

VU Research Portal

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

Stiemer, R.E.

2012

document version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

Stiemer, R. E. (2012). *Johannes Verkuyl (1908-2001): een leven lang zending en dialoog: De ontwikkeling van zijn visie op andere godsdiensten en levensbeschouwingen*. [, Vrije Universiteit Amsterdam].

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

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

1. Hoe verhoudt het Evangelie van Jezus Christus zich tot religies en levensbeschouwingen? Dat is een van de vragen waarmee de Nederlandse zendingsarbeider en hoogleraar missiologie, Johannes Verkuyl (1908-2001) zich gedurende zijn leven heeft bezig gehouden. In het eerste hoofdstuk van deze dissertatie zien we, dat - hoewel de context waarin de vraag door Verkuyl gesteld werd, steeds verschilde - de aanleiding vergelijkbaar was. Enerzijds waren het de ontmoetingen met moslims, joden, boeddhisten, hindoes, maar ook met communisten, antroposofen en 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. Het is vooral dit tweede punt, dat hem steeds opnieuw de pen ter hand deed nemen.

Het feit dat Verkuyl zoveel en op verschillende momenten in zijn leven over dit onderwerp geschreven heeft, riep de vraag op: wat is de godsdiensttheologie van Verkuyl en hoe heeft deze zich gedurende de verschillende periode van zijn leven ontwikkeld. Om deze vraag te kunnen beantwoorden, hebben we er voor gekozen op een systematische en chronologische wijze zijn werk door te nemen. Als uitgangspunt kozen we 1939, het jaar waarin Verkuyl doctoraalexamen deed bij de hoogleraar zendingswetenschap, Johan Herman Bavinck. Aan de hand van zijn doctoraalscriptie formuleerden we een aantal basisinzichten. Ze zijn de ijkpunten aan de hand waarvan de ontwikkeling in zijn denken konden meten.

Met het oog op de systematische analyse van Verkuyls visie onderscheiden we achtereenvolgens drie perioden, te weten: a. 1940-1962, de jaren dat Verkuyl in Indonesië woonde en werkte; b. 1963-1978, de periode dat hij in Nederland algemeen secretaris was van de Nederlandse Zendingsraad en tevens hoogleraar missiologie en evangelistiek aan de Vrije Universiteit; c. 1978-2001, de periode van zijn emeritaat tot aan zijn overlijden.

Per periode bekijken we wat Verkuyls schreef, door wie hij werd beïnvloed, tegen wie hij zich afzette en ten slotte kijken we hoe zijn laatste stappen zich verhouden tot zijn vertrekpunt. Aan het eind van de studie stellen we ons de vraag of zijn *theologia religionum* een bijdrage kan leveren in de huidige discussie.

2. Voordat we de ontwikkeling van zijn godsdiensttheologie beschrijven, schetsen we in het tweede hoofdstuk de context waarin Verkuyl met deze vraag bezig was. We beschrijven zijn leven binnen de maatschappelijke, kerkelijke en politieke omstandigheden van zijn tijd. We bieden daarbij geen volledige biografie, maar beperken ons tot de aspecten die in het kader van de vraagstelling relevant zijn. In het bijzonder letten we daarbij 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 discussie ging en die kwesties waarover hij zich uitliet. We beschrijven onder meer de visie van Ernst Troeltsch, Abraham Kuyper, Karl Barth en Emil Brunner. We besteden in dit verband ook aandacht aan de 'zendingsynode van de Gereformeerde kerken in 1896; de wereldzendingsconferenties van Edinburgh 1910, Jeruzalem 1928 en Tambaram 1938. We gaan in op het boek *The Christian Message in a Non-Christian World* van Hendrik Kraemer.

We beschrijven de ontwikkelingen die na de Tweede Wereldoorlog hebben plaatsgevonden op het gebied van de oecumene en van de *theologia religionum*. We besteden daarbij aandacht aan het Tweede Vaticaansconcilie en de theologie van Karl Rahner. Ook de visie van Wilfred Cantwell Smith, John Hick en Paul Knitter komen aan de orde. Kortom, dit hoofdstuk geeft een tijdbeeld en tegelijkertijd een beeld van de theologische ontwikkelingen, tegen de achtergrond waarvan we vervolgens Verkuyls visie kunnen plaatsen.

Johannes Verkuyl werd op 16 januari 1908 geboren in het dorp Nieuw-Vennep, in de gemeente Haarlemmermeer vlak onder Amsterdam. Het gezin waarin hij opgroeide was lid van de Gereformeerd Kerken in Nederland. Hierin leerde hij enerzijds de piëtistische spiritualiteit kennen en anderzijds - onder in vloed van theoloog en politicus Abraham Kuyper - het besef van de heerschappij van Christus ten aanzien van alle aspecten van het menselijke leven, evenals de openheid voor de cultuur. Na zijn studie theologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam (1927-1932) werd hij eerst gemeentepredikant en enkele jaren later studentenpredikant voor de in Nederland studerende Indonesische studenten. Hij kwam daardoor niet alleen in contact met christelijke maar ook met moslim-studenten. Verkuyl organiseerde, in navolging van Eli Stanley Jones, roundtable-meetings met als doel de studenten van verschillende achtergrond met elkaar in gesprek te brengen, maar ook om aan moslimstudenten het Evangelie te kunnen uitleggen. In deze periode raakte hij bevriend met Hendrik Kraemer, hoogleraar godsdienstfenomenologie te Leiden. Verkuyl leerde diens concept van het 'bijbels realisme' en zijn dualistische visie op religies kennen. Kraemer heeft veel invloed gehad op de ontwikkeling van Verkuyls visie.

In december 1939 vertrok hij naar het toenmalige Nederlands-Indië om als zendingspredikant te werken in de plaats Purwokerto, Midden-Java. Een half jaar voor zijn vertrek woonde hij in Amsterdam de Wereldconferentie voor Christelijke Jeugd bij, waaraan jongeren uit alle delen van de wereld deelnamen. Op deze conferentie had hij een bijzondere ervaring die zijn leven sterk heeft beïnvloed. Tijdens de avondmaalsviering, die aan het slot van de conferentie gehouden werd, reikte een Chinese student de avondmaalsbeker aan een Japanse student. Dit gebaar maakte een enorme indruk, omdat Japan op dat moment Oost-China bezet hield. Beide studenten waren dus 'vijanden' van elkaar, die zich in Christus aan elkaar geschonken wisten. Verkuyl schreef dat hij toen voor het eerst besepte, dat de verzoening en vergeving die 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. Het was een ervaring die hem kracht heeft gegeven in de donkere jaren van de *Pacific War* toen hij samen met vele duizenden West-Europese inwoners van Nederlands-Indië geïnterneerd werd in de Japanse interneringskampen. Deze ervaring van verzoening heeft hem er ook toe bewogen om zich in te zetten voor verzoening tussen partijen die met elkaar in conflict waren. Hij heeft dat onder meer gedaan in het conflict tussen de Republiek Indonesië en de voormalige kolonistator Nederland in de jaren 1945-1949. Toen in augustus 1945, na de capitulatie van Japan, de Republiek Indonesia werd uitgeroepen, luidde dat de strijd in tussen Nederland en zijn voormalige kolonie. Verkuyl, evenals veel andere zendingsarbeiders stond, achter het verlangen van de Indonesische bevolking voor onafhankelijkheid. Hij heeft zich daarover publiekelijk uitgesproken en zich ingezet voor de verzoening tussen beide partijen. Verkuyl oogste daarmee veel kritiek, omdat zijn kerkelijke achterban een ander poli-

tiek standpunt huldigde. Aan het einde van de jaren vijftig en het begin van de jaren zestig zette hij zich opnieuw in voor verzoening toen Nederland en de Republiek Indonesië met elkaar in conflict kwam rond de Nieuw-Guina-kwestie. In het kader van de *ministry of reconciliation* heeft Verkuyl zich in het midden van de jaren zestig zich ingezet voor steun aan het Christelijk Instituut van Beyers Naudé, dat zich verzette tegen de Apartheid en streefde naar verzoening tussen blank en zwart in Zuid-Afrika. Hiermee heeft Verkuyl de discussie over de Apartheid op de agenda van de gereformeerde kerken in Nederland gezet.

Na de Tweede Wereldoorlog heeft Verkuyl zich in Indonesië ingezet voor de opzet van de christelijke lectuurvoorziening en werd hij docent aan de theologische opleiding in Jakarta. Tijdens zijn verlofperiode in 1947-1948 in Nederland schreef hij zijn proefschrift 'Enkele aspecten van het probleem der godsdienstvrijheid in Azië' en promoveerde hij aan de Vrije Universiteit bij Johan Bavinck.

Eind 1962, na meer dan twintig jaar in Indonesië te hebben gewerkt, keerde hij naar Nederland terug en werd hij in 1963 algemeen secretaris van de Nederlandse Zendingraad. In die functie nam hij onder meer deel aan de Wereldzendingconferentie van Mexico en de Assemblee van de Wereldraad van Kerken in Uppsala. In 1965 werd hij buitengewoon-hoogleraar Missiologie en Evangelistiek aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Van 1968-1978 was hij gewoon hoogleraar. In die periode schreef hij vele artikelen in missionaire tijdschriften en verscheidene boeken. Ook schreef hij twee handboeken: *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap* en *Inleiding in de evangelistiek*. Na zijn emeritaat in 1978 heeft bleef hij publiceren. Zo verschenen boeken over het gesprek met moslims over het Evangelie, over de dialoog tussen Kerk en Israël; de dialoog tussen Evangelie en het Marxisme-Leninisme, over antroposofie en de New Age Beweging. Tot op hoge leeftijd heeft hij deelgenomen aan het theologische debat. Hij heeft zich daarbij altijd geroepen gevoeld om - te midden van de verschillende religieuze en levenbeschouwelijke stromingen van die tijd - te getuigen van het Evangelie van Jezus Christus, waarvan hij geloofde dat dit 'het' woord van redding en leven is voor de wereld. Op 27 januari 2001 is hij overleden in de gezegende leeftijd van 93 jaar.

3. Tegen de achtergrond van de ontwikkelingen op het gebied van de *theologia religionum* die we in het tweede hoofdstuk hebben geschetst, gaan we in het derde hoofdstuk in op de ontwikkeling van Verkuyls visie. Allereerst formuleren we aan de hand van zijn doctoraalscriptie uit 1939 zijn basisinzichten. Een van de belangrijkste aspecten daarin is, dat hij zijn denken over de religies – in navolging van de gereformeerde theologen Abraham Kuiper en Herman Bavinck - begon bij de leer van de Algemene Genade. Deze houdt in dat God ondanks de zondeval de wereld en de mens nog in handen houdt. Hierdoor heeft de mens ondanks zijn val toch het besef van goed en kwaad, van recht en onrecht behouden, evenals een zekere kennis van wat God wil en niet wil. Hier lag volgens Verkuyl ook de oorsprong van de religie: de mens heeft enig besef van God en enig besef van de waarheid. Hij zoekt God, tast naar hem, maar zet zich tegelijkertijd tegen hem af. In het kader van dit leerstuk speelde Romeinen 1: 18-24 / 2: 14-16 een sleutelrol. Aan de hand van deze tekst zei Verkuyl dat de mens *willens en wetens* de waarheid van God verruilde voor ongerechtigheid. Dit betekende dat de mens niet te verontschuldigen was. Tegenover de 'gecorrumpeerde' religie van de mens plaatste Verkuyl de 'absolute' openbaring in Jezus Christus. Deze openbaring stond in een antithetische

verhouding tot de religies en levensbeschouwingen. De verkondiging van het Evangelie moest volgens Verkuyl dan ook gepaard gaan met de oproep tot bekeering, ja met het radicaal breken met de oude religie, en toewenden naar de God van Jezus Christus. Hierin was Verkuyl een navolger van de antithese van Abraham Kuyper.

Op grond van dit uitgangspunt volgen we de weg die Verkuyl gedurende de jaren veertig en vijftig is gegaan. We doen dat aan de hand van artikelen en boeken die hij in deze periode schreef. Daarin bevestigde hij *enerzijds* de antithetische visie op de verhouding tussen het Evangelie en de religies. Zo benadrukte hij meerdere keren de noodzaak om vast te houden aan de absoluteheid van Gods openbaring in Jezus Christus. Verkuyl was er van overtuigd dat het loslaten daarvan het zendingswerk zou ondermijnen. Een ander thema dat hij in dit kader aan de orde stelde, was 'waarheid'. De waarheid die in Christus is geopenbaard was het criterium aan de hand waarvan de godsdiensten en levensbeschouwingen getoetst moesten worden. Verkuyl vond dan ook dat in het gesprek met aanhangers van andere religies altijd de waarheidsvraag gesteld moet worden. Het laatste thema dat Verkuyl in zijn werken keer op keer aan de orde stelde was 'verzoening'. Hij was ervan overtuigd dat de kloof die er tussen mens en God bestond, als gevolg van de zondeval, niet door de mens, maar alleen door God kon worden overbrugd door het verzoenend sterven van zijn zoon Jezus Christus. Dit was naar Verkuyls mening de enige weg tot het heil. Op grond daarvan diskwalificeerde hij alle andere godsdiensten als 'zelfverlossingswegen'.

Anderzijds, zien we dat Verkuyl de antithese nuanceerde. Zo schreef hij op grond van de profetie van Jona, Lucas 15: 12-32, Handelingen 14: 15-18 en Handelingen 17: 22-34 over het geduld van God met de volken: in zijn geduld geeft God mensen de ruimte om zich naar hem toe te keren en zich af te wenden van de wegen van zelfverlossing. Ook schreef Verkuyl in deze periode dat de werking van de Heilige Geest veel verder reikt dan men vermoeden kan. De Geest werkt ook in de levens van mensen die tot een andere religie behoren.

In de jaren zestig en zeventig werkte Verkuyl dit laatste punt verder uit. Hij voelde zich daarbij gesterkt door de *Lichterlehre* van Karl Barth, die in deel IV/3 van de *Kirchliche Dogmatik* (1959) schreef dat alle volken en de hele wereldgeschiedenis valt binnen het machtsbereik van Christus en dat diens licht ook daar schijnt waar wij het niet vermoeden. De gedachte dat alles binnen het machtsbereik van Christus valt, sloot aan bij de visie van Abraham Kuyper, die Verkuyl van huis uit heeft meegekregen. Ook Hendrikus Berkhof schreef hierover in zijn boek *Christus, de zin der geschiedenis* (1958). Verkuyl was het met Berkhof eens dat de Geest van 'Christos Pantocrator' ook in en door de gesecculariseerde mens werkte: daar waar mensen zich inzetten voor een menswaardiger bestaan, opstaan tegen onrecht en werken aan vrede wordt Christus' macht zichtbaar. Deze visie leidde tot een inclusieve manier van denken: ook de mensen die Christus niet (willen) kennen vallen onder zijn heerschappij. De kerk en de wereld staan daarmee aan dezelfde kant. Dit vroeg om nieuwe bezinning op de plaats van de kerk. Verkuyl omschreef de kerk als de verzameling van eerstelingen van de grote oogst waartoe ook de wereld behoorde.

In deze inclusieve manier van denken voelde Verkuyl zich gesteund door Willem Visser 't Hooft die in zijn boek *No Other Name* (1963) het begrip 'christocentrisch universalisme' introduceerde. Hij schreef dat Christus het centrum is van twee concentrische cirkels. De buitenste cirkel is de kring van de wereld die op

grond van Christus' verzoenend werk valt binnen de kring van Gods genade. De binnenste cirkel bestaat uit mensen die dit verzoenend werk daadwerkelijk hebben aanvaard. Het doel van de zending was om die binnenste cirkel groter te maken. Verkuyl omarmde deze visie van harte. Dit betekent niet dat Verkuyl in 'alverzoening' geloofde. Hoewel hij koos voor een inclusief manier van denken, sloot hij op grond van bepaalde Nieuwtestamentische teksten niet uit dat mensen verloren zouden kunnen gaan. Hij wilde echter over deze mogelijkheid niet verder speculeren.

Verkuyl voelde zich eveneens aangesproken door de gedachten van Kraemer, die in zijn boek *Religion and the Christian Faith* (1958) schreef dat God met ieder mens permanente in dialoog is. Het thema 'dialoog' was in de jaren zestig voor Verkuyl een belangrijk thema. Hij benadrukte keer op keer dat het in het tweegesprek tussen mensen van verschillende geloofstradities ten diepste gaat om de dialoog tussen God en hen. De dialoog wordt dan een 'trialoog', een drie-gesprek. In dit drie-gesprek ligt het initiatief en de regie, volgens Verkuyl, bij God, hij bepaalt ook het doel, namelijk dat de twee andere gesprekspartners gewezen worden op Christus, redder en verlosser. De dialoog is daarmee een belangrijk aspect binnen de *Missio Dei*.

Hoewel Verkuyl met het concept van 'Christos Pantocrator' en het 'christocentrisch universalisme' het *christologische* aspect in zijn *theologia religionum* benadrukte, verloor hij de triniteit niet uit het oog. In het midden van de jaren zeventig schreef hij een ontwerp van een trinitarische opzet van de *theologia religionum*. Daarbij ging hij - meer dan daarvoor - in op het werk van de Geest. Zo schreef hij onder meer dat hij de morsetekens van de Geest hoorde binnen de context van een andere godsdienst: 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 ontwaarde hij het werk van de Geest daar waar 'te midden van de meest sublieme religieuze of seculaire systemen de armoede van geest zich manifesteert' of daar 'waar waarachtig schuld-besef begint te kreunen op de bodem der harten' en waar 'honger en dorst naar Gods gerechtigheid mensen vervult.'

Met de keuze voor het trinitarische ontwerp verzette hij zich tegen het theocentrische ontwerp van John Hick (1973), maar ook tegen het soteriologische ontwerp van Paul Knitter (1987). Hij was van mening dat deze ontwerpen ingingen tegen het belijden van de Kerk der Eeuwen, tegen het belijden van Vaticanum II en de uitgangspunten van de Wereldraad van Kerken. Hierdoor plaatsten John Hick en Paul Knitter zichzelf, volgens Verkuyl, buiten de christelijke traditie en was er geen sprake meer van een 'christelijke' *theologia religionum*. In de jaren 80 en 90 nam Verkuyl nadrukkelijk stelling tegen de theologie die voortborduurde op de visies van Hick en Knitter. Hij pleitte in deze periode voor een herwaardering van Romeinen 1: 18-19 binnen de godsdiensttheologie. Hij mist deze notie in de bezinning van dat moment. Ook pleitte hij voor de herwaardering van de elenctiek binnen de godsdiensttheologie.

Aan het slot van het derde hoofdstuk concluderen we dat er zich een golf-beweging aftekende in de ontwikkeling van de *theologia religionum* van Verkuyl. Dit geldt voor het leerstuk van de algemene genade, dat als een rode draad door zijn godsdiensttheologie loopt. Het kreeg vanaf 1939 tot en met het begin van de jaren 60 grote nadruk. Halverwege de jaren zestig tot en met jaren zeventig legde Verkuyl meer nadruk op het concept van Christos Pantocrator en het christocentrisch universalisme. In de jaren tachtig en negentig daarentegen greep hij terug op de leer

van de algemene genade en in verband daarmee op Romeinen 1: 18,19. Betekent dit nu dat Verkuyl aan het einde van zijn route terugkeerde naar zijn startpunt van 1939? Nee! Met het concept van het christocentrisch universalisme heeft hij een wissel omgezet. Hierdoor klinken 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. 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 nodig was.

Het thema verzoening is eveneens een grondtoon die door heel zijn leven en werken klinkt. 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 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 Verkuyl vanaf dat moment op een meer inclusieve wijze naar kerk en wereld keek. In de jaren tachtig echter verlegde zich de nadruk weer naar *Jesous Sootèr*. Verkuyl deed dit omdat hij van mening was dit aspect in de *theologia religionum* van die tijd ontbrak. 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.

Anderzijds zien we ook dat hij van mening veranderde ten aanzien van het punt van ‘beking’. Aan het einde van de jaren dertig betekende beking: de oude godsdienst achter zich laten en niet terugkijken op wat geweest was. Echter, in de jaren zeventig vond een verschuiving in zijn visie plaats. Beking betekende niet langer een absolute breuk met de oude geloofstraditie, maar een ommekeer waarbij bepaalde aspecten uit die religie in het christelijk geloof een nieuwe plaats kregen en tot bloei konden komen.

4. Verkuyl was een missioloog en geen godsdienstwetenschapper. Toch heeft hij in de verschillende perioden van zijn leven over wereldgodsdiensten en levensbeschouwingen geschreven. Zijn doel daarbij was om ‘leken’ te informeren over de andere godsdiensten en hen zo toe te rusten voor de dialoog. Hebben we in het vorige hoofdstuk naar zijn theologische uitgangspunten gekeken, in hoofdstuk 4 beschrijven we zijn godsdienstwetenschappelijke uitgangspunt. We stellen de vraag naar het paradigma dat hij gebruikte. Uit zijn doctoraalscriptie (1939) en met name uit zijn dissertatie (1948) blijkt dat hij in zijn beschrijving van de verschillende Aziatische godsdiensten gebruik maakte van de geschriften van de grote namen uit de godsdienstfenomenologie van het einde van de 19^e en het begin van de 20^{ste}

eeuw. In deze godsdienstwetenschappelijke methode ging het - volgens de visie van de bekende Nederlandse godsdienstfenomenoloog Gerardus van de Leeuw - om het zoeken van het wezen van een religie of van een religieus fenomeen. Een deel van de godsdienstfenomenologen veronderstelde dat elke afzonderlijke religie een verwezenlijking van 'het wezen van de religie' was. We richten ons vervolgens op Hendrik Kraemer die het concept van de *Essence of Religion* verwierp. Hij beschouwde de verschillende religies als afzonderlijke grootheden met elk een eigen kern of een as waar alle afzonderlijke aspecten om draaien. Hij stelde dat de verschillende godsdiensten niet tot elkaar te herleiden waren. Met de methodische vooronderstelling dat elk onderdeel van een religieuze traditie geheel door zijn kern werd bepaald, kon Verkuyl elke religie in een paar woorden typeren. Hij deed dat in de veertiger en vijftiger jaren met dezelfde bewoordingen die Kraemer in zijn boek *The Christian Message in a Non-Christian World* (1938) gebruikte. Zo omschreef Verkuyl bijvoorbeeld de islam als *hyperbolic theocentricity* en *secularized theocracy*. Daarbij focuste hij zich vervolgens op het laatste punt: het wezen van de islam was gericht op het verwerven van wereldse macht. Dit in tegenstelling tot het Evangelie waarin Jezus zegt dat zijn rijk niet van deze wereld is. De islam was naar Verkuyls mening dan ook de religie van de 'natuurlijke mens'. Vervolgens typeerde hij in deze periode ook de kern van het hindoeïsme, het boeddhisme, het confucianisme, het shintoïsme en het communisme aan de hand van enkele kernbegrippen.

In de jaren zestig en zeventig klonk in Verkuyls schrijven over de afzonderlijke godsdiensten een andere toon. Dit was het gevolg van zijn enthousiasme voor de visie van Wilfred Cantwell Smith, die in zijn boek *The Meaning and End of Religion* uit 1962 pleitte voor een ander godsdienstwetenschappelijk paradigma. Smith wilde niet langer spreken van 'de' religie alsof het een zelfstandige grootheid betrof, maar pleitte daarentegen voor een nieuw concept dat onderscheid maakt tussen persoonlijk geloof van de mens en de cumulatieve geloofstraditie waarin hij stond. Smith erkende weliswaar dat elke geloofstraditie een min of meer vast omschreven 'pakket' aan dogma's, gewoonten en gebruiken bevatte, maar benadrukte dat de individuele gelovige zich hiertoe - ieder op zijn of haar eigen wijze - verhoudt. Hij was van mening dat deze visie meer recht deed aan de veelkleurigheid van de religies. Verkuyls openheid voor deze nieuwe visie hield gelijke tred met de ontwikkeling die hij in de jaren zestig op godsdiensttheologisch gebied doormaakte.

In navolging van Smith sprak hij niet meer over 'de' islam, of 'het' hindoeïsme, maar had hij het over 'mensen die uit de islamitische of hindoeïstische traditie komen.' Deze verandering van paradigma vertaalde zich ook in Verkuyls bespreking van de religies. Hij zette nu in bij de mens. Het ging hem om ontmoeting van hart tot hart, om het leren kennen van het persoonlijke geloof van de ander. Vervolgens stelde Verkuyl de cumulatieve traditie, waarin die ander stond, aan de orde. Terwijl hij heel terughoudend was in zijn beoordeling van het persoonlijke geloof van de ander - dat is zijns inziens ten diepste een zaak tussen God en de mens - sprak hij zich wel uit over de cumulatieve traditie van de ander. Verkuyl legde deze traditie naast het Evangelie van Jezus Christus, met als doel: de 'misverstanden', die er bij de ander over het Evangelie leefden, uit de weg te ruimen. Dan zou het voor de ander volledig helder zijn wie Jezus Christus was en zou een eerlijke keuze mogelijk worden (namelijk om het Evangelie te aanvaarden, dan wel af te

wijzen). In deze periode, de zestiger en zeventiger jaren, richtte Verkuyl zich met name op de relatie met de islam en het jodendom.

In de jaren tachtig en negentig verschenen verschillende boeken van zijn hand over de islam, over de verhouding Kerk en Israël, over antroposofie en de New Age Beweging. Opvallend is dat hij in zijn schrijven over de islam weliswaar zei vast te houden aan het onderscheid tussen persoonlijk geloof en cumulatieve traditie, maar dat hij toch Kraemers begrippen uit 1938 opnieuw gebruikte, begrippen die behoorden tot een visie die onder het oude paradigma vielen. Het feit dat Verkuyl opnieuw de islam op deze wijze karakteriseerde kwam hem op veel kritiek van vakgenoten te staan. We concluderen aan het slot van dit hoofdstuk dan dat Verkuyl weliswaar het paradigma van Wilfred Cantwell Smith omarmde, maar dat hij oude paradigma niet heeft losgelaten.

5. In het vijfde en laatste hoofdstuk van dit boek proberen we de centrale vraag van dit proefschrift te beantwoorden: wat is de *theologia religionum* van Verkuyl en hoe heeft deze zich gedurende zijn leven ontwikkeld? Voordat we deze vraag beantwoorden stellen we ons de vraag of we wel kunnen spreken van ‘de’ *theologia religionum* van Verkuyl. Hij heeft immers geen afgeronde visie neergezet. Bovendien is er sprake van golfbewegingen en verschuivingen. Toch menen we dat we kunnen spreken van ‘de’ *theologia religionum* van Verkuyl, omdat er in het geheel van zijn werk een aantal basistonen zijn die door de verschillende perioden heen blijven resoneren.

De eerste lijn die door heel zijn werk zichtbaar is, is zijn dialectische visie op de godsdiensten. Enerzijds was Verkuyl ronduit positief over de religies. Hij zag ze als uitingen van het menselijke zoeken en tasten naar God. Op grond van de leer van de algemene genade ontwaarde hij Gods hand in de religies en was hij zelfs van mening dat ze de weerschijn van de heerlijkheid van de schepper droegen. Hij was er verder van overtuigd dat Gods Geest in de religies werkte. Anderzijds echter bleef hij op grond van Romeinen 1 van mening dat de religies onzuivere antwoorden waren op Gods openbaring en dat de mens door zijn religie poogt zichzelf te verlossen. Hoewel hij in de jaren zestig het concept van het christocentrisch universalisme omhelsde en koos voor een synthetische en inclusieve *theologia religionum*, verdween de dialectische visie niet helemaal van het toneel. Binnen het nieuwe concept handhaafde Verkuyl de dialectiek tussen Gods algemene genade en de onwil van de mens als een *kritische factor*.

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. 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 eigen 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.

De tweede lijn die in heel Verkuyl werk zichtbaar wordt is de nadruk op de persoon en het werk van Jezus Christus. We zagen dat Verkuyl in dit verband veelvuldig sprak over de absolute van Gods openbaring in Christus. Hij stelde dat het loslaten van de absolute de ondermijning van het zendingswerk was. We stellen dat de keuze voor deze filosofische term geen gelukkige is geweest. Met de term 'absolute' komen we in een taalveld terecht, dat niet het Bijbelse is. Bovendien laat de veelkleurigheid van het Nieuwtestamentische getuigenis zich naar onze mening niet in één filosofische term vangen. We zijn van mening dat het goed is deze term los te laten. Ondermijnen we daarmee het zendingswerk? Wanneer we het veelkleurige getuigenis aangaande Jezus Christus als uitgangspunt kiezen, hoeft dit niet te gebeuren. Uitgaande van deze basis gaat het ons dan 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.

In verband met de persoon en het werk van Christus sprak Verkuyl ook over 'de waarheid'. Het ging hem daarbij om de waarheid in *absolute* zin. Hij wilde in de dialoog met andere religies de waarheidsvraag aan de orde stellen, opdat de waarheid die in Christus is geopenbaard aan het licht zou komen. 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? 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.

Een andere thema dat als een grondtoon door heel Verkuyls leven en werk klinkt, is 'verzoening'. 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. Op grond van de verzoening in Christus voelde hij zich niet alleen gemotiveerd om het politieke, sociale, economische, maatschappelijke, 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 gaan met inzet voor godsdienstvrijheid. Het ging hem er niet alleen om, dat de *overheden* 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 - erkent zou worden.

Verkuyl was er bovendien van overtuigd dat de vrijheid van godsdienst van groot belang was, omdat ze onlosmakelijk verbonden was met de andere vrijheden: vrijheid van geweten, vrijheid van meningsuiting, vrijheid van vergadering en vergadering, persvrijheid, enzovoort. We zijn van mening dat hij daarin ons tot voorbeeld kan zijn.

Ten slotte herkennen we in de *theologia religionum* nog een andere grondtoon die door heel het werk van Verkuyl klinkt, namelijk 'dialogo'. Gedurende zijn werkzame leven heeft Verkuyl zich ingezet voor de dialoog tussen mensen van verschillende geloofstradities. 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.

Terugkijkend op de ontwikkeling die Verkuyl heeft doorgemaakt, ondersteunen we zijn keuze voor de benadering van Wilfred Cantwell Smith. We achten het voor de dialoog van vandaag 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. Tot slot 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 Bijbel heen in verschillende toonaarden bezongen wordt, namelijk dat God keer op keer het initiatief neemt om met de mens in gesprek te gaan. We zijn van mening dat Verkuyls jarenlange inzet voor dialoog de Nederlandse kerken van vandaag een spiegel kan voorhouden.

Ten slotte spreken we de hoop uit dat dit boek een stimulans mag zijn om zich verder met dialoog bezig te houden. 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?