van Iersel, 'Heilshistorische betekenis van Israël' in *Kosmos en Oecumene*, vierde jaargang 1970, 319. Hij is van mening dat het 'heilshistorisch interpretatie-model', dat aan het volk Israël een aparte positie geeft, op grond van het Nieuwe Testament niet te handhaven is. Van Iersel verzet zich hiermee tegen de visie zoals die in de *Handreiking* is verwoord. Hierin wordt erkend dat er in het Nieuwe Testament niet ronduit wordt gesproken over handhaving van de band tussen volk en land, maar - zo voegt men er aan toe - dat daaruit evenmin het tegendeel blijkt. Dit komt volgens de opstellers van de *Handreiking* doordat de evangelisten en apostelen schreven in een tijd waarin 'het nog vanzelfsprekend was, dat het volk in zijn land woonde. Daarom had het geen reden om over het land apart na te denken. (...) Nu wij, vele eeuwen later en onder geheel andere omstandigheden, het Nieuwe Testament lezen met het oog op vragen die toen niet aan de orde waren, moeten wij ons juist zijn verscholen vooronderstellingen bewust maken.' *Israël - volk, land en staat*, 18-19.

¹⁹⁸ J. Verkuyl, *Inleiding*, 213. Een van deze consequenties die Verkuyl noemt is het feit dat vele Israëli's de westelijke Jordaanoever beschouwen als 'Gods gift aan Abraham' en op grond daarvan aan Palestijnen het recht ontzeggen om het gebied als het hunne te claimen. Verkuyl voegt er aan toe: 'Dreigt hier niet het gevaar dat de claims van een ideologie met de autoriteit van de God van Abraham worden bekleed?' Vgl. J. Verkuyl, J. M. Snoek, *Intern beraad in verband met de relatie tussen Kerk en Israël*, 88. Verkuyl haalt hier met instemming een zin aan uit de brochure *Joodse vragen!... Christelijke antwoorden?* van het Deputaatschap voor Kerk en Israël van de Gereformeerde Kerken in Nederland. Hierin staat dat 'elke godsdienstige visie onder ideologische verdenking staat, als zij ten koste van mensenrechten gaat.' 52.

¹⁹⁹ J. Verkuyl, *Inleiding*, 213. Het cursief is van Verkuyl. Zie *Israël - volk, land en staat*, 29. De opstel-

eens. Hij zegt: 'Ik ben ook van mening, dat de Staat Israël aanvaard moet worden totdat in onderling overleg over de vorm van toekomstig samenleven van Joden en Arabieren in Palestina is beslist, maar is het juist om zulk een staatsbestel te baseren op bijbels-theologische gronden?'²⁰⁰ In dit verband noemt Verkuyl ook 'de neiging' die hij in de *Handreiking* bespeurt om aan de stad Jeruzalem een blijvende plaats toe te kennen in de eschatologische vervulling.²⁰¹ Verkuyl vraagt zich af, of men deze visie op grond van het Nieuwe Testament wel kan volhouden. Volgens hem gaat het hierin namelijk om het 'nieuwe Jeruzalem', om 'Gods oecumenopolis uit alle volken der wereld', om 'de universele „stad Gods”'.²⁰² Aan de opstellers van de *Handreiking* stelt hij de vraag, of een dergelijke 'sacralisering' van de stad Jeruzalem niet het zoeken van nuchtere oplossingen zowel voor de joodse als voor de Arabische woonbuurten in Jeruzalem belemmert. Bovendien acht hij het gevaar groot dat met de 'sacralisering' van de stad een nieuw soort 'idolatrie' bevorderd wordt.

De *derde* theologische duiding waar Verkuyl zich tegen verzet is de visie dat God partij kiest voor de Palestijnen. Op basis van de 'theologie der armen en verdrukten' gaat de sympathie uit naar de Palestijnse vluchtelingen en is men kritisch solidair met de verzetsbewegingen. Hoewel Verkuyl erkent dat er in het Nieuwe Testament 'grote solidariteit' is met degenen die misbruikt worden 'door en voor machtpolitiek' en met hen die geen hoop meer hebben, wijst hij het gebruik van deze theologische invalshoek in het conflict tussen Israëli's en Palestijnen af. Deze duiding draagt, zijns inziens, evenals de andere twee weinig bij tot een dienst der verzoening tussen beide conflicterende gemeenschappen in het Midden-Oosten.

Wat draagt daar volgens Verkuyl dan wel aan bij? Zijns inziens zouden zowel de beide partijen in het conflict als ieder ander die zich wil inzetten voor de verzoening in deze regio de *verlangens* van beide volken moeten begrijpen. Verkuyl noemt enerzijds het verlangen van de Israëli's en in de joodse gemeenschap in het algemeen naar veiligheid. Uit dit verlangen is de Staat Israël geboren.²⁰³ Anderzijds noemt hij het verlangen van de Palestijnen naar erkenning van hun waarde en waardigheid en van hun recht op nationale zelfexpressie. Door de uitroeping van de Staat Israël zijn duizenden Palestijnen naar de omliggende staten gevlucht. Zij die achterbleven voelen zich gedegradeerd tot tweederangsburgers in hun geboorteland.

Verkuyl is er van overtuigd dat beide volken het 'recht' hebben om hun diepste verlangens te realiseren. De vraag is alleen hoe ze dat zouden moeten doen in een politiek klimaat waarin de verhoudingen zo geprikkeld en verbitterd zijn. Naar zijn

lers van de *Handreiking* schrijven letterlijk dat ze er van overtuigd zijn, 'dat wie vanuit het geloof de hereniging van het joodse volk en het land aanvaardt, in de gegeven omstandigheden ook een eigen staatsbestel voor dit volk moet aanvaarden.'

²⁰⁰ J. Verkuyl, *Inleiding*, 213. Het cursief is van Verkuyl.

²⁰¹ Zie *Israël - volk, land en staat*, 32-33. De opstellers van de *Handreiking* spreken slechts in vragende vorm over de plaats van Jeruzalem, omdat men er geen duidelijk en eensluidend antwoord op heeft. Men schrijft onder meer: 'Moet men zeggen dat de stad zozeer de geconcentreerde uitdrukking geworden is van de eenheid van land en volk, dat als men zich uit geloofsoverwegingen achter het wonen van Israël in zijn land stelt, men daarbij ook de blijvende verbinding van het volk met deze stad moet insluiten?'

²⁰² J. Verkuyl, *Inleiding*, 214. Het cursief is van Verkuyl. Hij noemt hierbij Openbaring 21. Ook wijst hij op Johannes 4: 21 en vraagt zich af of hier niet reeds de 'ontgrenzing' begint, die zich volgens hem in het gehele Nieuwe Testament doorzet.

²⁰³ J. Verkuyl, *Inleiding*, 216.

mening is het nodig dat men allereerst de angst en het diepe wantrouwen jegens elkaar doorbreekt en elkaar met goodwill benadert. Op grond daarvan moet het zijns inziens 'toch *mogelijk*' zijn om een oplossing te vinden voor de westelijke Jordaanoever en om de stichting van een Palestijns-Arabisch deelstaat te bevorderen. Ook moet het volgens hem 'toch *mogelijk*' zijn om het vluchtelingenprobleem op te lossen door royale compensatie voor een bepaald deel van de vluchtelingen en door terugkeer en 'resettlement' voor anderen. Hij acht het eveneens 'toch *mogelijk*' om het bestuur over Jeruzalem om te vormen tot een condominium, waarin rekening gehouden wordt met de gevoelens van de Israëli's en de Palestijnse Arabieren.²⁰⁴ In dit kader ziet hij een rol voor 'kerken en regeringen' weggelegd. Zij zouden 'met liefde en geduld' relaties moeten onderhouden met beide partijen. Bovendien zouden ze niet mogen rusten voordat Israëli's en Palestijnen met elkaar om de onderhandelingsstafel zoeken naar een rechtvaardige oplossing van de concrete problemen.²⁰⁵

We zien dat Verkuyl, evenals in het conflict tussen Nederland en Indonesië of tussen blank en zwart in Zuid-Afrika, ook hier pleitte voor verzoening. Vanuit de theologie zocht hij naar oplossingen voor de concrete politieke situatie van dat moment. Daarbij nam hij duidelijk afstand van de theologische interpretaties op grond waarvan men bij voorbaat de zijde van de joodse staat of van de Palestijnen koos. Vanuit het verzoeningsmodel pleitte hij daarentegen voor een oplossing waarbij beide partijen tot hun recht zouden komen. Het is de vraag of de oplossingen die hij ziet realistisch waren. Gezien de ontwikkeling van het conflict in de laatste tijd en gelet op de huidige stand van zaken lijkt hetgeen Verkuyl toen voor mogelijk hield nu een onmogelijkheid.²⁰⁶

²⁰⁴ J. Verkuyl, *Inleiding*, 218.

²⁰⁵ J. Verkuyl, *Inleiding*, 219. Verkuyl noemt in dit verband de WCC die door middel van de Commissie Internationale Zaken intensief contact onderhoudt met beide partijen en hen op 'nuchtere sociaalpsychologische en juridische gronden' tracht te bewegen tot het treffen van zodanige regelingen, dat men met elkaar rekening houdt.

²⁰⁶ Dertien jaar na de verschijning van zijn *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap* drukt Verkuyl zich, in het boek *Intern beraad in verband met de relatie tussen Kerk en Israël* (1988), veel scherper uit. Hij schrijft dan - samen met Johan Snoek - dat de bezetting van de westelijke Jordaanoever en de Gazastrook 'een moderne vorm van kolonisatie' is, met alle gedragingen van koloniserende mogendheden, die we uit de oude en nieuwe geschiedenis en ook uit de Nederlandse koloniale geschiedenis maar al te goed kennen. Beide theologen zijn van mening dat de staat Israël hoe langer hoe meer een staat dreigt te worden waarin de nationale veiligheid een zo hoge prioriteit krijgt dat religieuze, humane en sociale waarden op de achtergrond worden gedrongen en overwoekerd worden. Ze voegen er aan toe dat in die situatie het verzet van de Palestijnen groeit. Een verzet dat zich soms uit in 'terroristische wanhoopsdaden'. Snoek en Verkuyl achten de politiek die de Staat Israël op dat moment voert een 'heilloze weg'. Ze denken daarbij aan de annexatie van Oost-Jeruzalem, het nederzettingenbeleid, de toenemende repressieve maatregelen in de bezette gebieden, evenals de invasie van Israël in Libanon in juni 1982. In 1988 pleit Verkuyl er ten slotte voor om die stromingen in Israël te steunen die, in tegenstelling tot de groepen die de ideologische claims van het zionisme met religieus gezag bekleden, streven naar een meer pluriforme samenleving. Zie J. Verkuyl, J.M. Snoek, *Intern beraad in verband met de relatie tussen Kerk en Israël*, 91, 94, 104.

4.4.4 Islam: 'de misverstanden'

Zoals we aan het begin van deze paragraaf al schreven, besteedde Verkuyl in de jaren zeventig aandacht aan de komst van Turkse en Marokkaanse gastarbeiders in Nederland. Zo houdt hij in februari 1974 tijdens een themadienst in de Grote Kerk te Almelo een preek met als titel 'Ontmoeting met islam'. De aanleiding tot de bespreking van dit onderwerp is de discussie, die op dat moment in Almelo gevoerd werd als gevolg van het feit dat de gemeenteraad toestemming had verleend voor de bouw van een moskee in deze gemeente.²⁰⁷ De organisatoren van de themadienst hadden Verkuyl benaderd met de vraag, hoe de kerken op deze discussie zouden kunnen reageren.

In zijn preek geeft Verkuyl aan verheugd te zijn dat 'binnenkort ook in deze stad 'the call of the minaret' (...) te horen zal zijn in het Arabisch of in het Turks.'²⁰⁸ Hij ziet het als een bevestiging van de 'Universele Verklaring van de Rechten van de Mens', dat ieder mens, ook de moslim, zijn geloof in vrijheid mag belijden. Bovendien ziet Verkuyl de bouw van de moskee als een goede aanleiding voor de Almelo-se kerken om met moslims in contact te treden.²⁰⁹ Voor Verkuyl gaat het daarbij allereerst om *aandacht* voor de gastarbeiders, zodat ze zich deel van de Nederlandse samenleving voelen. Hij wijst er vervolgens op dat dit contact voor christenen betekent, dat zij hun *medeverantwoordelijkheid* aanvaarden voor de sociale problemen van gastarbeiders, die veroorzaakt worden door gebrekkige huisvesting, taalachterstand en gebrekkige opleiding. Pas wanneer de contacten zich verdiepen, zouden deze kunnen leiden tot gesprekken waarin het geloof ter sprake zou kunnen komen. Verkuyl tekent hierbij aan, dat christenen dan voorbereid moeten zijn op de 'ontzaggelijk diepe misverstanden' die moslims ten aanzien van het christendom hebben.²¹⁰ Hij voegt er aan toe dat er ook onder christenen 'misverstanden' over moslims leven. Echter, in het kader van zijn themapreek gaat hij daar niet verder op in.

Het is de vraag of het woord 'misverstand' een terechte kwalificatie is. Een 'misverstand' is een gevolg van een gebrekkige communicatie: óf wij hebben het niet goed uitgelegd, óf de ander heeft het niet begrepen, óf allebei. Dit is inderdaad wat Verkuyl bedoelt te zeggen. Echter, zou Verkuyl hier niet beter over 'meningsverschillen' hebben kunnen spreken? Het gaat bij de punten die hij vervolgens opsomt immers niet zozeer om miscommunicatie, maar om eeuwenoude theologische meningsverschillen tussen de islam en het christendom.

Om welke 'misverstanden' gaat het Verkuyl? In zijn preek zet hij ze op een rijtje: a. de gedachte dat de Bijbel, in zijn huidige weergave, een vervalsing is van de oorspronkelijke geschriften; b. de gedachte dat door de komst van de Koran de andere 'boeken' opgeheven zijn; c. de afwijzing van de incarnatie van God in Christus; d. de ontkenning van het feit dat Christus aan het kruis gestorven is; e. de ontkenning van de opstanding; f. de verkeerde interpretatie van de leer van de Drie-eenheid.

²⁰⁷ Op 1 maart 1974 is de eerste steen gelegd. Almelo was de eerste Nederlandse gemeente die een grote moskee binnen haar grenzen kreeg. Verkuyl is bij de opening van de moskee aanwezig geweest.

²⁰⁸ J. Verkuyl, 'Ontmoeting met de islam', 1, themapreek 17 februari 1974, Grote Kerk te Almelo. HDC archief Verkuyl, doos 26, map 78.

²⁰⁹ J. Verkuyl, 'Ontmoeting met de islam', 2.

²¹⁰ J. Verkuyl, 'Ontmoeting met de islam', 3.

Verkuyl legt vervolgens de focus op de ‘misverstanden’ aangaande de persoon en het werk van Jezus Christus. Weliswaar wordt Jezus in de islam gerekend tot de grote profeten, maar erkent men niet dat God zich in Hem definitief en voor alle volken heeft geopenbaard. Verkuyl geeft zijn toehoorders de suggestie om, wanneer men in het gesprek met moslims op dit punt belandt, de tegenvraag te stellen: ‘U zegt altijd ‘Allahu akbar’, Allah is groot. Welnu als Allah soeverein is en groot, zou u dan willen zeggen, dat hij niet de mogelijkheid heeft zich in een mens te openbaren?’²¹¹ Als moslims daarop de vraag zouden stellen naar het waarom van de incarnatie, dan zouden christenen hen moeten voorhouden, dat God mens geworden is om ons te verlossen. Daar ligt voor Verkuyl het wezenlijke verschil tussen islam en Evangelie. Meent de islam dat het volgen van de wetsregels voor de mens voldoende is, het Evangelie laat zien dat de weg van de wet tekortschiet en dat verlossing je geschonken moet worden.

In zijn beschrijving van de betreffende ‘misverstanden’ en in de weerlegging ervan volgt Verkuyl de visie van de anglicaanse bisschop en islamkenner Albert Kenneth Cragg (1913) op de voet.²¹² Diens boek *The Call of the Minaret* uit 1956 vormde in de zeventiger jaren, en zoals we ook nog zullen zien in de jaren tachtig, een van de pijlers, waarop Verkuyls denken over de islam rust. In dit boek pleit Cragg, die jarenlang in Beiroet woonde en vijfmaal daags de oproep tot gebed hoorde, ervoor, om deze roep van de muezzin te zien als een uitnodiging aan christenen tot ontmoeting en geloofsgesprek.²¹³ In die ontmoeting zal, volgens Cragg, allereerst geluisterd moeten worden naar wat moslims geloven en belijden als ze samenkomen voor gebed. In zijn boek gaat hij dan ook uitgebreid in op de ‘basic creed’ van de islam.²¹⁴ Vervolgens schrijft hij dat christenen, in de ontmoeting en het geloofsgesprek met moslims, een antwoord mogen geven op de oproep van de muezzin. Cragg zegt hier over:

If we respond to him with his own seriousness we shall not silence or suppress the meaning we have learned in Christ to the very things for which he pleads or for which he speaks. The more fully we do him justice, the more inevitably we involve him, and so ourselves, in the significance of Christ.²¹⁵

In het laatste deel van zijn boek gaat Cragg onder meer in op de vraag, hoe de zending het Woord van God kan vertalen naar de taal, het idioom en het denken van moslims.²¹⁶ In het kader van deze vraag focust Cragg zich op de ‘misapprehensions’ die er bij moslims leven ten aanzien van bepaalde aspecten van de christelijke theologie, zoals de visie op de Bijbel, de leer aangaande de persoon en het werk van Christus, het kruis, de leer aangaande God, enzovoort. Hij poogt de weerstanden bij moslims weg te nemen door hun argumenten te pareren. Hierdoor geeft hij zendingswerkers handvatten voor hun gesprek met moslims.²¹⁷

²¹¹ J. Verkuyl, ‘Ontmoeting met de islam’, 4.

²¹² J. Verkuyl, ‘Ontmoeting met de islam’, 3-5.

²¹³ A. K. Cragg, *The Call of the Minaret*, iv en 174-175.

²¹⁴ A. K. Cragg, *The Call*, 33vv.

²¹⁵ A. K. Cragg, *The Call*, 184. Met ‘him’ bedoelt Cragg de muezzin.

²¹⁶ A. K. Cragg, *The Call*, 273, 275.

²¹⁷ Zie A. K. Cragg, *The Call*, 275-332.

We zien hier dat Verkuyl dus, evenals Cragg, kiest voor een apologetische insteek met als doel 'de misverstanden' bij moslims weg te nemen, opdat ze zich openen voor het Evangelie en 'discipel en getuige van Jezus Christus' worden.²¹⁸ Verkuyl benadrukt dat hij zich daarbij wil laten leiden door de liefde. Tijdens deze preek onderstreept hij meermaals dat 1 Korintiërs 13 hierin leidend zou moeten zijn. Hij schrijft: 'Al zou ik alles van de islam weten en al zou ik alle talen van Azië en Afrika kennen en ik had de liefde niet, dan ware ik niets. Liefdevol contact, dat is het belangrijkste.'²¹⁹

4.4.5 *Balans jaren zestig en zeventig*

We zien dat in deze periode een andere toon klinkt dan in de vorige. In de jaren zestig en zeventig focust Verkuyl meer op de religieuze mens dan op de religie. Dit is niet alleen het gevolg van de eyeopener van Wilfred Cantwell Smith, maar ook van de vele ontmoetingen die Verkuyl gedurende zijn loopbaan met moslims, hindoes, boeddhisten, enzovoort, heeft. Zo pleit hij er in zijn schrijven over het joodse volk voor om eerst te luisteren en te leren. Ook in zijn spreken over gastarbeiders van islamitischen huize zet hij allereerst in op de solidariteit met de Turken en Marokkanen en pleit hij voor ruimte, opdat zij hun geloof in alle vrijheid en openheid kunnen belijden. Dit neemt niet weg dat hij vasthoudt aan zijn doel, namelijk de communicatie van het Evangelie. De ontmoeting, het gesprek, het luisteren, het leren, de persoonlijke vriendschappen staan voor Verkuyl in het teken van de zendingsopdracht.

4.5 VANAF 1978

4.5.1 *Kader*

Zoals we in het tweede hoofdstuk van dit boek lezen, zag Verkuyl het als zijn taak om in de multireligieuze samenleving en in de wereld vol ideologieën deel te nemen aan de opinievorming. Na zijn emeritaat wijdde hij daar veel tijd aan. In een rap tempo verschenen een aantal boeken over de dialoog met moslims, over het gesprek tussen Kerk en Israël, over antroposofie en de New Age Beweging, enzovoort.

In deze periode krijgen we antwoord op de vraag die we aan het begin van dit hoofdstuk stelden, namelijk of Verkuyl in zijn visie op de religies van paradigma is gewisseld of dat hij naast het nieuwe het oude blijft hanteren. Het is niet alleen onze vraag. Het is ook een vraag die hem indertijd door zijn vakgenoten werd gesteld. Bij hen kwam dit punt op naar aanleiding van Verkuyls publicaties over de islam en het jodendom.

²¹⁸ J. Verkuyl, 'Ontmoeting met de islam', 5. Verkuyl spreekt aan het einde van zijn toespraak de hoop uit dat, wanneer de gastarbeiders weer naar hun land van herkomst terug gaan, er enkelen bij zullen zijn die als discipel en getuige van Jezus Christus huiswaarts keren.

²¹⁹ J. Verkuyl, 'Ontmoeting met de islam', 2. Zie ook 5. Verkuyl zegt hier, dat de moslims in Almelo primair de liefde van 1 Korintiërs 13 nodig hebben. Hij roept de kerken op om, door middel van vriendschap met moslims, aan deze liefde gestalte te geven.

4.5.2 Islam en de waarheidsvraag

De reden waarom Verkuyl begin tachtiger jaren aan de opinievorming deelneemt is, dat hij in de discussie over de dialoog tussen kerk en moskee iets miste. Naar zijn mening ligt de nadruk in de publicaties, die in deze periode over dit thema verschijnen, eenzijdig op het geven van informatie over de islam. Daarnaast wordt volgens Verkuyl het accent gelegd op 'wederzijds begrip', 'bereidheid tot luisteren', 'zich inleven' in andermans religie en op 'coöperatie in de strijd tegen elke vorm van dwang, discriminatie', enzovoort. Hoewel hij deze dingen 'zeer behartigenswaardig en nodig' vindt, mist hij in deze publicaties de oproep tot vervulling van 'de missionaire roeping in het contact met moslims en hun kinderen.'²²⁰ Van harte ondersteunt Verkuyl de oproep tot een open, vriendschappelijke en respectvolle omgang met moslims. Hij voegt er echter aan toe, dat respect voor de mensen en hun religieuze overtuiging niet het enige en laatste woord is in de ontmoeting tussen christenen en moslims. Het laatste woord is aan de liefde: 'Liefde is meer dan respect. Wie werkelijk mensen liefheeft om Christus' wil kan en mag het Evangelie van Jezus niet doodzwijgen.'²²¹ Verkuyl benadrukt dit door te schrijven dat Jezus ook tot heil van de moslims is gekomen en dat Hij ook van hen een beslissing vraagt.

In dat kader vindt Verkuyl het belangrijk dat de 'waarheidsvraag' aan de orde komt. Hij is namelijk van mening dat christenen ten opzichte van moslims 'geen neutrale toeschouwers mogen zijn of blijven.'²²² Om de waarheid van de onwaarheid te kunnen onderscheiden wil hij de kern van de Bijbelse boodschap vergelijken met de kern van de boodschap van de islam.²²³ Met het woord 'kern' doelt hij op de centrale punten uit de betreffende cumulatieve geloofstraditie.

Een van de kernpunten waarop hij beide religies met elkaar vergelijkt is het godsbegrip. In zijn beschrijving van het godsbegrip in de islam keren de termen terug aan de hand waarvan Kraemer in 1938 de islam kenschetste: 'oververhitte theocentriciteit.'²²⁴ Verkuyl schetst de relatie tussen God en mens in de islam als een

²²⁰ J. Verkuyl, *Met moslims in gesprek over het evangelie* (1985), 10. Verkuyl wijst in algemene zin naar de periodiek *Begrip* van de Stichting Cura Migratorum te 's-Hertogenbosch. Verder noemt hij de nota *Op elkaar aangewezen* (1984) van de 'Wergroep Pluriforme samenleving' van de Raad van Kerken in Nederland. Daarnaast noemt Verkuyl ook de brochure, *Anders geloven, samen leven, handreiking voor de ontmoeting tussen christenen en moslims in Nederland*, die in 1982 werd uitgegeven door de Raad van Kerken in Nederland. Zie ook J. J. E. van Lin, 'Boekbespreking van J. Verkuyl, *Met moslims in gesprek over het evangelie*', in *Wereld en Zending*, 1986, nummer 2, 185. Jan van Lin schrijft dat hij het niet eens is met de opmerking van Verkuyl dat de betreffende uitgaven van de Raad van Kerken niet zouden oproepen tot een missionair getuigenis: 'Een kernpunt in de serie brochures "Anders geloven, samen leven" is: "Een christen kan niet nalaten om een getuige te zijn van het Koninkrijk dat door Jezus Christus is gepredikt en in hem gestalte heeft gekregen ("gij zult mijn getuigen zijn").' Dát precies ook ligt mede ten grondslag aan de brochure "Op elkaar aangewezen". Wel is juist dat naar inhoud en methode deze brochures een andere benadering kiezen dan Verkuyl.' Zie ook *Anders geloven, samen leven, handreiking voor de ontmoeting tussen christenen en moslims in Nederland*, 47.

²²¹ J. Verkuyl, *Met moslims in gesprek* (1985), 11. We tekenen hierbij aan dat Verkuyl hiermee suggereert dat liefde het respect voor iemands geloofsbeleving opzij zet. Naar onze mening geldt dat liefde voor de ander het respect voor diens geloofsbeleving veronderstelt.

²²² J. Verkuyl, *Met moslims in gesprek* (1985), 17.

²²³ J. Verkuyl, *Met moslims in gesprek* (1985), 121.

²²⁴ Verkuyl noemt in verband hiermee eveneens opnieuw het andere begrippenpaar aan de hand waarvan Kraemer in 1938 het wezen van de islam schetste, namelijk 'verwereldlijkte theocratie'.

verhouding tussen een heer en zijn slaaf. Daartegenover plaatst hij het Bijbelse godsbegrip, waarin de God van het volk Israël en de God van Jezus Christus als 'God-voor-mensen', als 'de Bondgenoot-God' en als 'Vader' wordt getekend.²²⁵

De vraag komt op, of de God van Jezus Christus en Allah identiek of juist verschillend zijn. Met andere woorden, aanbidden christenen en moslims dezelfde God of niet? Het is een vraag die niet alleen vandaag gesteld wordt, maar waarover men ook in de jaren tachtig van de vorige eeuw discussieerde. In het beantwoorden van deze vraag maakt Verkuyl onderscheid tussen de persoonlijke geloofsbeleving van de individuele mens enerzijds en de cumulatieve traditie anderzijds. Ten aanzien van de persoonlijke geloofsbeleving zegt hij: 'Wie zal ooit bepalen wat de Godsconceptie is van een individuele moslim die bidt en van een individuele christen die bidt? De Godsconcepties die wij maken in het dagelijks leven zijn soms zo verward, zo mistekend, zo onduidelijk en soms zelfs zo afschrikwekkend en afgodisch.'²²⁶ Hieruit blijkt dat Verkuyl, als het gaat om het persoonlijke geloof van zowel de moslim als de christen, daar geen uitspraak over wil doen. Hij wil en kan geen oordeel uitspreken over de beleving van de individuele gelovige. Hierdoor laat Verkuyl de vraag open en sluit hij dus niet uit dat moslim en christen dezelfde God aanbidden. We zouden dus kunnen zeggen dat Verkuyl de beantwoording aan God zelf overlaat. Echter, ten aanzien van de cumulatieve traditie zegt Verkuyl dat 'de God en Vader van Jezus Christus anders is dan Allah in de Islam.' Hiermee plaatst hij God de Vader duidelijk tegenover Allah. Op dit vlak valt voor hem de beslissing, ook als het gaat om het gesprek over 'gezamenlijke gebeden en gezamenlijke worship'.²²⁷

Een ander punt op grond waarvan Verkuyl het christendom met de islam vergeelijkt is de *heilsweg*. Zoals we al eerder zagen, beschrijft hij ook hier de islam als een godsdienst waarin men via het nauwkeurig volgen van de religieuze geboden en gebruiken poogt het heil deelachtig te worden. Hij schrijft: 'Wie deze plichten trouw vervult en een balans van goede daden heeft opgebouwd tegenover allerlei kwade handelingen mag rekening houden met de mogelijkheid dat Allah die wetsgetrouwheid beloont met het loon dat ze verdienen.'²²⁸ Het is echter wel een weg waarop men nooit de zekerheid van het heil heeft, omdat de kans blijft bestaan dat men in zijn of haar leven meer fout dan goed heeft gedaan. Het Evangelie daarentegen, zo schrijft Verkuyl, bevrijdt de mens van 'het juk van het legalisme en wetticisme'. Het verkondigt de boodschap dat God ons omwille van Christus rechtvaardigt. Het heil wordt ons door God - op grond van Jezus' verzoenend sterven - geschonken. Dat is de basis van onze 'heilszekerheid' en daar ligt dan ook voor Verkuyl 'het diepste verschil met de islam'.²²⁹

Een andere vraag, die niet alleen in de jaren tachtig, maar ook vandaag nog gesteld wordt, is of Mohammed ook door christenen als profeet aanvaard kan worden. Het criterium dat Verkuyl hanteert bij het beantwoorden van deze vraag is de Bijbelse betekenis van het woord 'profeet'. Met andere woorden, is Mohammed een profeet in de Bijbelse zin van het woord? Voordat hij deze vraag beantwoordt, schrijft

²²⁵ J. Verkuyl, *Met moslims in gesprek* (1985), 124.

²²⁶ J. Verkuyl, *Met moslims in gesprek* (1985), 125.

²²⁷ J. Verkuyl, *Met moslims in gesprek* (1985), 125.

²²⁸ J. Verkuyl, *Met moslims in gesprek* (1985), 129.

²²⁹ J. Verkuyl, *Met moslims in gesprek* (1985), 79.

hij dat Mohammed zonder twijfel een religieus en politiek genie was, die tot op de dag van vandaag invloed heeft op de levens van miljoenen mensen. Dat verdient het respect van christenen. Echter, de belijdenis dat hij de 'zegel der profeten' is in wie alle andere profeten en geschriften bevestigd en samengevat zijn, strookt niet met het Bijbelse getuigenis. Verkuyl wijst daarbij op Hebrreeën 1:1 en zegt op grond daarvan dat Jezus het definitieve woord van God is, door wie Hij nu tot ons spreekt.²³⁰ Dat betekende echter niet het einde van de profetie. Verkuyl gelooft in 'voortgaande profetie', maar, zo voegt hij er aan toe, de Heilige Geest putte en put daarbij uit Jezus Christus.

Het is duidelijk dat Verkuyl aan de hand van deze vragen de 'waarheid' boven tafel tracht te krijgen. We moeten daar wel bij aantekenen, dat Verkuyl tegelijkertijd keer op keer pleit voor hulp aan 'andersgelovigen' bij hun strijd tegen sociaal onrecht en discriminatie, bij het verwerven van politieke rechten, enzovoort. Echter, bij al deze inzet voor de ander mag, zijns inziens, de waarheidsvraag niet achterwege blijven, omdat het in de ontmoetingen met moslims gaat om ontmoetingen voor Gods aangezicht.²³¹

Zijn visie, zoals hij die verwoord heeft in *Met moslims in gesprek over het evangelie*, wordt door een aantal vakgenoten kritisch ontvangen. Een van de reacties is van de hand van pater Piet Reesink. In dagblad *Trouw* schrijft hij naar aanleiding van de verschijning van het boek een recensie, getiteld: 'Verkuyl bemoeilijkt dialoog met moslims'.²³² Hij is onder meer van mening, dat Verkuyl door zijn 'apologetische zendingsijver' een vertekend beeld geeft van de islam en deze godsdienst daarmee geweld aandoet. Hierin herkent Reesink de dialectische theologie van Karl Barth, waarin er 'nauwelijks plaats is voor een positieve theologische visie op niet-christelijke godsdiensten'. Ook stelt hij zich de vraag, waarom Verkuyl de islam zo star afwijst, terwijl hij de verzoening van God met de mensheid zo hoog in zijn theologisch vaandel heeft staan. Hij voegt er aan toe: 'Men hoeft het getuigenis niet op te geven en het relativisme niet binnen te halen om de andersgelovigen theologisch wat meer ruimte te geven. De persoon van Jezus is zo rijk en gevarieerd, dat we ook hen nodig hebben om Hem beter te leren kennen.'²³³ Pater Reesink kiest zelf voor de visie zoals verwoord in *Nostra Aetate*, waarin het goede en het ware in de andere religies wordt erkend. Hierdoor zijn de niet-christelijke godsdiensten weliswaar geen wegen tot heil, maar scheppen zij wel een milieu waarin de genade wordt 'gevehiculeerd'.

In het blad *Evangelisch Commentaar* neemt A. A. Spijkerboer het voor Verkuyl op. Hij vraagt zich af wie van de twee de islam nu ernstig neemt: Verkuyl of Reesink. Spijkerboer schrijft dat Reesink wel heel positief over de islam spreekt, maar dat in diens opvatting de goede en ware elementen binnen deze godsdienst uiteindelijk geen beslissende rol spelen. Die positieve elementen moeten niettemin door het christendom in het juiste licht geplaatst en op een hoger niveau gebracht worden.²³⁴

²³⁰ Hebrreeën 1: 1-2a: 'Nadat God eertijds vele malen en op vele wijzen tot de vaders gesproken had in de profeten, heeft Hij nu in het laatst der dagen tot ons gesproken in de Zoon...'. (NBG).

²³¹ J. Verkuyl, *Met moslims in gesprek* (1985), 140.

²³² P. Reesink, 'Verkuyl bemoeilijkt dialoog met moslims', in *Trouw*, 20 maart 1986, 2.

²³³ P. Reesink, 'Verkuyl bemoeilijkt dialoog met moslims', in *Trouw*, 20 maart 1986, 2.

²³⁴ A. A. Spijkerboer, 'Wie van de twee neemt de islam ernstig?', in *Evangelisch Commentaar*, 4 april 1986, 5.

Spijkerboer zegt vervolgens dat Verkuyl daarentegen met het Evangelie op de moslims afstevent: 'bij hem is van het begin af aan alles duidelijk, en de moslims kunnen van hem niet de indruk krijgen dat hij nog een paar kaarten in zijn mouw verborgen houdt.' Hoe zouden moslims op beide benaderingen reageren, vraagt Spijkerboer zich af. Als hij moslim was, dan zou hij de benadering van Reesink in eerste instantie mooi vinden, maar zich bij nadere kennismaking 'door hem gefopt voelen'. Door Verkuyl zou hij zich misschien geïrriteerd voelen, maar nooit gefopt. Spijkerboer voegt er aan toe: 'Het kon dan ook wel eens zijn, dat moslims zich in hun geloof door Verkuyl in ernst genomen voelen en dat ze zich in hun geloof door Reesink een beetje vernederd voelen'.²³⁵

Ook D. C. Mulder mengt zich in de discussie. Hij is het met Verkuyl en Spijkerboer eens, dat het in de ontmoeting met andersgelovigen geen zin heeft om de eigen overtuiging achter de hand te houden. Dit betekent, aldus Mulder, inderdaad dat een christen niet kan zwijgen over Jezus Christus en er niet omheen kan dat moslims op grond van de Koran heel anders over hem spreken dan christenen op grond van het Evangelie.²³⁶ Echter, Mulder heeft ook een 'maar' bij het boek van Verkuyl. Hij vindt het namelijk absoluut noodzakelijk dat men in het gesprek met de moslims hun godsdienst volkomen serieus neemt en deze zo nauwkeurig mogelijk beschrijft. Hij schrijft: 'Er kan geen winst voor het evangelie behaald worden door een inadequate beoordeling van de godsdienst van anderen. Een goede regel is dat we proberen die godsdienst zo te begrijpen, dat de aanhangers ervan zichzelf begrepen voelen.' Mulder is van mening dat Verkuyl hierin op een groot aantal punten geslaagd is, maar dat hij op enkele 'zeer wezenlijke punten' een verkeerd beeld van de islam schetst. Hij doelt dan op Verkuyls gebruik van de begrippen 'oververhitte theocentriciteit en verwereldlijkte theocratie'.²³⁷ Mulder ontkent niet dat er moslims zijn die zulke opvattingen hebben over God en over staatsinrichting. Echter, door deze opvattingen tot wezenstrekken van de islam te bestempelen doet Verkuyl, aldus Mulder, geen recht aan talloze moslims die een andere visie hebben. De islam is immers geen monolithisch blok, maar kent verschillende stromingen.²³⁸ Mulder voegt er aan toe: 'We mogen moslims niet vastprikken op ons beeld van de islam. We zouden onszelf immers als christenen ook slecht begrepen voelen als wij werden vastgezet op een beeld van andere zijde dat berusten zou op één bepaalde stroming binnen het christendom.'

Ten slotte noemen we nog de reactie van Jan van Lin op de publicatie van *Met moslims in gesprek over het evangelie*. Van Lin schrijft: 'Deze publicatie verdient respect, ook als men er kritiek op heeft. Het bevat een persoonlijk getuigenis, dat velen in Nederland zal aanspreken. Anderen zullen betwijfelen of de auteur zal bereiken wat hij nastreeft. Ik ben een van hen.' Hij vindt onder meer dat Verkuyl zijn

²³⁵ A. A. Spijkerboer, 'Wie van de twee neemt de islam ernstig?', 5.

²³⁶ D. C. Mulder, 'De beoordeling van andere religies', in *Evangelisch Commentaar*, 16 mei 1986, 10.

²³⁷ D. C. Mulder, 'De beoordeling van andere religies', 10-11.

²³⁸ D. C. Mulder, 'De beoordeling van andere religies', 11. Mulder wijst in dit verband onder meer op de mystieke stroming binnen de islam. Verkuyl verzwijgt het bestaan van deze stroming weliswaar niet, maar stelt ze wel voor als een soort innerlijk verzet van moslims tegen de kerngedachte van de islam, namelijk de oververhitte theocentriciteit. Volgens Mulder is het niet aan ons, christenen, om te beoordelen welke moslims geloven conform ons idee van het wezen van hun geloof en welke als dissident beschouwd moeten worden.

theologische uitgangspunten onvoldoende toetst aan de ontwikkelingen, die zich in de exegese en dogmatiek met name ten aanzien van de christologie, de triniteits- en verzoeningsleer aandienen. Ook verschilt Van Lin met hem van mening over de methodische aanpak. Terwijl Verkuyl kiest voor een ‘gesloten dialoog, waarin de (door de auteur geformuleerde) overtuiging van christenen het eerste en het laatste woord is in het gesprek met moslims’, pleit Van Lin zelf voor een open dialoog, waarin ook het eigen christelijk geloof ter sprake kan komen.²³⁹ In het volgende en laatste hoofdstuk van ons boek zullen we nader ingaan op deze punten van kritiek.

In 1994 verschijnt de tweede herziene en vermeerderde druk van *Met moslims in gesprek over het evangelie*. Een jaar later wordt de derde herziene en vermeerderde druk van hetzelfde boek gepubliceerd. Beide herdrukken zijn voor het overgrote deel identiek aan de eerste druk uit 1985. In de tweede druk is echter een hoofdstuk toegevoegd onder de titel: ‘Het gesprek over fundamentele mensenrechten’, waarin het thema ‘ontmoeting tussen christenen en moslims’ wordt geplaatst binnen het kader van de ‘Universele verklaring van de rechten van de mens’ van de Verenigde Naties. Verkuyl gaat daarbij in op de toenemende spanningen in landen met een ‘moslimse meerderheid’ en de roep om de terugkeer naar de *sjarie*’a.²⁴⁰ In de derde druk werkt Verkuyl dit in ‘aanvullende notities’ op ditzelfde hoofdstuk verder uit. Hij vraagt daarbij aandacht voor het lijden van moslims die daarentegen streven naar een ‘open islam’ en van de christelijke en andere minderheden in de betreffende landen.²⁴¹ Het valt op dat Verkuyl in de beide herdrukken van zijn boek niet ingaat op de kritiek die hij tien jaar daarvoor van zijn vakgenoten ontving.

4.5.3 Opnieuw relatie Kerk - Israël

Dertien jaar na het uitbrengen van zijn boek *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap*, waarin hij een hoofdstuk wijdde aan het gesprek tussen Kerk en Israël, publiceert hij - samen met dominee Johan Snoek - het boek *Intern beraad in verband met de relatie tussen Kerk en Israël*.²⁴² Met deze uitgave mengen zij zich in de discussie over het volk en de Staat Israël die op dat moment binnen de kerken gevoerd wordt en die volgens Verkuyl lijdt aan onevenwichtigheid en eenzijdigheid.²⁴³ In dit kader gaat hij onder meer in op de kritiek die hij krijgt naar aanleiding van zijn schrijven over ‘de dialogische relatie’ tussen Kerk en Israël.²⁴⁴

Zo krijgt Verkuyl kritiek van Simon Schoon (1944). In zijn dissertatie *Christelijke presentie in de Joodse staat* (1982) schrijft Schoon, dat Verkuyl zijn keuze voor een ‘dialogische relatie’ met het joodse volk niet consequent uitwerkt doordat hij

²³⁹ J. J. E. van Lin, ‘Boekbespreking van J. Verkuyl: *Met moslims in gesprek over het evangelie*’, in *Wereld en Zending*, 1986, nummer 2, 185.

²⁴⁰ J. Verkuyl, *Met moslims in gesprek* (1994), 115-140. Bij de transcriptie van Arabische woorden sluit Verkuyl zich aan bij de schrijfwijze die prof. dr. Fred Leemhuis gebruikt in zijn vertaling van de Koran.

²⁴¹ J. Verkuyl, *Met moslims in gesprek* (1995), 140-146.

²⁴² J. M. Snoek (1920) was van 1958 tot 1969 predikant van de Schotse kerk te Tiberias (Israël) en beheerde van 1970 tot 1975 de Israël-desk van de Wereldraad van Kerken in Genève. Hij publiceerde veel over de relaties tussen christenen, joden en Palestijnen. Daaronder *The Grey Book* (1969), een onderzoek naar het kerkelijk verzet in Europa en de VS tegen de Jodenvervolging.

²⁴³ J. Verkuyl, J. M. Snoek, *Intern beraad*, 8.

²⁴⁴ J. Verkuyl, J. M. Snoek, *Intern beraad*, 39.

blijft vasthouden aan zijn doel, namelijk de communicatie van het Evangelie van de gekruisigde en opgestane Heer.²⁴⁵ Schoon voegt er aan toe dat op deze wijze dialoog verlaagd wordt tot een methode en er dus geen sprake meer is van een ‘dialogische relatie’.²⁴⁶ Kritiek komt er ook van de rooms-katholieke theoloog Marcel Poorthuis (1955). Ook hij verwijt Verkuyl een dubbelzinnige houding: enerzijds schrijft Verkuyl dat christenen veel van het jodendom kunnen leren en dat persoonlijke vriendschappen tussen joden en christenen kunnen bijdragen tot communicatie, terwijl hij anderzijds de wens uitspreekt dat langs deze weg vele joden zich toewenden tot de Messias van Israël. Poorthuis concludeert dan: ‘Voor Verkuyl is een ware jood een bekeerde jood.’²⁴⁷ Hij voegt er aan toe: ‘Zijn vriendschappelijke omhelzing is nauwelijks van een worggreep te onderscheiden.’²⁴⁸

Poorthuis verwijt Verkuyl bovendien, dat hij christen-joden ‘exploiteert’ voor zijn eigen christelijke gelijk. Hij doelt daarmee op het feit dat Verkuyl in zijn *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap* schrijft dat Messias-belijdende joden een ‘sleutelrol’ en een ‘brugfunctie’ hebben in de communicatie tussen ‘christenen uit de heidenen’ en het joodse volk.²⁴⁹ Volgens Poorthuis hebben deze gelovigen het in Israël al zwaar. Ze worden van zending verdacht en - zo voegt hij er aan toe - ‘soms terecht.’ De rol die Verkuyl hen wil toebedelen maakt, volgens Poorthuis, de positie van de christen-joden nog moeilijker, zo niet onmogelijk.²⁵⁰

Verkuyl voelt zich aangesproken en reageert fel. Hij vindt het onbegrijpelijk, dat een ‘rooms-katholiek christen als Marcel Poorthuis’ in *Uit de sjoel geklapt* wel de gelegenheid gebruikt om begrip te vragen voor het wantrouwen tegen de Messias-belijdende joden in joodse kringen, maar niet tevens te pleiten voor hun aanvaarding zowel in Nederland als in de Staat Israël.²⁵¹ Verkuyl ziet hun bestaan als een bevestiging van het woord van Paulus uit Romeinen 11:5, namelijk dat er door de eeuwen heen binnen het joodse volk steeds ‘een rest’ is geweest die Christus beleed en die een voorhoede is van die joden die nog tot Christus zullen komen.²⁵²

²⁴⁵ S. Schoon, *Christelijke presentie*, 241, noot 168. Zie ook 242.

²⁴⁶ S. Schoon, *Christelijke presentie*, 243.

²⁴⁷ M. J. H. M. Poorthuis, ‘Mythe en realiteit van de joods-christelijke identiteit’ in *Uit de sjoel geklapt*, 56. We zijn van mening dat de conclusie van Poorthuis onterecht is en wijzen de bewoording die hij kiest van de hand. Hij doet hiermee Verkuyl geen recht.

²⁴⁸ M. J. H. M. Poorthuis, ‘Mythe en realiteit...’, 56. Het oordeel van Poorthuis is naar onze mening onterecht. Het pleidooi van Verkuyl om het Evangelie met anderen te delen, houdt immers altijd gelijke tred met diens inzet voor godsdienstvrijheid. Hoewel het zijn verlangen is dat ieder mens het Evangelie aanneemt, pleit Verkuyl tegelijkertijd consequent voor de vrijheid om deze boodschap te aanvaarden, dan wel te verwerpen. Kortom van ‘een worggreep’ kan dus geen sprake zijn.

²⁴⁹ J. Verkuyl, *Inleiding*, 191-192.

²⁵⁰ M. J. H. M. Poorthuis, ‘Mythe en realiteit...’, 56.

²⁵¹ J. Verkuyl, J. M. Snoek, *Intern beraad*, 110. Verkuyl voegt er aan toe dat het niet alleen nodig is te pleiten voor de aanvaarding van Messias-belijdende joden binnen de joodse gemeenschappen, maar dat door de ‘gemeenten der heidenen’ veel meer geluisterd moet worden naar de stemmen van de Messias-belijdende joden. Zijns inziens gaat nu alle aandacht van de kerk uit naar ‘stemmen uit het liberale en orthodoxe Jodendom.’

²⁵² J. Verkuyl, J. M. Snoek, *Intern beraad*, 111. In Romeinen 11: 5 staat: ‘Zo is er dan ook in de tegenwoordige tijd een overblijfsel gelaten naar de verkiezing der genade.’ (NBG).

Van de protestantse theoloog Peter J. Tomson ontvangt Verkuyl vergelijkbare kritiek. Tomson schrijft dat Verkuyls positie ten aanzien van het jodendom 'ietwat vergroevend' neerkomt op 'jodenzending in het kader van dialoog met Israël'.²⁵³

Deze kritiek beweegt Verkuyl er toe om zijn visie opnieuw te verwoorden. Hij houdt daarbij vast aan zijn eerder ingenomen standpunten: enerzijds de verwerping van de term 'jodenzending' op grond van het feit dat Kerk en Israël samen behoren tot het verbond dat God met Abraham sloot en anderzijds de roeping om in de dialoog met het joodse volk van het Evangelie te getuigen.²⁵⁴

Met name dit laatste punt wordt nu door Verkuyl sterker aangezet. Hij begrijpt dat veel christenen uit schaamte over wat het joodse volk in de loop der eeuwen en in het bijzonder in de Tweede Wereldoorlog is aangedaan, in het gesprek met Israël moeten zwijgen over het geloof in Messias Jezus. Verkuyl voegt er echter aan toe dat het niet te ontkennen valt dat menig christen zich op generlei wijze schuldig heeft gemaakt aan de gruwelen van de Shoa en dat de recente geschiedenis niet mag worden gebruikt om 'het wederzijds getuigenis' tot zwijgen te brengen.²⁵⁵ Verkuyl is van mening dat nu de ontmoeting tussen Kerk en Israël toeneemt, het Evangelie niet verzwegen mag worden, sterker nog: 'Wie het evangelie verzwijgt in de communicatie met joden maakt zich schuldig aan een nieuwe vorm van discriminatie'.²⁵⁶

Een ander punt, waartegen Verkuyl in het geweer komt, is de stelling dat de kerk zou moeten erkennen dat de Tora en joodse traditie voor de jood 'een volledige boodschap van genade en waarheid bevatten'.²⁵⁷ Verkuyl is daarentegen van mening dat het Oude Testament niet compleet is zonder het Nieuwe Testament en vice versa. 'Want', zo voegt hij er aan toe, 'de Wet is door Mozes gegeven en de joodse traditie is vol van de gedachte dat het conflict tussen Gods trouw en de menselijke ontrouw door onszelf kan worden opgelost, maar de bevrijdende genade en de beslissende waarheid zijn door Jezus Christus gekomen'.²⁵⁸ Hij vindt dat christenen die in hun contact met joden daarvan niet getuigen, zich zouden moeten schamen. Deze en andere opmerkingen van gelijke strekking moeten we lezen binnen het kader van de pennensrijd die Verkuyl met zijn vakgenoten voert. Hij verdedigt zijn visie met passie, maar loopt daarbij wel het risico dat hij aan de intentie van zijn opponenten en hun argumentatie voorbij gaat.²⁵⁹

²⁵³ P. J. Tomson, 'Zending in het perspectief van Israël', in *Allerwegen* (1-1987), 36.

²⁵⁴ J. Verkuyl, J. M. Snoek, *Intern beraad*, 40 en 42.

²⁵⁵ J. Verkuyl, J. M. Snoek, *Intern beraad*, 42.

²⁵⁶ J. Verkuyl, J. M. Snoek, *Intern beraad*, 43.

²⁵⁷ J. Verkuyl, J. M. Snoek, *Intern beraad*, 49. Zie ook de brochure 'Joodse vragen!... Christelijke antwoorden?' 16, 18. Deze brochure is in januari 1987 uitgegeven door het deputaatschap Kerk en Israël van de Gereformeerde kerken in Nederland.

²⁵⁸ J. Verkuyl, J. M. Snoek, *Intern beraad*, 54. Verkuyl verwijst hierbij naar Johannes 1: 17.

²⁵⁹ Vgl. P. J. Tomson, 'Zending in het perspectief van Israël', in *Allerwegen* (1-1987), 43 en 50. De intentie van Peter Tomson is dat de kerk zichzelf opnieuw leert zien als een geloofsgemeenschap *naast* Israël in plaats van *er tegenover*. Daartoe zou de kerk zich volgens hem moeten afvragen in hoeverre de christelijke leer en schriftuitleg, ja in hoeverre delen van het Nieuwe Testament bepaald zijn door anti-joodse motieven. Deze vraag geldt zijns inziens ook voor de belijdenis dat Jezus de Messias is. Hij pleit vervolgens voor 'een soort oecumenische verhouding', waarin Kerk en Israël met elkaar in een open gesprek staan en dat men 'wederzijds afziet van actief proselitisme.' Verder zegt hij dat christenen, in 'een open dispuut' met Israël, minstens evenveel te leren hebben van de joden (bijvoorbeeld over de wijde betekenis van het woord 'Messias') als omgekeerd. Vgl. ook S. Schoon, *Christelijke presentie*, 241 en 249. De intentie van Simon Schoon is een 'dialogische relatie'

Verkuyl komt ook in het geweer tegen het feit dat ‘vele christen-theologen bezwaar maken, wanneer men in verband met het orthodoxe jodendom ‘a-priorisch’ spreekt van ‘wetticisme’ en ‘wettische vroomheid.’²⁶⁰ Blijkbaar voelt Verkuyl zich op dit punt aangesproken. Hij beseft terdege dat de Tora door het joodse volk niet als een door God opgelegde last, maar als een van Hem ontvangen genadegeschenk gevierd en omhelsd wordt. Echter, wanneer hij kijkt naar het orthodoxe jodendom, dan draagt dat zijns inziens een sterk wettisch karakter. Verkuyl voegt er aan toe dat eenieder die de kern van de evangeliën gelooft en leeft uit de boodschap van de Paulinische brieven het recht en de plicht heeft om tegen het wetticisme te waarschuwen en het bij de naam te noemen. Hij wijst in dit verband op de woorden van Jezus: ‘Komt tot Mij, allen, die vermoeid en belast zijt, en Ik zal u rust geven; neemt mijn juk op u en leert van Mij, want Ik ben zachtmoedig en nederig van hart, en gij zult rust vinden voor uw zielen, want mijn juk is zacht en mijn last is licht.’²⁶¹ Met deze woorden richt Jezus zich, zo schrijft Verkuyl, tot alle mensen, zowel binnen het orthodoxe jodendom als het christendom, die gebukt gaan onder het juk van het wetticisme. Jezus bevrijdt de vermoeiden en belasten daarvan en legt hen daarentegen een zachte, lichte last op: het gebod van de liefde tot God en de naaste.

In zijn boek gaat Verkuyl niet alleen in tegen de standpunten van bepaalde christelijke theologen, maar verzet hij zich ook tegen een aantal opvattingen van Pinchas Lapide (1922-1997). In zijn boek *Ieder komt tot de Vader* uit 1985 schrijft deze joodse nieuwtestamenticus over de verhouding tussen Jezus’ woorden ‘niemand komt tot de Vader dan door Mij’ (Johannes 14: 6) en de nieuwtestamentische teksten die spreken van rechtvaardiging door daden.²⁶² Hij constateert dat deze ‘brede en open’ teksten zich ‘slecht’ tot het ‘niemand komt tot de Vader dan door Mij’ verhouden. Lapide wijst dan op de uitleg die de Duitse joodse theoloog Franz Rosenzweig (1886-1929) aan Johannes 14:6 gegeven heeft en is van mening dat deze interpretatie een aanzet kan geven tot het overbruggen van de spanning tussen de inclusieve en exclusieve nieuwtestamentische teksten. Rosenzweig schreef namelijk:

‘Wat Christus en Zijn kerk in de wereld betekenen, daarover zijn we het eens: Niemand komt tot de Vader - behalve echter wanneer iemand niet meer tot de Vader hoeft te komen, omdat hij al bij Hem is. En dat kan nu gezegd worden van het Volk Israël (niet de Joden afzonderlijk). Het volk Israël, uitverkoren door Zijn Vader, kijkt onverzettelijk over de wereld en geschiedenis heen, naar dat laatste, verste punt, waar deze Zijn Vader, deze

tussen Kerk en Israël. Hieronder verstaat hij een dialoog waarin wordt uitgegaan van een ‘gelijkwaardige partnerrelatie’. Dit betekent onder meer dat de agenda van de christelijke partner niet superieur is aan de joodse thema’s voor de dialoog. Schoon doelt daarmee op de ‘verenging’ van de dialoog - door bepaalde christenen - tot de ‘waarheidsvragen’ en ‘geloofsverschillen’. Hij voegt er aan toe dat joden niet zozeer theologische als wel ethische motieven voor de dialoog hebben. Zij zullen, in plaats van de waarheidsvraag, de vragen naar het ethische gehalte van de religie en het concrete handelen van de gelovigen ter tafel willen brengen.

²⁶⁰ J. Verkuyl, J. M. Snoek, *Intern beraad*, 71. Zie ook de brochure ‘Joodse vragen!...Christelijke antwoorden?’ 37-38.

²⁶¹ J. Verkuyl, Snoek, *Intern beraad*, 76. Matteüs 11: 28-30 (NBG).

²⁶² P. Lapide, *Ieder komt tot de Vader*, 30-31. Lapide wijst hier onder meer op Matteüs 25 en schrijft op grond van deze tekst dat een ieder van ons in het Laatste Oordeel *alleen* beoordeeld zal worden naar hetgeen hij ‘aan de geringste der broeders heeft gedaan’ - en niet naar zijn doop of belijdenis, zijn belijdenisformule of dogmatische trouw.

Zelfde, Ene en Enige - “ Alles in allen!” - zal zijn.²⁶³

Verkuyl wijst deze interpretatie van Jezus' woorden en de gedachten, dat er twee wegen zouden zijn om tot de Vader te komen, van de hand. Hij schrijft dat in het licht van de Bijbelse boodschap volgehouden moet worden, dat de leer van de twee wegen 'ondanks alle sympathieke aspecten ervan' niet mag worden geaccepteerd. Hij voegt er aan toe: óf alle volken, inclusief het joodse volk, hebben Jezus Christus nodig als enige middelaar Gods en der mensen, óf geen volk heeft Hem nodig.²⁶⁴ Verkuyl onderbouwt zijn standpunt met de woorden uit Matteüs 10: 6 waarmee Jezus zijn leerlingen zendt naar de 'verloren schapen van Israël'.²⁶⁵ Christus' mandaat, zo schrijft Verkuyl, beperkte zich tot zijn eigen volk. Pas na Pasen en Pinksteren komt de focus op alle volken te liggen. Hij voegt er aan toe dat wie de leer van de twee wegen accepteert ongehoorzaam is aan het Evangelie en de katholiciteit van de kerk loochent.

Verkuyl komt ook in het geweer tegen het standpunt dat 'christenen in de strijd tegen het antisemitisme de kern van de Christus-belijdenis zouden moeten prijsgeven.' Hij doelt dan met name op het prijsgeven van het aspect van de universele en absolute betekenis van Christus' leven, sterven en opstanding voor zowel de joden als de andere volkeren. Dit standpunt wordt in de zeventiger en tachtiger jaren van de twintigste eeuw onder meer gehuldigd door de Amerikaanse rooms-katholieke theologe Rosemary Radford Ruether (1936), de Amerikaanse protestantse theoloog Paul Matthews van Buren (1924–1998) en de Nederlandse theoloog Hans Jansen (1931).²⁶⁶ Volgens Verkuyl doet deze positie te kort aan de universele betekenis van

²⁶³ P. Lapide, *Ieder komt tot de Vader*, 32. Zie F. Rosenzweig, *Briefe*, (1935), 73.

²⁶⁴ J. Verkuyl, Snoek, *Intern beraad*, 78. Vgl. 1 Timoteüs 2:5.

²⁶⁵ Het is de vraag of de woorden uit Matteüs 10: 6 inderdaad Verkuyls argumentatie ondersteunen. Het gaat in dit Bijbelgedeelte immers om de verkondiging van het *Koninkrijk van God* aan de verloren schapen van Israël en niet om de verkondiging van de ene middelaar.

²⁶⁶ J. Verkuyl, J.M. Snoek, *Intern beraad*, 80-81. Verkuyl verwijst naar Ruethers boek *Faith and Fratricide* (1979). Hierin keert Ruether zich tegen een christologie waarin het leven, sterven en de opstanding van Jezus Christus als 'realized eschatology' wordt gezien. Ze schrijft: 'This historicizing of the eschatological had most serious consequences. Both Christian anti-Semitism and the patterns of totalitarianism and imperialism that have appeared in Christendom (...) find their root in this error.' Zij pleit er daarentegen voor om Jezus' spreken over de komst van Gods Koninkrijk te zien in het licht van het joodse eschatologische denken van het begin van de jaartelling. Op grond daarvan concludeert zij: 'The messianic meaning of Jesus' life, then, is paradigmatic and proleptic in nature, not final and fulfilled. It does not invalidate the right of those Jews not caught up in this paradigm to go forward on earlier foundations.' R. R. Ruether, *Faith and Fratricide*, 246-249. Van Buren pleit in zijn boek *A theology of the Jewish-Christian Reality*, deel III (1988) onder meer voor een 'unfinished Christology'. Juist omdat de relatie tussen de kerk en het joodse volk nog 'incomplete' is, kan - zo schrijft hij - de Christologie nog niet 'afgerond' zijn: 'the Church will be able and need to say more and other things tomorrow concerning Jesus of Nazareth than it can say today. What it says today will therefore have to be open to amendment.' Hij onderbouwt zijn pleidooi voor een 'unfinished Christology' met de woorden uit 1 Korintiërs 15: 28: 'En op het moment dat alles aan hem onderworpen is, zal de Zoon zichzelf onderwerpen aan hem die alles aan hem onderworpen heeft, opdat God over alles en allen zal regeren.' P. M. van Buren, *A theology of the Jewish-Christian Reality*, deel III, 103, 106. Hans Jansen schrijft in zijn *Christelijke theologie na Auschwitz* (1985) onder meer dat de wijze waarop in de afgelopen eeuwen door christenen onder het joodse volk zending werd bedreven het gevolg was van de anti-judaïstische uitleg van het Nieuwe Testament. Jansen schrijft vervolgens: 'Het levenwekkende Evangelie van Jezus Christus werd veranderd in een dodende wet. Voor de joden draagt het officiële Christendom vanaf de 3de eeuw tot op heden het gezicht van een

de boodschap van het Evangelie. Hij is van mening dat, indien de 'Christus-belijdenis' wordt losgelaten, er van het christendom niets overblijft dan een 'cultuurreligie' van de 'gekerstende naties'.²⁶⁷ Het is volgens Verkuyl vanzelfsprekend dat de kerk op haar hoede moet zijn voor 'cultureel imperialisme en triumfalisme', maar dat neemt niet weg dat ze moet vasthouden aan het universalisme als 'de expressie van de centrale waarheid van het Evangelie.' Hij voegt er aan toe, dat de kerk 'geen enkele jood en niemand anders' dient door de kern van de Christus-belijdenissen van de kerk van alle eeuwen te schrappen, te verzwijgen of af te zwakken in de dialogen. Wel is het zijns inziens nodig om die belijdenis uit te leggen, zodat zowel de overeenkomsten als de diepe verschillen zichtbaar worden en duidelijk wordt welke misverstanden uit de weg geruimd dienen te worden.

Ten slotte noemt Verkuyl de discussie die er tussen joodse en christelijke theologen wordt gevoerd over de belijdenis van de Drie-eenheid. Hij noemt dit leerstuk een van de grootste struikelblokken in de communicatie van het Evangelie aan de joden, omdat zij deze belijdenis hebben 'misverstaan' als een vorm van 'tritheïsme'.²⁶⁸ Volgens Verkuyl is de leer van de triniteit geen ontkenning van de eenheid van God, maar juist een bevestiging ervan. Hij schrijft: 'In dankbare verbazing zingt en belijdt de christelijke kerk dat we God mogen leren kennen als God-boven-ons (Vader), als God-met-ons (Zoon) en als God die in onze harten werkt (de Heilige Geest) en dat we in deze drie zijnswijzen van God de ene God ontmoeten.'

We zien dus dat Verkuyl, hoewel hij oog heeft voor de kritiek van joodse zijde op bepaalde aspecten van de christelijke dogmatiek, de leer als normatief beschouwt en haar verdedigt. Zoals we al eerder zagen, heeft Verkuyl voor zichzelf een helder beeld van de inhoud van deze leer. Hij spreekt in dit verband opnieuw van 'de kern' of van 'de centrale waarheid' van het Evangelie. Verkuyl keert zich dan ook tegen christelijke theologen die, zijns inziens, in de dialoog met joden aan deze belijdenis te kort doen.

Evenals bij de kritiek die vanuit de islam op het christendom wordt geuit, gaat Verkuyl er ook hier van uit dat de bezwaren van de joodse theologen voortvloeien uit het 'misverstaan' van de christelijke boodschap. Door de christelijke leer meteen te willen uitleggen en verdedigen, doet Verkuyl juist datgene wat zijn critici hem verwijten, namelijk dat hij weliswaar een 'dialogische relatie' met het jodendom voorstaat, maar deze niet in praktijk brengt.

wetsreligie. Van toen af moest de zending onder de Joden wel schipbreuk lijden, ja te gronde gaan aan het Evangelie van Jezus Christus zelf én aan de Geest van de Heer, die een Geest van vrijheid is.' Hij voegt er aan toe dat de geest van het joodse verzet tegen de christelijke zending 'misschien meer met de geest van Jezus van Nazareth overeenstemt, dan de geest die de Kerk verblindde om de blijvende verkiezing van het joodse volk in al zijn heerlijkheid te erkennen.' J.G.B. Jansen, *Christelijke theologie na Auschwitz*, deel 2-A1, band 2, 830-831.

²⁶⁷ J. Verkuyl, J.M. Snoek, *Intern beraad*, 81. Verkuyl baseert zich hierbij op een artikel van de joods-Amerikaanse protestantse theoloog Alfred C. Krass (1936-2010), 'Accounting for the hope that is in me' in *Occasional Bulletin from the Missionary Research Library*, vol. XXVI, no. 2, March-April, 1976, 7.

²⁶⁸ J. Verkuyl, J.M. Snoek, *Intern beraad*, 84. Vgl. P. Lapide, K. Rahner, *Heil uit de Joden? Een discussie* (1984), 36. In de discussie over de Drie-eenheid zegt Lapide tegen Rahner, dat veel joden door het weglaten van de letter 'u' bij de latere dogmatici wel op een dwaalspoor zijn gezet. Bij de oude kerkvaders was namelijk nog sprake van 'triunitas', waarbij de nadruk ligt op de eenheid. Echter, triniteit klinkt, zuiver naar de letter genomen, als tri-theïsme of zelfs als een hemels driemanschap.

4.5.4 Antroposofie en New Age Beweging: 'moderne gnostiek'

Verkuyls deelname aan de opinievorming betreft niet alleen de discussies over de verhouding tussen kerk en moskee of kerk en synagoge, maar ook de verhouding tussen kerk en levensbeschouwingen als antroposofie en New Age. Zo verschijnt in 1986 zijn boek *Antroposofie en het Evangelie van Jezus Christus* en in 1989 *De New Age Beweging*.²⁶⁹ We noemen beide titels hier in één adem, omdat de aanleiding voor Verkuyl om de twee boeken te schrijven vergelijkbaar is. Ook als het gaat om de kritiek die hij zowel op de antroposofie als op de New Age Beweging heeft zien we overeenkomsten.

Onder antroposofie, zoals deze ontwikkeld is door de Oostenrijkse filosoof Rudolf Joseph Lorenz Steiner (1861-1925), verstaat Verkuyl een 'vorm van moderne gnostiek', die pretendeert de mens een weg te wijzen naar 'kennis van hogere werelden', naar 'geesteswetenschappelijke kennis', naar 'occulte kennis'.²⁷⁰ De New Age Beweging is volgens Verkuyl een verzamelterm voor allerlei stromingen die een tegenbeweging vormen tegen een cultuur die hoe langer hoe meer 'mechanistisch, technocratisch, rationalistisch' wordt.²⁷¹ Hun gezamenlijke doel is 'de resultaten van de exacte wetenschappen en de menswetenschappen samen te vatten in een pantheïstische, holistische visie en die dienstbaar te maken aan de transformatie van mensen en samenlevingen'.²⁷² Ook hierin herkent Verkuyl een nieuwe vorm van gnostiek.²⁷³

De aanleiding om beide boekjes te schrijven is zijn constatering dat veel mensen aan het einde van de jaren tachtig hun heil zoeken bij de antroposofie en de New Age Beweging.²⁷⁴ Van beide levensbeschouwingen blijkt een grote aantrekkingskracht uit te gaan. Hij constateert tevens dat de mensen die hun heil bij de antroposofie en de New Age Beweging zoeken, zich met hun levensvragen niet wenden tot de kerk. Dit is volgens Verkuyl het gevolg van de tanende invloed van de kerk. Hij voegt er aan toe: 'bovendien beleven velen de nawerking van kerkelijke twisten en verdeeldheid en zijn allergisch geworden voor het empirisch kerkelijk christendom'.²⁷⁵ In het 'zin-vacuüm' dat hierdoor ontstaan is, zo schrijft Verkuyl, zoeken mensen hun houvast in een 'Ersatzreligion', die de religieuze en wijsgerige behoef-

²⁶⁹ Het is niet voor het eerst dat hij zich uitlaat over Antroposofie. In 1938 schrijft hij dat het secularisme geleid heeft tot geestelijke nood onder hogere standen en meer-ontwikkelden. Als oorzaak van het secularisme noemt hij de moderne wetenschap, de technische ontwikkelingen, maar ook de toename van pseudo-religiositeit. Bij dit laatste denkt hij aan de theosofie, de parapsychologie, de Christian Science en de antroposofie. Deze vormen van 'pseudo-religiositeit' heeft, zo schrijft Verkuyl, bij velen de plaats ingenomen van de band aan de enige en waarachtige God en Jezus Christus, die door Hem gezonden is. J. Verkuyl, *Evangelisatie onder hogere standen en meer ontwikkelden*, 10.

²⁷⁰ J. Verkuyl, *Antroposofie en het Evangelie van Jezus Christus*, 21.

²⁷¹ J. Verkuyl, *De New Age Beweging*, 9.

²⁷² J. Verkuyl, *De New Age Beweging*, 57.

²⁷³ J. Verkuyl, *De New Age Beweging*, 37. Hoewel de moderne gnostiek volgens Verkuyl in beide bewegingen aan het licht komt, ziet hij op dit punt een verschil tussen de antroposofie en de NAB. In de antroposofie is de gnostiek van Rudolf Steiner gecanoniseerd. In de NAB maakt men daarentegen niet alleen gebruik van Steiner, maar ook van andere gnostische beschouwingen.

²⁷⁴ J. Verkuyl, *Antroposofie en het Evangelie*, 73. Zie ook J. Verkuyl, *De New Age Beweging*, 55.

²⁷⁵ J. Verkuyl, 'De uitdaging van de antroposofie als gnostisch-occulte beweging', in *Beweging*, april 1988, 30.

ten met ‘nieuwe sacrale geschriften, rituelen en symbolen bevredigt en die ingaat op de vragen: vanwaar, waarom en waarheen, die een mens nooit met rust laten.’²⁷⁶

Verkuyl ziet het als opdracht van de kerk om juist aan deze mensen het Evangelie te verkondigen en hen te waarschuwen voor ‘de ‘dwaalwegen’ die zich in het labrynt van het menselijk wandelen en handelen openbaren.’²⁷⁷ Een van deze dwaalwegen, die volgens hem in beide levensbeschouwingen zichtbaar wordt, is het pantheïsme, de idee dat God en de kosmos met elkaar ‘samenvallen’ en waarin de grenzen tussen God en het universum ‘radicaal zijn uitgewist’.²⁷⁸ Op grond hiervan belijden de aanhangers van beide stromingen, volgens Verkuyl, dat de mens in het diepst van zijn wezen deel is van de godheid. Hieruit concludeert Verkuyl dat het pantheïsme leidt tot antropotheïsme, de vergoddelijking van de mens.²⁷⁹ Op deze dwaalweg treedt zijns inziens ‘het oer-verlangen van de mens om als God te zijn’ weer onverhuld aan het licht.²⁸⁰

Het criterium, op grond waarvan hij deze weg een dwaalweg noemt, is het oud-testamentische getuigenis dat de mens tekent als een scheepsel van God, het werk van zijn handen, van hem onderscheiden en bedoeld als een ‘antwoordend wezen’.²⁸¹ De mens is volgens de Bijbel ‘een relationeel wezen’ en, zo voegt Verkuyl er aan toe, ‘daarbij moet worden bedacht dat een wezenlijke relatie *andersheid* veronderstelt. Zonder andersheid is geen relatie, ook geen relatie met God, mogelijk.’²⁸²

Als het gaat om de relatie tussen God en mens, zagen we al eerder in dit boek dat Verkuyl benadrukt dat de communicatie met de schepper door de mens verbroken is. Hij voegde er dan aan toe dat wij niet in staat zijn die communicatie te herstellen, maar dat God alleen in Christus de kloof overbrugt. We zien deze gedachte ook hier terugkomen. Verkuyl schrijft dat, hoewel men in de genoemde levensbeschouwingen geen scheiding of kloof tussen het goddelijke en het menselijke kent, men veronderstelt dat de mens door gebrek aan inzicht van zijn goddelijke kern vervreemd kan zijn. De antroposofie en de New Age Beweging pretenderen, volgens Verkuyl, dat de mens via de weg van de ‘gnosis’ weer in contact komt met zijn ‘diepste zelf’, met zijn goddelijke oorsprong. Verkuyl is van mening, dat het hierbij om een nieuwe editie van ‘de oude laat-antieke gnostiek gaat waarmee de kerk in haar aanvangsperiode geworsteld heeft en waartegen ze zich heeft verzet.’²⁸³ Ook deze weg is zijns inziens echter een dwaalweg.²⁸⁴ Niet de moderne gnosis van de antroposofie

²⁷⁶ J. Verkuyl, ‘De uitdaging van de antroposofie...’, 30.

²⁷⁷ J. Verkuyl, *Antroposofie en het Evangelie*, 13.

²⁷⁸ J. Verkuyl, *Antroposofie en het Evangelie*, 75. Zie ook J. Verkuyl, *De New Age Beweging*, 19.

²⁷⁹ J. Verkuyl, *Antroposofie en het Evangelie*, 75. Zie ook J. Verkuyl, *De New Age Beweging*, 22.

²⁸⁰ J. Verkuyl, *De New Age Beweging*, 25.

²⁸¹ J. Verkuyl, *Antroposofie en het Evangelie*, 76.

²⁸² J. Verkuyl, *De New Age Beweging*, 23. Het cursief is van R. S. Zie ook 61. Zijn nadruk op het onderscheid tussen God en het geschapenen betekent echter niet dat Verkuyl ontkent dat God op zijn schepping betrokken is en blijft. Integendeel. God is zijns inziens zowel transcendent als immanent. Verkuyl citeert in dit verband zijn leermeester Johan Bavinck: ‘In alle deelen der natuur voelt ge de tegenwoordigheid Gods: ‘zendt Gij Uwen Geest uit, zoo worden zij geschapen, en Gij vernieuwt het gelaat des aardsrijks’ (Psalm 104: 30). Daarom kan ook gezegd worden, dat niet alleen uit God, maar dat ook door God alle dingen zijn (Rom. 11: 36), en dat God alle dingen ‘draagt door het woord zijner kracht’ (Hebr. 1: 3).’ J. H. Bavinck, *Christus en de mystiek van het Oosten*, 121.

²⁸³ J. Verkuyl, *Antroposofie en het Evangelie*, 75.

²⁸⁴ J. Verkuyl, *Antroposofie en het Evangelie*, 79. Vgl. J. Verkuyl, *De New Age Beweging*, 62. Verkuyl

en de New Age Beweging, maar de *sophia* van God overbrugt de vervreemding. In de persoon van Jezus Christus is de kracht en de *sophia* van God ten volle realiteit geworden. Hij is, schrijft Verkuyl, de 'enige Middelaar Gods en der mensen'. Alleen in Hem ontmoeten het goddelijke en het menselijke, de hemel en de aarde elkaar.²⁸⁵

Uit beide boeken blijkt dat Verkuyl de betreffende levensbeschouwingen niet vanuit een neutraal standpunt beschrijft. Integendeel. Van meet af aan maakt hij duidelijk zich geroepen te voelen om vanuit het Evangelie de antroposofie en de New Age Beweging te onderzoeken, te beproeven, te toetsen en te onderscheiden of ze al dan niet 'uit God' zijn.²⁸⁶ Bij voorbaat staat voor Verkuyl echter vast, dat dit niet het geval is: beide levensbeschouwingen kunnen de toets niet doorstaan en worden als dwaalwegen afgeschreven. Ook uit deze twee boeken blijkt dat Verkuyl dus allereerst een zendingsman is. Het gaat hem bovenal om de communicatie van het Evangelie. Daarbij wil hij de Bijbelse boodschap niet alleen vertellen en uitleggen, maar ook verdedigen tegenover de kritiek die vanuit beide levensbeschouwingen tegen haar geuit worden. Hij toont zich daarin een vasthoudend apologet. Zijn drijfveer daarbij is niet de drang om gelijk te krijgen, maar de liefde voor de ander. De vraag is echter wel of antroposofen en volgelingen van de New Age Beweging zich in zijn beschrijving van hun geloofsvisie herkend hebben. Uit de respons die Verkuyl naar aanleiding van de betreffende publicaties van aanhangers van de New Age Beweging ontving blijkt in ieder geval, dat zijn visie niet in dank werd aangenomen.²⁸⁷

4.5.5 Balans periode vanaf 1978

We zien in deze periode een aantal dingen gebeuren. *Ten eerste* bevestigt Verkuyl zijn keuze voor het model van Wilfred Cantwell Smith en diens onderscheid tussen 'cumulative tradition' and 'faith'. Dit blijkt uit zijn geschriften over islam, waarin hij spreekt van de persoonlijke geloofsbeleving van de individuele moslim enerzijds en de geloofstraditie waarin hij staat anderzijds. *Ten tweede* zien we dat hij in zijn beschrijving van de betreffende geloofstraditie begrippen gebruikt, die hij ook in de jaren veertig en vijftig hanteerde. Het zijn begrippen die een fenomenologische achtergrond hebben en die de 'kern' of het 'wezen' van de godsdienst probeerden te verwoorden. Ze horen thuis in een wetenschappelijke benadering, die de religies beschouwde als min of meer zelfstandige grootheden en waarin gesproken werd over 'de' islam en 'het' hindoeïsme. Keert Verkuyl met de herintroductie van de deze begrippen terug naar eerder ingenomen standpunten? We komen er in de nabespreking van dit hoofdstuk op terug. *Ten derde* valt op, dat Verkuyl in deze periode in zijn bespreking van de islam, antroposofie en de New Age Beweging een sterk apologetische insteek kiest. Nu is dit niet nieuw. Door heel zijn werk heen speelt de

citeert hier J. H. Bavinck die in zijn boek *Christus en de mystiek van het Oosten* schreef: 'Er is niet ergens diep in onze ziel een geheimzinnige poort, die toegang geeft tot God, die de Zaligheid voor ons opent. God kan wel tot mij komen, Hij kan mij wel dragen tot het bestaan, door zijn Woord, voor Hem is mijn ziel wel open; maar ik kan niet tot God komen, ik kan niet uit mijzelf naderen tot voor zijn Aangezicht.' J. H. Bavinck, *Christus en de mystiek van het Oosten*, 125.

²⁸⁵ J. Verkuyl, *Antroposofie en het Evangelie*, 79. Verkuyl verwijst hierbij naar 1 Korintiërs 1: 30-31.

²⁸⁶ J. Verkuyl, *De New Age Beweging*, 45. Zie ook J. Verkuyl, *Antroposofie en het Evangelie*, 13.

²⁸⁷ Zie onder meer map 22, archief Verkuyl, HDC.

apologetiek een rol. Echter, we zien dat hij dit aspect in de tachtiger jaren meer benadrukt. Ook hier komen we in de nabeschuiving nader op terug.

4.6 NABESCHOUWING

In dit hoofdstuk hebben we de route gevolgd die Verkuyl heeft afgelegd vanaf 1948 tot halverwege de jaren negentig van de twintigste eeuw. Onze focus daarbij was de vraag naar Verkuyls wetenschappelijk uitgangspunt en de invloed daarvan op zijn beschrijving van de verschillende godsdiensten. We beschreven het paradigma van de fenomenologie, dat grofweg vanaf het einde van de negentiende eeuw tot en met halverwege de twintigste eeuw gebruikt werd. Vervolgens bespraken we het paradigma van Wilfred Cantwell Smith, dat aan het begin van de jaren zestig een ‘eye-opener’ was en een andere kijk op de godsdiensten tot gevolg had. We vroegen ons daarbij af of Verkuyl zelf ook van paradigma wisselde of dat hij beide naast elkaar bleef gebruiken.

Wat hebben we in dit hoofdstuk gezien? Toen we tussentijds de balans opmaakten constateerden we al dat Verkuyl in de jaren veertig en vijftig in navolging van zijn leermeester Hendrik Kraemer de verschillende religies als min of meer zelfstandige grootheden beschouwde. Kijkend vanuit dat perspectief sprak hij in deze periode dan ook over ‘de’ islam, ‘het’ hindoeïsme, enzovoort, en zocht hij naar het wezen van de betreffende godsdienst. We zagen dat hij, aan de hand van wat hij als de kern van die religie aanduidde, een onderscheid maakte tussen hetgeen er naar zijn oordeel wel en niet toe behoorde.

We zagen verder, dat hij in de jaren zestig geraakt werd door de visie van Smith en dan met name diens uitspraak dat we niet met religies van doen hebben, maar met religieuze mensen: mensen die elk op hun eigen manier, vanuit hun persoonlijke invalshoek hun geloof beleven en belijden. Ongetwijfeld sloot de visie van Smith aan bij de ervaring die Verkuyl zelf had opgedaan in zijn ontmoetingen met moslims, hindoes, boeddhisten en christenen van velerlei pluimage in Indonesië en Nederland. Op grond van deze eyeopener wilde hij niet langer spreken over ‘de’ islam of ‘het’ hindoeïsme, maar ging het hem om de mens die in een veelkleurige geloofstraditie staat. Deze veranderende kijk op de mens en zijn religie in de zestiger en zeventiger jaren loopt parallel met het pleidooi dat Verkuyl in dezelfde periode voert voor de dialoog: het wederzijds luisteren naar en spreken over wat de gesprekspartners uit verschillende geloofstradities ten diepste raakt.

Op grond daarvan zouden we kunnen concluderen dat Verkuyl in de jaren zestig het wetenschappelijk paradigma dat binnen de godsdienstfenomenologie gehanteerd werd, inruilde voor de godsdienstwetenschappelijke benadering van Smith. In de jaren tachtig en negentig zagen we echter, dat Verkuyl weliswaar benadrukte dat hij onderscheid maakte tussen persoonlijk geloof en cumulatieve traditie, maar dat hij vervolgens deze cumulatieve traditie weer op een fenomenologische wijze benaderde. Opnieuw onderscheidde hij hier het wezen of de kern van de betreffende geloofstraditie, aan de hand waarvan hij bepaalde wat wel en wat niet wezenlijk tot deze religie behoorde. Hieruit maken we op dat Verkuyl wel koos voor het paradigma van Smith, maar dat hij het oude paradigma nooit helemaal heeft losgelaten. De

kritiek die hij in de jaren tachtig en negentig van vakgenoten oogste heeft met name daarmee te maken.

In dit hoofdstuk zagen we verder dat de apologetiek gedurende zijn leven een belangrijk onderdeel was van zijn *theologia religionum*. In de gesprekken met aanhangers van verschillende geloofstradities wilde Verkuyl niet alleen getuigen van het Evangelie, maar het ook uitleggen en verdedigen in de hoop de misverstanden en barrières die er bij de ander leefden uit de weg te ruimen. Hij deed dat, zoals we in het vorige hoofdstuk zagen, in het besef dat hij niet kon overtuigen. Dat was zijns inziens immers alleen aan de Heilige Geest voorbehouden. We zagen ook, dat Verkuyl in de tachtiger jaren het apologetische aspect in zijn schrijven over de verschillende godsdiensten meer benadrukte, dan daarvoor. Hij deed dit in reactie op de publicaties van vakgenoten en van kerkelijke instanties over jodendom en islam, waarin dit aspect naar zijn mening geheel ontbrak. We zagen dat hij zijn ongenoegen daarover niet onder stoelen of banken stak.

We constateren ook dat Verkuyls hernieuwde aandacht voor apologetiek hand in hand gaat met zijn fenomenologische benadering van de cumulatieve tradities. Apologetiek gedijt namelijk het best bij een opvatting dat een religie een eenheid vormt, waarin de afzonderlijke delen onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. Vanuit die visie zette hij het wezen van het Evangelie tegenover het wezen van de betreffende geloofstraditie, met als doel de waarheid van het eerste te doen blijken.

4.6.1 *Naar de conclusie*

In het vorige hoofdstuk hebben we Verkuyls visie op religie en levensbeschouwing in het algemeen beschreven. In dit hoofdstuk zijn we ingegaan op zijn kijk op de verschillende religies en levensbeschouwingen in het bijzonder. In het vijfde en tevens laatste hoofdstuk gaan we terug naar de vraag die we aan het begin van dit boek hebben gesteld en willen we daarop, aan de hand van alles wat we inmiddels te weten zijn gekomen, een antwoord formuleren.

5 Conclusie

5.1 INLEIDING

5.1.1 *Vraagstelling*

In dit hoofdstuk gaan we terug naar vraag waarmee we zijn begonnen, namelijk ‘Wat is de *theologia religionum* van Johannes Verkuyl?’ Aan de hand van alles wat we in de vorige hoofdstukken gevonden hebben, willen we op deze vraag een antwoord formuleren. Om uit de veelheid van materiaal het antwoord te destilleren, maken we gebruik van een aantal thema’s die als rode draden door heel het werk van Verkuyl heenlopen. Naast het formuleren van het antwoord stellen we ons in dit hoofdstuk tevens de vraag, welke bijdrage Verkuyls visie kan geven aan het huidige debat.

De onderwerpen die we in dit kader behandelen zijn: de dialectische visie, Christus, verzoening en dialoog. We beëindigen dit hoofdstuk met een nabeschuiving.

5.1.2 *‘De’ theologia religionum?*

Voordat we het antwoord op onze vraagstelling formuleren, stellen we eerst een andere vraag, namelijk of we wel kunnen spreken van ‘de’ *theologia religionum* van Verkuyl. Deze vraag is gerechtvaardigd. *Ten eerste*, omdat hij gedurende zijn leven in zijn denken een ontwikkeling heeft doorgemaakt. We ontdekten dat er, naast verschuivingen in zijn visie ten aanzien van bepaalde punten, ook golfbewegingen zichtbaar werden, waarbij een aantal eerder ingenomen standpunten later opnieuw werden verdisconteerd. Het geheel van deze bewegingen in zijn denken laat zich niet eenvoudig tot ‘de’ *theologia religionum* van Verkuyl samenvatten. *Ten tweede*, omdat Verkuyl geen afgeronde theologische visie op de godsdiensten heeft gepresenteerd. Zoals we in het derde hoofdstuk van dit boek zagen, beperkte hij zich tot het schetsen van contouren en het trekken van enkele stippellijnen van de *theologia religionum* die hij voor ogen had. *Ten derde*, omdat Verkuyl, met name in zijn schrijven over de dogmatische uitgangspunten van de godsdiensttheologie en de wetenschappelijke benadering van de verschillende godsdiensten en levensbeschouwingen, het werk van anderen gebruikt.

Toch willen we in dit hoofdstuk spreken van ‘de’ *theologia religionum* van Verkuyl, omdat hij de visies van andere missiologen en godsdienstwetenschappers, samen met zijn persoonlijke ervaringen met betrekking tot zending en dialoog in Indonesië en Nederland, verwerkte in zijn denken over de verhouding tussen het Evangelie en de godsdiensten. Als we dan terugkijken op de boeken en artikelen die Verkuyl in de loop van zijn leven over dit thema heeft geschreven, ontdekken we te midden van veranderingen en golfbewegingen ook een aantal constanten. Het zijn de basistonen die in heel zijn werk resoneren. Hoewel deze tonen in de verschillende contexten, waarin Verkuyl leefde en werkte, hun eigen klankkleur hebben, vormen

ze met elkaar de compositie die we ‘de’ godsdiensttheologie van Verkuyl kunnen noemen.

5.2 ANTWOORD

5.2.1 *Dialectische visie*

Een van de constanten in zijn *theologia religionum* is, dat Verkuyl altijd met twee woorden over religies en levensbeschouwingen sprak. Enerzijds was hij ronduit positief. Hij zag de religies als uitingen van het menselijke zoeken en tasten naar God, als expressies van het menselijke verlangen naar verlossing. Hij waardeerde de religies als systemen die de mensen konden helpen het bestaan te ordenen en samenleven mogelijk te maken. Bovendien konden ze de mens verheffen door middel van hun wetgeving, wijsheidsliteratuur, poëzie, muziek en beeldende kunst. Ja, Verkuyl ontwaarde in de religies zelfs ‘de weerschijn van de heerlijkheid van de Schepper’.

Zoals we in het derde hoofdstuk zagen, was dit volgens Verkuyl te danken aan God die in zijn genade de schepping onderhield en die zich zowel in de natuur als in de menselijke geschiedenis openbaarde. We zagen verder dat deze algemene genade en de algemene openbaring niets te maken hadden met ‘algemeen’ in de zin van ‘onpersoonlijk’. Integendeel. Juist uit de algemene genade en algemene openbaring bleek - zo schreef Verkuyl in navolging van zijn leermeester Johan Bavinck - Gods ‘persoonlijke bemoeienis’ met elk mens en ieder volk.

We zagen eveneens in het derde hoofdstuk, dat Verkuyl er van overtuigd was dat God door de Heilige Geest in ieder mens en dus ook in en door diens religieuze leven werkzaam is. In de loop van de jaren groeide bij Verkuyl de overtuiging dat het werk van de Geest verder reikte dan mensen konden vermoeden. Op grond van deze overwegingen toonde Verkuyl respect voor het religieuze leven van zijn medemens. Het was voor hem het bewijs dat God op persoonlijke wijze op de mens betrokken was. Wat er in dat contact tussen God en mens gebeurde, behoorde tot het geheim van het menselijke leven, waarover een ander geen oordeel kon en mocht vellen.

Deze positieve zijde van religie was volgens Verkuyl geheel op Gods conto te schrijven. Hieruit vloede voort dat de negatieve kant, zijns inziens, geheel aan de mens te wijten was. Ondanks al het goede en het mooie dat ze in zich droegen, waren de religies volgens Verkuyl ook ‘onzuivere antwoorden’ op Gods openbaring. We zagen dat dit naar zijn mening het gevolg was van het feit dat de mens de waarheid van God ‘in ongerechtigheid ten onder houdt’. In dit kader noemde Verkuyl religie ‘rebellie tegen God’ en zag hij de verschillende geloofstradities als menselijke pogingen om zichzelf te verlossen.

We zagen in het derde hoofdstuk dat deze visie op godsdienst, met daarin deze twee zijden, in hoge mate bepaald is geweest door zijn keuze en exegese van Handelingen 14:15-18, Handelingen 17: 22-34 en met name van Romeinen 1: 18-24. Hierin toonde Verkuyl zich opnieuw een leerling van Johan Bavinck, die op grond van Romeinen 1 in het religieuze leven van de mens twee processen ontwaarde, namelijk

dat van de verdringing en de substituering van Gods werkelijkheid.¹ Op grond van de keuze van deze woorden van de apostel Paulus kon Verkuyl niet anders dan concluderen dat de religies uiteindelijk stuk zouden lopen op de onwil van de mens. In deze benadering van religies, waarin ze zowel positief als negatief bekeken werden, herkennen we de dialectische visie van Kraemer, die we in het tweede hoofdstuk beschreven.

Door enerzijds het failliet van de religies te benadrukken, kwam anderzijds de volledige focus te liggen op Gods geduld met de volken en bovenal van zijn openbaring in Jezus Christus. Daar was het Paulus in zijn betoog om te doen: het accentueren van Gods reddende handelen in Christus. Dit goldt eveneens voor Kraemer, Bavinck en voor Verkuyl. We komen hier zo dadelijk op terug.

We zagen in het derde hoofdstuk dat Verkuyl halverwege de jaren zestig minder nadruk legde op het leerstuk van algemene genade en de daarbij behorende bewijs teksten. Dit was het gevolg van zijn keuze van het christocentrisch universalisme als uitgangspunt voor zijn missiologie. Aan de hand hiervan ontwikkelde hij een synthetische visie op mens en religie: de wereld met al de godsdiensten valt binnen de cirkel van Gods genade, waarvan Jezus Christus het centrum is.

We constateerden aan het slot van het derde hoofdstuk, dat Verkuyl in de jaren tachtig opnieuw aandacht vroeg voor het leerstuk van de algemene genade en met name voor Romeinen 1: 18-19. We namen daarmee een golfbeweging in zijn denken waar. Echter, we merkten tevens op dat Verkuyl daarmee niet terugkeerde naar zijn standpunten van vóór zijn keuze van het christocentrisch universalisme. Met de aandacht voor de algemene genade en Romeinen 1: 18-19 gaf hij te kennen dat hij het kritische aspect binnen de godsdiensttheologie van dat moment miste. Het moest zijns inziens de mens een spiegel voorhouden, waarin deze zichzelf inclusief zijn religieuze leven onder ogen zag. Kortom, de dialectische kijk op de religies maakte plaats voor een synthetische visie, waarbinnen echter notie van de dialectiek tussen Gods algemene genade en de onwil van de mens als kritische factor een plaats kreeg.

We zijn van mening dat deze synthetische visie recht doet aan het veelkleurige Bijbelse getuigenis ten aanzien van religie. Er zijn natuurlijk tal van de teksten te noemen die veroordelend spreken van de Egyptische, de Kanaänitische, de Babylonische of de laat-hellenistische religies. Men kan vele verzen vinden waarin een scherp onderscheid wordt gemaakt tussen de afgoden enerzijds en de God van Israël anderzijds. Echter, daarnaast zijn er ook tekstgedeelten aan te wijzen, waaruit blijkt dat God werkzaam is in en door mensen die binnen de context van een andere cultuur en religie leven. Het lijkt ons goed om ook deze teksten mee te laten spreken in ons denken over de verhouding tussen het Evangelie en de godsdiensten.²

¹ J. H. Bavinck, *Religieus besef en christelijk geloof*, 128. Het gaat J. H. Bavinck hierbij om het religieuze leven in het algemeen. Het zijn processen die hij ook in zijn eigen leven herkent. Zie ook J. H. Bavinck, 'Het christendom als absolute religie', in *Horizon*, nummer 11-12, 331.

² Zie A. Wessels, *En allen die geloven zijn Abrahams geslacht* (1989), 13-17. Wessels wijst er op dat er in het Oude Testament, naast de teksten waaraan argumenten worden ontleend die de antithese ten opzichte van andere goden of godsdiensten benadrukken, ook teksten zijn die een positievere kijk verwoorden. Hij noemt in dit verband onder meer de Kanaänitische priesterkoning Melchizedek, die Abram zegent (Genesis 14: 18-24); de heidense waarzegger Bileam, die het volk Israël moet vervloeken maar in plaats daarvan gedwongen wordt te zegenen (Numeri 22-24); de hoer Rachab, die barm-

We zijn tevens van mening dat deze visie ons kan helpen om verwachtingsvol met de ander in gesprek te gaan. Immers, als het zo is dat God in zijn genade op ieder mens betrokken is, heeft een jood, een moslim, een hindoe ons dan ook niet iets te zeggen over Hem die wij als Schepper en als Vader in Jezus Christus hebben leren kennen? Ongetwijfeld!

Tegelijkertijd is het goed om kritisch te blijven. Dit geldt allereerst voor onszelf, ons religieuze leven, onze manier van geloven. Verkuyl heeft gelijk als hij aandacht vraagt voor Romeinen 1:18-19. We mogen ons aan de hand van deze tekst telkens opnieuw afvragen, of wij de waarheid die God in de schepping en in het bijzonder in Jezus Christus openbaart hoog houden, dan wel in 'ongerechtigheid ten onder houden'. Pas als we deze vraag voor onszelf beantwoord hebben, mogen we dit kritische aspect inbrengen in onze gesprekken met anderen.

5.2.2 Christus

Een andere grondtoon die we door heel het werk van Verkuyl hoorden klinken is, dat God zich in de persoon van Jezus Christus op absolute wijze aan de wereld heeft geopenbaard. Het is een boodschap die Verkuyl tot in zijn existentie raakte. Het was zijn diepste overtuiging dat God zich in Christus op unieke en finale wijze openbaarde als Redder van verloren mensen, als Rechter van de wereld, als Vader van zijn kinderen en als Verzoener van schuld. Uit deze existentiële ervaring werd het verlangen geboren om de boodschap van 'God in Christus' te delen met anderen. Zoals we in de vorige hoofdstukken hebben gezien, heeft Verkuyl dat gedurende zijn lange leven op een gepassioneerde wijze en met veel toewijding gedaan.

Ook in zijn schrijven over Jezus Christus herkennen we een dialectische visie. In heel zijn werk benadrukte Verkuyl enerzijds dat God in de persoon van Jezus heel de wereld liefheeft. In Hem strekte God zich naar alle mensen uit. Anderzijds, schreef Verkuyl dat de wereld God alleen door Christus kan leren kennen. Dezelfde dialectische houding komen we tegen in hetgeen Verkuyl over het thema verzoening schrijft. Aan de ene kant zei hij keer op keer dat God de wereld met zich heeft verzoend door het offer van Jezus Christus. Aan de andere kant herhaalde hij telkens weer de oproep van de apostel Paulus: 'Laat u met God verzoenen'.³

We zagen dat Verkuyl in de jaren zestig het universele van Gods verzoenend handelen onderstreepte door in navolging van Visser 't Hooft te spreken van christocentrisch universalisme. Hij benadrukte daarmee dat het heil van God allesomvattend is. Tegelijkertijd is het christocentrisch, dat wil zeggen, dat Gods heil alleen via Christus te verkrijgen is. Verkuyl accentueerde dit door het gebruik van het woord 'absoluut' of door te spreken van 'de absoluteheid van Gods openbaring in Christus'. Hij bedoelde daarmee dat wat God in Jezus Christus liet zien uniek is, altijd en overal geldig. Verkuyl achtte het van groot belang om hieraan vast te houden. Het

hartigheid doet (Jozua 2: 12); Hiram, de koning van Tyrus die Salomo helpt bij de tempelbouw (1 Koningen 5: 18); de koningin van Scheba, die de Heer looft om het koningschap van Salomo (1 Koningen 10:9); de Perzische koning Cyrus, die Gods herder wordt genoemd en de gezalfde des Heren (Jesaja 44: 28 en Jesaja 45:1), enzovoort.

³ 2 Korintiërs 5: 10.

loslaten van ‘de absoluteitheid’ betekende volgens hem een regelrechte ondermijning van de zendingstaak van de kerk.

In het derde hoofdstuk schetsten we, hoe deze term halverwege de negentiende eeuw via de filosofie en de opkomende godsdienstwetenschap in de theologie terecht kwam. Ook zagen we dat ‘de absoluteitheid van het christendom’ en ‘de absoluteitheid van Gods openbaring in Jezus Christus’ in de jaren twintig en dertig in kringen van de zending een veelbesproken thema was. Tegen de achtergrond van het opkomende relativisme pleitten velen voor het vasthouden aan dit begrip. Daarmee werd ‘de absoluteitheid’ een onderwerp van polemiek, waarbij stellingen werden ingenomen en men in een ‘welles nietes’-spel terecht kwam.

Hoe begrijpelijk het vanuit historisch oogpunt ook is dat ‘de absoluteitheid’ in bepaalde delen van de kerk en het zendingswerk werd verdedigd, kunnen we ons toch afvragen of het gebruik van dit begrip een gelukkige keuze is geweest. We stellen ons deze vraag op grond van het Bijbelse getuigenis. Met het gebruik van het begrip ‘de absoluteitheid’ komt men namelijk terecht in een taalveld, waarin ook woorden als ‘antithese’, ‘exclusiviteit van het christendom’, ‘exclusiviteit van de kerk’ en ‘Religion als Unglaube’ voorkomen. Dit is naar onze mening een ander taalveld dan het Bijbelse. In de Bijbel komen we de termen als ‘absoluut’ of ‘absoluteitheid’ niet tegen.⁴ De Heilige Schrift daarentegen bevat de weerslag van Gods openbaring in een veelheid aan getuigenissen van een bonte stoet aan schrijvers. Zij legden - vanuit hun perspectief en in de taal die hen eigen was - getuigenis af van hun geloof in de God van Israël. Een aantal van hen legden daarbij getuigenis af van hun overtuiging dat deze God zich op definitieve en finale wijze openbaarde in Jezus Christus.⁵ Ze deden dat in een tijd waarin christenen zich als kleine minderheid tegenover het jodendom en de Romeinse religies moesten profileren.

Dit veelkleurige Bijbelse getuigenis laat zich dus niet eenvoudig in één filosofische term vangen of in één kamp plaatsen. Daarentegen geldt juist: telkens wanneer we God in één beeld of concept willen vatten, wordt dit ons uit handen geslagen. In het Bijbelse taalveld klinken dan ook woorden als zoeken en vinden, bekering, geloven, volgen en verwondering. Op grond van het Bijbelse getuigenis, maar ook met oog op het gesprek, zowel met mensen binnen de christelijke geloofstraditie als daarbuiten, is het dan ook verstandig om dit begrip, ‘de absoluteitheid’, en het daarbij behorende taalveld los te laten.⁶

Ondermijnen we met deze gedachten de zendingstaak van de kerk? We komen zo dadelijk op deze vraag terug. Voordat we dat doen, kijken we naar een tweede begrip dat in Verkuyls *theologia religionum* een belangrijke rol speelde, namelijk ‘de waarheid’. We zagen in het derde hoofdstuk dat hij daarbij allereerst dacht aan Jezus Christus en aan diens woorden ‘Ik ben de weg, de waarheid en het leven.’ Met ‘de waarheid’ ging het Verkuyl dan om de waarheid van God die in de persoon van

⁴ In de Nieuwe Bijbelvertaling komen we het woord ‘absoluut’ een aantal keren tegen in de uitdrukking ‘absoluut niet!’ Het is de vertaling van de woorden ‘μη γενοτο’. Zie Romeinen 6:15, Romeinen 7: 7 en Galaten 3: 21. Andere vertalingen lezen hier ‘volstrekt niet’ (NBG) of ‘dat verhoede God’ (WV).

⁵ Zie o.a. Johannes 1: 14, Johannes 3: 16, Johannes 14:6, Handelingen 4: 12 en Hebrëen 1:1-2.

⁶ Vgl. W. van Saane, ‘Zending en godsdiensten’, column, september 2010, website Nederlandse Zendingsraad. Wilbert van Saane, stafmedewerker van de Nederlandse Zendingsraad, pleitte er in zijn column ook voor om het taalveld van de christelijke absoluteitheid achter ons te laten.

Jezus Christus aan het licht is gekomen. Het is een waarheid die gekend kan worden wanneer men met Hem in relatie treedt. Daarnaast bedoelde Verkuyl met deze term ook de waarheid van het getuigenis aangaande Jezus Christus, zoals dat in de Schrift tot ons komt.

Voor Verkuyl was dit de waarheid in *absolute* zin, dus opnieuw: voor altijd en voor iedereen en overal geldig. De consequentie van dit concept van waarheid was, dat er naast 'de waarheid' geen andere waarheid kon bestaan. Alles wat buiten 'de waarheid' om pretendeerde waar te zijn, werd als leugen beschouwd. Vandaar dat Verkuyl in de dialoog met mensen die een andere religie aanhangen ook altijd de waarheidsvraag aan de orde wilde stellen. Hij hoopte daarmee de waarheid aan het licht te brengen en de leugen te ontmaskeren. Zoals we zagen, ging het Verkuyl daarbij niet om zijn eigen gelijk, maar om het gelijk van Christus. Bovendien realiseerde Verkuyl zich terdege dat hij deze waarheid niet in pacht had, maar er slechts van kon getuigen.

Door aan 'de waarheid' het label 'absoluut' te hangen, komen we in dezelfde discussie terecht als we hierboven beschreven bij het begrip 'de absoluutheid'. Waarheid wordt dan tot een vast omschreven pakket aan ideeën, dat de geadresseerde voor de keuze stelt het aan te nemen of af te wijzen. De vraag is of dit concept van waarheid recht doet aan het Bijbelse waarheidsbegrip. Moeten we er geen rekening mee houden dat het woord waarheid, *αληθεια*, in het Nieuwe Testament door verschillende schrijvers en in meerdere contexten gebruikt wordt, waardoor er verschil in betekenis kan optreden?⁷

Het is goed om in het gesprek met mensen die een andere godsdienst aanhangen de waarheidsvraag aan de orde te stellen. Immers, niet alleen in onze geloofstraditie ook in die van andere godsdiensten speelt waarheid een belangrijke rol. Echter, we zullen ons daarbij steeds moeten realiseren, dat we niet alleen de waarheid niet in pacht hebben, maar ook dat we de waarheid nooit helemaal kunnen bevatten. We zijn als mens beperkt in ons kennen en dus ook in ons kennen van de waarheid die ons in Christus is geopenbaard. Bovendien zullen we ons in het gesprek over de waarheid altijd moeten afvragen of wij de waarheid ook *doen*. Met dit laatste zal Verkuyl het zeker eens geweest zijn. Zoals we zagen, heeft hij er sterk de nadruk op gelegd dat de daad bij het woord gevoegd moest worden.

We gaan terug naar de vraag die we eerder in deze paragraaf stelden: ondermijnen we met het loslaten van de termen 'absoluut' of 'de absoluutheid' de zendingstaak van de kerk? Degenen die vasthouden aan 'de absoluutheid' als basis voor de zendingstaak zullen dit bezwaar inderdaad inbrengen. Echter, er is ook een andere visie op de zendingstaak, die met het loslaten van 'de absoluutheid' niet verzwakt wordt. Het betreft de visie op zending die haar uitgangspunt vindt in het veelkleurige getuigenis aangaande Jezus Christus. Bij deze visie gaat het niet alleen om de verkondiging van Christus, maar ook om het - samen met anderen, christenen en niet-christenen - ontdekken wie Hij is en wat Hij doet in de wereld van vandaag.

⁷ Vgl. H. M. Vroom, *Religies en de waarheid*, 177.

5.2.3 Openbaring en ervaring

Uit het voorgaande is duidelijk geworden dat Verkuyl de openbaring van God in de persoon en het werk van Jezus Christus als uitgangspunt voor zijn denken kiest. Zijn *theologia religionum* is overduidelijk christocentrisch. Zoals we in het derde hoofdstuk van dit boek zagen, heeft de Engelse theoloog en godsdienstwetenschapper John Hick zich afgevraagd of de christocentrische godsdiensttheologie voldeed. Naar zijn mening botste dit theologische standpunt met de ervaring die hij opdeed in de ontmoetingen met mensen die een andere godsdienst aanhingen. Het is de vraag of hij hier geen punt heeft.

Gedurende de jaren dat Hick aan de theologische faculteit van de University of Birmingham (1967-1982) werkte, bouwde hij intensieve contacten op met de joodse, islamitische, sikh en hindoe gemeenschappen in de Engelse industriestad. Door de gesprekken en het bijwonen van de verschillende vormen van eredienst kwam hij tot de conclusie dat, ofschoon er een enorme verscheidenheid bestaat aan taal, ideeën, liturgische vormen, waarden en normen, mensen van verschillende religies op één punt op elkaar leken, namelijk dat ze zich elk - binnen het raamwerk van hun geloofstraditie - richtten op God.⁸ Of ze God nu *Adonai* noemen of *Allah* of *Vishnu* of de *Drie-enige*, binnen elk van de betreffende geloofsgemeenschappen beleed men dat er uiteindelijk maar één God is. Deze ervaring bracht Hick er toe om zijn theologische visie op de godsdiensten grondig te herzien. Daarbij pleitte hij onder meer voor een revisie van het dogma van de Incarnatie en in samenhang daarmee ook de leer van de Drie-eenheid en de Verzoeningsleer.⁹ Zo kwam hij uiteindelijk tot een theologie die, zijns inziens, 'compatible' was met het religieus-pluralisme.¹⁰

Hoewel we dit probleem herkennen, namelijk dat de theologische visie kan botsen met de ervaring die we opdoen in het contact met mensen die een andere godsdienst aanhangen, zijn we van mening dat de theologie die Hick ontwikkelde niet de oplossing is. Door zijn ervaring normatief te stellen, creëerde hij namelijk een theologie, die aanvaardbaar is voor mensen die eveneens vanuit deze ervaring willen redeneren. Daarmee gaat Hick naar onze mening te gemakkelijk voorbij aan de rol die de openbaring speelt, niet alleen voor veel christenen, maar ook voor veel joden, moslims en hindoes. Openbaring, op welke wijze die in de betreffende godsdiensten ook gestalte krijgt, is een factor, die in de interreligieuze gesprekken vaak van doorslaggevend belang blijkt te zijn. Ook in de christelijke traditie is de openbaring - hoe veelkleurig ook verwoord in de Bijbel en hoe verschillend verwerkt in de christelijke theologische traditie - het ijkpunt waaraan ervaringen getoetst worden. Het probleem is dus niet op te lossen: enerzijds is er de theologische visie, anderzijds is er de ervaring. De spanning tussen beide blijft bestaan en dat kan geen kwaad: het zal ons juist behoeden voor eenzijdigheden.

⁸ J. H. Hick, 'A pluralist view' in D. L. Okholm (ed.) *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, 38. Hick gebruikt naast het woord 'God' ook de uitdrukking 'the Ultimate Reality'.

⁹ J. H. Hick, 'A pluralist view', 52.

¹⁰ J. H. Hick, 'A pluralist view', 59.

5.2.4 *Verzoening*

Een ander thema dat als een grondtoon door heel Verkuyls leven en werk klinkt, is ‘verzoening’. We zagen in het derde hoofdstuk dat hij onder ‘verzoening’ allereerst de verzoening tussen God en de mens verstond. Om de betekenis ervan duidelijk te maken, gebruikte Verkuyl het beeld van de diepe kloof die tussen God en de mens was ontstaan, doordat deze zich van God afkeerde. Verkuyl benadrukte telkens dat God in en door zijn Zoon de afgrond heeft overbrugd, om zo de mens met zich te verzoenen.

We zagen dat het Verkuyl daarbij niet enkel om de verzoenings*leer*, maar ook om de *praktische* uitwerking van dit leerstuk ging. De leer en de praktijk van verzoening waren voor hem onlosmakelijk met elkaar verbonden. Ook in de toepassing van verzoening ging het hem om het overbruggen van kloven, namelijk de kloven die er liggen tussen mensen, die zich om welke reden dan ook van elkaar hadden afgekeerd: Nederlanders en Indonesiërs in de jaren na de Tweede Wereldoorlog, blank en zwart in het Zuid-Afrika ten tijde van de Apartheid, enzovoort. Op grond van de existentiële ervaring die hij - zoals we in het tweede hoofdstuk lazen - in 1939 opdeed, geloofde hij dat daadwerkelijke verzoening tussen mensen pas kan plaatsvinden, wanneer de twee tegenover elkaar staande partijen erkenden dat de kloof tussen hen ten diepste een kloof is tussen hen en God. Als beide tegenstanders zich namelijk realiseerden dat zij zich elk van God hadden afgekeerd, zouden ze moeten erkennen dat ze samen aan dezelfde kant van de afgrond stonden, die hen van God scheidde. Ze zouden dan beseffen dat ze - ten overstaan van God - niet tegenover, maar juist naast elkaar stonden. Wanneer ze vervolgens zouden inzien dat God in Christus de kloof met hen heeft overbrugd, lag de weg naar verzoening tussen beide partijen open.

Zijn overtuiging, dat verzoening tussen vijanden mogelijk was op grond van het verzoenend sterven van Christus, heeft Verkuyl gedurende zijn leven gemotiveerd om zich te wijden aan de ‘dienst der verzoening’. In zijn poging om partijen met elkaar in gesprek te brengen, schrok hij er niet voor terug om onrecht aan de kaak te stellen en zonde bij de naam te noemen. Verkuyl durfde daarbij zijn nek uit te steken en oogstte kritiek. Hij deed dit echter vanuit het diepe besef dat hij niet beter was dan een ander, maar met de strijdende groepen aan dezelfde kant van de kloof stond. We kunnen ons daarbij natuurlijk afvragen, of Verkuyls ‘dienst der verzoening’ succesvol is geweest. Hebben de verschillende partijen in het conflict, bijvoorbeeld tussen Nederland en Indonesië, door zijn inzet zich met elkaar verzoend? Het is niet eenvoudig om deze vraag met een simpel ja of nee te beantwoorden. Wat we wel met zekerheid kunnen zeggen is, dat hij aan het proces van verzoening tussen beide landen zijn bijdrage geleverd heeft. Dit is mede te danken aan de goede contacten die hij met verschillende mensen in beide kampen had en aan zijn onvermoeibare inspanning om met eenieder van hen in gesprek te blijven.

Op grond van de verzoening in Christus voelde hij zich niet alleen gemotiveerd om het politieke, sociaal-maatschappelijke, economische, maar ook het religieuze en ideologische onrecht aan te kaarten. Hij verzette zich daarbij fel tegen onderdrukkende religieuze of ideologische systemen en verstikkend wetticisme. Verkuyls verzet tegen deze vormen van onrecht ging dan ook gepaard met inzet voor gods-

dienstvrijheid. Zoals we zagen, ging het hem er daarbij niet alleen om, dat de *overheid* de vrijheid van godsdienst zou erkennen en garanderen, maar ook dat binnen de verschillende *geloofstradities* de vrijheid van godsdienst - van zowel de eigen aanhangers als van de aanhangers van andere religies - erkend zou worden. Verkuyl was er bovendien van overtuigd, dat de vrijheid van godsdienst van enorm belang was voor zowel de Indonesische als de Nederlandse samenleving, omdat ze onlosmakelijk verbonden was met de andere vrijheden: vrijheid van geweten, vrijheid van meningsuiting, vrijheid van vergadering, persvrijheid, enzovoort. Hij was van mening dat, indien de godsdienstvrijheid niet gegarandeerd werd, dit ook gevolgen zou hebben voor deze vrijheden.

Zoals we in het vierde hoofdstuk zagen, beperkte zijn inzet voor godsdienstvrijheid zich niet alleen tot woorden, maar onderstreepte hij bijvoorbeeld zijn positieve uitspraken over de bouw van de eerste moskee in Almelo door bij de officiële opening ervan aanwezig te zijn.

Gods verzoenend werk in Christus heeft Verkuyl dus gemotiveerd tot inzet voor de 'dienst der verzoening' en, in samenhang daarmee, voor godsdienstvrijheid. We zijn van mening dat hij daarin ons tot voorbeeld kan zijn. Immers, ook in de Nederlandse samenleving van vandaag staan mensen tegenover elkaar. Doordat vele autochtone en allochtone Nederlanders in de grote steden van ons land min of meer gescheiden van elkaar leven, ontmoet men elkaar niet en leert men elkaar niet kennen. Het gevolg is, dat velen elkaar over en weer wantrouwen en soms zelfs bang voor elkaar zijn. Het politieke populisme enerzijds en het religieuze radicalisme anderzijds spelen hier op in, waardoor sommige groepen een onverzoenlijke houding ten opzichte van elkaar aannemen. Bovendien wordt er in de huidige tijd gediscussieerd over de *grenzen* en zelfs over de *begrenzing* van de godsdienstvrijheid.

We zagen dat Verkuyl in zijn tijd, te midden van de toenmalige conflicten, zich niet door de onverzoenlijke houding van de betreffende partijen liet weerhouden. Tegen de schijnbare onmogelijkheden in bleef hij - op grond van zijn overtuiging - geloven dat verzoening mogelijk was. Wanneer ook wij ons niet willen neerleggen bij de feiten, maar ons willen inzetten voor verzoening in onze samenleving evenals voor godsdienstvrijheid, dan vraagt dat *allereerst* om een herbezinning op de bronnen van ons geloof. We kunnen ons daarbij vragen stellen als: wat zeggen de Schriften over verzoening; wat is de betekenis van Paulus' woorden dat God in Christus de wereld met zich verzoend heeft; wat wordt er in de breedte van de christelijke traditie over dit thema gezegd; wat betekent Gods verzoenend werk voor ons persoonlijk? *Vervolgens* vraagt het van ons de bereidheid om in gesprek te gaan met de groepen die met elkaar in conflict zijn. In deze gesprekken ontkomen we er niet aan het onrecht - juist ook het onrecht dat uit naam van religies wordt gedaan - onder ogen te zien en bij de naam te noemen. Immers, pas wanneer onrecht wordt benoemd, kan een begin worden gemaakt met het werken aan vrijheid, verzoening en het doen van gerechtigheid.

5.2.5 Dialoog

Ten slotte herkennen we in de *theologia religionum* nog een andere grondtoon die door heel het werk van Verkuyl klinkt, namelijk 'dialoog'. Gedurende zijn werkza-

me leven heeft Verkuyl zich ingezet voor de dialoog tussen mensen van verschillende geloofstradities. Zo lazen we in het tweede hoofdstuk dat hij in het midden van de jaren dertig in Nederland rondetafelgesprekken organiseerde voor Indonesische studenten van christelijken en islamitischen huize. Ook in Indonesië zette hij gesprekskringen op waaraan vertegenwoordigers van de verschillende geloofstradities deelnamen. Het doel dat hij met deze kringen voor ogen had, was *enerzijds* om christenen en moslims met elkaar in contact te brengen, opdat ze elkaar over en weer zouden leren kennen. *Anderzijds* was het zijn opzet om in deze kringen aan moslims de christelijke boodschap te kunnen uitleggen. In dat kader achtte Verkuyl het van belang om de verschillende twistpunten die er tussen het christendom en de islam bestonden ter sprake te brengen. Hij was namelijk van mening dat de controverse tussen beide godsdiensten mede het gevolg was van het feit, dat moslims de christelijke boodschap niet goed begrepen én dat christenen op hun beurt de geloofsstandpunten niet helder uiteenzetten. Het is duidelijk dat deze vorm van dialoog, zoals die in de jaren dertig tot en met het begin van de jaren veertig en na de Tweede Wereldoorlog gestalte kreeg, missionair van opzet was.

We zagen in het vierde hoofdstuk dat zijn visie op de godsdiensten in die jaren sterk bepaald werd door de fenomenologische benadering. Aan de hand van de uitkomsten van de godsdienstfenomenologie kon Verkuyl in een paar woorden ‘het wezen’ of ‘het hart’ of ‘de kern’ van zowel het Evangelie als van de islam, het boeddhisme of het hindoeïsme samenvatten. We constateerden verder dat in de jaren zestig bij Verkuyl het besef groeide dat deze benadering de betreffende godsdiensten te kort deed. We beschreven hoe hij vervolgens het concept van Wilfred Cantwell Smith overnam en aan de hand daarvan onderscheid maakte tussen het persoonlijke geloof van de mens en diens geloofstraditie. Het gevolg van deze benadering was, dat niet ‘de’ religie, maar de *mens* voorop kwam te staan in het geloofsgesprek. Deze paradigmawisseling werkte in de jaren zeventig door in zijn schrijven over dialoog als een gesprek van mens tot mens en van hart tot hart. Verkuyl was er van overtuigd dat, wanneer mensen met elkaar deelden wat hen ten diepste raakte, God als derde partner aan dat gesprek deelnam.

We tekenen hierbij aan, dat het Verkuyl niet enkel ging om het *geloofsgesprek*. In de dialoog moest het, wat hem betreft, ook gaan over die punten waarop mensen uit de verschillende geloofstradities zouden kunnen samenwerken, zoals ten aanzien van het doen van gerechtigheid, inzet voor vrede, veiligheid, godsdienstvrijheid, bestrijding van de armoede, enzovoort. Hij was er van overtuigd, dat mensen uit de verschillende religies op deze punten samen zouden moeten optrekken en elkaars initiatieven zouden moeten steunen.

We zagen verder dat, hoewel Verkuyl dit nieuwe paradigma omarmde, hij het oude nooit helemaal heeft losgelaten. In de jaren tachtig en negentig, met name in zijn beschrijving van de islam, gebruikte hij typering uit de fenomenologische benadering van de godsdiensten. Met de hantering van deze begrippen, waarmee men indertijd binnen de godsdienstfenomenologie het wezen van de godsdienst in enkele termen probeerde vast te leggen, lag opnieuw het gevaar op de loer dat van de betreffende religie een karikatuur zou worden gemaakt.

Terugkijkend op de ontwikkeling die Verkuyl heeft doorgemaakt, ondersteunen we de keuze die hij gemaakt heeft voor de benadering van Wilfred Cantwell Smith.

We achten het voor de dialoog van groot belang, dat men voor ogen houdt dat - hoewel elke religie een aantal basisinzichten en gebruiken kent die fundamenteel zijn - 'de' religie niet bestaat, maar dat men te maken heeft met *mensen*, die zich, ieder op zijn of haar unieke wijze, verhouden tot de traditie waarin zij staan.

We realiseren ons tegelijkertijd dat we geneigd zijn mensen te vereenzelvigen met de geloofsstandpunten die ze huldigen. Eveneens zijn we ons er van bewust, dat we geneigd zijn om standpunten van de ander in een paar woorden te willen vangen. We zullen er dan ook voor moeten waken om aan deze neigingen toe te geven. Te recht hebben mensen als Dick Mulder er op gewezen, dat we moeten proberen andere geloofstradities zo te begrijpen dat de aanhangers ervan zichzelf begrepen voelen.

Tot slot van deze paragraaf constateren we dat Verkuyl vaak het *initiatief* heeft genomen om binnen de context, waarin hij op dat moment leefde en werkte, het geloofsgesprek te organiseren. Hij voelde zich daartoe geroepen door de boodschap die door heel de Bijbel heen in verschillende toonaarden bezongen wordt, namelijk dat God keer op keer het initiatief neemt om met de mens in gesprek te gaan. Ook constateren we dat Verkuyl onder meer ten tijde van zijn werk in Indonesië de kerken heeft aangespoord om eveneens het initiatief tot dialoog te nemen. Tot zijn teleurstelling lieten de kerken het, zijns inziens, op dit punt nog al eens afweten. Hij verweet hen dan dat ze teveel naar binnen gericht waren en al hun tijd besteedden aan interne aangelegenheden. We zijn van mening dat Verkuyls jarenlange inzet voor dialoog de kerken van vandaag een spiegel kan voorhouden. Kijkend in deze spiegel kunnen we ons afvragen of wij het gesprek met de ander zoeken. Het is een confronterende vraag die ons bepaalt bij wie wij zijn, waar wij voor staan en wat wij geloven.

5.3 NABESCHOUWING

We zijn aan het slot van dit hoofdstuk gekomen en daarmee ook aan het einde van dit boek. Hoe kijken we op deze studie terug? In vijf hoofdstukken hebben we een beeld gekregen van de visie van Johannes Verkuyl op de verhouding van het Evangelie tot de godsdiensten en levensbeschouwingen. We hebben daarbij niet alleen zijn standpunten leren kennen en de ontwikkelingen die hij heeft doorgemaakt, maar we hebben ook Verkuyl zelf ontmoet als een man met een warm hart voor mensen en voor het Evangelie.

Johannes Verkuyl overleed in januari 2001. Zijn leven is dus geschiedenis en zijn geschriften staan in de verleden tijd. Zijn boeken en artikelen zijn geschreven in een andere context dan de onze. Toch zijn we van mening dat een aantal aspecten in zijn visie ons ook vandaag kunnen helpen in onze bezinning op de vraag hoe het Evangelie zich nu verhoudt tot godsdiensten en levensbeschouwingen. In dit vijfde en laatste hoofdstuk hebben we een aantal van die punten genoemd.

We hopen dat dit boek een stimulans mag zijn om zich verder met dialoog bezig te houden. We richten ons daarbij in het bijzonder tot de mensen die zich in de visie van Verkuyl herkennen. We hopen duidelijk te hebben gemaakt dat dialoog mogelijk is zonder relativist te worden. Mag het een bijdrage zijn om met vrijmoedigheid

het tweegesprek aan te gaan met mensen die een andere godsdienst of levensbeschouwing aanhangen.

Johannes Verkuyl was er van overtuigd dat God te vinden is, waar mensen elkaar van hart tot hart ontmoeten en elkaar durven laten zien *wat* - of beter gezegd *Wie* - hen ten diepste raakt. Als het inderdaad zo is, dat we God ontmoeten in het gesprek met de ander, zouden we dat gesprek dan niet aangaan?

Summary

Johannes Verkuyl (1908-2001): a lifelong commitment to mission and dialogue
The development of his ideas on religions and worldviews

1.

This study is a chronological and systematic survey on the development of the theology of religions or *theologia religionum* of the late Dutch theologian Johannes Verkuyl. The survey starts in 1939, the year Verkuyl completed his masters in missiology at the VU University Amsterdam. Based on Verkuyl's thesis *De tegenwoordige stand van het vraagstuk der Anknüpfung en adaptatie in de zendingswetenschap* ('The current discussion on 'Anknüpfung' and adaptation in missiology'), he defines a set of parameters which enabled him to examine the articles and books Verkuyl wrote on theology of religions in general, on Islam, Judaism, Hinduism and Buddhism in particular and on worldviews such as communism, anthroposophy and the New Age Movement.

He distinguishes three periods in Verkuyl's life: a. 1940-1962: the years he worked as a missionary in Indonesia; b. 1963-1978: the years he was general secretary of the Dutch Missionary Council and professor in Missiology and Evangelism at the VU University Amsterdam; c. 1978-2001: his life and work as professor emeritus. For each period the author describes and analyses Verkuyl's writings. By means of the parameters he shows the development of Verkuyl's thoughts in each particular period.

Beginning with an extensive biographical sketch, the author examines the theological and the political context within which Verkuyl's theological reflections took place. This is followed by an analytical description of his writings in the three distinguished periods. The author compares Verkuyl's vision with the thoughts of those missiologists and scholars of religions he relates to or opposes to. The latter is followed by an analytical description of his writings on world religions, especially Islam and Judaism and on worldviews. The summarizing evaluations at the end of this dissertation not only deal with the matter of the development of Verkuyl's *theologia religionum* but also with the question whether and, if so, to what extent his thoughts are relevant for the contemporary discussion.

2.

In the second chapter the author sketches Verkuyl's life in the theological and political context of his time. He describes the missionary thinking, which had been developed within the Reformed Churches of the Netherlands since the Synod of Middelburg in 1896. He not only portrays those theologians and scholars who influenced the debate on *theologia religionum* within the Reformed Churches, such as Abraham Kuiper (1837-1920), Herman Bavinck (1854-1921) and Johan Herman Bavinck (1895-1964), but also those who played an important role in the debate on an international level, like Ernst Troeltsch (1865-1923), Karl Barth (1886-1968), Emil Brunner (1889-1965) and Hendrik Kraemer (1888-1965). The author outlines the developments after World War II and describes the thoughts of Karl Rahner (1904-1984), Wilfred Cantwell Smith (1916-2000), Willem Adolph Visser 't Hooft (1900-

1985), Hendrikus Berkhof (1914-1995), John Hick (1922-2012) and Paul Knitter (1939).

Johannes Verkuyl was born on the 16th of January 1908 in the village of Nieuw-Vennep, to the south of Amsterdam. The Verkuyl family was rooted in the church schism of 1834 (*Afscheiding*), which was characterized by an emphasis on personal piety and faith experience, as well as in the church schism of 1886 (*Doleantie*) led by the Dutch theologian Abraham Kuyper. Kuyper wanted to awaken the church from its focus on piety and proclaimed the Lordship of Jesus Christ over all aspects of life. In his personal faith and in the development of his theology Verkuyl was influenced by both of these movements. In 1932, after finishing his bachelor in theology at the VU University Amsterdam, he was ordained minister. In 1935 he was asked by the missionary department of the Reformed Church to work as a pastor for Indonesian students who studied in The Netherlands. Through his work as a student pastor he not only got to know Christian but also many Muslim students. Inspired by Eli Stanley Jones he organized roundtable meetings to bring students of both religious backgrounds together. In this period Verkuyl got acquainted with the religious scholar Hendrik Kraemer, at this stage professor at Leiden University. Kraemer and especially his famous book *The Christian Message in a Non-Christian world* (1938) had a major influence on the development of Verkuyl's theology of religions. In December 1939 right after he completed his masters on missiology he moved with his wife and children to Indonesia to work as a missionary on the island of Java. At that time Indonesia, then named the Dutch East Indies, was a Dutch colony. Some months before he left The Netherlands, Verkuyl, together with hundreds of students from all over the world, participated in the first World Conference of Christian Youth in Amsterdam. At the end of this conference he had an experience that had an enormous impact on his life and thoughts: During the celebration of the Lord's Supper at the closing service, a Chinese student stood up and unexpectedly passed the cup to a Japanese student. This gesture made a huge impression on all the participants because they realized that Japan and China were at war. At that very moment Verkuyl knew that reconciliation with God through Christ meant more than the forgiving of sins. It meant that 'enemies' could overcome their hatred and reconcile. This experience motivated Verkuyl to participate in the ministry of reconciliation during the Japanese occupation of Indonesia (1942-1945) and also during the conflicts between the Republic of Indonesia and the Dutch government (1945-1949 and 1957-1962). It also motivated him in the Sixties to protest against the Apartheid ideology in South Africa and to demonstrate against the American intervention in Vietnam. Due to his outspokenness Verkuyl was on the one hand admired and on the other reviled by many in the Reformed Churches in the Netherlands and in the protestant *Anti-Revolutionaire Partij*

In the years following the capitulation of Japan and the proclamation of the Republic of Indonesia Verkuyl worked in Jakarta as professor at the protestant theological seminary and he participated in setting up the Christian Publishing Company. During a one-year leave in The Netherlands he wrote his dissertation *Enkele aspecten van het probleem der godsdienstvrijheid in Azië* ('A few aspects of the problem of freedom of religion in Asia'). In April 1948 he received his PhD at the VU University Amsterdam. In 1962, after more than twenty years in Indonesia he and

his family moved back to The Netherlands. Verkuyl became General Secretary of the Dutch Missionary Council and professor Missiology and Evangelism at the VU. In that period he took part in the World Missionary Conference in Mexico City (1963) the assembly of the World Council of Churches in Uppsala and the World Missionary Conference in Bangkok (1972/73). During these years he wrote his magnum opus *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap* (1975), which was published in English as *Contemporary Missiology: An Introduction* (1978). At the age of seventy he became professor emeritus. In the Eighties and Nineties he continued participating in the debate on theology of religions and wrote several articles and books on the Christian-Muslim dialogue, on the dialogue between Church and Synagogue, etcetera. He died on the 27th of January 2001 at the age of 93.

3.

In the third chapter the author focuses on the development of Verkuyl's thoughts on *theologia religionum*. In 1939 the starting point of Verkuyl's theology of religions was the Reformed doctrine of 'common grace'. God's common grace was seen in his continuing care for his creation; in the restraint of sin in the life of the individual and in society; in the fact that fallen mankind retains a conscience indicating the differences between right and wrong. It was by common grace that man kept a sense of God's existence. According to Verkuyl religion started when people began to search for the God they sensed. In the theology of religions based upon the concept of common grace Romans 1: 18-24 and 2: 14-16 played a key role. On the basis of these texts Verkuyl said that in religion man not only searched for God, but also deliberately rebelled against God. However this didn't mean that religion was totally corrupted. But, although some of God's light was still visible in the various religions, it was only by faith in Jesus Christ that man could be saved.

Based upon Verkuyl's thesis in 1939 the author defines the parameters: common grace; antithesis; God's light in religion and salvation only through Christ. By means of these parameters the author analyses the books and articles Verkuyl wrote in the three distinguished periods. He shows that Verkuyl *on the one hand* throughout the Forties and Fifties firmly maintained this concept of religion. In the articles and books published in this period he stresses again and again the absoluteness of God's revelation in Christ. Verkuyl was convinced that abandoning the idea of the absoluteness would undermine the Great Commission. *On the other hand* during these years Verkuyl wrote about God's patience with people and his personal involvement with every human being. Verkuyl also became more and more convinced of the idea that the Holy Spirit was moving far beyond the boundaries of the church and Christianity.

In the Sixties and Seventies inspired by Hendrikus Berkhof's *Christus, de zin der geschiedenis* ('Christ, the meaning of history', 1958) and by Karl Barth's *Licht-lehre* (Church Dogmatics IV/3, 1959) Verkuyl continued to explore a less antithetical and a more inclusive *theologia religionum*. Their notion that all people are living within the power range of Christ, that He is the *Pantocrator*, whose light shines in the farthest corners of the world, opened to Verkuyl new perspectives. Another theologian that inspired him to move further on the road to a more inclusive theology of religions was Willem Adolph Visser 't Hooft, the first secretary general of the

World Council of Churches. In his book *No other name* Visser 't Hooft introduces the concept of Christocentric universalism. The fundamental thought in this concept is that God reconciled the world to Himself through the death of Christ.

Based on II Corinthians 5 Visser 't Hooft uses the phrase: 'One for all and once for all'. To explain this concept he pictures Christ as the center of two concentric circles. The first circle represents the church and the second and wider circle represents humanity. He states that the smaller circle must become wider and wider. The divine act on which reconciliation depends has happened once and for all and is unrepeatable, but the ministry of reconciliation is to go on till the end of time. Verkuyl embraced this concept and called it the answer of the church and theology against the spirit of relativism, skepticism and syncretism.

In this period Verkuyl was also inspired by the idea Hendrik Kraemer expressed in his book *Religion and the Christian Faith* (1958) about God's ongoing dialogue with people. Based upon the thoughts of Kraemer Verkuyl stated that dialogue between two persons of different faiths is in fact a *trialogue*, because God is the third participant in the encounter. Or rather that God is the *first* person in the *trialogue*, because he takes - as Verkuyl emphasized - the initiative.

In the Eighties and Nineties, in response to John Hick's ideas on a theocentric theology of religions and to Paul Knitter's plea for a soteriocentric theology of religions Verkuyl underlined again and again the importance of a Christocentric or a Trinitarian *theologia religionum*. He argued that with their ideas Hick and Knitter crossed the line and broke with the Christian tradition. In Verkuyl's opinion their theologies of religions were no longer Christian theologies. In his opposition to the theocentric and soteriocentric tendencies in modern *theologia religionum* Verkuyl called for a reevaluation of the doctrine of common grace and also for the reintroduction of 'elenctics' or apologetics in missiology.

At the end of the third chapter the author evaluates the development of Verkuyl's *theologia religionum*. By means of the parameters he notes that Verkuyl moves from an antithetical theology of religions in the Thirties, to an inclusive *theologia religionum* in the Sixties and Seventies. Although Verkuyl called for a reevaluation of the doctrine of common grace and pled for a reintroduction of apologetics at the end of his life, he did not return to his earlier antithetical position. He used the notions of common grace and apologetics as critical elements in his synthetic *theologia religionum*.

4.

In the fourth chapter the author describes the development of Verkuyl's thoughts on the major world religions and worldviews. Throughout his life - despite the fact that he was a missiologist and no scholar of religion - Verkuyl published articles and books on Islam, Judaism, Hinduism, etcetera. His purpose was to inform his fellow Christians about the non-Christian religions and to equip them for interreligious dialogue. The author starts his analysis of Verkuyl's writings with a paradigm he used in his approach to the world religions and worldviews. In his master thesis (1939) and in his dissertation (1948) Verkuyl used the works of phenomenologists such as Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936), Ignác Goldziher (1850-1921), Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye (1848-1920), Maximilian Carl Emil Weber

(1864-1920), Jan Jakob Maria de Groot (1854-1921) Marcel Granet (1884-1940) and Gerardus van der Leeuw (1890-1950). The purpose of phenomenology of religion was to search for the essence of a distinct religious phenomenon and the essence of religion as a whole. Hendrik Kraemer denied the existence of one essence in all religion. He believed that every single religion was a 'world in itself' with its own center, axe, and structure, not to be reduced to other religions or to a common denominator which expresses its inner core and makes it all translucent. This means that, although Kraemer rejected the existence of one essence in religion, he accepted the idea that every single religion has a heart of its own. He believed that all elements of specific religions were related to this heart. In his book *The Christian Message in a Non-Christian World* (1938) he sketches the centres of the various religions. The author states that Verkuyl followed Kraemer's vision and used his description of Islam, Hinduism and Buddhism. In the Forties and Fifties e.g. Verkuyl defined the heart of Islam - exactly as Kraemer did in the Thirties - as 'hyperbolic theocentricity' and as 'secularized theocracy'. The result of this approach was, that it enabled Verkuyl to speak of 'the' Islam, 'the' Hindu religion, 'the' Buddhist philosophy, 'the' communist doctrine etcetera. In the Sixties a different paradigm on religions emerged. In his book *The Meaning and End of religion* (1962) the Canadian scholar Wilfred Cantwell Smith rejected the idea of the essence of religion and the idea that every single religion was a 'world in itself', a 'system' in which all elements were related to one centre. In his opinion a difference should be made between the religious 'cumulative tradition' someone belongs to and 'the faith' of the individual believer. He was convinced that everyone experiences his religious tradition in his own specific way. Smith accepted the fact that each cumulative tradition includes a set of rules, dogma's and practices, but stressed that every believer deals with these rules, dogma's and practises in his own manner. He concluded that 'the' religion didn't exist and refused to speak about 'the' Islam or 'the' Hindu religion. In his opinion the study of religions is not about systems but about *people* with an Islamic or Hindu or Christian background. The author shows that Verkuyl in the Mid-Sixties fully embraced this new paradigm. From that moment on in his speeches and his writings about the different World Religions Verkuyl stressed again and again the importance of making the distinction between faith and cumulative tradition. His choice for the new paradigm had consequences for his evaluation of the world religions. On the one hand he was reserved in his judgment about someone's personal faith, because he realized he couldn't look into the soul of a fellow Christian or a Muslim, a Hindu or a Buddhist. One can never tell how God works in the soul of another human being. On the other hand he gave his opinion on the cumulative traditions of Islam, Hinduism, Buddhism, Judaism, but also of Christianity. Verkuyl's criterion was the Gospel of Jesus Christ, his life, his message of the Kingdom of God, his ministry to the sick and to the poor, his death on the cross, his resurrection and his ascension.

In the Eighties and Nineties Verkuyl focused on the relationship between Church and Mosque and between Church and Synagogue. Inspired by Kenneth Cragg's book *The Call of the Minaret* (1956) Verkuyl wrote about the Christian dialogue with Muslims. He gave an outline of the Muslim cumulative tradition and an overview of their 'misapprehensions' of the Gospel. Verkuyl was convinced that only if

a Christian could explain the Gospel and the Christian doctrine better to Muslims, they would be able to make a faire choice in favour or against Christ. It is noticed that in this period Verkuyl used the same terms to describe Islam as he did in the Thirties, i.e. 'hyperbolic theocentricity' and as 'secularized theocracy'. Verkuyl was highly criticized for this by his colleagues. Did Verkuyl return to the old paradigm again at the end of his life? Or did he - although he embraced the approach of Wilfred Cantwelle Smith - never fully set it aside? The author concludes that the latter is in fact the case.

5.

The summarizing evaluations in the fifth and final chapter of this book starts with the question if 'the' *theologia religionum* of Johannes Verkuyl exists. Should it not be better to speak of his distinct *theologies* of religions, because during his lifetime he wrote about this subject in totally different contexts? The answers here is that, although Verkuyl in the three periods of his life put the emphasis on distinct aspects, there are some basic thoughts that resonate throughout his work. By means of these basic thoughts he is able to formulate 'the' theology of religions of Verkuyl and to evaluate it.

The first aspect of Verkuyl's *theologia religionum* the author mentions is his dialectic view on religions. On the one hand Verkuyl is positive about religions. He sees them as expressions of the human quest of God, the human desire to get in touch with man's Creator. In this human search for God Verkuyl detects the work of the Holy Spirit. God is moving in the world religions. On the other hand Verkuyl sees the religions as human and therefore as 'impure' answers to God's call. He is convinced that the only way to really get to know God is by His revelation through His son Jesus Christ. In the third chapter the author showed that Verkuyl embraced the concept of Christocentric universalism. This resulted in a more inclusive and synthetic theology of religions. It did not mean that Verkuyl fully omitted the dialectic view on religions. Within the concept of Christocentric universalism the dialectic view enabled him to have a critical mind-set first of all towards his own religious life and towards Christianity, but further more to all other religions. The author agrees with Verkuyl on his inclusive Christocentric theology of religions. He is convinced that this concept does justice to the rich diversity of the Biblical witness. He notes that although there are texts, which condemn the Egyptian, Canaanite or Babylonian religions, there are passages, which show that God works *in* and *through* the lives of people of other faiths. The author also agrees on Verkuyl's choice to use the dialectic view as a means to keep a critical mind-set within an inclusive *theologia religionum*.

The second aspect of Verkuyl's *theologia religionum* is his emphasis on God's revelation in Jesus Christ. He believed that, although God reveals himself through nature and history (*General Revelation*), only his 'Special Revelation' in Christ could save mankind. Throughout his work Verkuyl used the term 'absoluteness' in combination with 'God's revelation in Christ'. It is explained how this term via Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) and other philosophers started to play an important but controversial role in the theology of religions at the end of the nineteenth century and the first decades of the twentieth century. It would be better

to skip this term, because: a. it isn't a biblical term; b. the rich diversity within the New Testament witness is not reducible to one common philosophical denominator. Does the deletion of 'the absoluteness' undermine the Great Commission and the missionary work around the globe? The author is convinced that this is not the case. The claim of 'the absoluteness' is not needed to legitimize mission. The biblical witness, in its rich diversity, invites us to learn the different aspects of Jesus' life, work, teachings, death and resurrection and to discover - together with people of other religious backgrounds – the work he does amongst us today.

The third aspect of Verkuyl's theology of religions is 'the reconciliation with God through Christ'. This is not only the centre of Verkuyl's personal belief, but also of his missionary and political work. It motivated him to denounce again and again all forms of political, social, religious and ideologically motivated injustice. It inspired him to commit himself to the fight for the right to freedom of religion. In Verkuyl's opinion the right to freedom of religion not only meant the freedom to express and to practise one's religion in society, but also the freedom to express one's personal faith *within* an organized religion. It also meant the freedom to convert from one religion to another.

The author states that Verkuyl's commitment to the ministry of reconciliation and to the fight for the right to freedom of religion is an example for us today. In our society populist parties and religious extremists raise their voices. The result is that people of different cultural and religious backgrounds turn their backs on each other. Verkuyl's example challenges us to participate today in the ministry of reconciliation and to stand up for the right to freedom of religion.

The fourth and last aspect of Verkuyl's theology of religion is 'dialogue'. During his work as a student pastor in the Thirties, as a missionary in the Forties and Fifties, and as professor at the VU University Amsterdam in the Sixties and Seventies worked on dialogue between Christians and people of other faiths. He often took the initiative to organize roundtable meetings to get Christians and Muslims together. The author is convinced that Verkuyl's choice for Wilfred Cantwell Smith's vision on religion in the Sixties helped him to focus in dialogue on someone's personal faith rather than on his religious tradition. As we saw Verkuyl introduced in these years the word *trialogue* because he believed that in every heart-to-heart dialogue among people of different faiths God is the third participant. The author believes that Verkuyl's commitment to dialogue and especially his willingness to take the initiative to gather people of different faiths around the table is an example for us today.

At the end of his dissertation the author expresses the hope that his work may challenge the readers to get involved in dialogue with people of other faiths.

Geraadpleegde literatuur

1 PRIMAIRE BRONNEN

A. Monografieën van J. Verkuyll

Onze verantwoordelijkheid tegenover Indië, Zeist, 1935

De absoluteitheid van Gods openbaring in Jezus Christus, Den Haag, 1937

Evangelisatie onder hoogere standen en meer ontwikkelden, Kampen, 1938

De achtergrond van het Indonesische vraagstuk, 's-Gravenhage, 1946

Enkele aspecten van het probleem der godsdienstvrijheid in Azië, Kampen, 1948

De geest van communisme en kapitalisme en het evangelie van Christus, Delft, 1950

Het getuigenis van de kerken in Indonesië temidden van de stromingen van deze tijd, Delft, 1952

Zijn alle godsdiensten gelijk?, Baarn, 1953

Credo, Delft, 1953

Zijn alle godsdiensten gelijk?, Kampen, 1964

Gods initiatief en ons mandaat, Amsterdam, 1964

De taak der missiologie en der missionaire methodiek in het tijdperk van saecularisatie en saecularisme, Kampen, 1965

Daar en nu, Kampen, 1966

Meegenomen voor de vrede, Kampen, 1969 (met N.A. Schuman, A. Schippers)

De boodschap der bevrijding in deze tijd, Kampen, 1970

Breek de muren af!, tweede druk, Baarn, 1971

Jezus Christus, de bevrijder, Baarn, 1973

Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap, Kampen, 1975

Voorbereiding voor de dialoog over het evangelie en de ideologie van het marxistisch Leninisme, Kampen, 1976

Inleiding in de evangelistiek, Kampen, 1978

De onvoltooide taak der wereldzending, Kampen, 1978

Preken en preekschetsen, Kampen, 1980

Zijn alle godsdiensten gelijk?, Kampen, 1981

De kernbegrippen van het Marxisme/Leninisme, Kampen, 1982

Gedenken en verwachten, Kampen, 1983

Zijn alle godsdiensten gelijk?, vijfde herziene en vermeerderde druk, Kampen, 1984

Met moslims in gesprek over het evangelie, Kampen, 1985

Antroposofie en het evangelie van Jezus Christus, Kampen, 1986

Intern beraad in verband met de relatie tussen Kerk en Israël, Kampen, 1988 (samen met J. M. Snoek)

De New Age Beweging, derde druk, Kampen, 1990

De kern van het christelijk geloof, tweede herziene druk, Kampen, 1993

Met moslims in gesprek over het evangelie, tweede herziene en vermeerderde druk, Kampen, 1994

Met moslims in gesprek over het evangelie, derde herziene en vermeerderde druk, Kampen, 1995

B. Artikelen van J. Verkuyl in boeken en tijdschriften

‘De omgang met den bijbel’, in *Horizon*, jaargang 1934-35, 337-346

‘De absoluteitheid van Gods openbaring in Jezus Christus’, in *Horizon*, 1937, 161-165; 205-210; 257-267; 295-304; 338-347

‘Eerste indrukken’, in *Het Zendingsblad*, april 1940, 81-83

‘Eenige mededeelingen over de kerkelijke arbeid en de geestelijke stroomingen in de Burger-interneeringskampen in Indië’, in *Het Zendingsblad* nummer 2, Februari 1946, 9-14

‘De Wereldraad van Kerken’, in *Contact, kerkblad van de Gereformeerde kerken* (Indonesië), 21 november 1948, 3

‘Het raadsel van de Islam’, in *Contact, kerkblad van de Gereformeerde kerken* (Indonesië) Kerstnummer, december 1949, 3

‘Zendingsmethoden in het huis van de islam’, in *Contact, kerkblad van de Gereformeerde kerken* (Indonesië), 3 juni 1951, 3

‘Het christelijk leven als leven uit de vrijheid waarmee Christus ons heeft vrijgemaakt’, in *Contact, kerkblad van de Gereformeerde kerken* (Indonesië), 29 januari 1956, 5

‘Een nieuw standaardwerk van Prof. Dr. H. Kraemer’, in *Contact, kerkblad van de Gereformeerde kerken* (Indonesië), 21 april 1957, 7

‘Ingezonden’, in *Gereformeerd Weekblad*, 31 oktober 1958

‘Verzoening tussen Nederland en Indonesië’, in W. Fijn van Draat (red.), *Terdege ter discussie, vraagstukken betreffende de verhouding Nederland – Indonesië - Nieuw-Guinea*, Den Haag, 1958, 48-69

‘Rondom een afscheid’, in *Het Zendingsblad*, maart 1963, 36-37

‘Enkele notities over een oriëntatiereis naar Libanon, Jordanië en Israël van 4-15 juni 1965’, Historisch Documentatiecentrum, archief Verkuyll, doos 31, map 89, 1-4

‘Verrassend contact in Zuid-Afrika’, in *Trouw*, 30 november 1965 (samen met Ben van Kaam)

‘De christelijke kerk te midden van de verschillende religies en religieuze gemeenschappen in de huidige wereldcivilisatie” in *Rondom het Woord*, september 1966, 249-262

‘Woord vooraf’, in Korver, A. P. E., (e.a.), *De kwestie Vietnam*, Amsterdam, tweede druk, 1967, 7-14

‘Christenen van morgen en de agenda van morgen’, in *Jong Gereformeerd*, 31 mei 1968, 1098-1115

‘Kerk en Israël’, in I. H. Enklaar, *Onze blijvende opdracht*, Kampen, 1968, 43-47

‘Een van de pioniers van de ‘All Africa Conference of Churches’, (1902-1968)’ in *De Heerbaan*, 1970, 266-270.

‘Verslag van een reis naar Zuid-Afrika van 15 maart tot 18 april 1970’, bundeling van vijf artikelen, Historisch Documentatiecentrum, archief Verkuyl, doos 14, map 41

‘Bijbels-theologische overwegingen’, in *De Heerbaan*, 1971, 73-91

‘Missio politica oecumenica’, in *Wereld en Zending*, 1972, 398-412

‘Enkele notities over ontwikkeling in de theologia religionum in de huidige tijd’, in *Rondom het Woord*, maart 1973, 1-34

‘Christus Victor’, in *We remember Amsterdam 1939-1979*, World Council of Churches, 1979, Historisch Documentatiecentrum, archief Verkuyl, map 82, 1-3

‘De uitdaging van de antroposofie als gnostisch-occulte beweging’, in *Beweging*, april 1988, 26-30

‘Contra de twee kernthesen van Knitter’s theologia religionum’, in *Wereld en Zending*, 1986, nummer 2, 113-120

‘Woord vooraf’, in J. H. Bavinck, *Religieus besef en christelijk geloof*, heruitgave van eerste druk uit 1949, Kampen, 1989, IX-XIX

‘Het getuigenis van de enige naam in een wereld van religieus pluralisme’, in *Credo*, 1989, nummer 10, 4-13

‘Overpeinzingen over de betekenis die de NCSV had (en heeft) in mijn leven en werk’, in A. J. van den Berg, *De Nederlandse Christen-Studenten Vereniging*, Den Haag 1991, 279-281

‘Missiologie en missionaire praxis in deze tijd’, in *Wereld en Zending*, 1994, nummer 4, 13-25

C. Overige: doctoraalscriptie, toespraak, preek

De tegenwoordige stand van het vraagstuk der Anknüpfung en adaptatie in de zendingswetenschap, december 1939. Historisch Documentatiecentrum, archief Studenten, doos 4, doctoraalscriptie

‘Samenvatting van de toespraak van prof. J. Verkuyl in de besloten samenkomst van de Synode met dr. Herman Wiersinga’, Historisch Documentatiecentrum, archief Verkuyl, doos 15, map 47

‘Ontmoeting met de islam’, themapreek 17 februari 1974, Grote Kerk te Almelo. Historisch Documentatiecentrum, archief Verkuyl, doos 26, map 78, 1-5

2 SECUNDAIRE BRONNEN

‘Bevestiging en intrede dr. Verkuyl’, in *Contact, kerkblad van de Gereformeerde kerken* (Indonesië), 3 februari 1952

Bos, J., ‘Prof. Verkuyl 70 jaar’, in *Trouw*, 16 januari 1978

Brief van de Gereformeerde kerk Leiden aan Verkuyl, 8 oktober 1958, Historisch Documentatiecentrum, archief Verkuyl, doos 15, map 34

Brief van de Zendingscommissie van de Gereformeerde kerk van Gouda, 22 november 1958, Historisch Documentatiecentrum, archief Verkuyl, doos 15, map 34

Bruins Slot, J. A. H. J. S., ‘Niet ter discussie’, in *Trouw*, 4 november 1958, 1

Franken, H. J., ‘Boekbespreking’, in *De Heerbaan*, 1954, 42-43

Garcia, H. B., *Missio Politica Oecumenica: Mission and Political Action in the Life and Thought of Johannes Verkuyl (1908-2001)*, Grand Rapids, 2006.

Gort, J. D., ‘Johannes Verkuyl 1908-2001. Een bijzonder leraar, vriend en missioloog’, in *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*, mei 2001, 47-53

Jaarverslag NZR, 1968, 39-40, Het Utrechts Archief

Jansen Schoonhoven, E., ‘Boekbespreking’, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* Jaargang 1953-54, 374

‘Korte berichten’, in *Het Zendingsblad*, mei 1939, 117

Koster, S. J., ‘Jaarverslag’, in *Studenten Almanak Vrije Universiteit 1959*, 104

Klein Kranendonk, E. S., ‘Johannes Verkuyl. Zendingsman met authentieke vis-vergunning’, in *Confessioneel*, nummer 13, 19 juli 2001, 2

Kranenborg, R., ‘Verkuyls getuigenis mag gehoord worden’, in *Trouw*, 20 februari 1982, 2

'Lans voor Verkuyl', in *Pharetra: studentenblad voor de civitas academica aan de Vrije Universiteit*, 15 november 1958, 1-5

Latuihamallo, P. D., 'De betekenis voor de theologie in Indonesia van de in het Indonesisch geschreven boeken van Verkuyl', in *Zending op weg naar de toekomst*, Kampen, 1978, 20-32

Lin, J. J. E. van, 'Boekbespreking van J. Verkuyl: Met moslims in gesprek over het evangelie', in *Wereld en Zending*, 1986, nummer 2, 185

Linde, J. M. van der, 'Johannes Verkuyl, zendeling en missioloog', in *Zending op weg naar de toekomst*, Kampen, 1978, 9-20

'Minderheidsnota van de GOS-tafel', in *Trouw*, 23 augustus 1968

Mulder, D. C., 'De beoordeling van andere religies', in *Evangelisch Commentaar*, 16 mei 1986, 10-11

Mulder, D. C., *In Memoriam* uitgesproken tijdens de rouwdienst op 2 februari 2001.

Notulen Kerkeraad Gereformeerde kerk Laren (NH), boek III (7 januari 1930 – 25 maart 1934).

Notulen Kerkeraad Gereformeerde kerk Laren (NH), boek IV (7 mei 1934 -7 juni 1945).

Notulen van de Classis Rotterdam van de Gereformeerde Kerken in Nederland, boek 68, 1939-1950, Gemeentearchief Rotterdam

Notulen van de Algemene Vergadering van de Nederlandse Zendingsraad, 10 januari 1962, Het Utrechts Archief

Notulen van de Algemene Vergadering van de Nederlandse Zendingsraad, 20 maart 1968, Het Utrechts Archief

Puchinger, G., *Zending en ontwikkeling*, Delft, 1972

Reesink, P., 'Verkuyl bemoeilijkt dialoog met moslims', in *Trouw*, 20 maart 1986, 2

Reitsma, M., 'prof. dr. J. Verkuyl: De Gereformeerde paus of een linkse rebel', in *Het Vaderland*, 31 augustus 1968, 13

Smit, H., *Gezag is gezag*, Hilversum, 2006

Spijkerboer, A. A., 'Wie van de twee neemt de islam ernstig?', in *Evangelisch Commentaar*, 4 april 1986, 1-2 en 5

Stoep, D. van der en H. H. Felderhof, 'Van Gaza tot Djakarta', in *Opnieuw in de houten broek*, Baarn, 1959, 17-23

Tabak, T. J., 'De kern van het christelijk geloof', in *Rondom het Woord*, juni 1993, 56-67

Valkenburg, R., *Discussie-interviews over verontrusting*, Kampen, 1971

Ven, P. van der, 'Een profeet die deuren van de gereformeerde kerken openstootte', in *Trouw*, 30 januari 2001

Wessels, A., *Herdenkingscollege dr. J. Verkuyl*, VU, 28 mei 2001

Wiersinga, H. A., 'De promotie van ds. Joh. Verkuyl', in *Het Zendingsblad*, juli 1948, 102

'Zending van de Geref. Kerk te Leiden onder hier te lande studeerende Oosterlingen', in *Het Zendingsblad*, maart 1937, 44-45

'Zending van de Gereformeerde Kerk te Rotterdam en de met haar samenwerkende Kerken van Zuid-Holland Zuid', in *Het Zendingsblad*, juli 1939, 158-159

'Zending van de Gereformeerde Kerk te Rotterdam en de met haar samenwerkende Kerken van Zuid-Holland Zuid', in *Het Zendingsblad*, januari 1940, 7-8

'Zendingsterrein Rotterdam met samenwerkende Kerken van Zuid-Holland-Zuid, (Banjoemas)', in *Het Zendingsblad*, december 1945, 2-4

3 ALGEMEEN

Aalders, M. J., *125 jaar Faculteit der Godgeleerdheid aan de Vrije Universiteit*, Zoetermeer, 2005

Acta van de Synode der Gereformeerde Kerken te Middelburg 1896, in *ZGKN 100*, Kampen, 1996, 178-192

Anders geloven, samen leven, handreiking voor de ontmoeting tussen christenen en moslims in Nederland, Protestantse Stichting tot Bevordering van het Bibliotheekwezen en de Lectorvoorziening in Nederland en De Horstink, 1982

Algra, A., *De Gereformeerde Kerken in Nederlands-Indië, Indonesië*, Franeker, 1961

Aritonang, J. S., *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia*, Jakarta, 2004

Arnold, T. W., *The Preaching of Islam; a History of the Propagation of the Muslim Faith*, London, 1913

Azra, A., '1530-1670: A race between Islam and Christianity?' in J. S. Aritonang en K. Steenbrink (ed.), *A History of Christianity in Indonesia*, Leiden, 2008

Bhagavad Gita, Ankh-Hermes, Deventer, 2003

Barth, K., *Kirchliche Dogmatik*, deel IV/3, Zürich, 1959

Bak, P., *Een 'meneer' van een krant. Trouw en Bruins Slot 1943-1968*, Kampen, 1999

Bavinck, H., *Gereformeerde Dogmatiek*, deel 1, 2 en 3, tweede druk, Kampen 1906

Bavinck, J. H., *Christus en de mystiek van het Oosten*, Kampen 1934

Bavinck, J. H., 'Is het christendom „absoluut”?', in *Horizon*, 1935, 265-272

Bavinck, J. H., 'Zijn alle godsdiensten gelijk?', in *Horizon*, 1935, 297-302

Bavinck, J. H., 'Het christendom als absolute religie', in *Horizon*, 1935, 329-333

Bavinck, J. H., *De boodschap van Christus en de niet-Christelijke religies*, Kampen, 1940

Bavinck, J. H., *Zending in een wereld in nood*, derde druk, Wageningen 1946

Bavinck J. H., *Inleiding in de zendingswetenschap*, Kampen, 1954

Bavinck, J. H., *The Church between temple and mosque*, herdruk, Grand Rapids, 1981

Bavinck, J. H., *Religieus besef en christelijk geloof*, heruitgave van de editie uit 1949, Kampen, 1989

Beek, A. van de, *Van Kant tot Kuitert*, Kampen, 2006

Bekkum, K. van, "“Naar de klaarblijkelijke bedoeling zintuigelijk waarneembaar”. De kwestie-Geelkerken in theologie-historisch perspectief", in Harinck (red.) *De kwestie-Geelkerken*, Barneveld, 2001, 87-108

- Berg, A. J. van den, *De Nederlandse Christen-Studenten Vereniging 1896 -1985*, Den Haag, 1991
- Bergema, I., Chr. G. F. de Jong, *Een rechtvaardig mens plant een levensboom*, Zoetermeer, 2006
- Berkhof, H., *De kerk en de keizer: een studie over het ontstaan van de Byzantinistische en de theocratische staatsgedachte in de vierde eeuw*, Amsterdam, 1946
- Berkhof, H., *Christus en de machten*, Nijkerk, 1953
- Berkhof, H., *Christus, de zin der geschiedenis*, Nijkerk, 1958
- Berkhof, H., 'Het getuigenis van christenen tot mensen in een gesecculariseerde wereld', in J. Verkuyl e.a., *Gods initiatief en ons mandaat*, Amsterdam, 1964, 47-57
- Berkouwer, G. C., *Karl Barth*, Kampen, 1936
- Beyerhaus, P.P. J., 'Zur Theologie der Religionen im Protestantismus', in *Kerygma und Dogma 15/2*, Göttingen, 1969, 87-104
- Bijlage bij de Acta van de Generale Synode van Dordrecht 1971 en 1972*, Kampen, 1973
- Bosch, D. J., *Transforming mission?*, zesde druk, Maryknoll, 1993
- Borger-Koetsier, G. H., *Verzoening tussen God en mens in Christus*, Zoetermeer, 2006
- Broekhuis, J., *Oriëntatie in de godsdienstwetenschap*, Zoetermeer, 1994
- Brillenburg Wurth, G., *De Christelijke Vrijheid*, Kampen, 1934
- Buren, P. M. van, *A theology of the Jewish-Christian Reality*, deel III, San Francisco, 1988
- Calvijn, J., *Institutie*, deel 1 (boek I en II), vertaling A. Sizoo, dertiende druk, Zoetermeer, 1999
- Cragg, A. K., *The Call of the Minaret*, New York, 1956
- De Koran*, vertaling Fred Leemhuis, zesde druk, Houten, 1992
- Delfgaauw, B., *Beknopte geschiedenis der wijsbegeerte*, Baarn, 1952

Deputaatschap voor Kerk en Israël, *Joodse vragen!...Christelijke antwoorden?*, Uitgave van het Deputaatschap voor Kerk en Israël van de Gereformeerde Kerken in Nederland, 1987

Deursen, A. Th. van, *Een hoeksteen in het verzuilde bestel: De Vrije Universiteit 1880-2005*, Amsterdam, 2005

Drooglever, P. J., *Een daad van vrije keuze: de Papoea's van westelijk Nieuw-Guinea en de grenzen van het zelfbeschikkingsrecht*, Amsterdam, 2005

End, Th. van den, 'De Gereformeerde Zending en de anderen' in *ZGKN 100*, Kampen, 1996, 77-106

Eenige gezangen van de Gereformeerde Kerken in Nederland gehandhaafd en vastgesteld door de Generale Synode van Middelburg in 1933, alsmede haar Formulieren van eenigheid met de drie oude geloofsbelijdenissen en haar liturgie, benevens het Kort begrip en de Ziekentroost naar den door die kerken vastgestelden tekst, Kampen, 1934

Fernhout, R., 'Hoe is een universiteit aan het woord van God te binden? Kuypers antwoord en de huidige situatie aan de Vrije Universiteit', in J. P. Verhoogt, S. Griffioen, en R. Fernhout (red.), *Vinden en zoeken. Het bijzondere van de Vrije Universiteit*, Kampen, 1997

Granet, M., *La Pensée Chinoise*, Paris, 1934

Griffioen, D., *Christelijke zending en wereldgodsdiensten*, Den Haag, 2007

Groen van Prinsterer, G., *Ongeloof en revolutie. Eene reeks van historische voorlezingen*, Leiden, 1847

Groot, J. J. M. de, *Sectarianism and religious persecution in China*, Amsterdam, 1903

Harinck (red), G., *Christelijke Encyclopedie III*, Kampen, 2005

Heijke, J. A. M., *Sociaal-economische aspecten van gastarbeid*, Rotterdam, 1979

Heiler, F. J., *De openbaring in de godsdiensten van Britsch-Indië en de Christus-verkondiging*, Amsterdam, 1931

Hick, J. H., *God and the Universe of Faiths*, London, 1973

Hick, J. H., 'A pluralist view', in D. L. Okholm, *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, Grand Rapids, 1996, 27-91

- Hoedemaker, L. A., *Met Christus bij anderen*, Baarn, 1978
- Hoekendijk, J. Chr., *Kerk en volk in de Duitse zendingswetenschap*, Amsterdam, 1948
- Hocking, W. E., *Living religions and a World Faith*, London, 1940
- Hofland, A. C. (e.a.) *Herderlijk schrijven van de Generale Synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland: Verzoening met God en mensen*, Kampen, 1977
- Hofland, A. C., 'Vrijgemaakt van en na de vrijmaking', in *Cruut-hof. Opstellen voor Kees de Kruijter*, Kampen, 2001, 85-94
- Hofstee, W., *Goden en mensen. De godsdienstwetenschap van Gerardus van der Leeuw*, Kampen, 1997
- Holtom, D. C., *Modern Japan en Shinto Nationalism* (1943), derde druk, New York, 1963
- Holtrop, P. N., 'Van Middelburg tot aan de einden der aarde', in *ZGKN 100*, Kampen, 1996, 163-173
- Holtrop, P. N., 'De synode van Middelburg 1896-1996', in *ZGKN 100*, Kampen, 1996, 8-11
- Holtrop, P. N., (red), *Voor Hem een ander?* Den Haag, 1990
- Iersel, B. van, 'Heilshistorische betekenis van Israël', in *Kosmos en Oecumene*, vierde jaargang, 1970, (313-322).
- Israël - volk, land en staat. Handreiking voor een theologische bezinning*, Den Haag, 1970
- Jaarboek 1928, Vrije Universiteit*, uitgave Vrije Universiteit, Amsterdam
- Jaarboek 1929, Vrije Universiteit*, uitgave Vrije Universiteit, Amsterdam
- Jaarboek 1930, Vrije Universiteit*, uitgave Vrije Universiteit, Amsterdam
- Jaarboek 1931, Vrije Universiteit*, uitgave Vrije Universiteit, Amsterdam
- Jaarboek 1932, Vrije Universiteit*, uitgave Vrije Universiteit, Amsterdam
- Jager, O., *Een tijd van twijfel*, Kampen, 1977

- Jansen, J.G.B, *Christelijke theologie na Auschwitz*, deel 2-A1, band 2, Den Haag, 1985
- Jansen Schoonhoven, E., *Christus Victor; de wereldconferentie van Christenjeugd Amsterdam, 1939*, Amsterdam, 1939
- Jong, Chr. G. F. de, *De Gereformeerde Zending in Midden-Java 1931-1975*, Zoetermeer, 1997
- Kaam, B. van, 'De Nieuw-Guinea-crisis en de zending', in *VU-Magazine*, 1972, editie 14, 43
- Kaam, B. van, 'Woord vooraf', in J. A. H. J. S Bruins Slot, *....en ik was gelukkig*, Baarn, 1972
- Kamstra, J. H., 'Religie en syncretisme, oecumene en dialoog', in *Inleiding tot de studie van godsdiensten*, derde druk, Kampen, 1998, 210-223
- Keulen, D. van, *Bijbel en Dogmatiek*, Kampen, 2003
- Klerk, J. A. de, 'De "Indische" zomerconferentie', in *Eltheto*, augustus 1928, 349-356
- Klinken, G. J. van, *Christelijke stemmen over het jodendom*, Delft, 2009
- Knitter, P. F., 'Theocentric Christology: Defended and Transcended', in *Journal of Ecumenical Studies* 24/1, 1987, 41-52.
- Knitter, P. F., *No Other Name?*, Maryknoll, 1985
- Knitter, P. F., 'Theocentric Christology: defended and transcended', in *Journal of Ecumenical Studies*, 24/1, 1987, 41-52
- Koyama, K., 'The Crucified Christ Challenges Human Power', in *Your Kingdom Come*, Genève, 1980, 157-170
- Kraemer, H., *Een Javaansche Primbon uit de zestiende eeuw*, Leiden, 1921
- Kraemer, H., *De wortelen van het syncretisme*, Den Haag, 1937
- Kraemer, H., *De Islam als godsdienstig- en zendingsprobleem*, Den Haag, 1938
- Kraemer, H., *The Christian Message in a Non-Christian World*, London, 1938
- Kraemer, H., *Religion and the Christian Faith*, London, 1956

- Kraemer, H., *Godsdienst, godsdiensten en het christelijk geloof*, Nijkerk, 1958
- Kraemer, H., *De plaats van godsdienstwetenschap en godsdienstfenomenologie in de Theologische faculteit*, Nijkerk, 1959
- Krass, A. C., 'Accounting for the hope that is in me', in *Occasional Bulletin from the Missionary Research Library*, XXVI / 2, March-April, 1976, 1-8.
- Kuyper, A., *Souvereiniteit in eigen kring*, Amsterdam, 1880
- Kuyper, A., 'Het raadsel van den Islam', in *Om de oude wereldzee*, deel 2, Amsterdam, 1908, 1-51
- Kuyper, A., *E voto Dordraceno*, deel 1, derde druk, Kampen, (eerste druk 1892)
- Kuyper, A., *Encyclopaedie der godgeleerdheid*, deel III, Amsterdam, 1894
- Kuyper, A., *De Gemeene Gratie*, deel I en 2, tweede onveranderde druk, Kampen 1921-1923
- Küng, J., 'Was meint Paradigmenwechsel?', in *Theologie – wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, Gütersloh, 1984, 19-26
- Lapide, P., *Jeder komt tot de Vader*, Kampen, 1985
- Lapide, P., Rahner, K., *Heil uit de Joden? Een discussie*, Hilversum, 1984
- Leeuw, G. van der, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1933
- Lehmann, K., 'Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem', in W. Kasper (red.) *Absolutheit des Christentums*, Basel, 1977, 13- 38
- Lenin, V. I., 'Sozialismus und Religion', in R. Hoffmann, *Geheimnisse der Religion*, Berlin, 1958
- Lexicon der Religionen*, tweede druk, Freiburg, 1988
- Lexicon Missions-Theologischer Grundbegriffe*, Berlin, 1987
- Lin, J. J. E. van, *Protestantse theologie der godsdiensten. Van Edinburgh naar Tambaram (1910-1938)*, Assen, 1974
- Lin, J. van, 'Modellen voor een theologie van de godsdiensten', in *Oecumenische inleiding in de missiologie*, 186 -202

- Littlejohn, R. L., *Confucianism*, London, 2011
- Maar, R. van der, *Welterusten, meneer de president*, Utrecht, 2007
- Mak, G. L., *De eeuw van mijn vader*, Amsterdam, 1999
- Marquardt, F.W., 'Christentum und Zionismus', in *Verwegenheiten*, München, 1980, 165-201
- Marx, K., 'Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung', in *Die Frühschriften*, Stuttgart, 1968, 207-224.
- Maybaum, I., *Dialogue between Jew, Christian and Muslim*, London, 1973
- Moltmann, J., *Der gekreuzigte Gott*, München, 1972
- Mulder, D. C., 'Dialoog als zending', in *Zending op weg naar de toekomst*, Kampen, 1978, 137-145
- Mulder, D. C., 'Hoofdmomenten uit de geschiedenis van de Gereformeerde zending na 1945', in P. N. Holtrop (red.), *ZGKN 100*, Kampen, 1996. 107-125.
- Mulders, M. H., (vert.) *Dogmatische constitutie over de kerk* (Lumen Gentium), Hilversum, 1965
- Mulders, M. H., (vert.) *Nostra aetate : verklaring over de houding van de kerk tegenover de niet-christelijke godsdiensten*, Hilversum, 1966
- Newbigin, J. E. L., *The Open Secret*, London, 1978
- Newbigin, J. E. L., 'Christ and the World of Religions', in *Reformed Review*, jaargang 37/3, 1985, 202-212
- Niebuhr, H. R., *Christ and Culture*, New York, 1956
- Niles, D. T., *Upon the Earth*, London, 2e druk, 1963
- Noordmans, O., *Verzamelde Werken*, deel 2, Kampen, 1979, 124-134
- Noort, G., *De weg van magie tot geloof: Leven en werk van Albert C. Kruyt (1869-1949), zendeling-leraar in Midden-Celebes, Indonesië*, Zoetermeer, 2006
- O'Malley, J. W., *What happened at Vatican II*, Cambridge, 2008
- Pannenberg, W., 'Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte', in *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen, 1967, 252-295

- Platvoet, J. G., 'Drie stromingen in de godsdienstwetenschap', in D. J. Hoens, *Inleiding tot de studie van Godsdiensten*, Kampen, 3e druk, 1998, 45-60
- Poorthuis, M. J. H. M., 'Mythe en realiteit van de joods-christelijke identiteit', in *Uit de sjoel geklapt*, Hilversum, 1986, 49-65
- Prior, J. M. en Hoekema, A., 'Theological Thinking by Indonesian Christians, 1850 – 2000', in *A History of Christianity in Indonesia*, Leiden, 2008, 749-821
- Radford Ruether, R., *Faith and Fratricide*, New York, 1979
- Rahner, K., *Schriften zur Theologie*, deel 5, Einsiedeln, 1962, 136-158
- Rasker, A. J., *De Nederlandse Hervormde Kerk van af 1795*, Kampen, 1986
- Reenders, H., 'Reformatie van de zending naar Calvinistisch model. De Gereformeerde Synode van Middelburg 1896', in Holtrop P.N. (red.), *ZGKN 100*, Kampen, 1996, 12-35
- Reenders, H., 'De gereformeerde missionaire predikant in de eerste helft van de twintigste eeuw', in *Jaarboek voor de geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme na 1800*, jaargang 5, Kampen 1997, 227-253
- Reenders, H., 'Bergema als hoogleraar en rector van het zendingseminarie te Baarn, 1956-1967', in Bergema, I., Jong, Chr. de, (red.), *Een rechtvaardig mens plant een levensboom*, Zoetermeer, 2006, 159-177
- Rosenzweig, F., *Briefe*, Berlin, 1935
- Ruitenbergh, L. H., *Documenten Nederlandse Hervormde Kerk*, Den Haag, 1956
- Savornin Loman, A. F. de., 'Hollandsche Studenten-zendingsconferentie', in *Eltheto*, maart 1926, 193-196
- Schipper, K., *Tao. De levende religie van China*, Amsterdam, 2009
- Schoon, S., *Christelijke presentie in de Joodse staat*, Kok, Kampen 1982
- Smith, W. C., *The Meaning and End of Religion*, New York, 1962
- Somers, J. A., *Nederlands-Indië. Staatkundige ontwikkelingen binnen een koloniale relatie*, Zutphen, 2005
- Steinberg, H. G., (e.a.), *Zinzendorf*, Nijkerk, 1960

- Schutte, G., *De Vrije Universiteit en Zuid-Afrika 1880-2005*, deel 2, Zoetermeer, 2005
- Thijs, G.D., *Kleine luyden in ontwikkeling*, Zoetermeer, 2005
- Tomson P. J., 'Zending in het perspectief van Israël', in *Allerwegen*, nummer 1, 1987, 33-51
- Troeltsch, E., *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, tweede herziene druk, Tübingen, 1912
- Troeltsch, E., 'The Place of Christianity Among the World Religions', in O. C. Thomas (ed.), *Attitudes toward other religions*, London, 1969, 73-91
- Verwey E. J., (red.), *New Dictionary of South African Biography*, deel 1, Pretoria, 1995
- Visser, P. J., *Bemoeyenis en getuigenis*, tweede druk, Zoetermeer, 1999
- Visser 't Hooft, W. A., 'Ik heb de wereld overwonnen', in *Stemmen uit de wereldkerk*, Amsterdam, 1940, 52-59
- Visser 't Hooft, W. A., *No Other Name*, London, 1963
- Visser 't Hooft, W. A., *Memoires*, Amsterdam, 1971
- Vos, H. de, *Het Christendom en de andere godsdiensten*, Nijkerk, 1962
- Vroom, H. M., *Religies en de waarheid*, Kampen, 1988
- Vroom, H. M., *Geen andere goden*, Kampen, 1993
- Warren, M., 'A Theology of Attention', in *Face to face: essays on inter-faith dialogue*, London, 1971, 16-32
- Weber, M. C. E., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, II*, Tübingen, 1923.
- Wessels, A., *Van Alkmaar begint de victorie*, Kampen, 1979
- Wessels, A., *En allen die geloven zijn Abrahams geslacht*, Baarn, 1989
- Wiersinga, A., *De verzoening in de theologische diskussie*, Kampen, 1971
- Wind, A., 'De protestantse missionaire beweging van 1789 tot 1963', in *Oecumenische inleiding in de missiologie*, Kampen, 1988, 243-266

Wind A., *Zending en oecumene in de twintigste eeuw*, deel 1, Kampen, 1984

Wind A., *Zending en oecumene in de twintigste eeuw*, deel 2a, Kampen, 1991

Zwanepol, K., *Belijdenisgeschriften voor de Protestantse Kerk in Nederland*, Heerenveen, 2004

Zwemer, S. M., *Oproep tot gebed*, Kok, Kampen, 1926

'Zendingsorde', in *Kerkenordening van de Gereformeerde kerken in Nederland*, Wageningen, 1934, 121- 164

Personenregister

- Aalders, G. C., 32
Aalders, M. J., 32, 62, 78, 223
Adriani, N., 35
Algra, A., 36, 223
Aritonang, J. S., 26, 60, 151, 169, 170, 224
Arnold, T. W., 37, 150, 224
Azra, A., 151, 224
Baarda, Tj., 74
Bak, P., 65, 66, 224
Barth, K., 22, 33, 34, 43, 44, 51, 52, 63, 85, 102, 114, 117, 118, 148, 185, 210, 212, 224, 225
Bavinck, H., 43, 88, 89, 92, 99, 109, 210, 224
Bavinck, J. H., 24, 33, 37, 38, 42, 49, 61, 73, 75, 81, 96, 108, 110, 121, 126, 131, 133, 138, 142, 168, 170, 194, 195, 199, 200, 210, 220, 224
Beek, A. van, 89, 224
Bekum, K. van, 32, 224
Berg, A. J. van den, 34-36, 220, 225
Bergema, H., 64, 73, 231
Bergema, I., 73, 225
Berkhof, H., 69, 73, 101, 120-122, 125, 138, 211, 212, 225
Berkouwer, G. C., 33, 34, 74, 225
Beyerhaus, P.P. J., 125, 225
Bos, J., 10, 17, 67, 68, 77, 221
Bosch, D. J., 15, 19, 147, 148, 225
Borger-Koetsier, G. H., 78, 225
Breukelaar, W., 47, 49
Brillenburger, G., 114, 225
Broekhuis, J., 19, 225
Brunner, H. E., 44, 51, 85, 210
Brussaard, J. C., 32
Bruins Slot, J. A. H. J. S., 64-66, 221, 224, 228
Buren, P. M. van, 191, 225
Calvijn, J., 89, 225
Chantepie de la Saussaye, P. D., 142, 144, 213
Cragg, A. K., 127, 181, 182, 214, 225
Delfgaauw, B., 144, 225
Deursen, A. Th. van, 16, 35, 74, 75, 226
Drooglever, P. J., 64, 226
Duyvendak, J. J. L., 142
End, Th. van den, 30, 226
Enklaar, I. H., 173, 219
Felderhof, H. H., 16, 18, 223
Fernhout, R., 74
Feuerbach, L. A., 34, 108, 125, 146
Fijn van Draat, W., 66, 219
Franken, H. J., 13, 221
Franken, S., 66
Gandhi, M. K., 154
Garcia, H. B., 13, 221
Geelkerken, J. G., 32, 224
Gelderen, C. van, 32, 47
Genchi, K., 162
Gilhuis, J. C., 64
Goldziher, I., 142, 213
Gort, J. D., 10, 15, 17, 77, 221
Granet, M., 142, 160, 214, 226
Griffioen, D., 19, 37, 136, 226
Groen van Prinsterer, G., 40, 226
Groot, J. J. M. de, 142, 157, 214, 226
Grosheide, F. W., 32, 33
Harinck, G., 19, 32, 224, 226
Hartogh, G. M. den., 47
Hatta, M., 58
Hashem, O., 169, 170
Hegel, G. W. F., 38, 125, 215
Heijke, J. A. M., 173, 226
Heiler, F. J., 96, 125, 142, 226
Hepp, V., 32, 33
Heuvel, M. M. van den, 39
Hick, J. H., 84, 134-136, 204, 211, 213, 226
Hocking, W. E., 50, 51, 111, 112, 126, 127, 134, 227
Hoedemaker, L. A., 132, 133, 137, 226
Hoekema, A., 60, 231
Hoekendijk, J. Chr., 81, 226

Hofland, A. C., 79, 80, 227
 Hofstee, W., 143, 144, 227
 Holtom, D. C., 161, 227
 Holtrop, P. N., 15, 16, 29, 62, 64, 227, 230, 231
 Iersel, B. van, 177, 227
 Isaac, J., 175
 Jager, O., 75, 133, 227
 Jansen, J.G.B., 191, 192, 227
 Jansen Schoonhoven, E., 13, 47, 221
 Johannes XXIII, 71
 Jones, E. S., 41, 211
 Jong, Chr. G. F. de, 45, 55, 56, 73, 225, 228, 231
 Kaam, B. van, 64, 66, 77, 219, 228
 Kamstra, J. H., 228
 Keulen, D. van, 33, 34, 88, 103, 228
 King, M. L., 17
 Klerk, J. A. de, 36, 37, 228
 Klinken, G. J. van, 175, 228
 Knitter, P. F., 71, 72, 84, 128, 135, 136, 213, 220, 221, 228
 Koster, S. J., 65, 221
 Koyama, K., 135, 228
 Kraemer, H., 20, 21, 36, 37, 41-45, 51, 52, 57, 61, 73, 85, 90, 93, 94, 96, 107, 109, 111, 117, 118, 120, 122, 142-145, 149, 151-153, 155, 157, 159, 161, 162, 167, 171, 170, 183, 196, 200, 210, 211, 213, 214, 219, 228
 Krass, A. C., 192, 229
 Kranenborg, R., 110, 221
 Kristensen, W. B., 37
 Kuhn, T. S., 15
 Kuitert, H. M., 74
 Küng, J., 148, 229
 Kuyper, A., 28, 29, 30-33, 35, 62, 88, 89, 92, 95, 115, 133, 167, 210, 211, 229
 Kuyper, H. H., 32
 Latuihamallo, P. D., 60, 163, 222
 Lapide, P., 190-192, 229
 Leeuw, G. van der, 142-144, 214, 229
 Lehmann, K., 38, 229
 Lenin, V. I., 165, 166, 229
 Lin, J. J. E. van, 36, 44, 45, 50, 187, 229
 Linde, J. M. van der, 13, 16, 163, 222
 Littlejohn, R. L., 158, 159, 229
 Luther, M., 148, 168
 Mak, G. L., 15, 58,
 Marx, K., 34, 125, 164-166, 230
 Maar, R. van der, 17, 229
 Marquardt, F.W., 176, 177, 230
 Matthews, Z. K., 76
 Maybaum, I., 119, 230
 Moltmann, J., 81, 230
 Mott, J. R., 73
 Mulder, D. C., 18, 64, 119, 186, 208, 222, 230
 Mulders, M. H., 230
 Naudé, C. F. B., 76, 77
 Newbiggin, J. E. L., 67, 128, 134, 230
 Niebuhr, H. R., 122, 174, 230
 Niemöller, M., 49
 Niles, D. T., 118-120, 230
 Noordmans, O., 34, 230
 Noort, G., 35, 46, 47, 230
 Okholm, D. L., 204, 226
 O'Malley, J. W., 70, 71, 230
 Onvlee, L., 64
 Pannenberg, W., 230
 Platvoet, J. G., 230
 Pos, A., 66
 Poorthuis, M. J. H. M., 188, 230
 Prior, J. M., 60, 231
 Puchinger, G., 34, 147, 222
 Radford Ruether, R., 191, 231
 Rahner, K., 72, 85, 124, 125, 132, 192, 210, 229, 231
 Rasker, A. J., 30, 231
 Reenders, H., 30, 46, 73, 231
 Reesink, P., 185, 186, 222
 Reitsma, M., 17, 222
 Reid, A., 151
 Richters, B., 64
 Ridderbos, J., 47, 100
 Rosenzweig, F., 190, 191
 Ruitenber, L. H., 174, 231
 Saane, W. van, 202

Savornin Loman, A. F. de., 231
 Sandfort, M. C. M., 10
 Schleiermacher, F. D. E., 34, 110, 125
 Schipper, K., 158, 231
 Schoon, S., 187, 188, 190, 198, 231
 Schrieke, B. J. O., 151
 Schutte, G., 76-78, 231
 Smit, H., 26, 58-60, 98, 222
 Smith, W. C., 16, 69, 85, 125-127, 132, 146, 147, 173, 182, 195, 196, 207, 210, 214-216, 231
 Snoek, J. M., 83, 177, 179, 187-192, 218,
 Snouck Hurgronje, Chr., 142, 213
 Somers, J. A., 58, 163, 231
 Spijkerboer, A. A., 185, 186, 223
 Steinberg, H. G., 29, 231
 Stoep, D. van der, 16, 18, 223
 Streefkerk, E., 28
 Sukarno (Kusno Sosrodihardjo), 58, 98
 Tabak, T. J., 41, 223
 Telder, P., 66
 Thijs, G. D., 64, 231
 Tomson, P. J., 189, 231
 Troeltsch, E., 34, 38, 110, 126, 127, 210, 232
 Tuyll van Serooskerken, F. L. S. F. van, 67
 U Thant, M. T. S., 17
 Valkenburg, R., 45, 46, 78, 223
 Ven, P. van der, 17, 223
 Verkuyll, C. M., 28
 Verkuyll-van Hilten, C. F., 10, 84
 Verwey, E. J., 76, 232
 Visser 't Hooft, W. A., 47, 48, 62, 63, 122-124, 138, 201, 210, 212, 213, 232
 Visser, P. J., 33, 62, 232
 Vollenhoven, D. H. T., 32
 Vorster, J. D., 76
 Vos, H. de, 20, 232
 Vroom, H. M., 10, 113, 153, 203, 232
 Warren, M., 127, 128, 232
 Weber, M. C. E., 142, 155, 213, 232
 Wessels, A., 57, 73, 131, 200, 223, 232
 Wiersinga, H. A., 61, 78-80, 221, 223, 232
 Wind, A., 15, 31, 32, 36, 37, 42, 50, 62, 68, 69, 72, 232,
 Woltjer, R. H., 32
 Zinzendorf, N. L. von, 29, 231
 Zwanepol, K., 91, 232
 Zwemer, S. M., 151, 233

Curriculum vitae

Rudolph Edward Stiemer werd op 2 februari 1965 geboren te Terneuzen. Hij behaalde zijn Vwo-diploma in 1986 aan de Rijksscholengemeenschap Tromp Meesters in Steenwijk. Hij studeerde van september 1986 tot december 1991 aan de Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken te Kampen. In het kader van het bijvak Zuid-Amerikaanse Theologie aan de Vrije Universiteit volgde hij van eind januari tot en met half december 1992 colleges aan de Comunidad Teológica Evangélica in Santiago, Chili. In januari 1993 keerde hij terug naar Nederland en vervolgde hij zijn studie Theologie aan de faculteit Godgeleerdheid van de Vrije Universiteit. In februari 1995 rondde hij zijn doctoraalexamen Missiologie en Zuid-Amerikaanse Theologie af. Van eind mei 1995 tot en met begin september 1999 was hij predikant van de Gereformeerde kerk in het Groningse Vlagtwedde. Hij werkte van eind september 1999 tot en met begin januari 2006 in de protestantse wijkgemeente 'Oostgaarde' te Capelle aan den IJssel. Vanaf eind januari 2006 is hij predikant van de Gereformeerde kerk van 's-Gravenhage-Oost (PKN) en dient hij de wijkgemeenten van de Christus Triumfatorkerk en de Noorderkerk.

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.), *Gemeenschapsvorming van Aziatische, Afrikaanse en Midden- en Zuidamerikaanse christenen in Nederland: een geschiedenis in wording*, 1996.
ISBN 90 239 0319 6
16. Paul J. Visser, *Bemoeyenis 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 Day Dawning: 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. Gerrit 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 Sipos, *'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 Encounter between Christianity and the Indigenous Culture on Nias and the Batu Islands, Indonesia (1865-1965)*, 2007.
ISBN 978 90 239 2216 2
 44. Dirk Griffioen, *Christelijke zending en wereldgodsdiensten: De godsdiensttheologie van Gustav Warneck, Hendrik Kraemer en J.E. Lesslie Newbigin in context*, 2007.
ISBN 978 90 239 2217 9
 45. Jos M. Strengholt, *Gospel in the Air: 50 Years of Christian Witness through Radio in the Arab World*, 2008.
ISBN 978 90 2392172 1
 46. Evert W. van de Poll, *Sacred Times For Chosen People: Development, Analysis and Missiological Significance of Messianic Jewish Holiday Practice*, 2008.
ISBN 978 90 239 2329 9
 47. Marten Visser, *Conversion Growth of Protestant Churches in Thailand*, 2008.
ISBN 978 90 239 2327 5
 48. László Gonda, *The Service of Evangelism, the Evangelism of Service: The influence of John R. Mott, Hendrik Kraemer, Willem A. Visser 't Hoofd and Johannes C. Hoekendijk on the Development of the Understanding of Mission in the Reformed Church in Hungary (1910-1968)*, 2008.
ISBN 978 90 239 2384 8
 49. Glen Randolph Robertson, *The Romani People and Selected Churches in Slovakia, A description, analysis and interpretation of their relations (1989-2007)*, 2009.
ISBN 978 90 239 2368 8
 50. Dorottya Nagy, *Migration and Theology: The Case of Chinese Christian Communities in Hungary and Romania in the Globalisation-Context*, 2009.
ISBN 978 90 239 2362 6
 51. Dasan Jeyaraj, *Followers of Christ Outside the Church in Chennai, India: A Socio- Historical Study of a Non-Church Movement*, 2010.
ISBN 978 90 239 2370 1
 52. Harrie Lamers, *'Ik leerde met hen door hun weg te gaan'. Nederlandse religieuzen en de 'romanisering' van de Braziliaanse katholieke kerk*, 2009.
ISBN 978 90 239 2372 5
 53. Emmanuel I.K. Addo, *Worldview, Way of Life and Worship: The Continuing Encounter between the Christian Faith and Ga Religion and Culture*, 2009.
ISBN 978 90 239 2373 2

54. Yusak Soleiman, *The Dutch Reformed Church in Late Eighteenth Century Java: an Eastern Adventure*, 2012.
ISBN 978 90 239 2078 6

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