

Gied ten Berge



PELGRIMEREN MET EEN MISSIE

Het Palestijnse 'Kom en zie'-initiatief
in cultuurwetenschappelijk en
historisch-theologisch perspectief

Palestijnse christenen bleven de afgelopen decennia teveel uit beeld bij religieus gemotiveerde toeristen naar 'het Land'. De financiële opbrengsten van pelgrimages en toerisme kwamen bovendien eenzijdig in Israël terecht. Om die reden deden christelijke Palestijnen onder het motto 'Kom en zie' in 2009 een door de Wereldraad van Kerken gesteunde oproep aan geloofsgenoten om naar hun land te blijven pelgrimeren en dat te doen met een christelijke boodschap 'van vrede, liefde en verzoening'.

In dit boek biedt Gied ten Berge, na een eerder als boek verschenen case-study, een reflectie op dit nieuwe fenomeen. Met oog voor vragen rondom 'religie' en 'politiek' onderzoekt hij de verhouding tussen het oude, religieuze pelgrimage fenomeen en een modern, sociaal-cultureel fenomeen als toerisme.

Hij belicht varianten van reizen naar 'het Land' aan de hand van theorieën uit de culturele en sociale wetenschappen en van recente 'pelgrimsstudies'. Ten Berge laat zien hoe een fenomeen als 'Kom en zie' past binnen bredere ontwikkelingen van 'pelgrimeren met een missie', maar ook van *responsible tourism*. Met aandacht voor de historische en theologische gelaagdheid van het pelgrimeren, worden verschillende motieven voor pelgrimeren sinds het ontstaan van het christendom uit het jodendom opgespoord.

De auteur besluit met een aanzet voor een contextuele theologie van het pelgrimeren naar 'het Land' die zowel rekening houdt met de vertwijfeling van christelijke Palestijnse bewoners over hun situatie, als met 'Kom en zie'-pelgrims die zich meervoudig verbonden voelen met 'het Land' en zijn bewoners.

Gied ten Berge studeerde sociologie en theologie. Hij promoveerde in 2020 aan de Tilburg School of Catholic Theology. Eerder schreef hij samen met Wantje Fritschy *Pelgrimeren naar de Morenoder. Onderweg naar Jacobus van Compostela* (Nijmegen 2006), *Land van mensen. Christenen, joden en moslims tussen confrontaties en dialoog* (Nijmegen 2011) en *Kom en zie! Nieuwe pelgrims in het Heilige Land* (Nijmegen 2016).

PELGRIMEREN MET EEN MISSIE

**Het Palestijnse 'Kom en zie'-initiatief in cultuurwetenschappelijk
en historisch-theologisch perspectief**

Gied ten Berge

Colofon

Pelgrimeren met een missie, by Gied ten Berge
ISBN: 978-94-6375-861-1

Copyright © 2020 Gied ten Berge
All rights reserved. No part of this thesis may be reproduced, stored or transmitted
in any way or by any means without the prior permission of the author and publishers.

Published by: Institute for Ritual and Liturgical Studies, Protestant Theological
University | Institute for Centre for Religion and Heritage, University of Groningen

Secretary: IRiLiS
De Boelelaan 1105, 1081 HV Amsterdam | PO box 7161, 1007 MC Amsterdam
Phone: 020 5984744 | E-mail: irilis@pthu.nl

Orders: Centre for Religion and Heritage, Rijksuniversiteit Groningen
Oude Boteringestraat 38, 9712 GK Groningen
Phone: 050 3634587 | E-mail: icce@rug.nl

Editorial board: prof.dr. Marcel Barnard (editor in chief, Amsterdam/Stellenbosch),
dr. Mirella Klomp (Amsterdam), prof.dr. Joris Geldof (Leuven), dr. Martin Hoondert
(Tilburg), dr. Andrew Irving (Groningen), prof.dr. Paul Post (Tilburg), prof.dr. Thomas
Quartier (Nijmegen/ Leuven), prof.dr. Gerard Rouwhorst (Utrecht/Tilburg), and prof.
dr. Eric Venbrux (Nijmegen).

Advisory board: prof.dr. Sible de Blaauw (Nijmegen), prof.dr. Bert Groen (Graz), prof.
dr. Benedikt Kraneman (Erfurt), dr. Jan Luth (Groningen), prof.dr. Peter Jan Margry
(Amsterdam), prof.dr. Keith Pecklers (Rome/Boston), dr. Susan Roll (Ottawa), and
prof.dr. Martin Stringer (Swansea).

Layout and design by Eva Huijts, persoonlijkproefschrift.nl

Printing: Ridderprint | www.ridderprint.nl

Foto omslag: het deel van de Afscheidingsmuur in Bethlehem waar Paus Franciscus in
2017 heeft gebeden, bewerkt met graffiti. Fotograaf: Marcin Mazur. Foto afkomstig
uit het album "Separation Wall, West Bank, near Bethlehem 2017".

*“Het evangelie verzekert ons dat God alle dingen nieuw
kan maken, dat de geschiedenis niet hoeft te worden
herhaald, dat herinneringen kunnen worden geheeld, dat
de bittere vruchten van wraak en vijandigheid kunnen
worden overwonnen... Met die woorden van bemoediging
besluit ik mijn pelgrimage naar de heilige plaatsen van
onze verlossing en wedergeboorte in Christus.”*

Paus Franciscus in de Heilig Graf Kerk in
Jeruzalem op de laatste dag van zijn pelgrimage
naar ‘het Land’ 15 mei 2009.

PELGRIMEREN MET EEN MISSIE

**Het Palestijnse ‘Kom en zie’-initiatief in cultuurwetenschappelijk
en historisch-theologisch perspectief**

Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor aan Tilburg University
op gezag van de rector magnificus, prof. dr. K. Sijtsma,
in het openbaar te verdedigen ten overstaan van een door het college voor promoties
aangewezen commissie
in de Aula van de Universiteit
op vrijdag 12 juni 2020 om 13:30 uur
door Egidius Joannes Jozef Melchior ten Berge
geboren te Haarlem, Nederland.

Promotores:

Prof. dr. P.J.J. van Geest, Tilburg University

Prof. dr. P.G.J. Post, Tilburg University

Promotiecommissie:

Prof. dr. M.J.H.M. Poorthuis, Tilburg University

Prof. dr. C. van der Kooi, Vrije Universiteit Amsterdam

Prof. dr. P.J.A. Nissen, Radboud Universiteit Nijmegen

Dr. C.M.A. Caspers, Radboud Universiteit Nijmegen

INHOUDSOPGAVE

INHOUDSOPGAVE	7
LIJST VAN AFKORTINGEN	10
VOORWOORD	11
ALGEMENE INLEIDING	13
De aanleiding tot dit boek	13
Een ‘Kom en zie’-pelgrimage in de praktijk	14
Pelgrimeren: enkele theoretische benaderingswijzen	17
Vraagstelling, methode en structuur van dit boek	19
DEEL I	
PELGRIMAGES: THEORETISCHE BENADERINGEN EN EMPIRISCH ONDERZOEK	27
Inleiding bij Deel I	28
Hoofdstuk 1. Op de horizon ‘van pelgrim tot toerist’	31
1.1 ‘De Pelgrim’ en ‘De Toerist’: een structurele tegenstelling?	31
1.2 De ‘topos’ onder de loep	34
1.3 Pelgrimage als vrijwillige ‘rite de passage’	37
1.4 De potentieel kritische dimensie van rituelen	39
1.5 <i>Responsible tourism</i>	44
Hoofdstuk 2. In de pelgrims-‘arena’ van ‘het Land’	49
2.1 Een pelgrims-‘arena’	49
2.2 <i>Birthright</i>	56
2.3 Reizen van christenen in ‘het Land’	58
Het Grieks-orthodoxe pelgrimeren: een doorkijk naar ‘het Paradijs’	57
De Latijns-christelijke behoefte aan ‘spirituele revitalisatie’	58
Christenzionistische pelgrimages naar een ‘sacrale staat’	64
2.4 ‘Gedroomde’ pelgrimages naar Jeruzalem van studenten in Gaza	68

2.5 ‘Sharing’ in de ‘arena’	70	Hoofdstuk 6. Pelgrimage en theologie sinds de Tweede Wereldoorlog	147
Bethlehem	71	6.1 De vredesbeweging als ‘pelgrimsbeweging’ na 1945	147
Nazareth	75	6.2 Christenzionistische theologie en protestantse en katholieke reacties	150
Hoofdstuk 3. De dood van ‘de pelgrim’?	79	Christenzionistische theologie	150
3.1 ‘De pelgrim’ als anachronisme	79	Protestantse kritiek op het christenzionisme en de ‘Landtheologie’	152
3.2 Reacties op Baumans visie op de ‘pelgrim’ en de ‘toerist’	81	Rooms-katholieke kritiek op Israël als <i>Glaubensstaat</i>	155
3.3 Pelgrims die verlangen naar een betere wereld	83	Een ‘verbeelde’ theologische visie op ‘het Land’ speciaal voor pelgrims	157
Conclusie bij Deel I	86	6.3 ‘Kom en zie’ en de kritiek op het westerse pelgrimeren	159
DEEL II		Pelgrimeren als ‘helen dat tegelijk een verzetten is’	160
PELGRIMS IN HISTORISCHEN THEOLOGISCH PERSPECTIEF	89	Niet-christelijke kritiek op de westerse pelgrim en de westerse toerist	162
Inleiding bij Deel II	90	Christelijke toerisme- en pelgrimskritiek uit de <i>Global South</i>	164
Hoofdstuk 4. Pelgrimeren en ‘het Land’ vanaf het begin van het christendom tot het einde van de Middeleeuwen	94	Migranten en vluchtelingen als pelgrims beschouwd	168
4.1 Weg uit Jeruzalem	94	6.4 De theologie van de <i>Living Stones</i>	171
4.2 Terug naar Jeruzalem	100	Michael Priors <i>Living Stones</i>	172
4.3 <i>Via Amoris</i>	107	Mary Grey’s pelgrimages naar <i>storied places</i>	174
4.4 Missionaire monniken	114	Palestijnse theologen en christelijke pelgrims	176
4.5 De islam, de kruistochten en Franciscus van Assisi	116	6.5 De pelgrimstheologie van de <i>Alternative Tourism Group</i>	181
Hoofdstuk 5. Kritiek en vernieuwing: ‘innerlijke’, ‘nationale’ en op vrede gerichte pelgrimages	125	<i>Listening to the Living Stones</i>	181
5.1 Kritiek aan het einde van de Middeleeuwen	126	De conferentie van Madaba van 2017	183
5.2 Luther en Calvijn	129	Thomas Merton, de Berrigans en de Augustijnse ‘obedientia’	184
5.3 Erasmus’ innerlijke pelgrimage en Ignatius’ weg de wereld in	131	Conclusie bij Deel II	187
5.4 Bunyan en de <i>moral pilgrim</i>	134	BALANS EN PERSPECTIEVEN	193
5.5 Pelgrimeren als ‘mobilisatie’ in een seculiere tijd	137	SUMMARY	198
Secularisatie en de herleving van het pelgrimeren	137	LIJST VAN GEBRUIKTE LITERATUUR	204
Pelgrimage als politiek en sociaal instrument	139	BELANGRIJKSTE WEBSITES	221
Pelgrimeren en toerisme op de slippen van het imperialisme	140	PERSONENINDEX	224
		CURRICULUM VITAE	229

LIJST VAN AFKORTINGEN

AEI	<i>Arab Educational Institute</i>
ATG	<i>Alternative Tourism Group</i>
BDS	<i>Boycott, Disinvestment and Sanctions</i>
CM	<i>Congregatio Missionis</i>
CREST	<i>Centre for Responsible Tourism</i>
CvI	Christenen voor Israël
ECOT	<i>Ecumenical Coalition On Tourism</i>
GVP	<i>Gaza Visioning Project</i>
HLC	<i>Holy Land Coordination (r.k.)</i>
ICCI	<i>Interreligious Coordinating Council in Israel (Interreligious Department of Rabbis for Human Rights)</i>
ICCO	Interkerkelijke Organisatie voor Ontwikkelingssamenwerking
IPNM	<i>Israel Palestine Mission Network</i>
KBS	Katholieke Bijbelstichting
Kd	<i>Kairos</i> -document
KDC	Katholiek Documentatie Centrum
MSC	<i>Missionnaires Sacré Coeur</i>
NBG	Nederlands Bijbelgenootschap
NCCOP	<i>National Coalition of Christian Organizations in Palestine</i>
OSA	<i>Ordo Sancti Augustini</i> (Augustijnen)
PCI	<i>Pax Christi International</i>
PIRT	<i>Palestinian Initiative for Responsible Tourism</i>
PKN	Protestantse Kerk in Nederland
PTthU	Protestantse Theologische Universiteit Utrecht
PLO	<i>Palestine Liberation Organization</i>
SCEPTRE	<i>Senate Centre for Extension and Pastoral Theological Research</i> (Tainan, Taiwan)
SIVMO	Steuncomité Israëliische Vredes- en Mensenrechtenorganisaties
SJ	<i>Societas Jesu</i> (jezuïeten)
UNRWA	<i>United Nations Relief and Works Agency for Palestinian Refugees in the Middle East</i>
WCC-EAPPI	<i>World Council of Churches - Ecumenical Accompaniment Programme in Palestine and Israel</i>

VOORWOORD

Tijdens mijn masterstudie theologie in Utrecht en Tilburg na mijn pensionering, hield een van mijn docenten mij voor dat een dissertatie voor een academicus ‘een jeugdzonde’ is. Na afronding van mijn studie leek het me leerzaam om, voor de ouderdom echt zou toeslaan, toch van alle zonden geproefd te hebben. Dank allereerst aan ‘Paul en Paul’, prof. dr. Paul van Geest en prof. dr. Paul Post, mijn promotoren die mij tot dit traject hebben gestimuleerd en mij vele jaren geduldig hebben begeleid.

Na mijn vorming als ‘macrosocioloog’ in Leiden, waarin ik brede visies op de samenleving kon combineren met een sociaal-educatieve belangstelling, werkte ik het grootste deel van mijn leven in de kerkelijke vredesbeweging. Wat mijn leermeesters in Leiden - Beerling, Lammers, Vervoort en anderen - mij hadden bijgebracht, was, dat theorie, empirie en maatschappelijke relevantie voor een sociale wetenschapper met elkaar verbonden horen te zijn. Die instelling is voor mij, ook tijdens mijn studie religiewetenschappen en het werken aan deze dissertatie, steeds een fundament voor wetenschapsbeoefening gebleven.

Tijdens mijn Utrechts-Tilburgse jaren waren het de colleges van dr. Louis van Tongeren, die me inspireerden tot mijn eerste werkstuk over pelgrimeren. Prof. dr. Erik Borgman ben ik dank verschuldigd voor zijn spannende colleges over de mogelijkheden en de klippen van de ‘joods-christelijke dialoog’. Prof. dr. Theo de Wit introduceerde me in het ook voor ‘het Land’ zo relevante politiek-filosofische debat over ‘particularisme’ en ‘universalisme’. Dr. Tineke Nugteren adviseerde me bij het doordenken van het empirische onderzoek dat de opmaat tot dit proefschrift werd.

In 2000 bezocht ik ‘het Land’ voor het eerst, vanuit mijn werk voor Pax Christi Nederland.¹ Ik was onder de indruk van mijn contact met de Latijnse patriarch Michel Sabbah die pelgrims aanmoedigde ook maar eens bij een *checkpoint* te gaan bidden. Ik sprak er met een diepgefrustreerde jonge Palestijnse vrouw die bekende zich soms zo radeloos te voelen, dat ook zij er wel eens aan had gedacht zich op te blazen. Ik was onder de indruk van een bezoek aan een orthodox joods leerhuis en had in Jeruzalem ook een merkwaardige ontmoeting met een joodse Nederlander die ijverde voor de herbouw van de Tempel. In Bethlehem kwam ik in contact met een oude Indonesische moslim die, na zijn pelgrimage naar Mekka in de Geboortekerk ‘zijn’ profeet Isa - Jezus, Zoon van God in mijn traditie - kwam vereren. In de jaren nadien organiseerde ik

1 In dit boek zal vaak de term ‘het Land’ worden gebruikt (in plaats van termen als ‘het Heilige Land’ en Israël en ‘door Israël bezette gebieden’ en ‘gebieden onder Palestijns gezag’) om enerzijds afstand te nemen van de suggestie dat reizen naar dit gebied reizen zijn naar een ‘heilig’ land, anderzijds om duidelijk te maken dat het steeds gaat om een gebied met een bijzondere conflictueuze geschiedenis met religieuze dimensies.

samen met de in Bethlehem werkzame antropoloog dr. Toine van Teeffelen meerdere ‘solidariteitspelgrimages’ naar Israël en Palestina, gericht op ontmoetingen met mensen van ‘het Land’.

Mijn contacten in ‘het Land’ breidden zich naar meerdere kanten uit toen ik in de jaren na mijn pensionering een tijdlang het voorzitterschap van het Steuncomité Israëliische Vredes- en Mensenrechten (SIVMO) combineerde met een bestuurslidmaatschap van *Kairos-Sabeel*, een internationale organisatie die stem geeft aan Palestijnse christenen. Ik leerde de Israëliische rabbijn Jeremy Milgrom kennen die de Torah niet ‘zionistisch’ leest, maar in zijn *parashats*² op zoek gaat naar voorbeelden van ‘Joods humanisme’ en ‘klassiek universalisme’, en die mij zei dat vreemdelingen die zich in ‘het Land’ inzetten voor vrede en rechtvaardigheid, hem ‘gaande’ houden.

Ik leerde ook de Palestijnse bevrijdingstheologie kennen en waarderen.

Rifat Kassis inspireerde me met zijn Palestijnse, maar ook christelijke visie op pelgrimages en toerisme in ‘het Land’. De christelijke vredesactiviste Nora Carmi vroeg me onderzoek te gaan doen naar ‘Kom en zie’ reizen. Veel dank ben ik daarnaast verschuldigd aan ‘Kom en zie’-gids Meta Floor die mij in staat stelde een van haar reisgroepen te onderzoeken.

Dankbaar ben ik ook voor de adviezen van gesprekspartners en meelezers. Fred van Iersel sprak al in de tijd dat hij Algemeen Secretaris van Pax Christi was met mij over het belang van de combinatie van ‘pastoraat’ en ‘apostolaat’ binnen pelgrimages naar ‘het Land’. Harm van Grol gaf mij een *privatissimum* over de ‘Pelgrimspsalmen’. Martijn Schrama OSA wees me op de niet te onderschatten betekenis van de kerkvader Augustinus, ook voor het moderne denken over pelgrimeren.

Ten slotte dank ik mijn goede vriend Wilbert Linnemans, omdat hij in het zicht van de haven telkens wind in mijn zeilen blies, als ik even stil dreigde te vallen, Liz Bettles die als *native speaker* de Engelse *Summary* kritisch doorlas, en *last but not least* Wantje Fritschy met wie ik nu al bijna vijftig jaar ‘op reis’ ben in het leven, en die mij met haar strenge redactie-kritische commentaren steeds weer op het rechte, wetenschappelijke pad heeft proberen te houden.

Gied ten Berge, Maarssen, november 2019.

2 *Parashat voor Shabbat Shuva*: <https://kairos-sabeel.nl/jeremy-milgrom-een-juweel-van-joods-universalisme-parashat-voor-shabbat-shuva/>

ALGEMENE INLEIDING

De aanleiding tot dit boek

Op 11 december 2009 publiceerde een groep van 15 Palestijnse christenen onder de naam *Kairos Palestine*, met steun van 13 kerkleiders van alle plaatselijke christelijke denominaties, een wereldwijd appèl op medechristenen onder de titel: ‘Het uur van de waarheid: een woord van geloof, hoop en liefde uit het hart van het Palestijnse lijden’.³ Dit zogenaamde ‘*Kairos*-document’ bevatte, onder het motto ‘Kom en zie’, de oproep aan christenen overal ter wereld om, ondanks de voortdurende gespannen situatie in dit gebied, naar Palestina en Israël te blijven pelgrimeren, om er “te bidden en een boodschap van vrede, liefde en verzoening te brengen”, maar ook om er “de waarheid van onze harde werkelijkheid” te willen zien.⁴ Het was geen theologisch traktaat maar een geloofsdocument, dat universele, christelijke en algemeen-menselijke waarden benadrukte om bij christenen steun te mobiliseren tegen de manier waarop Palestijnen door de staat Israël worden behandeld.⁵

Voorafgaand aan deze oproep was al in 1995 in Bethlehem de *Alternative Tourism Group* (ATG) opgericht, een christelijke organisatie die banden heeft met *Kairos Palestine* en die alternatieve vormen van pelgrimage en toerisme wil stimuleren. Dat initiatief kwam enerzijds voort uit de behoefte om de inwoners van Bethlehem en de Palestijnse gebieden mee te laten delen in de revenuen uit toeristische reizen en pelgrimages naar het ‘Heilige Land’⁶ die nu grotendeels bij Israëliische hotels, touroperators en gidsen terecht komen. Anderzijds hoopte de ATG dat het ontvangen van vreemdelingen een middel zou zijn om in verbinding te blijven met de buitenwereld, en tevens met het eigen erfgoed door een welbewuste presentatie daarvan aan bezoekers. In 2014 publiceerde de ATG bovendien een theologische uitwerking van het idee van de ‘Kom en zie’-pelgrimages, in de vorm van een traktaat onder de titel

3 M. DIJKSTRA & J. STEGEMAN (red.): *Uur van de waarheid. Een woord van geloof, hoop en liefde uit het hart van het Palestijnse lijden* (ICCO, Utrecht 2009). WCC: <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/other-ecumenical-bodies/kairos-palestine-document>. Nederlandse versie op *Kairos Palestine*: <http://www.kairos-palestine.ps/sites/default/files/Dutch.pdf>. Een versie met de namen van de opstellers en van kerkelijke leiders onder de ondersteuningsbrief: <http://www.kairos-palestine.ps/sites/default/files/English.pdf> (alle sites gezien 10 05 2019).

4 <http://www.kairos-palestine.ps/sites/default/files/Dutch.pdf> par. 6.2 en 6.3 (gezien 10 05 2019)

5 NB Het document verwijst in het voorwoord bij het gebruik van de term *kairos* niet naar het voorkomen ervan in het Nieuwe Testament waar Jezus zegt: ‘De tijd is vervuld en het Rijk Gods is nabij; bekeert u en gelooft in de Blijde Boodschap.’ 1, 15), maar naar een document met dezelfde naam dat in 1985 in Zuid-Afrika werd gepubliceerd als oproep om de strijd tegen het Apartheidsregime te steunen <http://www.kairos-palestine.ps/sites/default/files/Dutch.pdf> (gezien 10 05 2019).

6 Zie noot 1 bij het Voorwoord.

*Listening to the Living Stones. Towards Theological Explorations of Kairos Pilgrimages for Justice.*⁷

Een in oorsprong religieuze praktijk als pelgrimeren wordt in deze documenten gekoppeld aan sociaaleconomische en politieke doelstellingen. Het appèl van Palestijnse christenen en hun leiders om op een nieuwe manier naar ‘het Land’ te pelgrimeren, in combinatie met de nadere uitwerking daarvan in het ATG-traktaat, roept daarmee vragen op naar de verhouding van het oude, religieuze fenomeen van het pelgrimeren tot een modern, sociaal-cultureel fenomeen als toerisme, en naar de samenhang tussen pelgrimages en politiek-maatschappelijke context.

Een ‘Kom en zie’-pelgrimage in de praktijk

Het idee om een proefschrift aan deze vragen te gaan wijden, vloeide mede voort uit een reis, waarover ik al eerder publiceerde.⁸ In 2013 was mij de mogelijkheid geboden om als ‘participerend observant’ mee te gaan met een reis naar ‘het Land’ die gehoor gaf aan de ‘Kom en zie’-oproep. De reis was georganiseerd vanuit een expliciete, zowel religieuze als sociale betrokkenheid bij christelijk-Palestijnse slachtoffers van de situatie van continue bezetting van hun land door Israël. De reisdoelen bevonden zich zowel in Israëlië als Palestijns gebied. De deelnemers logeerden onderweg in de Palestijnse stad Bethlehem, deels, als ze dat wilden, bij Palestijnse christenen thuis en in Arabisch-christelijke accommodaties in Jaffa en Jeruzalem.⁹

Kenmerkend voor het programma was dat niet alleen conventionele plekken als bijvoorbeeld de Geboortekerk in Bethlehem, maar ook onconventionele locaties en organisaties werden bezocht, zoals bijvoorbeeld een *checkpoint* voor Palestijnen bij de grens met Israël, en het door kolonisten geclaimde en bezette centrum van de Palestijnse stad Hebron. De contacten tijdens de reis waren hoofdzakelijk gericht op christelijke Palestijnen, maar er werd ook een bezoek gebracht aan een Israëliëse *settlement* op de westelijke Jordanoever. Het reisprogramma bevatte daarnaast ontmoetingen met Israëlië die zich betrokken voelen bij het lot van de Palestijnen, zoals bijvoorbeeld de Israëliëse beweging *Breaking the Silence*, een groep oud-militairen die als uitvoerders van de bezetting hun morele worsteling publiekelijk delen.

Religieuze activiteiten vonden deels plaats op min of meer conventionele plekken, zoals een bijbel-lezing aan het Meer van Galilea en deelname aan een Eucharistieviering in de Annunciatie-Basiliek in Nazareth, maar ook op voor christelijke pelgrims

7 ATG: <http://atg.ps/en/wp-content/uploads/2016/12/Living-Stones-New-Nasri-Email.pdf> (gezien 27 12 2018).

8 G. TEN BERGE: *Kom en zie! Nieuwe pelgrims in het Heilige Land* (Nijmegen 2016) Deel 2 ‘Kom en zie!’ Een *case-study* 49-139.

9 Organisatrice was de theologe Meta Floor die voordien onder meer in Jeruzalem had gewerkt voor de organisatie ‘Kerk in Actie’ van de Protestantse Kerk in Nederland (PKN).

minder conventionele plekken. Ik noem als voorbeelden de deelname aan een joodse gebedsviering in de synagoge *Kol Haneshema* in Jeruzalem en een gebedsviering in de grotkapel van de *Tent of Nations*, op het terrein van de christelijk-Palestijnse fruit- en olijventeler Daoud Nasser. Diens bomen waren in 2014 voor een groot deel door het Israëliëse leger omvergehaald, maar hij had niettemin een steen bij de ingang van zijn bedrijf opgericht met de tekst: “*We refuse to be enemies*”.¹⁰

Mijn verzoek om als ‘participerend observant’ deel te mogen nemen was voortgekomen uit een behoefte om te onderzoeken, of in dit verscheurde land, christelijke pelgrims, met zowel een open oog voor de Palestijnse slachtoffers van het conflict, als voor Israëlië met zorgen omtrent het lot van de Palestijnen, een verbindende rol kunnen en willen spelen. Door middel van zowel groepsgesprekken als persoonlijke ‘open interviews’ met elk van de deelnemers, vooraf, tijdens en na de reis, onderzocht ik de beweegredenen voor hun deelname, hun ervaringen tijdens de reis, en het effect op hen na afloop. Voor een aantal van hen bleek er sprake te zijn geweest van een soms ingrijpende verandering in hun denken over Israël. Ik vat voor dit boek enkele voorbeelden daarvan samen, die ertoe bijdroegen dat ik me af ging vragen of, en hoe de processen die zich tijdens deze reis voordeden, passen binnen het fenomeen van de pelgrimage in het algemeen.¹¹

Voor een deelnemer die al in de jaren ’70 vanuit een als vanzelfsprekend ervaren gevoel van verbondenheid met de staat Israël in ‘het Land’ had rondgereisd, was door deze reis het dader/slachtoffer-perspectief omgekeerd. Dat bleek een schokkend inzicht voor hem, dat “keihard” was aangekomen. Hij sprak van “een soort van geloofservaring”. Een ander had het Israëliëse optreden tegen Palestijnen dat ze onderweg had waargenomen, ervaren als “onrecht als een missie”. Het systematische en meedogenloze karakter ervan “binnen een volk waar ik zo schatplichtig aan ben” [als christelijk theologe GtB] had haar zeer aangegrepen.

Een heel ander veranderingsproces had zich voorgedaan bij een jezuïet die tientallen jaren in Libanon had gewerkt en door zijn oorlogservaringen daar uitgesproken negatief over Israëlië was gaan denken. Hij raakte erg onder de indruk van Yehuda Shaul, de oprichter van *Breaking the Silence*. Ook zijn ervaring met *Ta’Ayush*, een groep Israëliëse vrijwilligers die Palestijnse landbouwers en bedoeïenen beschermt tegen bedreigingen door kolonisten, droeg daartoe bij. Ontmoetingen met deze Israëlië hadden, zo zei hij, “voor het eerst een bres geslagen in mijn vijftig jaar oude vijandbeeld”.

10 Voor meer informatie over de activiteiten tijdens de reis zie TEN BERGE: *Kom en zie!* 79-100.

11 De voorbeelden zijn achtereenvolgens gebaseerd op TEN BERGE: *Kom en zie!* 100, 102-103, 59, 102-103, 116, 121-122, 133.

Een medewerkster van een NGO benadrukte het verschil tussen deze ‘Kom en zie’-reis en haar regelmatige professionele reizen om informatie te verzamelen ten behoeve van beleidsplannen. De verhalen tijdens persoonlijke ontmoetingen met gewone mensen in Palestina bleek ze als ‘een ‘boodschap’ voor zichzelf en haar omgeving te hebben meegenomen. “Vertellen, vertellen en nog eens vertellen... aan familie, vrienden enzovoort”. Deze door haar als nieuw ervaren dringende behoefte, was voor haar het opmerkelijkste effect geweest van deze reis.

Voor een kunstenaar was het motief om mee te gaan aanvankelijk geweest dat hij de andere kant wilde ervaren van een conflict, waarover zijn beeld tot dan toe alleen gevoed was door eenzijdige berichtgeving in de media en door verhalen van anderen. Achteraf was hij de reis tot zijn eigen verrassing als “zeker een pelgrimsreis” gaan zien, omdat hij er zo door veranderd was. Dat had zelfs invloed gehad op zijn manier van werken als kunstenaar. Hij maakte negen levensgrote zogenaamde ‘omkeer-doeken’, die vele malen, veelal in kerken werden geëxposeerd en die uitdrukking gaven aan zijn emotionele worstelingen tijdens de reis, zijn dringende behoefte aan dialoog en de veelheid aan soms tegenstrijdige impressies.¹²

Een opvallend resultaat van mijn eerdere onderzoek was, dat zeker niet alle deelnemers op voorhand geneigd bleken te zijn geweest om zich als ‘pelgrim’ te beschouwen, iets waar de ‘Kom en zie’-oproep voor dit type reis juist min of meer als vanzelfsprekend van uitgaat. Een van de theologen benadrukte bijvoorbeeld dat hij zijn ‘geloofslevensreis’ wel als een pelgrimage wilde zien, maar dat hij er zelf niet zo voor voelde politiek en pelgrimage te vermengen. Hij had deelgenomen “omwille van de dienst van de gerechtigheid, aandacht voor onrecht en ongelijkheid in een gebied dat mijn warme interesse heeft vanwege een deels gemeenschappelijke spirituele geschiedenis”. ‘Pelgrimeren’ bleek voor hem onlosmakelijk verbonden met rust en contemplatie, en daar ging het in deze reis juist niet om. Pas later vroeg hij zich af of de triestheid over wat hij gezien en ervaren had toch misschien niet gezien moest worden als het “verdriet van de pelgrim (...) dat er ook mag zijn”. Een andere theoloog gaf aan dat hij zich beter bewust wilde worden van de problemen van ‘het Land’, en zich liever geen ‘pelgrim’ wilde noemen, maar dat hij evenmin ‘als toerist’ onderweg was geweest of een ‘Bijbelse reis’ had gemaakt. De missionaris die in Libanon had gewerkt, had geen probleem met het woord ‘pelgrim’, maar het voelde voor hem “niet zomaar als een vrome pelgrimsreis, [...] wel een met een sterke sociale en politieke dimensie”.¹³

Ondanks de gemeenschappelijke religieuze belangstelling bleek de reis vanuit uiteenlopende achtergronden en motieven ondernomen te zijn. Wel uitten alle

deelnemers zich achteraf opvallend positief over de bijzondere steun die ze tijdens het proces van de reis hadden ervaren van de groep waar ze deel van hadden uitgemaakt. Ze waardeerden het speciale gemeenschapsgevoel dat was ontstaan en dat werd omschreven met woorden als ‘vriendschap’, ‘vertrouwd’ en ‘inspirerend’.

Vanuit de behoefte om de resultaten van mijn onderzoek naar deze reis in een wat breder kader te plaatsen, voegde ik aan het verslag daarvan al in het eerdere boek een korte terreinverkenning toe van theoretische benaderingen van pelgrimeren binnen de sociale en de cultuurwetenschappen, en tevens een eerste aanzet voor een overzicht van het denken over pelgrimeren onder theologen vroeger en nu. Ik nam mij toen al voor om deze twee onderdelen zo mogelijk later nog eens uit te werken.¹⁴

Dit voornemen nam vastere vormen aan, toen het boek bij enkele wetenschappers tot de reactie bleek te leiden, dat het de moeite waard was om het uit te werken tot een dissertatie. Ik besloot die uitdaging aan te gaan en mij veel grondiger te gaan oriënteren op, en te verdiepen in de voor mijn onderwerp relevante literatuur. Dat heeft geleid tot de thans voorliggende studie, die dus deels is gebaseerd op voorwerk in mijn eerdere boek.¹⁵

Het primaire doel van het eerdere boek was om de maatschappelijke en kerkelijke relevantie van een dergelijke reis aan te tonen. Een belangrijke conclusie was, dat alle deelnemers na terugkeer de behoefte bleken te hebben om op de een of andere wijze bij te dragen aan meer aandacht binnen de kerken voor de situatie van christelijke Palestijnen in ‘het Land’ in plaats van alleen voor de problemen van de staat Israël. Mijn primaire doel met het schrijven van dit proefschrift was: laten zien waarom het ‘Kom en zie’-initiatief, niet alleen een belangrijk maatschappelijk en kerkelijk fenomeen is, maar dat het ook - vanuit zowel cultuur- en sociaalwetenschappelijk, als historisch en theologisch perspectief - in wetenschappelijk opzicht interessant en relevant is.

Pelgrimeren: enkele theoretische benaderingswijzen

Nieuwe ontwikkelingen sinds de jaren tachtig en negentig van de vorige eeuw, binnen enerzijds de sociale en cultuurwetenschappen en anderzijds de theologie, vormden een goede eerste aanzet voor deze studie. In 1981 vond in Pittsburgh een belangrijk antropologencongres plaats over het fenomeen pelgrimage. Tijdens dit congres had vooral de vraag gespeeld hoe verschillende vormen van het moderne toerisme zich verhouden tot de traditionele pelgrimages. Als resultaat verscheen in 1992 de bundel *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage*,¹⁶ waarna een breed veld

14 TEN BERGE: *Kom en zie!* 13.

15 NB Waar voor het betoog van dit boek gebruik gemaakt is van het eerdere boek, zal daarvan in de annotatie vanzelfsprekend steeds verantwoording worden afgelegd.

16 A. MORINIS (ed.): *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage* (Westport/London 1992) 9.

12 Alle afbeeldingen zijn integraal genomen en toegelicht in TEN BERGE: *Kom en zie!* 140-152.

13 TEN BERGE: *Kom en zie!* 113-114, 71-72, 73.

van nieuw onderzoek zich opende naar wat inmiddels wel wordt aangeduid als ‘de topos van de Pelgrim en de Toerist’,¹⁷ dit ter benadrukking van de in het pelgrimage-onderzoek gebruikelijk geworden notie van de samenhang tussen beide fenomenen. Het voorwoord bij deze congresbundel uit 1992 was nog van de hand van de in 1983 overleden antropoloog Victor Turner, die wordt gezien als de peetvader van pelgrimagestudies. Turner had al in 1978 samen met zijn vrouw Edith de studie *Image and Pilgrimage in Christian Culture* geschreven,¹⁸ waarbinnen de ‘topos’ voor het eerst duidelijk zichtbaar werd.¹⁹

Tezelfdertijd bleek zich ook nieuw onderzoek van geheel andere aard te hebben ontwikkeld. De antropologen John Eade (geb. 1956) en Michael Sallnow (1949-1990) publiceerden in 1991 - als resultaat van een congres in 1988 - een bundel met studies over christelijk pelgrimeren overal ter wereld met als titel *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*. Deze auteurs presenteerden daarmee een onderzoeksagenda die vooral rivaliserende en conflictueuze aspecten van pelgrimeren centraal stelde. Een pelgrimsoord is enerzijds, zoals zij het formuleerden, “perhaps (...) a symbolic powerhouse productive of its own religious meanings”, het is anderzijds ook, en soms zelfs voornamelijk, “an arena for the interplay of a variety of imported perceptions and understandings, in some cases finely differentiated from one another, in others radically polarized”.²⁰ Jeruzalem wordt door de auteurs gepresenteerd als een voorbeeld hiervan bij uitstek. Deze bundel werd in 2000 zelfs nog eens herdrukt.

Daarnaast kwam ook onder theologen het fenomeen ‘pelgrimage’ in de jaren negentig meer in de belangstelling te staan. In 1996 verscheen over het onderwerp een themanummer van het internationale, in verschillende talen uitgegeven, katholieke theologische tijdschrift *Concilium*.²¹ In de bijdragen aan het pelgrimage-nummer van dit in die jaren invloedrijke periodiek speelde Augustinus’ concept van de *peregrinus* uiteraard een belangrijke rol, een term die zowel met ‘pelgrim’ als met ‘vreemdeling’

kan worden vertaald. In de bijdrage van de Braziliaanse theoloog José Oscar Beozzo werd de huidige ‘wereld in beweging’ zelfs waargenomen als een wereld waarin in het bijzonder migranten, vluchtelingen en vreemdelingen zich voortdurend ‘als pelgrims’ verplaatsen. Ze zijn volgens Beozzo op zoek naar een menswaardig bestaan. In zijn voorwoord bij de bundel *Sacred Journeys* had overigens ook Turner *pilgrimage and tourism* al bestempeld als *metaphors for a world on the move*.²²

Het onderzoek naar pelgrimages heeft sindsdien niet stilgestaan. In dit boek zal vanzelfsprekend nog nader aandacht worden besteed, zowel aan verdere ontwikkelingen rond de ‘topos’,²³ als aan zowel ouder als nieuwer onderzoek naar groepen binnen de pelgrims-‘arena’ van ‘het Land’,²⁴ als aan ontwikkelingen binnen toerismestudies die relevant zijn voor ons onderwerp.²⁵ Hetzelfde geldt voor nieuwe studies sinds de jaren negentig die aandacht besteden aan de geschiedenis van het denken over pelgrimeren en aan het actuele theologische denken daarover.²⁶ In dat kader zal overigens tevens enige aandacht worden besteed aan de zogenaamde ‘Landtheologie’, die het voor sommige christenen zo moeilijk maakt om oog te hebben voor het Palestijnse lijden, omdat voor hen daarbinnen vaststaat dat Israël recht heeft op ‘het Land’, omdat God het aan het Joodse volk heeft gegeven.²⁷

Vraagstelling, methode en structuur van dit boek

De vraagstelling van mijn eerdere boek betrof primair de achtergronden, ervaringen en veranderingsprocessen van deelnemers aan een ‘Kom en zie’-reis voor, tijdens en na de reis. In de vraagstelling van deze nieuwe studie staat het karakter van het ‘Kom en zie’-initiatief zelf centraal. Welke plaats en betekenis kan aan dit initiatief worden toegekend in het huidige wetenschappelijke denken over pelgrimeren?

De twee hierboven genoemde Palestijns-christelijke documenten - waarin sprake is van een bewuste en expliciete koppeling van een religieuze praktijk als pelgrimeren

22 V. TURNER: ‘Foreword’, in A. MORINIS (ed.) *Sacred Journeys* (1992) VIII.

23 Voor een gedetailleerd historiografisch overzicht voor de periode tot 2004: E. BADONE & S. R. ROSEMAN: ‘Approaches of the Anthropology of Pilgrimage and Tourism’, in E. BADONE & S. R. ROSEMAN (eds.): *Intersecting Journeys. The Anthropology of Pilgrimage and Tourism* (Urbana/Chicago 2004) 1-21. Voor een recent overzicht in grote lijnen: POST: ‘Beyond the Topos’ 25-35.

24 Bv.: E.H. COHEN: *Youth Tourism to Israel: Educational Experiences of the Diaspora* (Clevedon/Buffalo 2008).

25 Bv.: R.K. ISAAC: ‘Moving from pilgrimage to responsible tourism: the case of Palestine’, in *Current Issues in Tourism* (2010) 579-590.

26 Bv.: C. BARTHOLOMEW & F.H. HUGHES (eds.): *Explorations in a Christian Theology of Pilgrimage* (Farnham/Burlington 2015²). L. CHANTRE, P. D’HOLLANDER & J. GRÉVY (dir.): *Politiques du pèlerinage du XVIIe siècle à nos jours* (Rennes 2014).

27 Bv.: W. BRUEGGEMANN: *Uitverkoren volk? Bijbellezien met het oog op het Israëlijsch-Palestijns conflict* (Utrecht 2017).

17 P. POST: ‘Beyond the Topos of the Pilgrim and the Tourist’, in P. POST & S. VAN DER BEEK (eds.): *Doing Ritual Criticism in a Network Society. Online and Offline Explorations into Pilgrimage and Sacred Place* (Leuven 2016) 25.

18 V. TURNER & E. TURNER: *Image and Pilgrimage in Christian Culture* (New York 2011; orig. 1978). De herdruk uit 2011 heeft een nieuwe inleiding van de hand van Deborah Ross.

19 Kortheidshalve zal dit boek in het vervolg vaak de aanduiding de ‘topos’ hanteren, ter vervanging van nogal omslachtige formuleringen als de ‘van-pelgrim-tot-toerist-topos’ of varianten daarvan.

20 J. EADE & M.J. SALLNOW (eds.): *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage* (London/New York 1991) 10. De 2^e druk uit 2000 bevat een nieuw voorwoord van J. Eade over destijds recente ontwikkelingen in pelgrimsstudies.

21 *Concilium* 32, 4 (1996). Dit tijdschrift werd in 1965 opgericht om de theologische discussie ‘in de geest van het Tweede Vaticaans Concilie’ voort te zetten, en stond open voor nieuwe ontwikkelingen als bevrijdingstheologie en feministische theologie; er werd in gepubliceerd door belangrijke theologen als Hans Küng, Karl Rahner, Edward Schillebeeckx, Elisabeth Schüssler Fiorenza etc.

aan zowel een politieke stellingname als aan een streven naar bevordering van toerisme - vormden de belangrijkste aanleiding tot dit proefschrift. Mijn behoefte om meer helderheid te scheppen in de verhouding tussen pelgrimage en toerisme en tussen religie en maatschappelijke context in 'het Land' was sterk toegenomen door mijn deelname aan de genoemde reis.

Mijn bevindingen over verschillen en overeenkomsten in opvattingen bij een groep mensen die - vanuit een gemeenschappelijke christelijke inspiratie, maar toch ook met duidelijk verschillen in religieuze achtergronden gevolg hadden gegeven aan de oproep 'Kom en zie' - hadden mijn besef versterkt dat een goed begrip van het fenomeen pelgrimage een benadering vanuit meerdere disciplines vergt, zowel vanuit de cultuurwetenschappen en de sociale wetenschappen, maar ook vanuit de geschiedenis en de theologie.

Op basis van een veel uitgebreidere bestudering van de cultuur- en sociaalwetenschappelijke literatuur over het pelgrimeren dan in mijn eerdere boek, en door middel van een nieuwe, meer gestructureerde doordenking van de resultaten daarvan, wordt in dit boek inzicht geboden in hedendaagse theoretische analyses van het pelgrimage-fenomeen en in de plaats van het 'Kom en zie'-initiatief daarbinnen. Vanuit drie perspectieven wordt het materiaal bestudeerd: een 'lineair', een 'ruimtelijk' en een 'diepte'-perspectief. Met de analyse vanuit het lineaire perspectief beoog ik 'Kom en zie' te plaatsen als apart fenomeen binnen de pelgrims- en toerismestudies. De bestudering vanuit het ruimtelijk perspectief heeft tot doel het fenomeen te situeren binnen het politiek-maatschappelijke veld. Door middel van het diepteperspectief wordt inzicht verkregen in de historische en theologische gelaagdheid. Binnen dit perspectief worden kenmerken van het 'Kom en zie'-initiatief en van een daarop gebaseerde reis allereerst steeds getoetst aan theoretische inzichten die aan de literatuur ontleend zijn. Hierdoor wordt zichtbaar in hoeverre deze inzichten daarin passen. Ten tweede wordt duidelijk gemaakt dat de analyse vanuit de respectievelijke perspectieven niet toereikend is om alle aspecten van dit nieuwe fenomeen adequaat te kunnen beschrijven. Een multidisciplinaire benadering van pelgrimagefenomenen is hier dus wetenschappelijk van belang.

De cultuurwetenschappelijke benadering bleek de mogelijkheid te bieden tot wat ik een 'lineair perspectief' heb genoemd. Daarin stond ten eerste de cultuurwetenschappelijke vraag centraal waar een 'Kom en Zie'-pelgrimage zich bevindt op de theoretische lijn van pelgrimage naar toerisme (en - even lineair - terug). Ten tweede biedt de cultuurwetenschappelijke benadering het theoretisch model om het pelgrimeren als een overgangsritueel te kunnen duiden.

Aan de sociaal-wetenschappelijke benadering kon een 'ruimtelijk perspectief' ontleend worden. Dankzij deze benadering kon inzicht geboden worden in de plaats

welke een fenomeen als de 'Kom en zie'-pelgrimage inneemt binnen het politiek-maatschappelijke veld waarin het zich ontvouwt. Dat perspectief maakte het enerzijds mogelijk - en interessant - om de ambities van het 'Kom en zie'-initiatief te vergelijken met de resultaten van empirisch onderzoek naar andere reizen naar 'het Land' waarin een relatie met religie een rol speelde. Anderzijds vormt het onderzoek vanuit dit perspectief de opmaat tot een discussie met een wijsgerig-sociologische benadering waarin pelgrimages als niet langer van deze (postmoderne) tijd worden beschouwd.

Een historisch-theologische benadering kan ten slotte de basis vormen voor een studie vanuit een 'diepte-perspectief'. Vanuit dit perspectief kan, met inachtneming van de chronologie, enerzijds op zoek gegaan worden naar motieven in de ambities van het 'Kom en zie'-initiatief die een zekere gemeenschappelijkheid tonen met de motieven die zich eerder hebben gemanifesteerd in de praktijk van en het denken over pelgrimage sinds het ontstaan van het christendom uit het jodendom. Anderzijds is het zinvol voor een goed inzicht in het fenomeen van de 'Kom en zie'-pelgrimage, dit fenomeen te duiden in het licht van de discussies over religieuze normen en waarden rond pelgrimeren in heden en verleden. Augustinus' benadering van het hele leven als een pelgrimsreis naar een hemels Jerusalem bleek daarbij zowel een goed startpunt als een belangrijke rode draad.

De vragen in deze studie hebben dus enerzijds een theoretische en empirische dimensie: Hoe past het specifieke fenomeen van de 'Kom en zie'-pelgrimage theoretisch en empirisch binnen het spectrum aan hedendaagse vormen van pelgrimage en toerisme? Hoe analyseren antropologen fenomenen als pelgrimage en toerisme in algemene zin? Hoe verhoudt het fenomeen van de 'Kom en Zie'-pelgrimage zich tot nieuwe vormen van toerisme die ervan uitgaan dat er altijd een ethisch appèl op mensen mag worden gedaan om zich verantwoordelijk te voelen voor de wereld waarin zij rondreizen? Hoe verhoudt het zich tot verschijnselen die zichtbaar worden in empirisch sociaalwetenschappelijk onderzoek, ook naar andere groepen die rondreizen binnen de specifieke context van 'het Land' met alle conflicten en spanningen van dien?

Anderzijds hebben ze een historisch-theologische lading. In hoeverre is het 'Kom en zie'-appèl een theologisch nieuw, modern of postmodern fenomeen? In hoeverre is er sprake van een 'historische gelaagdheid' die minstens evenveel aandacht verdient als het schijnbaar nieuwe van de Palestijns-christelijke oproep? Zijn er binnen de geschiedenis van het pelgrimeren van christenen en van het theologisch denken over pelgrimeren terugkerende motieven te onderscheiden die van betekenis zijn om het 'Kom en zie'-fenomeen te begrijpen?

Qua methode is in deze studie dus gekozen voor een multidisciplinaire benadering van het 'Kom en zie'-initiatief van Palestijnse christenen en hun kerkelijke leiders: multidisciplinair, omdat de cultuurwetenschappelijke, de sociaalwetenschappelijke

en de historisch-theologische benadering naast elkaar tot verschillende en verdiepte inzichten leiden in het voornoemde initiatief.

Het boek bestaat dus uit twee delen. Deel I onderzoekt of en hoe aan het 'Kom en zie'-initiatief een plaats toekomt binnen het veld van het cultuur- en sociaalwetenschappelijk onderzoek over pelgrimeren. Deel II tast af, of en hoe het past binnen de geschiedenis van het theologisch denken over pelgrimages.

Elk deel bestaat uit drie hoofdstukken. In hoofdstuk 1 staan theoretische benaderingen centraal. Begonnen wordt met de theoretische invalshoek van de 'topos' van 'de pelgrim en de toerist', zoals die zichtbaar werd in het werk van Victor en Edith Turner. In dit hoofdstuk komt de discussie aan bod tussen enerzijds wetenschappers die van oordeel zijn dat er in wetenschappelijk onderzoek principieel onderscheid gemaakt dient te worden tussen 'pelgrims' en 'toeristen', en anderzijds diegenen die op basis van de 'topos'-benadering van oordeel zijn dat het theoretisch gezien vruchtbaarder is om uit te gaan van geleidelijke overgangen tussen beide, van een 'horizon' waarop vele aan pelgrimage en toerisme gerelateerde verschijnselen zichtbaar worden.

In aansluiting daarop wordt, ter vergelijking met de verschijnselen en processen die zich tijdens een 'Kom en zie'-reis bleken voor te doen, ingegaan op de benadering van pelgrimeren als een ritueel. Tevens wordt aandacht besteed aan literatuur over de potentiële kritische dimensie van rituelen, toegespitst op het pelgrimeren. Hoofdstuk 1 zal worden afgesloten met een bespreking van betrekkelijk nieuwe theoretische begrippen als *Justice Pilgrimage* en *Justice Tourism* binnen onderzoek naar wat wel *Responsible Tourism* wordt genoemd.

Hoofdstuk 2 vertrekt vanuit de 'arena'-benadering zoals die werd bepleit door de antropologen Eade en Sallnow. In dit hoofdstuk worden vooral resultaten van empirisch onderzoek van reizen vanuit verschillende religieuze achtergronden en verschillende motieven naar de 'arena' van 'het Land' vergeleken met wat in het 'Kom en zie'-initiatief wordt voorgestaan, en met wat in praktijk werd gebracht binnen de reis waaraan ik als 'observerende participant' deelnam. Naast de uiteenlopende motieven en pelgrimspraktijken in christelijke reizen en het opmerkelijke fenomeen van wat hier zal worden aangeduid als 'christenzionistische pelgrimages', wordt in dit hoofdstuk ruime aandacht besteed aan het fenomeen van de Joodse *Birthright*-reizen, en komt tevens onderzoek naar de ideeën van moslim studenten in Gaza over reizen naar Al Quds (Jeruzalem) kort aan bod.

Dit hoofdstuk eindigt met de vraag onder welke condities het moeten delen van de politiek geladen ruimte van 'het Land' blijkt te leiden tot ervaringen van *transgression* ten aanzien van elkaars rituelen, en in hoeverre pelgrimage-rituelen binnen dezelfde

ruimte ook gepaard kunnen gaan met *sharing*, en met voorbeelden van initiatieven die gepolitiseerde religieuze verschillen willen overstijgen

Hoofdstuk 3, ten slotte, verlegt de aandacht naar een cultuurkritische 'macro'-benadering die 'de pelgrim' in feite doodverklaart. Volgens deze benadering is er voor het mensentype van de 'pelgrim' geen plaats meer in de postmoderne samenleving. Vervolgens wordt in dit hoofdstuk ingegaan op de kritiek die in de literatuur op deze visie is geleverd. Terwijl hoofdstuk 1 en 2 willen betogen dat vanuit de sociale en cultuurwetenschappen zowel de 'topos'-benadering als de 'arena'-benadering bij kunnen dragen aan een goed begrip van het Palestijns-christelijke pelgrimage-appel, biedt hoofdstuk 3, waarin filosofische, theologische en cultuurwetenschappelijke beschouwingen en kritieken op elkaar worden betrokken, daarmee in feite de opstap naar het tweede deel van het boek, waarin betoogd zal worden dat cultuur- en sociaalwetenschappelijke benaderingen alléén onvoldoende inzicht bieden in het fenomeen waar het in dit boek om gaat.

Discussies over aspecten van het pelgrimeren, en verschillen in pelgrimage-praktijken hebben niet alleen theoretische en actuele dimensies, maar ook theologische en historische. Onderzoek daarnaar kan inzicht bieden in de gelaagdheid van het 'Kom en zie'-initiatief en de discussies en processen die zich voordeden tijdens de bovengenoemde 'Kom en zie'-reis.

De drie volgende hoofdstukken van deel II zijn descriptief en historiografisch van karakter. In historische bronnen waarin over het pelgrimeren van christenen is geschreven of in bronnen waarin het theologische denken over pelgrimeren zichtbaar wordt, is gezocht naar terugkerende motieven van pelgrimeren die in verband zouden kunnen worden gebracht met het 'Kom en zie'-appel. Deel II heeft *niet* de pretentie een algemene geschiedenis van het christelijk pelgrimeren te bieden. De leidraad bij het volgen van het spoor terug was een zoektocht naar de aanwezigheid in het verleden van 'motieven' die ook een rol spelen in het nieuwe verschijnsel van een 'Kom en zie'-pelgrimage. Deel II wil vooral betogen dat er veel meer verwantschappen zijn tussen wat karakteristiek is voor het opmerkelijke 'Kom en zie'-initiatief enerzijds, en voor christelijke pelgrimages in het algemeen in de loop van de geschiedenis anderzijds, dan men misschien op het eerste gezicht zou verwachten.

Hoofdstuk 4 beslaat de periode vanaf het begin van het christendom tot het einde van de Middeleeuwen, de periode waarin pelgrimeren vaak de vorm aannam van missionaire reizen. Dat was tevens de periode waarin Augustinus zijn belangrijke concept ontwikkelde van heel het leven als een pelgrimsreis naar het 'nieuwe Jeruzalem'. Tegelijkertijd kwam het fysieke, aardse Jeruzalem steeds sterker in de belangstelling van pelgrims te staan, wat ook toen al tegenspraak opriep. Daarnaast wordt, mede in aansluiting bij de 'arena'-benadering in Deel I, kort aandacht besteed

aan de geschiedenis van de houding van joden en moslims, naast de verschillende vormen van christelijk pelgrimeren naar Jeruzalem en ‘het Land’ in het verleden. Dit hoofdstuk eindigt met wat in dit boek het ‘gewapende pelgrimeren’ van kruisvaarders wordt genoemd, met ‘militante pelgrims’ dus, en daar tegenover als contrast Franciscus van Assisi, de ‘vredespelgrim’.

Hoofdstuk 5 bespreekt eerst de kritiek op versteend rakende vormen van pelgrimeren aan het einde van de Middeleeuwen, vervolgens de opkomst van het concept van de *moral pilgrim*, zowel binnen de Reformatie als bij min of meer verwant denkende katholieke denkers tezelfdertijd, en ten slotte hernieuwde pogingen sinds de negentiende eeuw om christelijke pelgrims te ‘mobiliseren’, zij het nu voor andere doeleinden dan ‘kruistochten’.

In hoofdstuk 6 wordt ingezoomd op theologische discussies en activiteiten sinds de Tweede Wereldoorlog rond het pelgrimeren naar ‘het Land’, nu met bijzondere aandacht zowel voor het christenzionistische gedachtengoed hieromtrent en de christelijk-theologische kritiek daarop, als voor de zogenaamde ‘Landtheologie’ en voor de deels in ‘het Land’ zelf ontwikkelde theologie van de *Living Stones* waarop het ATG-traktaat uit 2014 was gebaseerd. Tevens wordt aandacht besteed aan Westerse en niet-Westerse kritiek op het postmoderne westerse pelgrimeren en hoe dat zich verhoudt tot de ‘Kom en zie’-gedachte. Het hoofdstuk eindigt met een evaluatie van opvattingen van Palestijnse theologen over pelgrimeren.

Aan het einde van elk hoofdstuk worden de belangrijkste bevindingen op hoofdlijnen samengevat. Aan het slot van het boek zal de balans worden opgemaakt van de resultaten van dit multidisciplinaire onderzoek naar een nieuw verschijnsel, dat zowel deel uit maakt van actuele sociale en politieke ontwikkelingen in de huidige wereld, als van een geschiedenis van eeuwenlange discussies over pelgrimeren. Hoe ongunstig de perspectieven ook lijken te zijn voor een krachtige verdere ontplooiing van het opmerkelijke Palestijns-christelijke pelgrimage initiatief, er zal geconcludeerd kunnen worden, dat het niettemin bijzondere aandacht verdient binnen het terrein van de ‘pelgrimsstudies’, juist omdat een goed begrip ervan een multidisciplinaire benadering vergt.

DEEL I

PELGRIMAGES: THEORETISCHE BENADERINGEN EN EMPIRISCH ONDERZOEK



'Van pelgrim tot toerist' op de Via Dolorosa.
Foto: Igo Corbiere.

Inleiding bij Deel I

De oproep 'Kom en zie' van Palestijnse christenen impliceert een uitdaging tot doordenking van de relatie ervan tot het eeuwenoude religieuze en culturele fenomeen van de 'pelgrimage'. In Deel I van dit boek zal de vraag centraal staan hoe het fenomeen 'pelgrimage' binnen de cultuurwetenschappen en de sociale wetenschappen, zowel in de theorie als in empirisch onderzoek, wordt benaderd. De samenhang tussen het zowel politiek als religieus geïnspireerde 'Kom en zie'-appèl en het daarmee verbonden initiatief voor 'alternatief toerisme' roept vragen op naar de verhouding tussen het 'sacrale' en het 'profane'. Deel I onderzoekt de beschikbaarheid van een theoretisch instrumentarium, dat bij kan dragen aan inzicht in het karakter van deze oproep van Palestijnse christenen aan medechristenen elders in de wereld, om te blijven pelgrimeren naar wat ze aanduiden als het 'Heilige Land', en om daar tegelijkertijd oog te hebben voor de 'onheilige' politieke werkelijkheid.

In de Algemene Inleiding werd al kort aangegeven dat daartoe allereerst het concept van de 'topos' nader zal worden bekeken.²⁸ Op de 'horizon' van pelgrim tot toerist bewegen zich zowel min of meer religieuze als min of meer profane reizigers. Ze komen elkaar tegen: in de theorie, maar ook fysiek. Het kan zelfs gaan om meerdere rollen en motieven binnen één en dezelfde reiziger. De pelgrim die een middag in de woestijn wandelt en zich laat fotograferen op een kameel kan plotseling even een 'toerist' zijn, en de toerist die de behoefte voelt zich een ogenblik terug te trekken in een kerk kan op zo'n moment even een 'pelgrim' worden. Moet het wetenschappelijk onderzoek naar pelgrimages streven naar het vaststellen van eenduidige definities van de twee begrippen? Of moet de focus juist meer gericht zijn op het beschrijven van verschijnselen die voortdurend in ontwikkeling zijn? De uitdagende, achterliggende vragen zijn hier: zijn oude religieuze fenomenen conventioneel, hebben ze alleen een conserverende functie en dragen ze een onwerelds karakter, of ontwikkelen ze zich en zijn ze altijd ook deel van hun eigen tijd en context?

In het eerste hoofdstuk van dit deel wordt in de eerste paragraaf eerst ingegaan op de visie dat er binnen de wetenschap moet worden uitgegaan van een structurele tegenstelling tussen 'de Pelgrim' en 'de Toerist' en in de tweede paragraaf aan de visie dat het voor het pelgrimeren in de huidige tijd juist kenmerkend is, dat deze scheidslijnen niet meer zo duidelijk getrokken kunnen worden.

Een belangrijk inzicht binnen de 'topos'-benadering is dat er zowel binnen pelgrimages als binnen het toerisme sprake is van rituele praktijken.²⁹ De

discussie rond de 'topos' vraagt daarmee om een beantwoording van de vraag wat de sociaalwetenschappelijke literatuur ziet als de belangrijkste kenmerken van pelgrimage-rituelen, een vraag waarop in de derde paragraaf zal worden ingegaan. In het kader van het onderwerp van dit boek is dan vervolgens de vraag van belang in hoeverre rituele praktijken, een term die associaties oproept met onveranderlijke tradities, mogelijkheden bieden om kritiek uit te oefenen op bestaande maatschappelijke verhoudingen. Dit vormt het onderwerp van de vierde paragraaf.

Vanuit het toerisme-aspect van de 'topos' dringt zich ten slotte nog de vraag op wat de verhouding is van het 'Kom en zie'-initiatief tot de ontwikkeling van verschillende min of meer verwante vormen van wat in de literatuur *responsible tourism* wordt genoemd. Dat is het onderwerp van de laatste paragraaf van hoofdstuk 1.

In de historiografische paragraaf in de Algemene Inleiding, werd al aangegeven dat een conferentie in 1988 over pelgrimages binnen het christendom daarnaast het begrip 'arena' op de agenda van het pelgrimage-onderzoek had geplaatst. Daarmee reikte het wetenschappelijke discours over pelgrimeren ook nog een ander concept aan dat behulpzaam kan zijn voor een adequate interpretatie van het 'Kom en zie'-initiatief. In het bijzonder voor een studie naar pelgrimages in de gespannen politieke context van 'het Land' bleek deze 'ruimtelijke' metafoer een zinvolle aanvulling te bieden op de meer 'lineaire' metafoer van een 'horizon' - zoals de 'topos'-benadering die oproept - een horizon waarlangs een veelheid aan - soms geleidelijk in elkaar overgaande - verschijningsvormen van pelgrims en toeristen zichtbaar wordt.

De 'arena'-benadering van pelgrimages is het uitgangspunt voor hoofdstuk 2, niet zozeer als een alternatief voor, maar eerder als een aanvulling op de 'topos'-benadering, een alternatief waarbinnen elementen van de 'topos' ook een rol blijven spelen. Waar in hoofdstuk 1 theoretische begripsvorming centraal stond, zal in hoofdstuk 2 de aandacht vooral uitgaan naar empirisch onderzoek naar reizen met een religieus motief in 'het Land'. Om te beginnen bieden de politiek gemotiveerde Joodse *Birthright*-reizen een indringende vergelijkingsmogelijkheid met het 'Kom en zie'-initiatief. Vervolgens wordt onderzocht in hoeverre reizen naar 'het Land' vanuit verschillende christelijke denominaties een politiek aspect hebben, met bijzondere aandacht voor het opmerkelijke fenomeen van, wat aangeduid zal worden als 'christenzionistische pelgrimages'. Voor wat betreft de Islam bleek onderzoek naar het denken van moslim-studenten over reizen naar Jeruzalem interessant vergelijkingsmateriaal met de 'Kom en zie'-gedachte op te leveren.

De 'arena'-benadering vergt niet alleen het onderscheiden van zeer uiteenlopende en vaak rivaliserende pelgrimsstromen in 'het Land'. Het vraagt ook onderzoek naar wat in de literatuur aangeduid wordt met de concepten *sharing* en *transgression*: het delen van, en het al dan niet getolereerd overschrijden van elkaars rituele grenzen,

28 P. POST: 'De Pelgrim en de Toerist: Verkenning van een topos', in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 67,2 (2013) 135-149.

29 TURNER & TURNER: *Image and Pilgrimage* 20.

èn het inzicht in de mogelijke consequenties daarvan. Wat is de plaats van het 'Kom en zie' initiatief dáárbinnen? Wat leert ons het wetenschappelijk onderzoek in dit opzicht over reizen naar 'het Land' van groepen met vaak zeer uiteenlopende religieuze achtergronden? Gezien de context van de bijzondere politieke situatie in 'het Land' verdienen in een hoofdstuk op basis van het concept 'arena' ook *sharing* en *transgression*, in hun onderlinge samenhang, speciale aandacht.

In het derde hoofdstuk van Deel I wordt ten slotte ingezoomd op het werk van de socioloog en filosoof Zygmunt Bauman, voor wie 'de Pelgrim' en 'de Toerist' zich niet langer langs één horizon voortbewegen, maar literaire metaforen zijn geworden voor respectievelijk een verdwenen en een nieuw, postmodern mensentype. Daarnaast wordt in dit hoofdstuk aandacht besteed aan de verschillende reacties op Baumans cultuurkritische gebruik van deze twee begrippen, zowel vanuit het sociaal- en cultuurwetenschappelijk pelgrimsonderzoek als vanuit een godsdienstsociologisch en theologisch perspectief.

Deze afsluiting dient als opstap naar Deel II. Na de min of meer 'lineair' gerichte theoretische benadering en de meer 'ruimtelijk' georiënteerde empirische benadering in Deel I, wordt daarin de 'diepte' van de geschiedenis van het theologisch denken over het eeuwenoude religieuze fenomeen van het pelgrimeren verkend voor nader inzicht in het 'Kom en zie'-appèl.

Hoofdstuk 1. Op de horizon 'van pelgrim tot toerist'

1.1 'De Pelgrim' en 'De Toerist': een structurele tegenstelling?

Voor Victor en Edith Turner, de belangrijkste grondleggers van het moderne pelgrimage-onderzoek, waren pelgrimage en toerisme antropologisch sterk verwante fenomenen, een visie die ze kernachtig verwoordden in hun befaamd geworden, vaak geciteerde uitspraak uit 1978: *"A tourist is half a pilgrim, if a pilgrim is half a tourist"*.³⁰

In zijn voorwoord bij de congresbundel *Sacred Journeys* uit 1992 herinnerde Victor Turner aan de situatie zoals die binnen zijn vakgebied aan het begin van de jaren '70 bestond. Voor studies naar het fenomeen pelgrimage was daar toen weinig belangstelling, zowel vanwege een zekere voorkeur onder antropologen voor 'statische' onveranderlijk lijkende onderwerpen in andere, nog betrekkelijk gesloten samenlevingen, als vanwege een gebrek aan interdisciplinair teamwerk.³¹ Hun open benadering van 'een wereld in beweging' wilde daar verandering in brengen.

De nadruk van de Turners op de nauwe samenhang tussen pelgrimage en toerisme werd niet algemeen gedeeld, noch in deze congresbundel, noch in het meer recente pelgrimsonderzoek. De in Israël werkzame antropoloog Erik Cohen koos in zijn bijdrage aan genoemde bundel uitdrukkelijk voor een structuralistische benadering die juist het contrast tussen pelgrimage en toerisme benadrukt.³² Hierin speelt de veronderstelling mee van een structurele tegenstelling tussen 'het profane' en 'het sacrale', zoals die het uitgangspunt was van de antropologie van Claude Lévi-Strauss en van de sociologie van Emile Durkheim.³³ Cohen ziet 'de Pelgrim' nadrukkelijk als iemand die zich losmaakt uit zijn alledaagsheid en een reis onderneemt naar een sacraal centrum, als een aan zichzelf opgelegde verplichting met een centrale betekenis voor zijn leven. Daar tegenover staat voor hem 'de reiziger' (*Traveller*) die het dagelijkse leven achter zich laat om afstand te kunnen nemen van zijn verplichtingen en om de periferie te zoeken.

30 TURNER & TURNER: *Image and Pilgrimage* 20. Post betiteld de uitspraak terecht als tamelijk 'enigmatisch'. Ze blijkt tot op vandaag evenwel buitengewoon prikkelend voor de vraagstellingen binnen het onderzoek. POST: *Beyond the Topos* 35.

31 V. TURNER: 'Foreword', in A. MORINIS (ed.): *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage* (Westport/London 1992) vii.

32 E. COHEN: 'Pilgrimage and Tourism: Convergence and Divergence', in A. MORINIS (ed.): *Sacred Journeys* 47-61.

33 In zijn boek *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) verdedigde Emile Durkheim de opvatting dat collectieve opvattingen binnen een cultuur bestaan uit binaire tegenstellingen. Een centrale tegenstelling zou bijvoorbeeld zijn, die tussen 'het sacrale' en 'het profane' (of alledaagse). Ook Claude Lévi-Strauss ging in zijn klassieke boek *Structural Anthropology* (1967) uit van het bestaan van dergelijke 'onbewuste' maatschappelijke structuren die het dagelijks leven beïnvloeden.

Cohen plaatst in zijn archetypische uitwerking van deze dichotomie ‘de pelgrim’ die zich *linea recta* door ‘de chaos’ naar een ‘heilig centrum’ beweegt, dus tegenover een ongerichte ‘reiziger’ naar ‘het andere’. Het verschil tussen beide is dat voor de pelgrim het centrum de belofte bevat van een gewenste orde, terwijl de ‘reiziger’ aan een dwingende alledaagse orde wenst te ontsnappen.³⁴ Toerisme, zegt Cohen en dat is óók discutabel, is minder geïnstitutionaliseerd, draagt een minder verplichtend karakter dan pelgrimage en ontleent juist daaraan zijn aantrekkelijkheid. Het is minder gefixeerd, minder normatief, minder gereguleerd.³⁵

Terwijl de queeste van ‘de Pelgrim’ naar ‘het Centrum’ volgens Cohen in vroeger eeuwen dus als sociaal legitiem en verdienstelijk werd beschouwd, werden andere reizen volgens hem oorspronkelijk gezien als een niet gewaardeerde uitbraak uit de groep waartoe men behoorde. Cohen beschrijft de reiziger uit vroeger tijden, die zomaar van huis weg trekt, als een eenzaam, innerlijk tegenstrijdig fenomeen, terwijl de pelgrim juist een voorgeschreven pad volgde.³⁶

De vrijblijvende modus, die ook karakteristiek is voor de vervreemde massatoerist, is voor Cohen het ene uiterste op de lijn van pelgrim tot toerist. Het andere uiterste is de existentiële modus van ‘de Pelgrim’ die de ervaring van een heilig ‘centrum’ zoekt. Hoewel hij het structurele onderscheid tussen beide in zijn visie benadrukt, wijst hij er wel op dat de moderne samenleving oude structurele sociale functies van de religie kan absorberen in eigen, moderne fenomenen. De vroegere ‘heilige dagen’ (*holy days*) die in de hedendaagse wereld getransformeerd zijn tot ‘vakantie’ zijn daarvan een voorbeeld. Hij verwijst naar Dean MacCannells klassieke studie *The Tourist* uit 1978 waarin toerisme wordt beschouwd als *the pilgrimage of modern times*, omdat toeristen vaak een heilige verering koesteren voor het ‘authentiek’ anders zijn van plaatsen die zij bezoeken, wat zulke oorden volgens MacCannell maakt tot *the shrines of modernity*.³⁷ Maar het is voor hem niet minder belangrijk om het structurele verschil tussen toerisme en pelgrimages te blijven benadrukken.

In veel recentere publicaties benadrukt ook Peter Jan Margry nog steeds dat pelgrimage in tegenstelling tot ‘toerisme’ als exclusief aan ‘religie’ gerelateerd gezien moet worden, wil er geen onnodige epistemologische verwarring ontstaan.³⁸ Dit mede in reactie op het zijns inziens vage, onwetenschappelijke begrip ‘hedonistische pelgrim’

34 COHEN: *Pilgrimage and Tourism* 51.

35 COHEN: *Pilgrimage and Tourism* 59.

36 COHEN: *Pilgrimage and Tourism* 58–60.

37 COHEN: *Pilgrimage and Tourism* 48.

38 P. J. MARGRY: ‘Secular Pilgrimage: A Contradiction in Terms?’, in *Shrines and Pilgrimage in the Modern World. New Itineraries into the Sacred* (Chicago 2008). P. J. MARGRY: ‘Whiskey and Pilgrimage: Clearing Up Commonalities’, in *Tourism Recreation Research* (2014) 39,2 243–247.

van Knox and Hannam.³⁹ Ze zien het ontstaan van het type van de ‘hedonistische pelgrim’ als een onderdeel van een algemene ontwikkeling van pelgrim naar toerist via tussenvormen waarin verschillen tussen het profane en het sacrale aan het oplossen zijn. Ze veronderstellen een nauwe samenhang tussen hedonisme, toerisme en pelgrimage vandaag de dag.

Margry ziet daarentegen pelgrimage nog steeds als een complex van gedragingen en rituelen specifiek binnen het domein van het heilige en het transcendente. Pelgrimage betreft in zijn visie een bijzonder fenomeen, dat wereldwijd nog steeds als zodanig aanwijsbaar is. Religie, en *a fortiori* religieuze mensen, manifesteren zich daarbinnen op krachtige, collectieve en ‘performatieve’ wijze. Daarom moet het pelgrimeren zijns inziens als zelfstandige entiteit bestudeerd worden, en niet als een fenomeen in het verlengde van toerisme.⁴⁰ Een pelgrimage definieert Margry als:

*(...) a journey based on religious or spiritual inspiration, undertaken by individuals or groups, to a place that is regarded as more sacred or salutary than the environment of everyday life, to seek a transcendental encounter with a specific cult object, for the purpose of acquiring spiritual, emotional or physical healing or benefit.*⁴¹

Zonder deze elementen is er volgens hem dus geen sprake van pelgrimeren.

In aansluiting op auteurs als Cohen bekritiseert hij daarmee dus een visie waarin de aandacht primair uitgaat naar geleidelijke overgangen tussen pelgrimage en toerisme en steeds weer nieuwe mengvormen. Margry erkent dat het gedrag van toeristen en pelgrims overeenkomsten kan vertonen, maar vindt dat een reis nooit een ‘pelgrimage’ kan worden genoemd, zolang er geen sprake is van een religieus motief om naar een heilige plek toe te gaan.⁴² Men kan dus zijns inziens niet het begrip ‘pelgrimage’ gebruiken voor bijvoorbeeld een geïndividualiseerd, seculier fenomeen, zoals dat binnen onze postmoderne cultuur is opgekomen, zoals een tocht naar Santiago de Compostella om andere dan religieuze motieven. Men hoeft Margry’s kritiek op de trend om pelgrimage en toerisme als naar elkaar openstaande fenomenen te beschouwen niet te delen, om te erkennen dat ook zijn benadering waarde kan

39 D. KNOX & K. HANNAM: ‘The secular Pilgrim: Are we Flogging a Dead Metaphor?’, in *Tourism Recreation Research* (2014) 39,2 235–242.

40 MARGRY: ‘Secular Pilgrimage’ 14.

41 MARGRY: ‘Secular Pilgrimage’ 17. Misschien speelt in Margry’s benadering mee, dat hij specialist is op het gebied van Nederlandse ‘bedevaarten’: de term ‘bedevaart’ suggereert een directere verbinding met religie dan het woord ‘pelgrimage’, terwijl er in het Engels geen afzonderlijk woord voor ‘bedevaart’ bestaat.

42 MARGRY: ‘Whiskey and Pilgrimage’ 244.

hebben. De pelgrimage als reis met een religieus motief kan altijd worden beschouwd als een verschijnsel met een eigen voorafgaande ontwikkeling binnen een specifieke religie, zonder dat de pelgrimage zich daarom hoeft af te sluiten voor andere, niet altijd religieuze ontwikkelingen en verschijnselen binnen het reizen. Deze voorafgaande ontwikkeling zal pas in Deel II verder worden uitgewerkt. Ook het belang ervan voor inzicht in het ‘Kom en zie’-initiatief zal daar dan aan de orde worden gesteld en duidelijk worden. Er zal nu eerst nader worden ingegaan op de ‘topos’ waarin de samenhang van beide fenomenen in de huidige sociale en cultuurwetenschappen wordt benadrukt.

1.2 De ‘topos’ onder de loep

In onderzoek uit de jaren '90 naar pelgrims met Santiago de Compostela als bestemming werd er nog van uitgegaan dat het in beginsel mogelijk was om de ‘ware pelgrim’ te onderscheiden van types als de ‘reli-toerist’, de ‘museum-toerist’, de ‘gelovige toerist’ en ‘de zoekende toerist’.⁴³ In onderzoek sindsdien worden in toenemende mate overeenkomsten tussen ‘pelgrims’ en ‘toeristen’ benadrukt.⁴⁴

In een recent onderzoek van Suzanne van der Beek naar Santiago-pelgrims is voorgesteld om ter vervanging van een fixatie op het concept van de ‘ware pelgrim’ aan het begrip *authenticity* een centrale plaats te geven binnen pelgrimsstudies.⁴⁵ De auteur concludeert uit gesprekken met huidige Santiago-gangers dat er op de *Camino Santiago* niet zozeer sprake is van individuen met verschillend definieerbare identiteiten, als wel van ‘authentieke’ zoekers naar identiteit.⁴⁶ Wie de weg loopt, blijkt zich deel van een gemeenschap van Santiago-gangers te voelen, maar ontwikkelt als zodanig onderweg ook een ‘gepersonaliseerde’ identiteit als resultaat van *a mixture of personal desire, practical necessities, cultural interest, spiritual needs, and societal critique*.⁴⁷

De aarzeling onder sommige Santiago-gangers om zichzelf pelgrim te noemen, bleek zowel voort te komen uit de mate waarin men zich tijdens de tocht aansloot bij rituele praktijken - zoals het overnachten in speciale *Camino*-onderkomens, de lengte van de

43 A. MULDER: ‘Op zoek naar de ware pelgrim. Over pelgrimage en toerisme’, in M. VAN UDEN, J. PIEPER & P. POST (red.): *Oude sporen, nieuwe wegen. Ontwikkelingen in bedevaartonderzoek* (Baarn 1995) 31-32.

44 BADONE & ROSEMAN: *Intersecting Journeys* 2. POST: *Beyond the Topos* 30.

45 S. VAN DER BEEK: *New Pilgrim Stories: Narratives, Identities, Authenticity* (Tilburg 2018). Toegankelijk op: <https://research.tilburguniversity.edu/en/publications/new-pilgrim-stories-narratives-identities-authenticity> (gezien 27 12 2018).

46 Het gaat Van der Beek dus niet primair om de ‘authenticiteit’ van plaatsen die door toeristen als iets vererenswaardigs worden beschouwd, zoals bij MacCannell (zie hierboven: I 1.1).

47 VAN DER BEEK: *New Pilgrim Stories* 234.

dagmars en het aantal dagen achtereen dat men liep - als uit persoonlijke opvattingen over wat gezien wordt als kernwaarden van een pelgrimage.⁴⁸ Een aarzeling om zichzelf ‘pelgrim’ te noemen was, zoals al in de Algemene Inleiding vermeld, ook te vinden bij sommige deelnemers aan de ‘Kom en zie’-reis, evenals het verschijnsel dat daar tijdens de reis verandering in kon komen. Een deelnemer die zijn reis aanvankelijk zeker niet als een pelgrimage zag, beschreef, zoals al werd aangestipt, zijn pijnlijke ervaringen uiteindelijk als ‘het verdriet van een pelgrim’.⁴⁹

Al in een mooi overzicht uit 2004 over benaderingen van pelgrimage binnen de antropologie hadden Ellen Badone en Sharon Roseman er op gewezen dat het onderscheid tussen enerzijds ‘seculiere reizen’, waarin het gaat om *self-renewal* en een *search for authenticity*, en anderzijds specifiek religieus-gemotiveerde pelgrimages verdwijnt, zodra religie wordt opgevat als een zoektocht naar zingeving.⁵⁰ Voor hen was het - al ver voor de ‘Kom en zie’-oproep van Palestijnse christenen - vanzelfsprekend om bijvoorbeeld ook een bezoek van toeristen aan *the embattled homes of West Bank Palestinians* te rubriceren als *sacred*.⁵¹

Terwijl een wetenschapper als Margry er waarschijnlijk moeite mee zou hebben om een ‘Kom en zie’-reis als een pelgrimage te bestempelen, alleen al vanwege het feit dat er juist ook ‘onheilige’ plekken bezocht worden, laten open benaderingen binnen het veld van de pelgrimsstudies van het fenomeen van de hedendaagse pelgrimages, zoals die van Van der Beek en van Badone en Roseman, dus evident ruimte voor een nieuw fenomeen als ‘Kom en zie’-pelgrimages’. Die deelnemers aan zo’n reis die er aanvankelijk niet veel voor voelden om zich pelgrim te noemen, zouden er vermoedelijk geen enkel bezwaar tegen hebben gehad om gekarakteriseerd te worden als ‘authentieke zoekers’ naar wat er als christenen van hen verwacht mag worden tijdens een reis naar ‘het Land’.

In de ‘topos’-benadering is er niet alleen meer sprake van aandacht voor een oude pelgrimage die niet langer gemotiveerd is vanuit een specifieke religie, maar ook uit andere motieven met aandacht voor nieuwe soorten van hedendaags pelgrimeren. Het door Badone gehanteerde onderscheid tussen ‘conventionele’ en ‘onconventionele’ pelgrimsdoelen biedt daarbij een zinvolle benadering om meer vat te krijgen op de

48 VAN DER BEEK: *New Pilgrim Stories* 222. Van der Beek noemt waarden als ‘*perseverance, slowing down, spirituality, adventure, religious and historical awareness*’ en wijst erop dat in feite momenteel elke individuele pelgrim zijn eigen Camino creëert.

49 TEN BERGE: ‘Kom en zie!’ 114.

50 E. BADONE & S. R. ROSEMAN: ‘Approaches of the Anthropology of Pilgrimage and Tourism’, in E. BADONE & S. R. ROSEMAN: *Intersecting Journeys. The Anthropology of Pilgrimage and Tourism* (Urbana/Chicago 2004) 2.

51 BADONE & ROSEMAN: ‘Approaches’ 2.

verhouding tussen religieuze en seculiere elementen in hedendaagse 'pelgrimage-achtige' reizen.⁵²

Badone onderscheidt enerzijds reisdoelen die met gevestigde religies verbonden zijn, zoals bijvoorbeeld Mekka en Lourdes, en anderzijds reizen naar historische plekken die dat uitdrukkelijk niet zijn, zoals bijvoorbeeld voormalige Europese slagvelden en oorlogsmonumenten, of bijvoorbeeld *Ground Zero* in New York, maar daarnaast ook bijvoorbeeld graven van popsterren, zoals dat van Elvis Presley in Graceland. Hoewel het bij reizen naar dergelijke plaatsen niet altijd om een religieuze beleving zal gaan, is het niet uit te sluiten dat het bezoeken van zulke plekken voor de betrokkene toch een min of meer 'heilige' activiteit kan zijn.⁵³

Deze invulling van de 'topos'-benadering biedt evident ook ruimte voor het concept van een reis waarin 'conventionele' en 'onconventionele' pelgrimsdoelen worden gecombineerd. Een voorbeeld van zo'n 'onconventionele' pelgrimsplaats tijdens de 'Kom en zie'-reis waarover ik eerder publiceerde, was een *checkpoint* in Bethlehem, waar Palestijnse arbeiders om vijf uur in de ochtend in grote aantallen tegelijk op weg naar hun werk door dranghekken en draaideuren worden geperst, "als vee", zoals een van de deelnemers het onder woorden bracht en hij voegde daaraan toe:

Ik had daar zo'n groot schaamtegevoel bij... Ik dacht: dat gebeurt hier allemaal, ik sta er nu met mijn neus bovenop en heb dat niet geweten dát kwam toen heel diep bij me binnen 'Israël' betekent onder andere 'God bevrijdt'. Ik zie in die naam nu een duistere kant... een kant die niet bevrijdt, integendeel, een kant waar ik nooit bij stil heb gestaan (...).⁵⁴

Heel duidelijk werd in dit voorbeeld dat niet alleen een tocht naar conventionele 'heilige' plaatsen, maar ook het bewust opzoeken van plaatsen, waar sprake is van confrontatie met een harde werkelijkheid, een verdiepend en transcenderend effect kan hebben en ertoe kan leiden dat deze bezoekers een veranderingsproces doormaken.

Paul Post maakte in 2016 een voorlopige balans op van de ontwikkeling van de 'topos' binnen het pelgrimsonderzoek. Hij zag zowel ontwikkelingen die er op lijken te wijzen dat het concept van de 'topos' wellicht minder belangrijk zou kunnen gaan worden, als aanwijzingen dat het toch weer een *comeback* aan het maken is.⁵⁵

52 E. BADONE: 'Conventional and Unconventional Pilgrimage. New Perspectives on Pilgrimage: Conceptualizing Travel in the Twenty-First Century', in A. PAZOS (ed.): *Redefining Pilgrimage. New Perspectives on Historical and Contemporary Pilgrimages* (Farham/Burlington 2014) 7-31.

53 BADONE: 'Conventional and Unconventional Pilgrimage' 25.

54 TEN BERGE: 'Kom en zie!' 102.

55 POST: 'Beyond the Topos' 35-36.

Post stelde zelf aan het slot van zijn artikel voor om het begrip 'sacraliteit' in het algemeen niet langer te zien als voorbehouden aan een afgezonderd 'religieus veld'. Voor hem is er sprake van een 'a-centrische' dynamiek tussen het religieuze veld, de *memory-culture*, het veld van de cultuur (kunst, architectuur, muziek) en dat van de ontspanningscultuur (sportieve prestaties, natuur-ervaringen), 'velden' die juist op pelgrimsroutes gemakkelijk in elkaar overvloeien, en waarvan het religieuze element niet steeds het vanzelfsprekende centrum hoeft te zijn.⁵⁶ De inschatting van Post dat de 'topos' op zijn retour is, is deels gebaseerd op de overtuiging dat het zinvoller is om de focus te verleggen naar een concept als 'authenticiteit', zoals dat door Van der Beek werd uitgewerkt. Zijn inschatting is daarnaast gebaseerd op een vermoeden dat in de toekomst een nieuw fenomeen als *cyberpilgrimage* wellicht meer aandacht zal gaan krijgen. Deze ontwikkeling zal hier echter verder buiten beschouwing blijven.

Voor dit boek is vooral van belang dat Post een *comeback* van de 'topos' niet geheel uitsluit. Hij wees in dat verband op het concept van de 'seculiere pelgrims' dat in de literatuur is opgedoken.⁵⁷ De deelnemers aan de eerder door mij onderzochte 'Kom en zie'-reis zagen zichzelf niet zonder meer als 'seculiere pelgrims'. Margry wees dat concept stellig af. Het laat zien dat de 'topos' in ieder geval nog steeds leeft als focus voor de discussie binnen het vakgebied. Een fenomeen als de Palestijnse *Alternative Tourism Group* is in ieder geval alleen goed te herleiden tot de samenhang van pelgrimeren en toerisme.

1.3 Pelgrimage als vrijwillige 'rite de passage'

In de literatuur wordt het kenmerkende van het fenomeen 'pelgrimage' ook op andere wijzen omschreven dan door het benadrukken van een transcendente ontmoeting met een specifiek cultus-object op een heilige plek, zoals in de definitie van Margry. Het echtpaar Turner focuste voor hun begripsvorming rond het fenomeen pelgrimage niet zozeer op de individuele pelgrim en het specifieke pelgrimsoord, maar meer op algemene sociale kenmerken van pelgrimages.

Belangrijke begrippen bij hen zijn bijvoorbeeld (*quasi*-)liminality en *communitas*. Het begrip *liminal* ontleenden ze aan de klassieke studie uit 1908 over *rites de passages* van Arnold Van Gennep. 1873-1957). Van Gennep onderscheidde drie fases binnen een *rite de passage*: *separation*, *transition* en *incorporation*, waarvan de duur en het belang al naar gelang het soort 'passage' kunnen verschillen.⁵⁸ De term *liminal* verwees

56 POST: 'Beyond the Topos' 33-34.

57 Zie hiervoor Knox & Hamman, Margry, Olsen, Salazar, allen in *Tourist Recreation Research* 39,2 (2014) 235-267.

58 A. VAN GENNEP: *Rites of Passage* (transl. by M. Vizedom and G. Caffee) (Chicago 1960) 11, 183-184.

naar de ‘transitie’-fase, dus de fase tussen het moment waarin men de grens met een oude situatie is gepasseerd en die naar de nieuwe situatie nog niet.

Het begrip *rite de passage* wordt voornamelijk gebruikt voor overgangen tussen basale levensfasen als geboorte, puberteit, huwelijk en dood. Maar in het laatste hoofdstuk van zijn boek noemde ook Van Gennep al de mogelijkheid om pelgrimages als een *rite de passage* te bestuderen.⁵⁹ De Turners vatten een hoofdstuk met de titel *Pilgrimage as a liminoid phenomenon* in hun boek zelf aldus samen:

*Pilgrimage, then, has some of the attributes of liminality in passage rites: release from mundane structure; (...); communitas; ordeal; reflection on the meaning of basic religious and cultural values. (...) But since it is voluntary, not an obligatory social mechanism to mark the transition of an individual or group from one state or status to another within the mundane sphere, pilgrimage is perhaps best thought of as ‘liminoid’ or ‘quasi-liminal’.*⁶⁰

Met het begrip *communitas* doelden de Turners op een groep waarin, zonder verlies van persoonlijke identiteit, sprake kan zijn van spontane, rechtstreekse, gelijkwaardige communicatie en kameraadschap, en waarin afstand genomen kan worden van de structuur en de normen en waarden van de sociale orde waarin men zich bevond.⁶¹ Deze *communitas* heeft volgens de Turners een ‘evolutionair potentieel’ en ze wijzen er op dat er sprake kan zijn van ‘beproeving’ (*ordeal*) en van de noodzaak tot reflectie op de betekenis van basale culturele en religieuze waarden. De benadering van de Turners biedt daarmee een beschrijving van verschijnselen die zich ook voordeden tijdens de ‘Kom en zie-reis’. Het verslag van een gesprek op de laatste avond van de reis uit mijn eerdere boek biedt daarvan o.m. deze aanwijzing:

*Er werd anderhalf uur intens gesproken in termen van ‘verwarring’, ‘schaamte’, ‘veranderingen’ en ‘verdieping’ die men bij zichzelf en elkaar waargenomen had, ‘een geloofservaring’ zelfs. [...] Als trefwoorden kunnen ze samen worden gebracht onder de topics: ‘verandering’, ‘verhalen’ en ‘inspiratie’. [...] Verschillende deelnemers legden nadruk op de betekenis van het verkeren in het gezelschap van juist deze groep; een communitas [...].*⁶²

59 VAN GENNEP: *Rites of Passage* 183-185.

60 TURNER & TURNER: *Image and Pilgrimage* 34-35.

61 TURNER & TURNER: *Image and Pilgrimage* 250-251. Cit.: ‘It does not merge identities; it liberates them from conformity to general norms’.

62 TEN BERGE: *Kom en zie!* 110-111.

Voor Van Gennep was het evident dat voorafgaand aan een *rite de passage* de ‘wereld’ van de betrokkenen een ander karakter had dan na afloop daarvan. Dat maakt het idee van een pelgrimage als een vrijwillige *rite de passage* waarin oude waarden losgelaten kunnen worden om plaats te maken voor nieuwe een zinvol hulpmiddel voor een goed begrip van het ‘Kom en zie’-initiatief. Dat geldt niet alleen voor de ‘transitie’-fase maar voor het hele proces, inclusief dus de scheiding van wat voorheen als normaal gold,⁶³ en inclusief een incorporatie binnen nieuwe verbanden met mensen die eenzelfde overgang doormaakten.

De uitwerking van Van Genneps theorie in de pelgrimage-studie van de Turners laat zien dat het vruchtbaar en behulpzaam is, om ook ‘Kom en zie’ reizen deels als een overgangsritueel te beschouwen. Deze notie zal in de volgende paragraaf nader worden uitgewerkt aan de hand van het werk van wetenschappers die zich bezig hebben gehouden met het ‘evolutionaire potentieel’ en in het bijzonder met de potentieel-kritische dimensie van rituelen.

1.4 De potentieel kritische dimensie van rituelen

In het derde deel van zijn beroemde klassieker *The Interpretation of Culture* vroeg Clifford Geertz (1926-2006) aandacht voor de invloed van rituelen op een samenleving.⁶⁴ Geertz kwam tot de conclusie dat het deelnemen aan een ritueel mensen niet alleen in staat stelt het sociale systeem waartoe ze behoren in stand te houden, maar ook om er vorm aan te geven en het dus te veranderen. Geertz zag, dat in het bijzonder de symboliek van het ritueel van invloed kan zijn op het proces van de vormgeving van de eigen wereldbeschouwing.⁶⁵

Anders dan voor een eerdere generatie antropologen was voor Geertz de functie van religie dus niet alleen het helpen *bewaren* van de sociale orde. Voor hem speelde religie in het bijzonder een rol in het *vorm geven* aan ethos en wereldbeschouwing. Door de vormende betekenis van religie en ritueel naar voren te halen, draaide hij het liberale, westerse secularisatieparadigma in zekere zin om:

Religion is sociologically interesting not because, as vulgar positivism would have it, it describes the social order (which, in so far as it does, it does not only very obliquely but very incompletely) but because, like environment, political

63 Zie voor het soms problematische daarvan in de casus van de ‘Kom en zie’-reis. TEN BERGE: *Kom en zie!* 62-63.

64 C. GEERTZ: *The Interpretation of Cultures* (London 1973).

65 GEERTZ: *The Interpretation of Cultures* 142-146.

*power, wealth, jural obligation, personal affection, and a sense of beauty, it shapes it.*⁶⁶

Zijn benadering van de verhouding tussen religie en samenleving biedt daarmee als het ware een ‘statief’ voor de verschillende theoretische ‘instrumenten’ waarmee het vanuit de Palestijnse samenleving ontstane idee van de ‘Kom en zie’-pelgrimages kan worden bekeken.

Geertz benadering is verwant aan het werk van Milton Singer (1912-1994) die in India tempelceremonies van Brahmanen en niet-Brahmanen onderzocht in hun relatie tot sociale veranderingsprocessen. Singer omschreef deze ceremoniële processies als *cultural performances*. Ze hadden, zo concludeerde hij...

*... many elements in common with the more secular cultural performances in the theater, concert hall, radio programs, and films (...) these linkages revealed not only the outlines of a cultural structure but also many indications of the trend and process of change in that structure.*⁶⁷

Ten aanzien van zulke processie-rituelen binnen een schijnbaar geïsoleerde dorpscultuur kwam hij tot de conclusie, dat de deelnemers elkaar daarmee als het ware optilden naar een niveau, dat hij omschreef als *rural cosmopolitanism*.⁶⁸ En wat in het klein voor deze tempelprocessies gold, zag Singer in het groot terug bij megapelgrimages naar de rivier Ganges. Hij wees op de betekenis daarvan voor *cultural communication*: de uitwisseling over de grote thema’s van de tijd met geloofsgenoten die afkomstig waren uit andere delen van India.⁶⁹ Singer herinnerde in de vooroorlogse Indiase context in het bijzonder aan plaatsen en situaties waar het opkomende patriotisme de conventionele pelgrimages politiek ging inkleuren.⁷⁰

Processies en pelgrimages waren voor Singer geen onveranderlijke fenomenen, maar een combinatie van *cultural performance* en direct waarneembare actie. Als ‘drama’ waren ze veranderlijk en beïnvloedden ze de deelnemers tijdens de opvoering voortdurend. Singer signaleerde hoezeer de begeleider van zulke processies een specifieke rol speelde als *cultural policymaker*,⁷¹ een fenomeen dat doet denken aan

66 GEERTZ: *The Interpretation of Cultures* 119.

67 M. SINGER: *When a Great Tradition Modernizes. An Anthropological Approach to Indian Civilization* (London 1972) 64.

68 SINGER: *When a Great Tradition Modernizes* 79.

69 SINGER: *When a Great Tradition Modernizes* 89.

70 SINGER: *When a Great Tradition Modernizes* 190.

71 SINGER: *When a Great Tradition Modernizes* 89.

de invloedrijke rol van gidsen in reizen naar ‘het Land’, waarop in hoofdstuk 2 nog zal worden teruggekomen.

In aansluiting bij Singer en diens bijzondere aandacht voor rituelen als *cultural performances*, inventariseerde Catherine Bell vier concepten die worden gebruikt in een *performance*-benadering van rituelen, concepten die ook voor de bestudering van het ‘Kom en zie’-initiatief een goed toepasbaar analyse-instrument bleken te zijn.⁷²

In een *performance*-benadering is een ritueel ten eerste een *event*. Daarmee wordt bedoeld op een geheel aan activiteiten, waarin culturele waarden en symbolen niet alleen zichtbaar worden, maar ook veranderingen bewerkstelligen in de percepties en interpretaties van degenen die aan het ritueel deelhebben. De ATG streeft er mede naar om ‘Kom en zie’-reizigers met uitingen van de Palestijnse cultuur in aanraking te brengen, om hen ervan te overtuigen dat de Palestijnse nationale identiteit niet zomaar mag worden genegeerd. De door Israël gebouwde muur en de *checkpoints* voor Palestijnen kunnen gezien worden als symbolen van de wijze waarop Israël de Palestijnen behandelt. Excursies daarheen beogen veranderingen te bewerkstelligen in de percepties en interpretaties van het Israëliisch-Palestijnse conflict door ‘Kom en zie’-reizigers, en om hun ogen te openen voor wat de Palestijnen door Israël wordt aangedaan.

Een tweede belangrijk concept is *framing*, waarmee hier bedoeld wordt dat er binnen rituele activiteiten vaak sprake is van specifiek taalgebruik, dat het handelen en spreken van deelnemers na afloop van het ritueel interpreteerbaar maakt. Vanuit het kader van een ‘Kom en zie’-reis kan bijvoorbeeld alleen al de expliciete oproep om ‘pelgrims met een boodschap van vrede, liefde en verzoening’ te worden, gezien worden als een poging tot *framing*. Er kan ook gewezen worden op het door deelnemers gaan gebruiken van een, uit de zogenaamde ‘contextuele theologie’ afkomstige term als ‘meervoudige verbondenheid’. In dit geval ‘verbondenheid’, opgevat als een noodzakelijk gevonden duurzaam contact met zowel Palestijnse als Joodse mensen, wat een ander soort *framing* impliceert dan bijvoorbeeld het door veel Nederlandse protestanten vanzelfsprekend gevonden begrip van de ‘onopgeefbare band met Israël’ alleen.⁷³ *Framing* kan er dus toe bijdragen dat mensen na terugkeer van een ‘Kom en zie’-reis op een andere manier over ‘het Land’ gaan spreken, en dat ze activiteiten gaan ondersteunen die gericht zijn op een verbetering van de ondraaglijke positie van Palestijnen.

Dit sluit aan bij een derde concept dat een rol speelt in de *performance*-benadering van rituelen, namelijk *efficacy*, de werkzaamheid dus van de *performance*, gelet ook op

72 C. BELL: *Ritual. Perspectives and Dimensions* (New York/Oxford 1997) 74-75.

73 TEN BERGE: ‘*Kom en zie!*’ 74, 75, 80, 122. De eerste term is afkomstig uit de zgn. ‘contextuele theologie’, de tweede heeft meer betrekking tot de zgn. ‘Land-theologie’.

de doorwerking. In het geval van een ‘overgangsritueel’ als pelgrimage gaat het erom dat na deelname daaraan inderdaad sprake is van de aanvaarding van een andere rol in de samenleving door de betrokkenen dan voordien. In het geval van de ‘Kom en zie’-reis is het duidelijk dat het in het bijzonder bezoeken aan ‘onheilige’ plekken in ‘het Land’ daartoe inderdaad bijdroegen.⁷⁴

Ten slotte noemt Bell nog het concept van de *reflexivity* als kenmerkend voor de *performance*-benadering van rituelen. Daarmee wordt bedoeld op het gaan samenvallen van zelfreflectie en interpretatie binnen een ritueel en op het feit dat het plaatsvinden van een ritueel een gemeenschap van mensen als het ware even een spiegel voorhoudt, die hen in staat stelt om een stap terug te doen en te reflecteren op haar handelen en haar identiteit als gemeenschap.

Interessant genoeg voegt Bell hier ten slotte nog de opmerking aan toe dat Turner aan het eind van zijn wetenschappelijke loopbaan zelfs suggereerde dat “*the ethnographic study of ritual should be supplemented with performances of it by the theorists themselves, in order for them to grasp its meanings*”.⁷⁵ Daarmee bleek mijn intuïtieve wens om als ‘participerend observant’ deel te nemen aan een ‘Kom en zie’-reis achteraf gezien dus de steun te hebben van de *godfather* van de moderne pelgrimsstudies.

Voor dit hoofdstuk is vooral nog relevant dat Bell tevens signaleerde dat door Ronald L. Grimes (geb. 1943), in aansluiting bij de *performance*-benadering van rituelen, het begrip *ritual criticism* werd geïntroduceerd binnen de sociale en cultuurwetenschappen. Zijn onderzoek past in de lijn van Geertz en de Turners, maar zijn theoretische interesse gaat veel explicieter uit naar de kritische dimensies van een ritueel,⁷⁶ dus naar rituelen als handelingen waarmee de onvrede met het bestaande kan worden uitgedrukt.

Grimes heeft waardering voor een brede definitie van wat een ritueel is, zoals hij die aantroft in het werk van Turner: “*...formal behavior prescribed for occasions not given over to technological routine that have reference to beliefs of mystical beings or powers*”.⁷⁷ Maar een ritueel hoeft voor hem geen bijzondere relatie te onderhouden met een godheid of met het mystieke. Dat idee is volgens Grimes een ‘westerse preoccupatie’.⁷⁸

74 Het betreft hier bezoeken aan ‘plaatsen die verontrusten’ (zie: II 5.2). Op de onderzochte reis waren dat bv. de gescheiden dorpen Ein Hod en Ein Hud, het vluchtelingenkamp Ayda, de muur door Bethlehem, de *settlement* Efrat, de *Tent of Nations*, het dorp At-Tuwani, een vernielde boomgaard nabij Nabloes, het centrum van Hebron. TEN BERGE: *Kom en zie!* 79-100.

75 BELL: *Ritual* 75.

76 R. GRIMES: *Ritual Criticism. Case Studies in Its Practice, Essays on Its Theory* (Waterloo Canada: 2014²) 1.

77 GRIMES: *Ritual Criticism* 9.

78 GRIMES: *Ritual Criticism* 10.

Hij vindt dat antropologen zich tijdens veldwerk vaker zouden mogen realiseren dat religie en ritueel zich dissonant ten opzichte van elkaar kunnen verhouden. *Ritual criticism* omschrijft Grimes als: “*...the interpretation of a rite or ritual system with a view to implicating its practice*”.⁷⁹

Grimes is in feite meer geïnteresseerd in de kritische potentie van rituelen dan in een definitie ervan. *Ritual criticism* heeft voor hem dus betrekking op een open, veelzijdige praxis, die zowel ‘esthetiek en poëzie’ als ‘ethiek en politiek’ kan impliceren.⁸⁰ Een dergelijke kritische benadering vergt aandacht voor *re-contextualisation*, het steeds weer opnieuw kijken naar de situatie waarbinnen bepaalde rituelen plaatsvinden en luisteren naar de informatie die tijdens de *performance* ervan beschikbaar komt. Dit raakt ook aan de kern van het pelgrimeren vanuit de ‘Kom en zie’-gedachte.

Ritual criticism is steeds waarde-geladen en dialectisch van aard en idealiter is het ook reflexief, dat wil zeggen zelfkritisch, aldus Grimes,⁸¹ maar het is niet voorbehouden aan het religieuze domein alleen. *Ritual criticism* is ook geen kant-en-klaar instrument, het ontwikkelt zich via *trial and error*. Het bewandelt informele wegen, zowel in populaire als in wetenschappelijke zin, omdat de contexten zo gevarieerd kunnen zijn. Rituelen behoren niet toe aan een of andere autoriteit. Maar ze zijn ook geen onveranderlijk en ongewoon ‘zuiver’ genre van menselijk handelen. Juist daarin schuilt het bijzondere, kritische potentieel ervan.

Een voorbeeld van *ritual criticism* met wel een christelijk-religieuze achtergrond waren de protesttochten naar voormalige nucleaire testplaatsen in de Nevada woestijn in Amerika in de jaren tachtig van de vorige eeuw, die in een studie van Ken Butigan expliciet als ‘pelgrimages’ werden aangeduid.⁸² Net als het ‘Kom en zie’-initiatief waren ook deze tochten behalve politiek-ethisch tevens duidelijk religieus getoet. Deelnemers refereerden aan de tocht door de woestijn naar het ‘Belofde Land’ in het boek Exodus, en ook aan de woestijnvaders uit het vroege christendom en hun kritische verhouding tot de wereld.⁸³ Het ging bij deze contextueel gemotiveerde pelgrims in de Nevada-woestijn volgens de auteur om “*...an ascetical practice seeking personal and social transformation*”.⁸⁴

De orde van de franciscanen kan als de belangrijkste inspirator van deze pelgrimages worden genoemd, naar wat Turner mogelijk als een voorbeeld van een

79 GRIMES: *Ritual Criticism* 16.

80 GRIMES: *Ritual Criticism* 13.

81 GRIMES: *Ritual Criticism* 22A.

82 K. BUTIGAN: *Pilgrimage Through a Burning World: Spiritual Practice and Nonviolent Protest at the Nevada Test Site* (2003) 206, 211.

83 Voor de relatie tussen pelgrimeren en de woestijnvaders in het vroege christendom, zie II.4.2

84 BUTIGAN: *Pilgrimage Through a Burning World* XI.

plaats van ‘beproeving’ (*ordeal*) had kunnen beschouwen. De auteur van de studie naar deze tochten komt zelf voort uit de Amerikaanse, franciscaanse beweging *Pace e Bene*. Aloude christelijke voorstellingen en rituelen werden op een bijzondere manier ingezet. Er werden ter plekke op christelijke feestdagen zoals Aswoensdag, Goede vrijdag en Pasen (Eucharistie)vieringen gehouden. Vanaf 1983 kenden de franciscanen in Nederland een pendant in de vorm van de zogeheten Franciscaanse Vredeswacht die een tijd lang dagelijks stille tochten en waken organiseerde bij de toen beoogde basis voor nucleaire *cruiise missiles* in Woensdrecht.⁸⁵ De orde speelt een belangrijke rol in de zorg voor heilige plaatsen en pelgrims ‘het Land’ (II 4.5, II 5.5).

Grimes was er zich van bewust, dat de term *ritual criticism* door wetenschappers met reserves zou kunnen worden ontvangen. Hij vermoedde dat liturgiewetenschappers misschien niet gecharmeerd zouden zijn van het huidige gebruik van de term ‘kritisch’ omdat het te negatief voor hen zou klinken. Hij dacht dat historici zijn ‘kritische’ benadering van rituelen in plaats van simpelweg interpretatie ervan, als ‘te reducerend’ zouden beoordelen en dat sociale wetenschappers zijn benadering misschien wel eens als ‘te normatief’ zouden kunnen opvatten.⁸⁶ Grimes stelt daar tegenover dat van onderzoekers verwacht mag worden dat ze zich bewust zijn van datgene wat hun interpretaties van rituelen stuurt, en dat hun focus niet alleen gericht moet zijn op behoud van waarden waarmee het begrip ritueel meestal primair in verband wordt gebracht, maar dat ze een oog dienen te ontwikkelen voor het kritische potentieel van rituelen in een veranderende context.

1.5 ‘Responsible tourism’

In de voorgaande paragrafen werd de ‘topos’ voornamelijk benaderd vanuit de pelgrim. De laatste paragraaf van dit hoofdstuk vertrekt vanuit de andere kant en bespreekt onderzoek binnen de toerismewetenschap naar ethisch gemotiveerd toerisme. Het werk van Rami K. Isaac bleek hiervoor een interessant uitgangspunt.⁸⁷ Van zijn hand zijn namelijk niet alleen veel publicaties over vormen van *alternative tourism* beschikbaar, vaak in samenwerking met anderen, maar hij heeft vanuit zijn persoonlijke

85 P. VAN VELDHOFEN, R. VAN REIJSBERGEN & S. HERTOOG (red.): *Vrede en alle goeds, vier jaar franciscaanse vredeswacht in Woensdrecht* (Utrecht 1988).

86 GRIMES: *Ritual Criticism* 13.

87 Rami.K. Isaac is in Palestina geboren, in Nederland gepromoveerd en als toerismewetenschapper verbonden aan de *Breda University of Applied Sciences* (NHTV).

achtergrond bovendien een bijzondere interesse voor uitingen daarvan in Palestina en in Bethlehem.⁸⁸

Isaac signaleert een uiteenlopende reeks vormen van het sinds de jaren ’60 en ’70 in reactie op het massatoerisme ontstane ‘alternatief toerisme’, zoals *sustainable tourism*, *pro-poor tourism*, *peace through tourism*, vaak samengevat onder de term *responsible tourism*.⁸⁹ Hij besteedt daarnaast aandacht aan wat met de verzamelterm *dark tourism* wordt aangeduid,⁹⁰ reizen naar plaatsen die op een of andere manier verbonden zijn met dood, vernietiging (rampen), conflict en oorlog. In de jaren ’90 ontstonden ook nog andere verwante termen, zoals *black spot tourism*, *atrocitiy heritage tourism*, *morbid tourism*, *thanatourism* en *sensation tourism*. Het gaat daarbij om pelgrimages naar voormalige tonelen van oorlogsgeweld, niet alleen tijdens de Eerste en Tweede Wereldoorlog in Europa, maar ook in Vietnam, voormalig Joegoslavië of Cambodja.⁹¹ De groei in het aantal termen kan als illustratief worden gezien voor de zich steeds verder verfijnende structuur van de ‘topos’.

De in 1982 opgerichte kerkelijke organisatie, de *Ecumenical Coalition on Tourism* (ECOT, voorheen *Ecumenical Coalition on Third World Tourism*) heeft een belangrijke rol gespeeld in de opkomst van het fenomeen van het *responsible tourism*.⁹² Isaac is zelf niet primair geïnteresseerd in de betekenis van religie voor dit type toerisme, meer in wat hij *ethicality* noemt.⁹³ In het concrete geval van Palestina en Bethlehem gaat het hem er vooral om dat toerisme in een arm land een motor voor economische ontwikkeling kan zijn, en daarnaast dat toerisme een middel is voor de inwoners van Palestijns gebied om zich, ondanks de Muur en de Israëlische *checkpoints* die hen insluiten, te kunnen blijven verbinden met de buitenwereld. Hij wijst er daarnaast op, net als de ATG, dat de mogelijkheid om het eigen erfgoed aan anderen te kunnen tonen ook de beleving van de eigen nationale identiteit bevordert.⁹⁴

88 Zie bv. R.K. ISAAC: ‘Moving from Pilgrimage to Responsible Tourism the Case of Palestine’, in *Current Issues in Tourism* (2010) 579-590. R. K. ISAAC: ‘Alternative Tourism: New Forms of Tourism in Bethlehem for the Palestinian Tourism Industry’, in *Current Issues in Tourism* (2009) 13, No.1, p. 21-36.

89 ISAAC: ‘Alternative Tourism’ 23-24.

90 M. FOLEY & J. LENNON: ‘JFK and Dark Tourism: A Fascination with Assassination’, in *International Journal of Heritage Studies* 2 (1996) 198-211.

91 R.K. ISAAC & G.J. ASHWORTH: ‘Moving from Pilgrimage to ‘Dark’ Tourism: Leveraging Tourism in Palestine’, in *Tourism, Culture & Communication* 11 (2012) 149-164, p. 157.

92 25 jaar ECOT: <https://www.tourism-watch.de/en/content/25-years-ecumenical-coalition-tourism> (gezien 20 03 2018).

93 R.K. ISAAC & D. HODGE: ‘An Exploratory Study: Justice Tourism in Controversial Areas. The Case of Palestine’, in *Tourism Planning and Development* 8,1 (2011) 101-108, p. 102. *Ethicality* kan zowel vertaald worden met ‘moraliteit’ als ‘zedelijkheid’.

94 ISAAC: ‘Alternative Tourism’ 33.

Isaac besteedt ruime aandacht aan een analyse van de structurele greep die de staat Israël uitoefent op commerciële activiteiten rond de cultureel-toeristische bezienswaardigheden van Bethlehem,⁹⁵ dus aan de politieke context van toerisme naar deze stad. Hij beschrijft hoe Bethlehem vanaf 2008, ondanks een vernietigende uitspraak van het Internationaal Gerechtshof in Den Haag, bijna geheel werd ingesloten door een 8 tot 9.5 meter hoge muur en ondertussen werd omgeven door een ring van illegale Israëlische nederzettingen. Bethlehem biedt sindsdien de aanblik van een soort permanent belegerde stad in afwachting van volledige inname. Tegen deze achtergrond gaat hij in op de rol die toerisme zou kunnen spelen bij het bevorderen van gerechtigheid.⁹⁶

Hij noemt het werk van de ATG,⁹⁷ en hij bespreekt tevens het zogeheten *Palestinian Initiative for Responsible Tourism* (PIRT), een netwerk van organisaties, waaronder de ATG, van waaruit voor zowel toeristen als pelgrims een *Code of Conduct* werd ontwikkeld, die hen wil stimuleren om bij te dragen aan een rechtvaardiger verdeling van toerisme-revenuen door in hun reisroutes door ‘het Land’ ook Palestijnse steden en dorpen op te nemen.⁹⁸ Een van de andere organisaties, het *Siraj Center for Holy Land Studies*, beschouwt zichzelf als pionier op het gebied van *responsible tourism programs* en schaarft daaronder

*...local community tourism, home stays, interfaith pilgrimages, cultural and fact-finding, as well as other special interest programs, such as environmentally friendly tourism packages, including, the Nativity Trail, Sufi Trail, Jerusalem Wilderness and Abraham Path - the first long distance walking route through the West Bank.*⁹⁹

De *Code* dringt aan op een bereidheid om ook ‘plaatsen van beproeving’ te bezoeken, hier aangeduid als ‘lastige plaatsen’ (*places of bother*) die door Israëlische gidsen vaak worden gemeden of ontraden, zoals bijvoorbeeld Hebron in Palestina. Hier bevinden zich de graven van de zowel door joden, christenen als moslims vereerde ‘aartsvaders’ en ‘aartsmoeders’, gevestigd in één gebouw waar zich zowel een moskee als een synagoge in bevinden en dat in de tijd van de kruistochten dienst deed als kerk. Hebron was opgenomen in het reisprogramma van de onderzoeksgroep. Sinds zich in

95 ISAAC: ‘Alternative Tourism’ 27-30.

96 ISAAC: ‘Moving from Pilgrimage to Responsible Tourism’ 580-583.

97 ISAAC: ‘Alternative Tourism’ 21-36.

98 ISAAC: ‘Moving from Pilgrimage to Responsible Tourism’ 586.

99 *Siraj Center*: <https://www.sirajcenter.org/index.php/en/> (gezien 27 12 2018).

de buurt vele honderden illegale Joodse kolonisten hebben gevestigd, is het centrum van de stad regelmatig een plek van onrust, ook toen deze groep de plaats bezocht.¹⁰⁰

Isaac en Hodge wijzen ook nog op de eveneens door ontwikkelingen van het toerisme in Bethlehem geïnspireerde analyse van het begrip *justice tourism* door Regine Scheyvens. Zij signaleerde verschillende mogelijke vormen zoals contacten tijdens het verblijf in Palestijnse families die hun gasten vertellen over hun eigen ervaringen met repressie, of het participeren van deze toeristen/pelgrims in lokaal ontwikkelingswerk, om te leren over het Palestijnse armoedeprobleem.¹⁰¹

Daarnaast gaat Isaac zoals gezegd in op het fenomeen *dark tourism*.¹⁰² Deze term die ook wordt gebruikt door de al eerder genoemde Erik Cohen (I.1.1) voor reizen naar Yad Vashem in Israël en voor ‘pelgrimages’ van Joodse jongeren naar de vroegere vernietigingskampen in Duitsland en Polen.¹⁰³ Isaac schetst in een publicatie samen met Gregory Ashworth de mogelijkheid van een *dark tourism*-programma in Bethlehem, dat zou kunnen bestaan uit een wandeling langs de Afscheidingsmuur, ontmoetingen met bewoners die door deze muur gescheiden zijn van hun grond, en met bewoners van een vluchtelingenkamp, confrontaties met de *checkpoints* en de vele gesloten winkels. Ook educatieve bijeenkomsten over de geschiedenis en de actualiteit, waar ingegaan wordt op bijvoorbeeld de *spaciocide* (de verwoesting van wat oorspronkelijk Palestijnse ‘ruimte’ was) en *urbicide* (de ‘moord’ op Palestijnse steden ten gevolge van de muur) zouden daarin passen.¹⁰⁴ Het gaat hem dus om *dark tourism* als een vorm van *responsible tourism* en om het educatieve effect van het contrast tussen een dergelijk reisprogramma en een traditionele (pelgrims)reis naar ‘het Land’. Met Darlene Hodge concludeerde Isaac dat *justice tourism* leidt tot een vorm van *moralisation* van de toerist, die hem kan aanzetten tot het opkomen voor politieke rechten en mensenrechten voor de oorspronkelijke bewoners van Palestina. In een kleine enquête onder deelnemers aan zogenaamde *justice tours* in Palestina, deels georganiseerd door reisorganisaties, deels door religieuze groepen of een niet-reisorganisatie zoals een vakbond, benadrukte het merendeel (83%) van de 26 respondenten, dat hun percepties van de situatie in het gebied door de reis waren veranderd en dat ze een dieper begrip hadden gekregen van

100 TEN BERGE: *Kom en zie!* 96-97.

101 ISAAC & HODGE: ‘An Exploratory Study’ 103.

102 ISAAC & ASHWORTH: ‘Moving from Pilgrimage to ‘Dark’ Tourism’, in *Tourism, Culture & Communication* 11, 149-160, pp. 150, 151-152.

103 E.H. COHEN: ‘Educational Dark Tourism at an In Populo Site. The Holocaust Museum in Jerusalem’, in *Annals of Tourism Research* (2011) 38,1 p. 193-209. Dit is een onderzoek naar de vraag of verschil in ‘authenticiteit’ van de locatie uitmaakt voor de beleving van de bezoekers.

104 ISAAC & ASHWORTH: ‘Moving from Pilgrimage to ‘Dark’ Tourism’ 157-159.

de situatie van de Palestijnen. Ze bleken een ‘verbondenheid’ of zelfs een ‘plicht’ ten aanzien van het oplossen van het conflict in ‘het Land’ te zijn gaan voelen.¹⁰⁵

Hoewel toerisme-wetenschappers minder de neiging hebben om expliciet de huidige waarneembare samenhang tussen toerisme en pelgrimage aan de orde te stellen dan wetenschappers op het terrein van de pelgrimsstudies, is het toch evident dat wat met *responsible tourism* zeker in de context van de Palestijnse gebieden beoogd wordt, niet erg ver af staat van wat het ‘Kom en zie’-initiatief voor ogen staat. Isaac onderzoekt ‘Kom en zie!’ zelf niet en daarmee ook niet in het bijzonder de religieus geïnspireerde motieven die in deze vorm van reizen bij reizigers tevoorschijn kunnen komen. Zijn onderzoek laat wel zien, hoe relevant de ‘topos’-benadering is voor inzicht in het karakter van dit initiatief en hoezeer het deel uitmaakt van de algemene ontwikkelingen waaruit deze ‘topos’ binnen de sociale en cultuurwetenschappen is ontstaan.

Hoofdstuk 2. In de pelgrims-‘arena’ van ‘het Land’

2.1 Een pelgrims-‘arena’

Terwijl in de ‘topos’-benadering de nadruk kwam te liggen op overeenkomsten tussen pelgrimage en toerisme en de geleidelijke overgangen tussen beide, zagen John Eade (geb. 1946) en Michael Sallnow (1949-1990) een anders gerichte ‘nieuwe agenda’ van pelgrimagestudies voor zich, waarin conflictueuze aspecten van het pelgrimeren meer centraal zouden staan. Begin jaren negentig introduceerden zij, zoals gezegd, het ruimtelijke begrip ‘arena’. Wat zij voorstonden was

*a recognition that pilgrimage is above all an arena for competing religious and secular discourses, for both the official co-optation and the non-official recovery of religious meanings, for conflict between orthodoxies, sects, and confessional groups, for drives towards consensus and communitas, and for counter-movements towards separateness and division.*¹⁰⁶

Eade en Sallnow vonden dat deze aspecten, die zeer herkenbaar zijn in het geval van pelgrimages naar ‘het Land’, in theoretische modellen zoals het paradigma van Victor Turner, onvoldoende tot hun recht kwamen. Hoewel ze enerzijds net als binnen de ‘topos’-benadering geen genoegen meer namen met de voorstelling, dat het fenomeen ‘pelgrimeren’ in één uniforme definitie te vatten zou moeten zijn, maakten Turners analytische begrippen volgens Eade en Sallnow niet zichtbaar hoezeer er bij het fenomeen pelgrimeren sprake kan zijn van een *realm of competing discourses*. Daarom introduceerden zij de metafoor van de ‘arena’.¹⁰⁷ Jeruzalem, “*the first true pilgrimage site of the Christian tradition*”, is tegenwoordig, aldus hun inleiding, “*a kind of microcosm of all the antagonistic creeds, sects and denominations into which the Judaeo-Christian tradition has splintered over the centuries*”.¹⁰⁸

Het bekendste voorbeeld van contestatie van twee van de drie religies in Jeruzalem binnen dezelfde rituele ruimte is te vinden op en nabij de Tempelberg, waar sommige joodse groeperingen de Tempel willen herbouwen op, of bij de plek waar sinds de zevende eeuw het Rotskoepelheiligdom staat; een heilige plek voor moslims. Maar er doen zich bijvoorbeeld ook problemen voor tussen orthodoxe joden en Grieks-orthodoxe christenen bij de plek die gezien wordt als de ‘Zaal van het Laatste Avondmaal’, doordat die gelegen is pal boven de plek die gezien wordt als het graf

¹⁰⁶ EADE & SALLNOW: *Contesting the Sacred* 2.

¹⁰⁷ EADE & SALLNOW: *Contesting the Sacred* 5.

¹⁰⁸ EADE & SALLNOW: *Contesting the Sacred* 1.

¹⁰⁵ ISAAC & HODGE: ‘An Exploratory Study’ 105-107. De term ‘*moralization*’ wordt ook gebruikt door J. BUTCHER: *The Moralisation of Tourism* (Abingdon 2002).

van koning David.¹⁰⁹ Hier kan nog aan worden toegevoegd dat er in 2017 aanvallen plaatsvonden op de pelgrimskerken van de *Multiplication of Loaves and Fishes* in Tabgha bij het meer van Galilea, en voor de derde keer op de kerk van de Heilige Stephanus ten westen van Jeruzalem.¹¹⁰ Van meerdere kanten, ook van joodse Israëli, was er toen kritiek op het optreden van de overheden, en werd ook gewaarschuwd voor de gevolgen voor de aantrekkingskracht op pelgrims.

Rabbin Ron Kronish, oprichter van de *Interreligious Coordinating Council in Israel* (ICCI) wees in een blog van 24 juni 2015 op de website van de *Rabbis for Human Rights* op een lijst van 43 vernielingen door Joodse extremisten aan kerken, moskeeën en kloosters tussen 2011 en 2015. Het zijn er inmiddels meer dan 53.¹¹¹ Kronish uitte er zijn grote verontrusting over dat Joden die in hun eigen geschiedenis zoveel vervolging en pogroms hebben meegemaakt, dingen doen die daar op lijken en wees de autoriteiten op het effect op pelgrims als ze oog in oog zouden komen te staan met de vernielingen. Hij noemde het verbazingwekkend “*that not a single culprit has been caught, arrested or brought to justice! (...) If the culprits were Palestinians, they would certainly have been caught, arrested and sentenced a long time ago*”.¹¹²

Ook dit behoort tot de verschijnselen van een ‘arena’ van pelgrims die niet alleen de context voor het ‘Kom en zie’-initiatief vormt. Ze laten herhaaldelijk een breder spectrum aan reacties zien, waarbij zelfs de gewelddadige confrontatie met het pelgrimeren door andersdenkenden niet geschuwd wordt.

In dit hoofdstuk staat eerst de vraag centraal wat er uit empirisch onderzoek bekend is over de motieven en activiteiten van reizen binnen deze ‘arena’, die speciaal bestemd zijn voor deelnemers met een Joodse achtergrond, en die van reizen vanuit uiteenlopende christelijke denominaties, en hoe deze reizen zich verhouden tot het christelijk-Palestijnse ‘Kom en zie’-initiatief. Ook het denken onder een groep Palestijnse moslim-studenten over reizen naar Jeruzalem komt aan bod. Ten slotte zal nog aandacht besteed worden aan vormen van en pogingen tot *sharing* op

109 *Haaretz*: <http://www.haaretz.com/israel-news/1.726345> (gezien 7 04 2017).

110 *The Guardian*: <https://www.theguardian.com/world/2015/jun/18/catholic-church-multiplication-israel-damaged-possible-arson-attack> (gezien 25 06 2018).

111 <https://www.haaretz.com/israel-news/53-mosques-churches-vandalized-in-israel-only-9-indictments-filed-1.5452856> (gezien 26 09 2017).

112 *Rabbis for Human Rights*: <http://rhr.org.il/eng/2015/06/burning-churches-in-the-jewish-state-impossible-new-blog-post-by-rabbi-ron-kronish/> (gezien 10 08 2017). In het geval van de brandstichting in de pelgrimskerk van ‘De Vijf Broden en de Twee Vissen’ in Tabgha in 2015 werd de dader tot 2 jaar gevangenisstraf veroordeeld, wat verschillende reacties oproep waarin gewezen werd op de rechtsongelijkheid met Palestijnse gedetineerden. In hoger beroep werd de dader tot vier jaar veroordeeld. *Times of Israel*: <https://www.timesofisrael.com/judges-extend-sentence-for-jewish-extremist-who-torched-church-of-multiplication/> (gezien 07 04 2019).

pelgrimsplekken en daarmee dus van het overstijgen van het ‘arena’-karakter van de pelgrimsruimten van ‘het Land’.

2.2 De Joodse *Birthright*-reizen

Erik Cohen is niet alleen een vooraanstaand theoreticus binnen het pelgrimsonderzoek, die het structurele theoretische onderscheid tussen pelgrimage en toerisme benadrukte (zie I 2.1). Hij heeft ook leiding gegeven aan een grootschalig onderzoek naar jonge, Joodse reizigers in ‘het Land’ in de leeftijdsgroep van 18 tot 32 jaar, die deelnamen aan zogenaamde *Taglit-Birthright* reizen, ook wel de *Israel Experience* genoemd.¹¹³

Een belangrijke doelstelling van deze *Birthright* reizen is het helpen vormen en ontwikkelen van de Joodse identiteit van de deelnemers. De geschiedenis van de reizen begon in 1947 en ze zijn tot op de dag van vandaag nog steeds gratis voor jongvolwassenen met een Joodse achtergrond.¹¹⁴ Ze worden georganiseerd en betaald door diverse Joodse instanties in samenwerking met het Israëliësche ministerie van Onderwijs en het *Jewish Agency for Israel*. Wereldwijd is er intussen door meer dan een half miljoen jongvolwassenen deelgenomen aan deze *diaspora tours*.

De resultaten van het onderzoek bestaan uit analyses op basis van maar liefst 65.000 respondenten. Bij het onderzoek werd gebruik gemaakt van een combinatie van kwantitatieve en kwalitatieve technieken. Het wordt door de uitvoerders zelf beschouwd als het langstlopende, meest bewust ontworpen en meest grondig gedocumenteerde voorbeeld van onderzoek naar educatief *heritage tourism* in deze tijd.

Gezien de aanzienlijke subsidies gaat het bij deze reizen niet primair om een economisch-toeristisch belang. In de uitleg van de reizen staan de betrekkingen tussen wat gezien wordt als een *diaspora* bevolking en hun *homeland* centraal. Oorspronkelijk waren ze tevens gericht op het bevorderen van immigratie. In hun uiteenzetting van waar het bij deze reizen om gaat onderscheidt Cohen vier regionen waarvoor ze van belang kunnen zijn: “*In the spiritual region it is ‘Pilgrimage’, in the symbolic (Zionist) region it is ‘Aliya’, in the home region it is ‘Shelter’ and in the pragmatic region it is ‘Immigration’.*”¹¹⁵

Het onderzoek van Cohen laat een ten gevolge van de context van ‘het Land’ zowel complex als exclusief fenomeen zien. *Birthright* reizigers lijken om beurten ‘pilgrim’ en ‘toerist’ te zijn, en soms ook allebei tegelijk. Maar gelet op Cohens eigen beeld van ‘de Pelgrim’ als een reiziger die ‘de chaos’ mijdt en aangetrokken wordt door een ‘heilig

113 E.H. COHEN: *Youth Tourism to Israel. Educational Experiences of the Diaspora* (Clevedon/Buffalo/Toronto 2008). Zie ook: <https://www.birthrightisrael.com/countries> (gezien 28 04 2017). ‘*Taglit*’ betekent ‘ontdekking’.

114 *Taglit Birth Right Israel*: <https://www.birthrightisrael.com/countries> (gezien op 28 04 2017).

115 COHEN: *Youth Tourism to Israel* 92-94. In II.4.1 zal worden ingegaan op de term *aliya*.

centrum', komt de *Birthright* reiziger in beginsel meer overeen met zijn archetype van 'de Pelgrim' dan met dat van 'de Toerist' die simpelweg gedreven wordt door de behoefte aan iets anders dan zijn gewone dagelijkse leven.

De *Israel Experience* biedt programmatisch een grote verscheidenheid aan onderwerpen. De reizen kunnen informele activiteiten, *seminars* en lezingen bevatten. Qua inhoud kan het zowel gaan om recreatieve activiteiten en het ervaren van de natuur, als om geschiedenis en het bezoeken van plaatsen van symbolisch-religieus en/of nationaal belang. Er zijn lezingen en discussies over het Jodendom, de staat Israël, de *Holocaust*, over de politieke toestand in het Midden-Oosten, enzovoorts. De deelnemers bezoeken musea, een trainingskamp van het leger, een kibboets, ze kunnen ook meegaan met een ambulance of op bezoek gaan in dorpen van Druzen of Bedoeïenen.¹¹⁶ De organisatoren willen vooral dat de deelnemers zich tijdens hun reis voluit kunnen richten op het eigene. Verwarrende, tegenstrijdige en negatieve indrukken die het gevolg zouden kunnen zijn van bijvoorbeeld contacten met Palestijnse leeftijdgenoten worden vermeden.¹¹⁷

Uit de evaluaties blijkt, dat bezoeken aan plekken met een krachtige symbolische betekenis bij de deelnemers het meest in trek zijn. Voorbeelden daarvan zijn de Westelijke Muur van het plateau waarop de tweede Joodse tempel heeft gestaan (ook wel de 'Klaagmuur' genoemd), het *Yad Veshem*-monument ter herinnering aan de Holocaust-slachtoffers in Europa, en de vesting *Massada*.¹¹⁸ Niet alleen de keuze van deze plaatsen en activiteiten in het programma, maar ook de wijze waarop deze *sites* worden gepresenteerd, brengen een boodschap over.¹¹⁹ Bij de rots *Massada*, een hoogte met uitzicht op de Dode Zee, waar in het jaar 73 door Joodse opstandelingen in het zicht van hun nederlaag tegen de Romeinen collectief zelfmoord werd gepleegd, wordt bijvoorbeeld verteld dat jonge officieren daar tegenwoordig de eed afleggen dat *Massada* 'nooit meer zal vallen'. De plaats was tijdens de Tweede Wereldoorlog door zionistische kolonisten tot een symbool van nationale overleving gemaakt.¹²⁰

Om te zorgen dat de ervaringen zich bij de deelnemers verinnerlijken, vormt het schrijven over de reis een verplicht onderdeel van de trip. Dit wordt - met een

116 COHEN: *Youth Tourism to Israel* 206.

117 COHEN: *Youth Tourism to Israel* 126-128.

118 COHEN: *Youth Tourism to Israel* 206-207.

119 E.H. COHEN: 'Educational Dark Tourism' 193-209, p. 197. Cohen wijst erop, dat de presentatie van het moderne Israël aan het eind van de rondgang de apotheose vormt van het bezoek aan *Yad Vashem*. Joods 'toerisme' naar de vernietigingskampen in Europa representeren zijns inziens meer het aspect van een 'pilgrimage'.

120 A. SHAVIT: *Mijn Beloofde Land. De triomfen tragedie van Israël* (Hfdstk. 4, 'Massada 1942') (2013) 87-116.

woordspeling op Van Genneps *rite de passage* - een *rite of passage* genoemd.¹²¹ De reizen beogen de zich ontwikkelende Joodse identiteit bij de jonge *diaspora* Joden tijdens het bezoek te bevorderen. De onderzoekers concluderen dat de jonge deelnemers vaak op zoek zijn naar 'authenticiteit' en 'heelheid'. De initiatiefnemers hopen op een proces van integratie tussen de Israëlische samenleving en *diaspora*-Joden, de verschillen tussen beide zouden als een schijnbare tegenstelling beleefd moeten worden en er zou een gevoel van principiële verbondenheid moeten kunnen ontstaan.¹²² Door de jaren heen bleek het doel van de reizen verschoven van het stimuleren van emigratie naar het tegengaan van assimilatie en het kweken van Joods leiderschap in de diaspora. Slechts voor een gering deel van de onderzochte deelnemers leidt de reis vandaag nog tot het besluit om naar de staat Israël te emigreren.¹²³

Veel deelnemers bleken achteraf hun bezoek in pelgrimage-achtige termen te beschrijven. Ze raakten spiritueel bewogen door het bidden bij de Westelijke Muur, of door het doorbrengen van een nacht op de rots *Massada* en daar de zonsopgang mee te maken. Dergelijke ervaringen werden wel beschreven in termen die horen bij een 'transitie'. Cohen merkte de gegroeide 'solidariteit' en 'trots'. Hij noemt het al met al een verkennen van '*their heritage and a religious pilgrimage*', maar ook '*a recreational vacation*'.¹²⁴ Door de deelnemers werd soms spontaan de vergelijking gemaakt met het *bar (c.g. bat) mitzvah*-ritueel,¹²⁵ zoals velen van hen dat op 13-jarige leeftijd hadden ondergaan. Gezien de *timing* in het leven van deze jongvolwassenen kan een *Birthright*-reis inderdaad wel als een min of meer seculier vervolg worden gezien op de *bar(bat) mitzvah*-ceremonie.¹²⁶

Het pelgrim-achtige karakter van de reizen impliceert niet dat het doel is dat de joodse *religieuze* beleving van de deelnemers belangrijker wordt. Men wil vooral dat ze na hun terugkeer gemotiveerd en in staat zijn om binnen hun Joodse gemeenschap een intensievere betrokkenheid bij de staat Israël tot uitdrukking te brengen. De reizen worden nog steeds primair geïnspireerd door een seculiere zionistische ethiek, waar de staat Israël het 'heilige centrum' van vormt en waarvan de Joden in de *diaspora* geacht worden de periferie te zijn. Al lijken de joodse religie en rituelen onder de deelnemers een tijdelijke impuls te krijgen, het effect blijkt niet te zijn, dat een significant deel van hen er meer praktiserend joods van wordt, daarvoor is het Joodse spectrum dat wordt

121 COHEN: *Youth Tourism to Israel* 194.

122 COHEN: *Youth Tourism to Israel* 189.

123 COHEN: *Youth Tourism to Israel* 90.

124 COHEN: *Youth Tourism to Israel* 187.

125 Het overgangsrитуел waarmee jongeren deel uit gaan maken van de joodse geloofsgemeenschap en er zelfverantwoording voor gaan dragen dat ze zich moeten houden aan de geboden van God. De termen betekenen resp. 'zoon van het gebod' en 'dochter van het gebod'.

126 COHEN: *Youth Tourism to Israel* 194.

bediend te breed en verschillend: religieus/niet-religieus, aanzienlijke verschillen in nationale herkomst, enzovoorts.¹²⁷

Het lijkt erop dat de zionistische aanpak van de *Birtheright*-reizen inmiddels wel enigszins omstreden is geworden. Uit het onderzoek van Cohen blijkt al dat sommige deelnemers zich bijvoorbeeld ongemakkelijk voelden bij de manier waarop de collectieve zelfmoord in Massada door zionisten in een romantisch nationaal perspectief is geplaatst.¹²⁸ Cohen signaleerde voorts ook al dat soms een organisator, zoals bijvoorbeeld rabbijn David Forman, van mening was dat de deelnemers meer kansen zouden moeten krijgen om ook iets te weten te komen over problemen van de Israëlische samenleving, zoals over de integratieproblematiek van Russische en Ethiopische immigranten en over de achtergronden van het Israëlisch-Palestijnse conflict.¹²⁹ Cohen betwijfelt of de bezoekers het echte Israël wel *willen* zien. Hij vraagt zich af of ze niet veeleer uit zijn op ‘een holistische Joodse ervaring’.¹³⁰

Er is hoe dan ook, in ieder geval geen sprake van een algemene open oproep om ‘te komen’ en ‘te zien’, maar expliciet van een oproep om een land te komen bekijken waar de deelnemers aan een dergelijke reis volgens de organisatoren een ‘geboorterecht’ op hebben. Dat ze tijdens een dergelijke reis een ‘arena’ betreden waarin ook pelgrims aanwezig zijn die zich aangesproken voelen door het verhaal van mensen die vaak al generaties lang in dit gebied gewoond hebben, wordt niet expliciet gemaakt.

Dat het concept van de ‘arena’ van pelgrims ook *binnen* het kader van joodse reizen naar ‘het Land’ al van toepassing is, blijkt nog duidelijker uit het feit dat sommige deelnemers de gratis *Birtheright*-reizen zijn gaan gebruiken om zelfstandig in aanraking te komen met hervormingsgezinde delen binnen de Israëlische samenleving die met de Arabische bevolking een *shared Israël* nastreven. *Habonim-Dror* (= ‘Bouwers van Vrijheid’) is een fusie van twee Joodse zionistische jeugdbewegingen uit het begin van de vorige eeuw die hun deelname aan *Birtheright* tegenwoordig ostentatief als *Birthleft* affichereren.¹³¹ Een ander voorbeeld van Joodse onenigheid over deze reizen vormt de in 2005 in de VS opgerichte organisatie *Birtheright Unplugged* die informatieve reizen door Palestina organiseert “as a rejection of the notion of a ‘birthright’ for Jewish people

127 COHEN: *Youth Tourism to Israel* 193.

128 COHEN: *Youth Tourism to Israel* 128.

129 COHEN: *Youth Tourism to Israel* 126–128.

130 COHEN: *Youth Tourism to Israel* 189.

131 *Habonim-Hashomer Birthright*: <https://www.habonimdror.org/birthleft-israel/>. S. DE VRIES: ‘Naast *Birtheright*, nu ook *Birthleft*. Krüische reizen naar Israël op kosten van rechtse geldschietters’, in *De Brug* (Amsterdam, maart 2018) of SIVMO: <http://www.sivmo.nl/de-brug/> (beiden gezien 08 06 2018).

to the land of Israel/Palestine [while] Israel has denied Palestinians the internationally recognized right of return for refugees”.¹³²

Birtheright Unplugged vermeldt uitdrukkelijk dat hun reizen, waarbij bijvoorbeeld ook Palestijnse vluchtelingenkampen worden bezocht, op geen enkele manier geaffilieerd zijn aan de staat Israël.

In Israël zelf bieden ook Israëlische mensenrechtenorganisaties zoals *Rabbi's for Human Rights*, *Zohrot*, *Machsum Watch* en *Ta'ayush* op kleine schaal alternatieve tours aan pelgrims en toeristen aan.¹³³ Over dergelijke alternatieve reisactiviteiten zijn nog geen studies beschikbaar.

Het Israëlische joodse *Birtheright*-initiatief en het christelijk-Palestijnse ‘Kom en zie’-initiatief vertonen zowel interessante overeenkomsten als belangrijke verschillen. Hierboven werd al op het belangrijke inhoudelijke verschil gewezen tussen een *Birtheright*-appèl en een ‘Kom en zie’-appèl.

Maar een belangrijke overeenkomst is vanzelfsprekend het idee van een missionair en educatief programma met als doel het vormen en versterken van gevoelens van verbondenheid. In beide gevallen wil men dat bereiken door het eigen land met zijn dramatische geschiedenis te laten zien aan een groep mensen bij wie geappelleerd kan worden aan een gedeelde geschiedenis en cultuur. Een groot verschil tussen beide is de schaal waarop dat aan Joodse zijde al ruim zeventig jaar lang gebeurt, vergeleken met de in verhouding bescheiden mate waarin aan de Palestijnse oproep aan medechristenen van 2009 gehoor wordt gegeven. Dat staat niet los van het feit dat de *Birtheright*-reizen gratis zijn voor de deelnemers dankzij de giften van rijke particulieren en de subsidies van de Israëlische staat.

Er is ook een groot verschil in werving. De *Birtheright*-reizen richten zich uitsluitend op jonge mensen, die hun identiteit aan het zoeken zijn, en men houdt in de aangeboden programma-onderdelen van de reis zorgvuldig rekening met te verwachten verschillen in belangstelling binnen de groep waaruit men rekruteert. ‘Kom en zie’ richt zich op medechristenen en hun kerken buiten Palestina in het algemeen, en kan zich bijvoorbeeld niet zomaar richten op Palestijnse christenen die naar het buitenland zijn uitgeweken.

Het belangrijke inhoudelijk verschil is toch dat het *Kairos*-document (Kd) een inclusieve oriëntatie heeft en zich uitsprekt voor interreligieuze ontmoetingen en dialoog, niet alleen tussen christelijke en moslim Palestijnen, maar ook met joodse Israëli (Kd 3.3.2). Het wijst op het bestaan van joodse en Israëlische stemmen voor vrede en gerechtigheid en voor politieke rechten voor Palestijnen (Kd 3.3.4). Het vraagt

132 *Birtheright Unplugged*: <http://www.birthrightunplugged.org/mission> (gezien 03 04 2018).

133 Informatie over deze en andere Israëlische vredes- en mensenrechtenorganisaties is te vinden op *Zochrot*: www.zochrot.org en op SIVMO: www.sivmo.nl (gezien 03 11 2017).

pelgrims om ‘het recht op terugkeer’ van Palestijnen te steunen en om geen uitleg van het Oude Testament te billijken, waarin de rechten van anderen in ‘het Land’ worden ontkend. ‘Kom en zie’ neemt het bestaan van ‘twee volken en drie religies’ in ‘het Land’ als uitgangspunt, en vindt dat die een gezamenlijke plicht hebben om ‘het Land’ te bevrijden van onrechtvaardigheid en oorlog (Kd 2.3.1).¹³⁴

Van ‘Kom en zie’-pelgrims wordt verwacht, dat het zien van de Palestijns/Israëlische werkelijkheid hun ogen opent voor het onacceptabele van een geloof in het bestaan van een uitsluitend voor Joden geldend ‘geboorterecht’ op ‘het Land’, ook voor wie er zelf niet geboren zijn, terwijl niet-Joodse bewoners die er wél zijn geboren en wier voorouders er veelal al eeuwenlang woonden, eruit zijn verdreven en er niet terug kunnen keren. Maar het ‘Kom en zie’-appèl heeft toch primair een vrede en rechtvaardigheid bevorderend karakter.

2.3 Reizen van christenen in ‘het Land’

Behalve door jonge Joodse *Birthright*-reizigers wordt in de pelgrims-‘arena’ van ‘het Land’ vanzelfsprekend ook op grote schaal rondgereisd door christelijke bezoekers met zeer uiteenlopende achtergronden.¹³⁵ Ook zij ervaren er aspecten van hun eigen geschiedenis, zowel omdat het christendom hier is ontstaan, als omdat er onder de christenen die in ‘het Land’ wonen van eenzelfde verscheurdheid sprake is als in de rest van de wereld, als omdat ‘het Land’ in sommige perioden van de geschiedenis langdurig door christelijke machten was geësurpeerd, wat allemaal zijn sporen heeft achtergelaten. In deze paragraaf wordt nagegaan wat karakteristiek is voor de manieren van pelgrimeren van achtereenvolgens Grieks-orthodoxe, rooms-katholieke, protestantse, en christenzionistische groepen, en in hoeverre er vanuit de verschillende christelijke tradities een relatie gelegd wordt met de politieke context van ‘het Land’, en in hoeverre deze reizen in de ‘arena’ van ‘het Land’ conflictgericht, conflict-bestendigend, of, in tegendeel, wellicht juist eerder vredesbevorderend genoemd kunnen worden.

134 *Kairos Palestine*: <http://kairopalestine.ps/index.php/about-us/kairos-palestine-document> (gezien 23 04 2018).

135 A. FLEISCHER: ‘The Tourist behind the Pilgrim in the Holy Land’, in *Pergamon. International Journal of Hospitality Management* 19 (2000) 311-326, pp. 315-316. Op basis van een rapport van het Israëlische Ministerie van Toerisme wordt vermeld dat ca. 5000 respondenten uit een steekproef van ca. 18.000 toeristen als godsdienst ‘joods’ opgaven en ca. 6750 een christelijke denominatie. Van de 18.000 noemden zichzelf 23% ‘pilgrim’, waaronder nog geen 300 joden. Fleischer tekent daarbij aan dat joden alleen het optrekken naar Jeruzalem tijdens drie Joodse feestdagen als ‘pelgrimage’ aanduiden (II 4.1).

Het Grieks-orthodoxe pelgrimeren: een doorkijk naar ‘het Paradijs’

In Eade en Sallnows bundel *Contesting the Sacred* publiceerde Glen Bowman een vergelijking van het reizen naar Jeruzalem vanuit verschillende christelijke denominaties. Karakteristiek voor de Grieks-orthodoxe pelgrimsweg bleek een gerichtheid op de transformatie van zondeval naar verlossing en het vieren van de pelgrimage als een voorproef op het Paradijs. Grieks-orthodoxe pelgrims willen zich met hun pelgrimage naar het Heilige Land bevrijden van de ‘onzuiverheden’, d.w.z. de tekortkomingen, waar hun levens de inscripties van dragen.¹³⁶ Volgens hun oorspronkelijke gewoonten pelgrimeren Griekse (en Cypriotische) orthodoxe pelgrims naar ‘het Land’ bij voorkeur als ze op een leeftijd zijn gekomen, waarop ze zich langzamerhand willen voorbereiden op een ‘goede dood’ en de overgang naar het Paradijs.

Ze zoeken herstel voor de ‘dofheid’ en ‘corruptie’ die hun zielen op hun levensweg hebben aangetast. Ze doen dit het liefst in een groep die dezelfde doelen deelt. Speciale rituelen steunen hun behoefte aan purificatie en geven daar vorm aan, door middel van bijvoorbeeld voetwassing, onderdompeling en de biecht. Het gaat er om deze rituelen in het Heilige Land te ondergaan, en om vooral specifieke plaatsen die in de Bijbel worden genoemd te bezoeken en waar ook eigen kerken zijn. Daar worden zulke vieringen als een voorproef van het Paradijs ervaren, als een soort deelname aan de eeuwigheid binnen het heden.

In feite geeft elke Grieks-orthodoxe kerk, ook buiten ‘het Land’, bemiddeld door iconen, een doorkijk naar een verlore wereld. Dit spirituele perspectief is niet meer of minder sterk op de ene of de andere plaats. Maar het wordt toch als bijzonder ervaren als dat kan gebeuren in ‘het Land’ waar Jezus zijn verlossingswerk verrichtte, en de eigen kerkelijke vestigingen in ‘het Land’ spelen daarin dus een belangrijke rol.

In de orthodoxe traditie vallen pelgrimages naar Jeruzalem bij voorkeur samen met de deelname aan kerkelijke hoogfeesten. Hoogfeesten worden gevierd vanuit een universeel opgevat christelijk perspectief, in de gemeenschap van de mensheid ‘in Christus’. Christus offerde zich niet alleen op voor de enkeling, is hier de fundamenteel universele opvatting, maar voor de hele mensheid. Gedurende de ceremoniën, in het bijzonder in de Goede Week en met Pasen, maar ook bij het feest van Maria ten Hemelopneming en het feest van de Kruisvinding, herinneren deze orthodoxe pelgrims zichzelf dus als leden van de gemeenschap die het verlossingswerk van Christus deelachtig mocht worden.¹³⁷

136 G. BOWMAN: ‘Christian Ideology and the Image of a Holy Land. The Place of Jerusalem Pilgrimage in the Various Christianities’, in EADE & SALLNOW: *Contesting the Sacred* 98-121.

137 BOWMAN: ‘Christian Ideology and the Image of a Holy Land’ 108-112.

Het Grieks-orthodoxe pelgrimeren naar 'het Land' is dus in aanleg sterk naar binnen gericht, en lijkt in Bowmans beschrijving zeker niet conflictgericht in politieke zin. De Grieks-orthodoxe kerk staat in een traditie van coöperatie met de staat. In de Palestijnse tak van de kerk blijkt dat niet meer zo vanzelfsprekend. In 2009 behoorde het hoofd van de Grieks-orthodoxe gemeenschap in Jeruzalem, aartsbisschop Theodosios (Attalah Hanna), een Palestijns christen, tot de dertien hoge kerkelijke leiders van verschillende christelijke denominaties in 'het Land' die openlijk steun betuigden aan het *Kairos*-document, waarmee ook hij dus het 'Kom en zie'-appèl voor een nieuw type pelgrimeren onderschrijft. Binnen zijn eigen kerk verzet Hanna zich tegen landverkopen van de kerk aan de staat en aan *settlers*.¹³⁸ Sotiris Roussos wees er in 2005 op dat de Grieks-orthodoxe kerk het in het geval van Israël moeilijk vindt haar elders in de orthodoxe wereld bestaande coöperatie met de staat gestalte te geven. In het bijzonder landverkopen van de kerk aan de staat, kunnen worden geïnterpreteerd als een uiting van onbegrip bij de Griekse leiding van de kerk voor het symbolische en strategische belang van land voor de Palestijnse gelovigen.¹³⁹

Het is onduidelijk of en hoe de opstelling van Theodosios ook invloed heeft op Grieks-orthodoxe pelgrims, maar van Theodosios kan bepaald niet worden gezegd dat hij zich afzijdig houdt van de conflictueuze politieke werkelijkheid in 'het Land'. Er hoeft geen twijfel aan te bestaan dat het hier meer betreft dan alleen maar incidentele verbale steun, of het opkomen voor het particuliere materiele belang van deze kerk alleen. Hij aarzelde bijvoorbeeld niet om christenzionisten, van wie de op steun aan Israël gerichte reizen naar 'het Land' hieronder nog afzonderlijk aan de orde zullen komen, te bestempelen als vreemd aan de christelijke kerk als zodanig. Hij noemt ze '*foreign bodies to the Church of Christ*'.¹⁴⁰ Voordat hij aartsbisschop was, is hij verscheidene malen door de Israëlische autoriteiten gearresteerd wegens politiek activisme ten gunste van de Palestijnen, en ook nadien is hij niet gestopt met kritiek op het Israëlische overheidsbeleid.

De Latijns-christelijke behoefte aan 'spirituele revitalisatie'

Binnen de Latijns-christelijke traditie wordt een pelgrimage naar 'het Land' niet, zoals bij de Grieks-orthodoxen gewaardeerd als een persoonlijke of collectieve voorproef van de eeuwigheid, maar meer als een mogelijkheid tot wat Bowman 'spirituele revitalisatie'

138 *AlJazeera*: <https://www.aljazeera.com/indepth/features/2017/09/palestinians-decry-church-patriarch-role-land-deal-170913065512328.html> (gezien 10 11 2019).

139 S. ROUSSOS: 'Eastern Orthodox Perspectives on Church-State Relations and Religion and Politics in Modern Jerusalem', in *International Journal for the Study of the Christian Church*, 5,2 (2005) 103-122.

140 G. FALK: *The Restoration of Israel. Christian Zionism in Religion, Literature, and Politics* (New York 2006) 53.

in het heden noemt, waarbij hij overigens nog wel accentverschillen tussen katholieken en protestanten signaleerde. Een Israëlische toerisme-onderzoekster die alleen vanuit een *marketing* perspectief geïnteresseerd was in *the tourist behind the pilgrim in the Holy Land* wees op basis van andere literatuur ook op dit soort verschillen tussen deze twee doelgroepen.¹⁴¹

Voor rooms-katholieken is - vergelijkbaar met de Grieks-orthodoxen - naast het bezoeken van Bijbelse plaatsen ook het bezoeken van oude christelijke kerken en monumenten in het Heilige Land en vooral het daar gezamenlijk kunnen vieren van de Eucharistie een belangrijke bron van inspiratie.¹⁴²

Ook protestanten verwachten van hun reis een 'spirituele revitalisatie', maar die moet dan wel onbelemmerd direct vanuit een Bijbelse locatie bij hen binnen kunnen komen, niet, zoals bij orthodoxen en rooms-katholieken, bemiddeld door priesters, iconen en historische plaatsen.¹⁴³ Ze willen liever het landschap zien dat Jezus ook zag. De devotie voor 'het Land' onder protestanten begon overigens pas begin twintigste eeuw toe te nemen. Dat was in de nadagen van het Ottomaanse Rijk, sinds de groeiende invloed van Westerse imperiale machten met een grote protestantse bevolking.

Bowman geeft voor elk van beide groepen christenen een door hem als karakteristiek gepresenteerd voorbeeld van het karakter van hun spiritualiteit. Bij het bezoek van een rooms-katholieke groep aan wat beschouwd wordt als de plek van Jezus' hemelvaart hoorde hij de reis leider zeggen, dat het in feite niet zo belangrijk is of dit de echte plek was: na Jezus' hemelvaart hadden engelen immers ook tegen de apostelen al gezegd dat ze niet naar de hemel moesten blijven staren, maar de wereld in moesten gaan om Jezus' boodschap te verkondigen.¹⁴⁴ Een Amerikaanse evangelicale predikante had haar groep bij een bezoek aan het zogenaamde 'Tuingraf' in Jeruzalem¹⁴⁵ juist voorgehouden, dat "[*since we have today seen that the tomb is empty, we know that everything the Bible says is true.*"]¹⁴⁶

Inmiddels blijkt de behoefte van christenen aan 'spirituele revitalisatie' af en toe ook nieuwe vormen aan te nemen en daar blijken buitenlandse kerkleiders in toenemende mate het voorbeeld in te geven. Paus Benedictus XVI bezocht als eerste

141 FLEISCHER: 'The Tourist behind the Pilgrim in the Holy Land' 315-316. In een steekproef van ca. 4000 pelgrims in 1996 was 33% protestant, 45% katholiek; *ibidem* 317 (zie ook noot 138).

142 BOWMAN: 'Christian Ideology and the Image of a Holy Land' 112-116.

143 BOWMAN: 'Christian Ideology and the Image of a Holy Land' 116-120.

144 BOWMAN: 'Christian Ideology and the Image of a Holy Land' 114.

145 Een in de 19e eeuw gevonden rotsgraf, dat waarschijnlijk uit de 8e of 7e eeuw vóór Christus dateert, maar waarvan sommigen aannemen dat het hier het graf van Jezus betreft.

146 BOWMAN: 'Christian Ideology and the Image of a Holy Land' 117.

van de pausen het moslimheilgdom op de Haram al-Sharif.¹⁴⁷ Paus Franciscus begon zijn pelgrimage naar ‘het Land’ in 2014 in Jordanië en Palestina in plaats van in Israël. Hij besloot bovendien niet alleen van oudsher bekende heilige plaatsen aan te doen, maar ook een ‘onheilige’ plaats als de Afscheidingsmuur rond Bethlehem om daar te bidden. Daarmee wees hij deze plek impliciet ook voor andere pelgrims aan als een mogelijke plaats van gebed en hij gaf zo een persoonlijk voorbeeld van wat Grimes onder *ritual criticism* verstaat (I 2.4).

Maar ontwikkelingen in die richting begonnen al eerder. Terzijde worden hier de al eeuwenoude, structurele Franciscaanse aanwezigheid in ‘het Land’ genoemd, evenals de charitatieve steun door de Ridderorde van H. Graf voor zijn christelijke bewoners en voor kerken en pelgrimslocaties in het Land.¹⁴⁸ Sinds 2000 is er het voorbeeld van de *Holy Land Coordination* (HLC), een internationale groep rooms-katholieke bisschoppen uit circa 15 landen die jaarlijks een op onderzoek gerichte pelgrimage naar ‘het Land’ houdt.¹⁴⁹ De laatste jaren stonden er op de reizen van de HLC onder andere ontmoetingen op het programma met Palestijnse en Israëliëse jongeren en werden er bezoeken gebracht niet alleen aan de Kerk in Galilea, Jeruzalem en Bethlehem maar ook aan die in Gaza. Het oecumenische vredescentrum de *Tent of Nations* op de Westbank, dat door de evangelisch-lutherse Palestijnse fruit- en olijventeler Daoud Nassar werd opgericht om pelgrims en toeristen te trekken, werd eveneens bezocht.

Ook aan protestantse zijde zijn nieuwe ontwikkelingen zichtbaar in de belangstelling voor ‘het Land’. Vanuit de voormalige Nederlandse christelijke ‘kibboets’ *Nes Ammim* die in 1963 was opgericht om speciaal de dialoog tussen joden en christenen te bevorderen, worden tegenwoordig *tours* georganiseerd voor ontmoetingen met het Palestijnse bevolkingsdeel in Israël.¹⁵⁰ *Nes Ammim* was de eerste bestemming van de reis die als casus centraal stond in mijn eerdere boek. De deelnemers waren er onder de indruk van de interreligieuze symboliek van een sculptuur in de ontvangsthuis van het bezoekerscentrum, beelden van joden, christenen en moslims die vanuit drie verschillende richtingen in gebed staan richting Jeruzalem. Het centrum bleek zich momenteel in het bijzonder te richten op dialoogprojecten tussen Joodse en Palestijnse (Arabische) Israëliërs. *Nes Ammim* steunt bijvoorbeeld het geïntegreerde Arabisch-Ivriet onderwijs van zogenaamde *Hand in Hand schools*.

147 Trouw: <https://www.trouw.nl/nieuws/voor-het-eerst-een-paus-in-moslimheilgdom~b4c8d8b1/> (gezien 10 11 2018).

148 *Ridders van het Heilig Graf*: <https://www.heilig-graf.nl/>

149 CCEE (*Holy Land Coordination* HLC): <http://www.ccee.eu/news/86-2017/252-09-01-2017-holy-land-co-ordination-2017> en <https://www.indcatholicnews.com/news/34171> (gezien 04 04 2018).

Er is tot op heden niet door Nederlandse en/of Belgische bisschoppen aan de HLC deelgenomen.

150 *Nes Ammim*: <http://www.nesammim.nl/vakantie/> (gezien 23 04 2018).

Maar het centrum biedt ook logies aan groepen en organiseert allerlei activiteiten, waaronder ook eigen ‘Kom en zie’-reizen.¹⁵¹

De Wereldraad van Kerken heeft sinds 2001 onder andere met de oprichting van het *Ecumenical Accompaniment Programme in Palestine and Israel* (WCC-EAPPI) vorm gegeven aan het monitoren van mensenrechten door christelijke vrijwilligers die ook pelgrimsgroepen ontmoeten en spreken.¹⁵² Het *Kairos*-document werd sinds 2009 in veel lidkerken verspreid en werd op de website van de Wereldraad gepubliceerd. In 2016 werd in een verklaring van de Wereldraad nog eens herinnerd aan de verantwoordelijkheid van christenen met het oog op de slechte economische situatie in de bezette gebieden in ‘het Land’.¹⁵³ Er zijn betrekkingen van verschillende protestantse kerken in de wereld met de Palestijnse *Alternative Tourism Group* in Bethlehem. Ondanks de historische verschillen tussen kerkelijke denominaties lijkt er zich dus bij belangrijke stromingen de laatste jaren een gemeenschappelijke voedingsbodem te ontwikkelen voor een nieuwe, gedeelde visie op pelgrimeren naar ‘het Land’ voor vandaag en in de nabije toekomst, en daarmee voor gedachten achter het ‘Kom en zie’-initiatief.

Een wat verrassende invulling aan het ‘arena’-perspectief op pelgrimages naar ‘het Land’ wordt gegeven door de Israëliëse antropoloog Jackie Feldman. Hij beschrijft in een in 2016 verschenen boek op basis van zijn ervaringen als joods-Israëliëse pelgrimsgids de wijze waarop christelijke pelgrims zich manifesteren als een ‘christianisering’ (*christianizing*) van het Israëliësch-Palestijnse conflict, in het bijzonder in Bethlehem dat is gelegen in bezet gebied en dat onder de Palestijnse Autoriteit valt.¹⁵⁴

Een duidelijk voorbeeld van deze manifestatie is voor hem de wijze waarop de ‘Afscheidingsmuur’, die aan Palestijnse kant ook wel ‘Apartheidsmuur’ wordt genoemd, van teksten en afbeeldingen is voorzien. Hij constateert dat deze muur aan Israëliëse zijde steeds meer hegemonie uitstraalt en een *sophisticated* aankleding heeft gekregen, waarmee wordt geprobeerd hem als een vanzelfsprekendheid in het landschap te integreren, terwijl dezelfde muur aan Palestijnse kant niet alleen oogt als een doorlopend symbool van verzet, maar op verschillende plaatsen in Bethlehem bovendien een uitgesproken ‘christelijke’ uitstraling heeft gekregen.

Aan de Bethlehem-kant accentueren op de muur geschilderde vensters en deuren de breuk in het landschap en ook de verhoopte tijdelijkheid van het bouwwerk. “*With*

151 TEN BERGE: ‘Kom en zie!’ 79-80.

152 EAPPI: <https://eappi.org/en> (gezien 23 04 2018).

153 WCC: <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/central-committee/geneva-2014/statement-on-economic-measures-and-christian-responsibility-toward-israel-and-palestine> (gezien 23 04 2018).

154 J. FELDMAN: ‘Christianizing the conflict’ (Chapt. 4) in J. FELDMAN: *A Jewish Guide in the Holy Land. How Christian Pilgrims Made Me Israeli* (Bloomington/Indianapolis 2016).

love and kisses. Nothing Lasts for Ever” is een opschrift op de muur even voorbij de metalen toegangspoort in Bethlehem, waarmee pelgrims en andere passanten welkom worden geheten.¹⁵⁵ Bekend is ook de icoon die de naam *Our Lady of the Wall* kreeg, in 2010 op initiatief van Benedictinessen in Bethlehem op de muur aangebracht door een Britse kunstenaar en uitgegroeid tot een rituele plaats waar vooral rooms-katholieken en orthodoxen komen bidden.¹⁵⁶ Nabij Jeruzalem is er een schildering met de oudtestamentische afbeelding van een (Jacobs)ladder waar rondom heen de Afscheidingsmuur is omgevallen.¹⁵⁷ In veel gevallen zijn pelgrims en toeristen de auteurs van dergelijke teksten en de makers van schilderijen. Op reizen van Pax Christi Nederland vormde het zogenoemde *‘Painting on the Wall’* een terugkerend onderdeel van de activiteiten.¹⁵⁸ Een van de meest gefotografeerde iconische muurschilderingen is die van een tot *target* gemaakte vredesduif.¹⁵⁹

Ter ondersteuning van zijn ‘christianiserings-these’ herinnert Feldman ook aan het bezoek van paus Franciscus in 2014 die bij de Afscheidingsmuur in Bethlehem ging bidden, wat de muur zijns inziens in beeld bracht als een alternatieve, christelijke ‘Klaagmuur’. Nog een ander voorbeeld van *christianizing* zijn voor Feldman de kerstgroepen met een verwijderbare Muur tussen de Heilige Familie aan de ene kant en de herders en de Drie Wijzen aan de andere kant, zoals die vandaag in veel souvenirwinkels van Bethlehem te koop zijn. Om het Kind in de kribbe eer te bewijzen, kan het houten muurtje in een oogwenk verwijderd worden, waarmee dus een religieuze en politieke symboliek elkaar doorsnijden.¹⁶⁰ Feldman wijst ook nog op een christelijke *blogger* die over eeuwenoude olijfbomen die in de straten van Bethlehem waren tentoongesteld, schreef: *“It was like witnessing a crucifixion”*.¹⁶¹ Het betrof bomen die door het Israëliëse leger in Palestijns gebied uit de grond waren

155 FELDMAN: *A Jewish Guide in the Holy Land* 88.

156 *‘Our Lady of the Wall’*. *Hebrew University of Jerusalem*:

<http://sacredplaces.huji.ac.il/sites/our-lady-wall> (gezien 19 04 2018). FELDMAN: *A Jewish Guide in the Holy Land* 83.

157 G. TEN BERGE: ‘Pelgrimeren in een conflictgebied. Een casus van nieuwe pelgrims in Israël en Palestina en hun missie’, in P. POST & S. VAN DER BEEK (red.): *Onderweg met een missie. Verkenning van de opkomende trend om te lopen, fietsen, pelgrimeren met een missie of een goed doel* Camino Cahier 1 (Utrecht 2017) 23-34, p. 34.

158 G. TEN BERGE: *Tweede Solidariteitspelgrimage Bethlehem. Verslag, evaluatie, leermomenten en aanbevelingen* (Pax Christi Utrecht 2007) 25.

159 FELDMAN: *A Jewish Guide in the Holy Land* 79.

160 Het idee voor een contextuele kerststal werd ontwikkeld door de Britse, christelijke organisatie *Amos Trust*, die zich o.m. toelegt op alternatieve pelgrimages. *Amos Trust*: <http://www.amostrust.org/amos-travel/alternative-pilgrimages/> (gezien 05 07 2017). Het idee werd in Bethlehem geadopteerd door plaatselijke houtsnijders en winkeliers. Bv.: *Video Webshop Claire Anastas*: <https://www.youtube.com/watch?v=Lc7VC3zfxeA>.

161 FELDMAN: *A Jewish Guide in the Holy Land* 80.

gerukt. Feldman meent de door hem zo genoemde *christianizing* van het conflict ertoe lijkt te leiden dat een christelijk pro-Palestijns en joods pro-Israëliësch perspectief in Bethlehem steeds meer tegenover elkaar komen te staan.

Het is de vraag is of die *framing* wel helemaal juist is, en of daarmee dan ook het christelijke ‘Kom en zie’-initiatief primair als een uitdrukking van politieke of religieuze polarisatie moet worden begrepen.

Feldmans gebruik van het werkwoord *christianizing* komt in ieder geval niet overeen met de historische betekenis van deze term, die immers meestal gebruikt wordt voor het - offensief - verspreiden van het christendom zonder nog ruimte te laten voor andere religies. Het percentage in Bethlehem wonende christenen neemt in feite juist voortdurend af.¹⁶² De vroeger bijna homogeen christelijke stad heeft na de *Nakba* van 1948¹⁶³ en na de oorlog van 1967 toen ze overstromd werd door vooral islamitische Palestijnse vluchtelingen, het karakter gekregen van een geïsoleerde christelijke-islamitische *hometown* in bezet gebied met een inmiddels in meerderheid islamitische bevolking.

Feldman lijkt zich niet te hebben gerealiseerd hoezeer de *Mene Tekels* op de Muur en de religieus-toeristische artikelen zoals de alternatieve kerststal zich manifesteren binnen een asymmetrisch politiek conflict, waarin christenen als groep juist een steeds geringere rol spelen. Hij heeft er geen oog voor dat ze veeleer uitdrukking pogen te geven aan een houding van *soemoed*, de Arabische term voor ‘volharding’ en ‘standvastigheid’ (II 6.4, II 6.5).¹⁶⁴ De Palestijnse *soemoed* moet volgens de Palestijnse theoloog Mitri Raheb gezien worden als een *art of breathing*.¹⁶⁵ Als verbeeldingen van de hoop op verandering, van boosheid en soms ook van ironie, zijn de teksten en afbeeldingen op de Muur vergelijkbaar met expressies, zoals die vanaf het begin van de jaren ’80 verschenen aan de Westkant van de Berlijnse Muur.¹⁶⁶ Ze bieden steun aan een *pedagogy of hope*, aldus de theologe Mary Grey.¹⁶⁷ Ook het ‘Kom en zie’-

162 Volgens de *National Catholic Reporter* (NCR) liep het percentage christenen in Bethlehem tussen 1950 en 2016 terug van 86% naar 12%. NCR: <https://www.ncronline.org/news/world/bethlehems-declining-christian-population-casts-shadow-over-christmas> (gezien 08 03 2018).

163 *Nakba* betekent catastrofe, er wordt mee bedoeld op de massale verdrijving en vlucht van de Palestijnen na de stichting van de staat Israël.

164 T. VAN TEEFFELEN et al.: *Sumud. Soul of the Palestinian People. Reflections and Experiences* (Bethlehem 2011) 27, 97, 107.

165 M. RAHEB: ‘Culture as the art of breathing’, in T. VAN TEEFFELEN (ed.): *Challenging the Wall. Toward a Pedagogy of Hope*, Culture and Palestine Series (AEI Bethlehem 2007) 16-19.

166 G. TEN BERGE: ‘Imagination - Mene Tekels on the Wall’, in VAN TEEFFELEN (ed.): *Challenging the Wall* 105-110.

167 M.C. GREY: ‘Deep Breath - Taking a Deep Breath: Spiritual Resources for a Pedagogy of Hope’, in T. VAN TEEFFELEN (ed.): *Challenging the Wall* 9-15, p. 14.

initiatief past beter in dit *frame* dan in het christianiserings-frame dat Feldman als interpretatiekader voorstelt.

Christenzionistische pelgrimages naar een 'sacrale staat'

Bowman typeerde het christenzionisme als 'een kleine, maar invloedrijke sector' binnen het protestantisme.¹⁶⁸ Pelgrimsreizen van christenzionisten vertonen voor hem gelijkenis met pelgrimages van het Latijns-christelijke type, omdat ze ook bij christenzionisten als inspirerend voor hun geloof worden ervaren. Maar hun reizen zijn inhoudelijk wel opmerkelijk afwijkend van andere christelijke reizen. Het is vanuit de aparte theologisch benadering door deze groep de vraag, of het volstaat om hier te spreken van 'sector' of dat er ook gesproken moet worden over een succesvolle 'sekte'. Voor christenzionisten zijn niet de historische plaatsen die in de Bijbel voorkomen hun primaire bron van inspiratie, maar de huidige staat Israël. Uit het succesvolle bestaan van deze staat blijkt voor hen namelijk dat de 'Eindtijd' is begonnen, wat voor hen het bewijs vormt dat God letterlijk woord houdt. Het wachten is nu alleen nog op het moment dat alle Joden 'teruggekeerd' zullen zijn binnen de staat Israël.¹⁶⁹ Christenzionisten zijn er namelijk in het algemeen van overtuigd dat God 'de Joden' in de Eindtijd uit hun *diaspora* weer naar 'het Land' leidt om daar het Koninkrijk Israël te herstellen en er de Tempel te herbouwen. Ze vinden dat van christenen verwacht mag worden dat ze dat proces zoveel mogelijk bevorderen.¹⁷⁰

Door de Israëlische religiewetenschapper Faydra Shapiro wordt de '*shocking sacrality*'¹⁷¹ van de huidige staat Israël voor christenzionisten in een artikel als een belangrijk argument naar voren gebracht om hen als 'pelgrims' aan te merken, ook al hebben ze er zelf geen enkel bezwaar tegen om als 'toeristen' te worden beschouwd. Ze vermeldt bijvoorbeeld hoe christenzionisten in 2006 een speciale welkomstoespraak kregen van de Israëlische Minister van Toerisme, waarin ze werden aangesproken als 'toeristen' en dat ze daar geen enkel probleem mee hadden.¹⁷² Het opmerkelijke in het geval van de christenzionisten is dat bij hen 'de pelgrim' geen 'halve toerist' noch 'de toerist' een 'halve pelgrim' is, zoals het echtpaar Turner betoogde, maar dat in deze groep 'de pelgrim' en 'de toerist' juist volstrekt samenvallen.

168 *Unity Coalition for Israel*: https://unitycoalitionforisrael.org/?page_id=2 (gezien 03 12 2018). De Amerikaanse christenzionistische '*Unity Coalition for Israel*' claimt dat er '*more than 200 autonomous partners*' zijn, die wereldwijd meer dan 40 miljoen mensen omvatten. Deze cijfers worden al vele jaren geclaimd, aldus Sizer. S. SIZER: *Christian Zionism. Road-map to Armageddon?* 24.

169 BOWMAN: 'Christian Ideology and the Image of a Holy Land' 118-20.

170 Zie voor de theologische inhoud van dit denken verder II 6.1.1

171 F. SHAPIRO: 'The Apple of God's Eye: Christian Zionist Travel to Israel', in *Journal of Contemporary Religion* 23 (2008) 307-320, p. 311.

172 SHAPIRO: 'The Apple of God's Eye' 308.

Christenzionisten bezoeken enerzijds typisch 'protestantse' pelgrimsplekken zoals bijvoorbeeld het 'Tuingraf', en *Yardenit*, de plek aan de Israëlische zijde van de Jordaan die wordt gezien als de doopplaats van Jezus, met overigens aan de Jordaanse overzijde de locatie die al in de Byzantijnse tijd als zodanig werd aangemerkt en die voor orthodoxen en rooms-katholieken nog steeds als zodanig geldt.¹⁷³ Een belangrijk pelgrimsdoel is voorts *Megiddo*, een Israëlisch nationaal park, waar volgens de christenzionisten de gewelddadige Eindstrijd bij de Wederkomst van Jezus zal plaatsvinden.¹⁷⁴ Maar anderzijds is voor christenzionisten bijvoorbeeld ook de *Independence Hall* waar in 1948 de onafhankelijkheid van de staat Israël werd uitgeroepen een belangrijk pelgrimsdoel, evenals het naar de grondlegger van het zionisme genoemde militaire kerkhof *Har Herzl*. Kenmerkend voor hun reizen zijn daarnaast bezoeken aan lezingen over het herstel van de Tempel en over de noodzaak van de sloop van de islamitische heiligdommen op de Tempelberg.

Christenzionisten bezoeken ook graag Joodse *settlements* op de Westbank, die door hen net als door de staat Israël wordt aangeduid als 'Judea' en 'Samaria', land dat door God aan de Joden is gegeven, en aan hen alleen. Daarnaast zijn er tijdens hun reizen projecten die het sociale welzijn van het Joodse volk in Israël willen bevorderen, variërend van het geven van bloed aan Israëlische ziekenhuizen tot vrijwilligerswerk voor Joodse gehandicapten.¹⁷⁵ Het navolgen van Jezus door het verlichten van het lijden van de medemens is bij hen exclusief gericht op de Joodse medemens.

Ze tonen geen interesse in contacten met Palestijnen in 'het Land', ook niet met Palestijnse medechristenen.¹⁷⁶ De islam wordt door christenzionisten als een verwerpelijke religie gezien, en ze zijn ook niet erg gretig om plaatsen te bezoeken als Bethlehem, dat in Palestijns gebied ligt, of Nazareth in Noord-Israël, met zijn grote Arabische bevolking. Hoezeer de metafoor van de 'arena' ook in het geval van de christenzionisten van toepassing is, blijkt wel uit het feit dat zulke, vooral bij orthodoxen en rooms-katholieken geliefde, bedevaartplekken door veel christenzionisten worden beschouwd als

*"anti-sites, representing for visitors a mistaken Christianity, connected with paganism and antisemitism".*¹⁷⁷

173 *Wikipedia*: https://en.wikipedia.org/wiki/Baptism_of_Jesus (gezien 10 02 2019).

174 SHAPIRO: 'The Apple of God's Eye' 309.

175 Y. BELHASSEN: 'Fundamentalist Christian Pilgrimages as a Political Force', in *Journal of Heritage Tourism* 4,2 (2009) 131-144, p. 139.

176 SIZER: *Christian Zionism* 219.

177 SHAPIRO: 'The Apple of God's Eye' 310.

Er blijkt voortdurend sprake te zijn van een heel bijzondere vermenging van religie en politiek binnen deze stroming. Een belangrijk ritueel binnen het christenzionistische pelgrimeren is bijvoorbeeld het massaal (mee)vieren van het joodse Soekot (Loofhuttenfeest) om ter plaatse ‘Gods getuigen’ te zijn en de Joden ‘te bemoedigen’. Het aantal christenzionistische pelgrims in Israël dat in 2005 speciaal het Loofhuttenfeest kwam meevieren, werd op circa 5000 geschat, afkomstig uit ca. 80 landen.¹⁷⁸ In 2017 noemde een Israëlische nieuws-site het getal van circa 6000 deelnemers aan dit ritueel, afkomstig uit ongeveer 100 landen.¹⁷⁹ De christenzionistische deelname aan het feest eindigt met een processie, waarmee ze het optrekken van ‘de volkeren’ naar Jeruzalem willen uitbeelden. Bowman beschreef hoe de duizenden pelgrims dan worden ingedeeld naar nationale herkomst, en hoe ze zwaaiend met hun nationale vlaggen en psalmen zingend uitkomen bij de Westelijke Muur om zich daar aan te sluiten bij het gebed van joden.¹⁸⁰

Het christenzionistische pelgrimeren is een fenomeen dat vanwege het opmerkelijke samensmelten van religie en politiek steeds weer de aandacht van cultuurwetenschappers trekt.¹⁸¹ Shapiro signaleerde met verbazing dat traditionele christelijke pelgrimsplekken bij christenzionisten weinig religieuze ontroering teweeg blijken te brengen. “*What appeared to move them the most*”, schrijft ze, “*were places and experiences associated with the modern political state of Israel*”.¹⁸² Uit Shapiro’s artikel spreekt overigens niet alleen verbazing maar ook waardering voor het christenzionistische fenomeen.¹⁸³ Hun religieuze motieven van christenzionistische reizigers waren voor haar voldoende reden om hen zonder aarzeling ‘pelgrims’ te noemen.

Het politieke karakter van deze pelgrimages blijkt uit hun expliciete steun aan de rechterzijde van het Israëlische politieke spectrum. Die wordt door Israëlische politici uit die hoek hartelijk aanvaard, ondanks de religieuze verwachting binnen het christenzionisme dat de joden zich bij het aanbreken van de ‘Eindtijd’ allen tot Jezus zullen bekeren. Dat weerhield de Israëlische premier Netanyahu er bijvoorbeeld in het

geheel niet van om in 2016 de door christenzionisten in Jeruzalem opgerichte *Christian Embassy* te kiezen als de plek waar hij ‘de christenen’ in de hele wereld kwam feliciteren met het kerstfeest en om hen aan te moedigen om naar Israël te blijven reizen.¹⁸⁴

In een artikel over pelgrimeren en christenzionisme in de Verenigde Staten houdt de religiewetenschapper Katia Batut-Lucas het erop dat *activistes-sionistes* een voldoende adequate kwalificatie voor deze groep zou zijn.¹⁸⁵ Zij noemt als voorbeeld een in 2011 door *Christians United for Israel* georganiseerde reis naar ‘het Land’ speciaal voor dominees, om te bewerkstelligen dat die zich, teruggekeerd in Amerika, geroepen voelen om hun kerkelijke gemeente te enthousiasmeren voor het politieke zionisme.¹⁸⁶ Evenmin als Shapiro’s relatief geringe aandacht voor het politieke element in christenzionistische reizen, is ook de afwijzing van het religieuze element door Batut-Lucas niet helemaal overtuigend.

Het fenomeen van de christenzionistische reizen naar Israël doet denken aan de studies naar politiek toerisme van de socioloog Paul Hollander. Het betrof hier de reizen van linkse intellectuelen in de jaren ’70 en ’80 van de vorige eeuw naar communistische of socialistische staten als China, Cuba en Nicaragua, waarbij die landen door hen werden gezien als voorboden van een lichtende toekomst voor de mensheid en voor zichzelf. Hij had daarbij vroegere voorbeelden van reizen van communistisch gezinde *fellow-travellers* in de jaren ’30 naar de Sovjet Unie op het oog. Hollander ziet ze enerzijds als “*by-products of secularisation and modernization that shifted the pursuit of meaning, sense of identity and spiritual needs from the religious to the political sphere*”.¹⁸⁷ Anderzijds reflecteren deze ‘politieke pelgrimages’ voor Hollander ook “*the unmet needs for self-transcendence*” van bepaalde intellectuelen in die tijd, een fenomeen dat hij algemeen acht voor het in elkaar overvloeien van de religieuze en politieke pelgrimage.¹⁸⁸ Ze wortelden in het geloof dat met de eindoverwinning van het communisme een ‘heilstaat’ gerealiseerd zou kunnen worden en dat deze landen daarom steun en bemoediging verdienden. Dat wekt evident associaties met het politiek-religieuze messianistische idee van een ‘wederkomst van Jezus’ en een ‘duizendjarig rijk’ dat met de stichting van deze Joodse staat een aanvang zou hebben genomen.

178 SHAPIRO: ‘The Apple of God’s Eye’ 307-320, p. 308.

179 *Breaking Israel News*: <https://www.breakingisraelnews.com/95879/feast-of-tabernacles-celebrating-37-years-of-christians-prophetic-gathering-in-jerusalem-photos/> (gezien 23 04 2018). *Christenzionistische promotie-video van het Feast of Tabernacles 2019*: <https://www.youtube.com/watch?v=wjaVpDVQh7Y> (gezien 18 10 2019).

180 BOWMAN: ‘Christian Ideology and the Image of a Holy Land’ 98-120.

181 BELHASSEN: ‘Fundamentalist Christian pilgrimages’ 4,2 131-144. Zie ook: K. BATUT-LUCAS: ‘Le pèlerinage et le sionisme chrétien aux États-Unis. Le cas du *Christians United For Israel*’, in CHANTRE et al.: *Politiques du pèlerinage* 100.

182 SHAPIRO: ‘The Apple of God’s Eye’ 310.

183 SHAPIRO: ‘The Apple of God’s Eye’ 311.

184 Bezoek premier Netanyahu aan de *Christian Embassy* (ICEJ): <https://us.icej.org/news/special-reports/pm-netanyahu-visits-christian-embassy> (gezien 28 01 2018).

185 BATUT-LUCAS: ‘Le pèlerinage et le sionisme chrétien’ 93.

186 “[afin] qu’ils peuvent alors mobiliser un grand nombre d’activistes pour la cause sioniste afin de faire pression sur les dirigeants politiques étatiques, (...)” in BATUT-LUCAS: ‘Le pèlerinage et le sionisme chrétien’ 95.

187 P. HOLLANDER: ‘Heaven on Earth: Political Pilgrimages and the Pursuit of Meaning and Self-Transcendence’, in A. PAZOS (ed.): *Redefining Pilgrimage* 71-85, p. 85.

188 HOLLANDER: ‘Heaven on Earth’ 78.

Moet nu binnen de pelgrims-‘arena’ van ‘het Land’ het pro-Israëlsche christenzionistische pelgrimeren gezien worden als de tegenhanger van het Israël-kritische ‘Kom en zie’-initiatief waar het in dit boek over gaat? De gedachte lijkt voor de hand te liggen, maar een essentieel verschil tussen beiden is wel, dat het ‘Kom en zie’-appèl uitdrukkelijk open staat voor contacten met joden en moslims, en dat men zich in het *Kairos*-document niet in negatieve bewoordingen uitlaat over andere religies. Exclusivisme is het uitgangspunt van zowel de *Birthright*-reizen als van de christenzionistische reizen, inclusivisme is het uitgangspunt van het ‘Kom en zie’-initiatief.

2.4 ‘Gedroomde’ pelgrimages naar Jeruzalem van studenten in Gaza

Voor moslims zijn hun heiligdommen, voor zover die binnen de staat Israël en in door de staat bezet gebied liggen, een dubbelzinnig gegeven geworden: van grote betekenis, maar voor weinig moslims toegankelijk. Binnen ‘het Land’ zijn het in de praktijk vrijwel alleen de islamitische inwoners van Oost-Jeruzalem die er toegang toe hebben. Van buiten Israël kunnen de heiligdommen van moslims in Al Quds (= ‘De Heilige’), de Arabische naam voor Jeruzalem, momenteel vrijwel alleen nog door moslim-pelgrims uit Zuidoost-Azië bezocht worden.¹⁸⁹ Er zijn mij geen onderzoeken bekend naar moslim-pelgrimages in ‘het Land’ die een vergelijking met het ‘Kom en zie’-initiatief mogelijk maken. Er is wel een onderzoek beschikbaar waaruit we iets te weten kunnen komen over het denken van een groep Palestijnse studenten in de Gazastrook, moslims, over pelgrimages naar Jeruzalem in de toekomst. Een daadwerkelijke pelgrimage naar de *Haram al-Sharif* (= ‘Het Eerwaardige Heiligdom’), de Arabische benaming van de Tempelberg in Jeruzalem, is iets waar deze studenten momenteel alleen maar van kunnen dromen.¹⁹⁰

De antropoloog Ian McIntosh stelde vast dat in onderzoeken naar *forbidden pilgrimages* op meerdere plaatsen die ontoegankelijk zijn geworden vanwege actuele machtsverhoudingen, deze plaatsen een belangrijke rol spelen in toekomstvisies van jonge mensen, omdat door die ontoegankelijkheid het verlangen naar die plaatsen zich blijkt te versterken. Hij noemde als voorbeeld de pelgrimage naar de op de grens tussen Turkije en Armenië gelegen berg Ararat, waar de ark van Noach aan

land gekomen zou zijn. De berg is het nationale symbool van Armenië, maar hij ligt tegenwoordig net over de grens in Turkije, waardoor hij sinds 1918 voor Armeniërs ontoegankelijk is geworden. Als ander voorbeeld noemt hij de pelgrimages naar het Tibetaanse Potala-paleis, dat tot de Chinese invasie in Tibet in 1959 de residentie van de Dalai Lama was, een plaats die sindsdien onbereikbaar is voor boeddhistische Tibetaanse vluchtelingen. McIntosh maakte van zijn inzicht in ‘verboden pelgrimages’ verder gebruik van een gezamenlijk onderwijsproject voor Amerikaanse studenten in Indianapolis en Palestijnse studenten in Gaza.

Samen met de politieke wetenschapper Jamil Alfaeet van *Gaza University* begeleidde hij tussen 2012 en 2014 het interuniversitaire *Gaza Visioning Project* (GVP). Dat was een project waarbinnen, via Skype, werd gecommuniceerd tussen enerzijds Amerikaanse studenten van de *Indiana University-Purdue University* in Indianapolis, die betrokken waren bij de beweging *Christians for Peace and Justice in the Middle-East*, en anderzijds Palestijnse islamitische studenten van *Gaza University*, die op nog geen 80 km afstand van Jeruzalem wonen, maar de stad niet kunnen bezoeken. Het aantal van 30 betrokken studenten in het begin groeide tijdens de loopperiode van het project tot 170.

De inspiratie voor het GVP ontleenden ze aan de zogenaamde *visioning workshops* van Elise Boulding, een sociologe met een *quaker*-achtergrond, die er in de jaren tachtig van de vorige eeuw van uit ging dat het bij zou dragen tot vrede als partijen in een conflict bereid zouden zijn zich een toekomst te proberen voor te stellen waarbinnen het conflict niet meer bestaat. De initiators hoopten dat het een ‘helend’ effect zou hebben op studenten die vaak met traumatiserende effecten van het conflict met Israël te maken hebben, door hen een veilige ruimte te bieden om creatief na te kunnen denken over hun toekomst. Alfaeet, de islamitische partner van McIntosh aan de *Gaza University* legde daarbij tevens een bijzondere nadruk op het bouwen aan een ‘vredescultuur’ in Gaza zelf, en op het ‘dichten van de kloof in het conflict van de civilisaties’.¹⁹¹ Het GVP wilde deze studenten stimuleren om toekomstdromen te ontwikkelen waarin naast persoonlijk welbevinden, ook idealen als welvaart en vrede een rol spelen. Er kon immers worden verwacht dat ze na afloop van hun studie leidende rollen in hun samenleving zouden gaan spelen. Daarom werden ze uitgedaagd een visie te ontwikkelen op het beleid dat nodig zou zijn om dergelijke idealen waar te maken in Jerusalem in 2050. McIntosh verwachtte dat zijn studenten, vanwege de wens om ooit zelf nog eens de moslimheiligdommen in het op slechts 80 km afstand gelegen Al Quds te kunnen bezoeken,¹⁹² ervan uit zouden gaan dat pelgrimages een belangrijke

189 I.S. McINTOSH: ‘Dreaming of Al-Quds (Jerusalem): Pilgrimage and Visioning’, in I.S. McINTOSH, E. MOORE QUINN & V. KEELY: *Pilgrimage in Practice, Narration, Reclamation and Healing* (Oxfordshire/Boston 2018) 122-136, p. 126.

190 Voor Palestijnen geldt in ‘het Land’ een gecompliceerd, voortdurend veranderlijk stelsel van reisbeperkingen, waarbij geen gelijke regels gelden. Palestijnse christenen in Bethlehem hebben op christelijke feestdagen, met een eigen pasje, een beperkte toegang tot Jeruzalem. Islamitische inwoners van Bethlehem kennen die uitzonderingen bij hun feesten niet. Voor Gazanen, ook christenen, is reizen bijna helemaal onmogelijk.

191 McINTOSH: ‘Dreaming of Al-Quds’ 125.

192 McINTOSH: ‘Dreaming of Al-Quds’ 123.

rol zouden kunnen spelen voor een welvarend en vreedzaam Jerusalem in 2050. Hij zag pelgrimages dus als gelegenheid voor persoonlijke *healing* en welvaartsbevordering,¹⁹³ en hij zag er een potentieel in, dat afwijkt van de focus van Eade en Sallnow vanwege het gehoopte effect op vredesbevordering.¹⁹⁴

De gerichtheid op vrede en rechtvaardigheid voor allen die in Jerusalem wonen, maakte de motivatie achter dit onderzoek vergelijkbaar met de ideeën van waaruit de oproep ‘Kom en zie’ werd gedaan. Een groot verschil is natuurlijk dat de gedroomde pelgrimages van deze studenten van het GVP noodzakelijkerwijs volkomen virtueel waren. Het is niettemin relevant om vast te kunnen stellen dat pogingen om de ‘arena’-benadering van het pelgrimeren naar ‘het Land’ te overstijgen niet alleen aan christelijke zijde, maar ook bij moslim-jongeren die zelf in dit conflictgebied wonen, weerklink vinden.

2.5 ‘Sharing’ in de ‘arena’

Binnen het vakgebied *ritual studies*, als onderdeel van *cultural studies*, wordt, zoals al werd opgemerkt, veelvuldig gebruik gemaakt van de begrippen *sharing* en *transgression*; *sharing* voor het delen van rituele ruimten of het deelnemen aan elkaars rituelen, en *transgression* voor het overschrijden van rituele grenzen van de ander. In aansluiting op de gedachte van een relatie tussen pelgrimage en vredesbevordering, zoals die in de voorgaande paragraaf naar voren kwam, verdienen ook deze verschijnselen en hun verhouding tot het ‘Kom en zie’-initiatief de aandacht binnen de ‘arena’-benadering van pelgrimeren in ‘het Land’.

In studies naar interreligieuze praxis in deze tijd wordt wel gewezen op het fenomeen dat mensen tegenwoordig onder invloed van het postmodernisme individueel vaak veel permissiever staan tegenover het overschrijden van rituele grenzen dan voorheen en daarin soms eigen wegen volgen. Marianne Moyaert gebruikt hiervoor de term *subjective turn*, en wijst in dit verband ook op wat wel *detraditionalisation* wordt genoemd, een behoefte om niet alleen maar vast te blijven houden aan eigen oude tradities, maar om verwantschap met andere religies zichtbaar te maken, ook binnen rituelen.¹⁹⁵ Ze wijst er op dat een fenomeen als *sharing* ook kan voortkomen uit het bewust willen tonen van een bijzondere verbondenheid onder moeilijke

193 *Healing* was een hoofdthema van de voornoemde bundel waarin McIntosh zijn artikel publiceerde.

194 McINTOSH: ‘Dreaming of Al-Quds’ 122, 123.

195 M. MOYAERT: ‘Introduction: Exploring the Phenomenon of Interreligious Ritual Participation’, in M. MOYAERT & J. GELDHOF: *Ritual Participation and Interreligious Dialogue* (London 2015) 1-18, p. 11.

omstandigheden in een niet alledaagse context, dus niet alleen vanwege een uit de postmoderniteit voortgekomen permissiviteit.¹⁹⁶

Het is binnen de context van ‘het Land’ inderdaad opvallend dat in ieder geval moslims en christenen onder druk van de politieke en militaire situatie soms tot bijzondere allianties met elkaar komen, wat ertoe kan leiden dat daarvoor ook binnen het gegeven religieuze rituelen-repertoire ruimte wordt gezocht. Christenen namen in de zomer van 2017 bij de oplopende spanningen in Jeruzalem over de toegankelijkheid van de *Haram al-Sharif* bijvoorbeeld deel aan het islamitische Vrijdagmiddaggebed. Christelijke en moslim geestelijken gingen ook samen in gebed in de *Al Aqsa*-moskee.¹⁹⁷ Hier was duidelijk geen sprake van ‘postmoderne’ convergentie, maar waren het de gedeelde, drukkende politieke omstandigheden die de betrokkenen stimuleerden hun verbondenheid tot uitdrukking te brengen door te participeren in elkaars - normaliter exclusieve - rituelen.

Voorbeelden van *sharing* en *transgression* en van de relatie met de politieke context zullen in het hiernavolgende nog voor twee andere plaatsen in ‘het Land’ nader worden besproken, ten eerste voor Bethlehem, een kleine stad in bezet gebied onder Palestijns gezag,¹⁹⁸ en ten tweede voor Nazareth,¹⁹⁹ een kleine stad in Israël, waar nog relatief veel christenen wonen.

Bethlehem

Voor Bethlehem zijn er betrekkelijk veel voorbeelden van *sharing* te geven, zowel van rituelen als van rituele ruimtes. Moyaert geeft het voorbeeld van christenen in Bethlehem die ‘met hun moslimbroeders en zusters’ mee vasten tijdens de Ramadan wat laat zien hoe *sharing* een rol kan spelen bij het uitdrukken van verbondenheid tussen mensen met een verschillende religieuze identiteit.²⁰⁰ Van pelgrims naar Bethlehem zijn vergelijkbare verslagen bekend. Tijdens een kerstviering in 2006 voor bezoekende ‘solidariteitspelgrims’ van Pax Christi werd het geboorteverhaal van Jezus/Isa zowel

196 MOYAERT: ‘Exploring the Phenomenon of Interreligious Ritual Participation’ 9-11.

197 ‘Christen bidt het Vrijdaggebed mee’. *Egyptian Streets*: <https://egyptianstreets.com/2017/07/24/jerusalem-solidarity-one-christian-joins-muslim-prayers-makes-cross-sign-as-they-recite-quran/> Christelijke en moslim leiders bidden samen voor vrede in de *Al Aqsa*-moskee. WCC: <https://www.oikoumene.org/en/press-centre/news/muslim-and-christians-pray-together-for-just-peace-in-al-aqsa-mosque> (beide gezien 07-04-2019).

198 Excl. omliggende dorpen telde Bethlehem in 2007 ca. 25.000 inwoners (in 2013 telde het ca. 16.000 christenen), incl. omliggende dorpen was dat aantal in 2007 ca. 90.000 inwoners. In de naburige illegale *settlements* woonden toen ong. 110.000 Joodse settlers. *Wikipedia*: <https://en.wikipedia.org/wiki/Bethlehem> (gezien 08-12-2018).

199 Nazareth telde in 2007 inclusief latere agglomeraties, ca. 210.000 inwoners. Het oude deel van Nazareth telde toen ca. 65.000 inwoners, waarvan ca. een derde christenen en ca. twee derde moslims. *Wikipedia*: (gezien 08-12-2018).

200 MOYAERT: ‘Exploring the Phenomenon of Interreligious Ritual Participation’ 5.

door een christen voorgelezen volgens Lucas (2:1-21), als door een moslima volgens de Koran (soera 19: 16-40).²⁰¹

Initiatieven tot participatie in elkaars *rituelen* kunnen overigens soms wel als neveneffect hebben, dat wat de één - positief - als *sharing* ervaart door een ander - negatief - als *transgression* kan worden opgevat. Tijdens de massale Eucharistieviering in 2009 in Bethlehem waar paus Benedictus XVI in voorging, werd gesignaleerd dat aan sommige aanwezigen van wie bekend was dat ze moslim waren, bij hun spontane deelname aan deze katholieke rite ook de communie was uitgereikt. Dit werd door de één als een impulsieve behoefte aan toenadering geïnterpreteerd, terwijl een ander er een bedenkelijke vorm van heteropraxis in zag, en dus een overschrijding van wat acceptabel is.²⁰²

Een zeer duidelijk voorbeeld van *sharing* van ruimtes in Bethlehem is de zogenaamde Geboortegrot, de plek waar Jezus geboren zou zijn. Deze plek wordt, net als de *Tomb of the Virgin Mary* in Oost-Jeruzalem zowel door christenen als door moslims bezocht, omdat Jezus onder de naam Isa binnen de islam als een van de belangrijkste profeten geldt en ook zijn moeder Maryam (Maria) bijzondere verering geniet. Bowman vermeldt in een relatief recente studie, dat hij in de omgeving van Bethlehem ook nog wel andere voorbeelden aantrof van interreligieuze *sharing* van plekken, zoals bij *Bir es-Sayideh (The Well of the Lady)*, een waterbron die zich bevindt binnen de aan Bethlehem grenzende Palestijnse gemeente Beit Shahour die zowel door moslims als door christenen wordt bezocht, en een plek in het Grieks-orthodoxe klooster *Mar Elyas* tussen Bethlehem en Jeruzalem waar de profeet Elia en St. George (*Al Khader*) door zowel christenen als moslims worden vereerd.²⁰³ Hij stelde vast dat dit bijdroeg aan het bewustzijn onder de ingezetenen van Beit Shahour dat ze ondanks verschillen in religie, tot één lokale gemeenschap behoren.

Dergelijke voorbeelden van *sharing* van pelgrimslocaties worden ook door plaatselijke autoriteiten tijdens alternatieve *sightseeing-tours* in de 'arena' van 'het Land' graag gepresenteerd als teken van het in het algemeen vreedzaam samenleven

201 G. TEN BERGE: *Tweede Solidariteitspelgrimage Bethlehem* 15.

202 Mij werd dit in Bethlehem in 2012 door een geestelijke verteld die benadrukte dat aan niemand de communie was geweigerd, maar dat deze deelname natuurlijk wel ongebruikelijk was. Een vergelijkbare expressie van *sharing* aan katholieke zijde in het Midden Oosten werd geïmplementeerd door de vermoorde jezuïet Frans Van der Lugt, die toen rondom zijn kerk in Homs de bommen vielen de mis bleef vieren en aan de vrouw van de imam (die tijdens de mis een gedeelte uit de Koran had voorgelezen) de communie uitreikte. *IHS Jezuiten*: Zie: <https://www.jezuïeten.org/nieuws/twee-medebroeders-over-frans-van-der-lugt-sj/> (gezien 07 04 2019).

203 G. BOWMAN: 'Identification and Identity Formations around Shared Shrines in West Bank Palestine and Western Macedonia', in D. ALBERA & M. COUROUCL: *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean. Christians, Muslims, and Jews at Shrines and Sanctuaries* (Bloomington, Indiana USA 2012) 10-28.

van moslims en christenen. Dat valt niet te ontkennen, ook al wil het niet zeggen dat hun samenleven in en rond Bethlehem altijd rimpelloos verloopt. Relaties tussen jongens en meisjes die tot een verschillende religie behoren, kunnen bijvoorbeeld aanleiding geven tot spanningen tussen families, al hoeven de problemen niet altijd voort te vloeien uit religieuze verschillen. Moslims en christenen wijken onderling af in welvaartsniveau, wat nog dateert van de massale instroom van moslimvluchtelingen tijdens de oorlog van 1967 en er zijn kwesties rond grondbezit en huizenverkoop, als christenen emigreren naar het buitenland.

Sharing heeft in de omstandigheden van 'het Land' vandaag vaak een politieke lading. Een zeer duidelijk voorbeeld daarvan is het feit dat de Palestijnse president, die zelf moslim is, ieder jaar met kerstmis de Dienst van het Woord tijdens de katholieke Nachtmis komt meevieren in de Geboortekerk in Bethlehem, terwijl, zoals al gememoreerd, de Israëlische politieke leider Netanyahu op dit feest de voorkeur geeft aan een bezoek aan de *Christian Embassy* van de christenzionisten (1 2.3).²⁰⁴

Een voorbeeld van hoe door toedoen van de Israëlische staat een aanvankelijk langdurige situatie van *sharing* op een pelgrimsplek uiteindelijk leidde tot uitsluiting van anderen dan joden, is de plaats die bekend staat als 'het graf van Rachel' gelegen aan de uitvalsweg van Bethlehem naar Jeruzalem, een interreligieus heiligdom voor moslims, christenen en *Mizrahim* (oriëntaalse joden) die eeuwenlang een halteplaats voor pelgrims onderweg was.²⁰⁵ In een studie naar *sharing* en *transgression* bij dit graf noemt Bowman de Bijbelse figuur van Rachel *the Old Testament original of the 'Mater Dolorosa'*.²⁰⁶ Bij haar graf zochten vrouwen uit de verschillende religies van 'het Land' onder meer voorspraak in geval van onvruchtbaarheid.

Na de Arabische verovering van 'het Land' in de tijd van Omar werd er een klein moskee-achtig gebouw over de schrijn heen gebouwd, dat niettemin ook voor joden en christenen toegankelijk bleef. Eeuwenlang hebben moslims nabij het graf hun doden begraven. In 1841, toen de joods-Britse bankier Moses Montefiore een renovatie financierde, kwamen er gescheiden gebedsruimten voor joden en moslims.²⁰⁷ De behoefte aan die scheiding was volgens Bowman een gevolg van de in de 19^e eeuw groeiende invloed van uit Europa afkomstige orthodoxe Asjkenazische joden. In tegenstelling tot de oriëntaalse joden waren zij onbekend met interreligieuze *sharing*. Ze klaagden over de gebrekkige hygiëne en over de geluidsoverlast bij de islamitische

204 *United with Israel*: <https://unitedwithisrael.org/in-christmas-message-netanyahu-undercores-thriving-christian-community-in-israel/> (gezien 07 04 2019).

205 *Mizrahim* is een samenvattende aanduiding voor joden wonend in of afkomstig uit oriëntaalse landen.

206 G. BOWMAN: 'Sharing and Exclusion, 'The Case of 'Rachel's Tomb'', in *Jerusalem Quarterly* 58 (2014) 25.

207 BOWMAN: 'Sharing and Exclusion' 34, 38-39.

begravenissen rondom het gebouw.²⁰⁸ Uit Europa afkomstige Joden stimuleerden sinds de jaren veertig van de vorige eeuw de exclusieve claim op de schrijn. Rachel werd in hun ogen de vrouw die onvruchtbaarheid en dood overwon. Ze werd een gerevitaliseerd symbool van de vruchtbaarheid, maar voortaan alleen van die van het Joodse volk.²⁰⁹

Na de Zesdaagse Oorlog in 1967 kwam *Rachel's Tomb* in door Israël in beslag genomen gebied te liggen. Van *sharing* is sindsdien niets meer over. De schrijn geniet de exclusieve status van *Israeli National Heritage Site*. Hij ligt nu binnen een zwaarbewaakte militaire *compound* die vanuit het Palestijnse Bethlehem niet meer toegankelijk is. Bowman beschrijft de plek als 'een fort'.²¹⁰ De vredesliederen die christelijke pelgrims van Pax Christi in 2004 voor de *compound* aanhieven toen de Muur nog in aanbouw was, werden door een dienstdoende soldaat kennelijk als een onacceptabele vorm van *transgression* opgevat; hij sommeerde de pelgrims weg te gaan.²¹¹ Vanaf de Israëlische kant wordt 'het graf van Rachel' vrijwel alleen nog in kogelvrije bussen bezocht door groepen orthodoxe joden.²¹² De Israëlische politicoloog en islamoloog Yitzhak Reiter noemt 'het graf van Rachel' in een recent boek een voorbeeld van hoe de Israëlische staat erin slaagde een einde te maken aan vreedzame vormen van *sharing*.²¹³

Bij de bewoners van Bethlehem en bij pelgrims en toeristen leek de herinnering aan hoe dit graf eeuwenlang had gefunctioneerd als een gedeeld bedevaartsoord voor drie religies een tijdlang volkomen te zijn verdwenen. Op Palestijnse websites zoals die van het *Palestine Heritage Museum* kwam *Rachel's Tomb* een tijdlang niet eens meer voor. Recent lijkt daar verandering in te komen. Er worden in Bethlehem inspanningen gedaan om de herinnering aan interreligieuze devotie op deze plek weer te doen herleven, zowel voor zichzelf als voor de bezoekende pelgrims en toeristen.²¹⁴ Wie daar nu aan de Palestijnse zijde langs de Afscheidingsmuur loopt, wordt geïnformeerd over de geschiedenis van de plek door middel van speciale *billboards*.

208 BOWMAN: 'Sharing and Exclusion' 30-49, 33-35.

209 S. SERED: 'Rachel's Tomb: Societal Liminality and the Revitalisation of a Shrine', 34, 37, cit. bij BOWMAN: 'The Case of 'Rachel's Tomb' 45.

210 BOWMAN: 'The Case of 'Rachel's Tomb' 36-38.

211 G. TEN BERGE: *De Solidariteitspelgrimage naar Bethlehem* 16.

212 BOWMAN: 'The Case of 'Rachel's Tomb' 36-38.

213 Y. REITER: *Contested Holy Places in Israel-Palestine. Sharing and Conflict Resolution* (London/New York 2017) 274.

214 Volgens de in Bethlehem woonachtige antropoloog Toine Van Teeffelen heeft 'het graf van Rachel' momenteel geen religieuze betekenis voor wie in Bethlehem wonen, maar zijn er inmiddels wel een aantal posters aangebracht die laten zien hoe de plaats er de laatste 150 jaar in verschillende perioden uitzag (mail d.d. 27 02 2017). Een voorstelbare volgende stap zou kunnen zijn, om de plek met vituele middelen te doen herleven als ontmoetingsplek voor joodse, christelijke en moslimvrouwen die zich engageren in vredes- en mensenrechtenbewegingen.

Nazareth

Een opmerkelijk voorbeeld van een affaire die van twee religieuze zijden als 'transgressie' werd geïnterpreteerd speelde zich af in Nazareth. Het was een affaire waarin het ging om de relatie tussen christenen en moslims, maar waarin weer de zeer nauwe verwevenheid tussen religie en politiek in 'het Land' zichtbaar wordt. Pelgrims komen die daar dagelijks tegen. Het gaat om de complexe, uit eind vorige eeuw daterende kwestie rond de rooms-katholieke Annunciatie Basiliek in Nazareth, een grote in 1969 voltooide pelgrimskerk. Het is volgens een uit de vierde eeuw daterende overlevering de plek waar de engel Gabriel aan Maria de geboorte van Jezus zou hebben aangekondigd. Als de stad van Jezus' jeugd is Nazareth vanzelfsprekend altijd een geliefd pelgrimsoord voor christenen geweest.

Het stadsbestuur begon in 1997 met de uitvoering van een door de nationale overheid gesponsord plan om het plein bij deze kerk te vergroten ter bevordering van het voor Israël economisch belangrijke pelgrim-toerisme. Een plaatselijke islamitische politicus besloot tegen het plan in te gaan. Omdat zich op het terrein van het plein het graf van een bekende moslim bevindt, was dit voor hem kennelijk een onacceptabele vorm van profane 'transgressie' en als tegenzet startte hij een campagne voor de bouw van een moskee op het kerkplein boven dit graf, waarvan de minaret boven de koepel van de kerk zou moeten uitsteken. Dit plan voor de bouw van een moskee pal vóór deze belangrijke pelgrimskerk werd vervolgens door christenen opgevat als een provocerende vorm van 'transgressie' binnen hún rituele ruimte.²¹⁵

Belangrijke achtergrondinformatie voor dit conflict is, dat Nazareth, vergelijkbaar met Bethlehem had behoord tot de toevluchtsoorden voor Palestijnen in het bijzonder tijdens de *Nakba*.²¹⁶ Voordien was Nazareth, net als Bethlehem, een in meerderheid christelijke stad geweest. Inmiddels wonen er in de oude stad ongeveer twee keer zoveel Palestijnse moslims als Palestijnse christenen.²¹⁷ Belangrijke achtergrondinformatie is, dat er zeer lange tijd sprake is geweest van een betrekkelijk vreedzaam samenleven van de twee religies in het oude stadshart, waarschijnlijk omdat veel christenen in Nazareth het seculiere Palestijnse nationalisme van PLO-leider Yasser Arafat (1929-2004) steunden.

215 Zie voor een uitgebreide beschrijving en analyse van de gebeurtenissen in Nazareth: REITER: *Contested Holy Places in Israel-Palestine* 149-152.

216 Het aanvankelijke bevel van de Israëlische legerleiding tot ontvolking van Nazareth met toen 16.000 inwoners, waarvan 10.000 christenen, werd volgens Ilan Pappé op last van Ben Goerion ingetrokken uit vrees voor de wereldopinie. I. PAPPÉ: *The ethnic cleansing of Palestine* (Oxford 2006) 170-171.

217 In 1956 werd voor Joodse *settlers* Illit als voorstad van Nazareth gesticht. De *settlers* maakten in 2007 ca. 40% van de bevolking uit, inclusief latere agglomeraties ca. 210.000 inwoners. *Wikipedia*: <https://nl.wikipedia.org/wiki/Nazareth> (gezien 08-12-2018).

Toen de bouw van de moskee werd gestart zonder bouwvergunning, maakte het gemeentebestuur van Nazareth bezwaar, met rellen als gevolg waarvan de politie zich vervolgens afzijdig bleek te houden. De nationale overheid bleek de bouw van de moskee niet tegen te willen gaan, hoewel de grond evident overheidseigendom was en er dus aanvankelijk geld van de nationale overheid voor de aanleg van een groter kerkplein beschikbaar was gesteld. Er kwamen hevige protesten, zowel van christenen in Israël en Palestina als wereldwijd. Mede in verband met het voor het jaar 2000 voorgenomen pausbezoek herinnerde het Vaticaan de regering van Israël aan de bij de stichting van de staat Israël gemaakte afspraken over de plicht om alle religies te eerbiedigen.

Een jaar na de aanslagen door extremistische moslims in New York en Washington van 9/11 (2001) besloot de Israëlische regering onder druk van de Amerikaanse regering de bouw van de moskee op het kerkplein toch af te blazen. De moskee is er tot op heden niet gekomen, maar het kerkplein waar de christelijke pelgrims zich dagelijks voortbewegen, hing in 2013 wel vol met banners en luidsprekers die de islam aanprezen als de betere religie. Een van de deelnemers aan de ‘Kom en zie’-reis van 2013 vroeg zich af of de Israëlische autoriteiten zoets ook bij de Klaagmuur zouden tolereren.²¹⁸

De politicoloog Reiter is van oordeel dat Nazareth één van de vele voorbeelden is waaruit blijkt hoezeer de Israëlische staat tekortschiet in haar taak om op *contested holy places* als onpartijdige *mediator* op te treden en de partijen te bewegen tot een vreedzame wijze van *sharing*.²¹⁹

Enkele jaren vóór Reiters artikel, publiceerden drie andere Israëlische auteurs over *confrontation* en *harmony* op drie pelgrimsplekken in Israël.²²⁰ Dezelfde affaire in Nazareth fungeerde daarin als het voorbeeld voor *confrontation* tussen twee van oudsher rivaliserende godsdiensten. Er werd daar tegenover aandacht gevraagd voor twee voorbeelden van harmonieuze *sharing* en inschikkelijkheid tussen joden en aanhangers van niet-joodse religies.

Het eerste voorbeeld was in Haifa (Jaffa), waar het mausoleum van de graftombe van Báb, een van de leiders van de religie van de *bahá'í* zonder problemen functioneert als een internationaal bedevaartcentrum voor deze religie.²²¹ Het ligt in een openbaar park

218 TEN BERGE: *Kom en zie!* 83-84.

219 REITER: *Contested Holy Places in Israel-Palestine* 151.

220 N. COLLINS-KREINER, D. SHMUELI & M. BEN GAL: ‘Pilgrimage Sites in the Holy Land: Pathways to Harmony and Understanding or sources of Confrontation’, in A. PAZOS (ed.): *Pilgrims and Pilgrimages as Peacemakers in Christianity* 177-201.

221 N. SMART: *Godsdiensten van de wereld* (Kampen 2003) 538-540. De *bahá'í* zijn ontstaan uit de sjiiitische islam en leggen de nadruk op de onderliggende eenheid van alle religies. Deze religie heeft apocalyptische kenmerken en doet zich verder kennen door gehoorzaamheid aan de overheid en niet-betrokkenheid bij partijpolitiek, maar staat in Iran niettemin bloot aan vervolging; ze vormt daar een betrekkelijk grote minderheid. Ze oefent vooral aantrekkingskracht uit in Afrika en Azië onder degenen die onvrede hebben over de rivaliteit tussen de traditionele godsdiensten.

dat tegelijk een toeristische attractie vormt in een overwegend seculiere, Israëlische stad. Het tweede voorbeeld betreft de *Brigham Young University*, een locatie in Oost-Jeruzalem van de ‘Kerk van Jezus Christus van de Heiligen der Laatste Dagen’, ook bekend als de ‘mormonen’. Toen orthodoxe joden bezwaar maakten tegen het bekeringswerk van deze kerk onder joden, bleken onderhandelingen tussen joodse leiders en dit genootschap te leiden tot de bereidheid om van het bekeringswerk verder af te zien.²²²

De auteurs beperkten hun onderzoek in Nazareth tot de plaatselijke politieke actoren en merkten, anders dan Reiter, niets op over de rol en de verantwoordelijkheid van de nationale overheid in de affaire. Ze analyseerden ook niet waardoor er op veel meer plaatsen dan alleen in Nazareth geen sprake van harmonieuze *sharing* is.²²³

Samenvattend kan uit dit hoofdstuk worden geconcludeerd dat het, voor inzicht in het fenomeen van de ‘Kom en zie’-pelgrimage, niet alleen zinvol is om gebruik te maken van het concept van de ‘topos’, maar dat ook het concept van de ‘arena’ er in belangrijke mate toe kan bijdragen om het karakter van dit fenomeen te begrijpen.

De vergelijkingen met het doel en het programma van andere pelgrimage-achtige reizen naar ‘het Land’ waarin sprake is van een relatie met religie maakten duidelijk dat er een groot verschil is tussen het ‘Kom en zie’ enerzijds en vooral de Joodse *Birthright* reizen en de christenzionistische reizen anderzijds. Dit omdat deze reizen een principieel particularistisch en exclusief karakter hebben en er in het geheel geen probleem in zien dat dat een bestendinging inhoudt van de gespannen permanente conflictsituatie in ‘het Land’, terwijl het ‘Kom en zie’-initiatief in afwijking daarvan uitgaat van het belang van een dialoog tussen jodendom, christendom en islam en van de bevordering van vrede en rechtvaardigheid.

Het moeten delen van gemeenschappelijke pelgrimsplaatsen in ‘het Land’ bleek in het verleden soms een vanzelfsprekendheid te zijn geweest. Het lijkt erop dat dat thans in afnemende mate het geval is. In situaties waarin *sharing* het karakter blijkt aan te gaan nemen van *transgression*, blijken op de achtergrond machtsvragen van een wijdere politieke omvang vaak een rol te spelen. De Israëlische staat blijkt daarin soms een omstrede rol te spelen.

Dat alles onderstreept dus het ‘arena’-karakter van de pelgrimage-ruimte van ‘het Land’. Het maakt begrijpelijk waarom het ‘Kom en zie’-initiatief pelgrims naar ‘het Land’ oproept om niet alleen historische religieuze plekken te gaan bekijken, maar ook

222 COLLINS-KREINER et al.: ‘Pilgrimage Sites in the Holy Land’ 186-187.

223 COLLINS-KREINER et al.: ‘Pilgrimage Sites in the Holy Land’ 188-190.

de verontrustende politieke werkelijkheid te willen zien waarbinnen die zijn ingebed, en de gevolgen die de politieke situatie voor christelijke Palestijnen heeft.

In de literatuur is wel gesignaleerd dat een liberale, postmoderne permissiviteit het gezamenlijk gebruik van rituele ruimtes, en zelfs het delen van rituelen, in toenemende mate mogelijk lijkt te gaan maken. In 'het Land' blijkt het echter de politieke situatie van onderdrukte groepen te zijn - een situatie waarin de staat niet steeds een bemiddelende rol blijkt te vervullen - die als een katalysator kan werken voor een bewuste *sharing* van rituelen en rituele ruimtes, zoals bleek in het geval van Palestijnse christenen en moslims in Bethlehem.

Het programma van een 'Kom en zie'-reis, waarin het bevorderen van vrede en rechtvaardigheid een belangrijke doelstelling is, vraagt deelnemers ervoor open te staan dat rituelen niet alleen dienen ter bevestiging van de eigen identiteit. Als ook anderen worden toegelaten, blijken ze tevens te kunnen dienen als een middel om het verlangen tot uitdrukking te brengen om dagelijkse barrières tussen mensen van verschillende godsdiensten te doorbreken.

Hoofdstuk 3. De dood van 'de pelgrim'?

3.1 'De pelgrim' als anachronisme

Sociale en cultuurwetenschappers zijn zich, sinds eind jaren tachtig, zowel gaan bezighouden met 'de pelgrim' in zijn verhouding tot 'de toerist' als met het fenomeen van het pelgrimeren binnen een specifieke maatschappelijke context, dus zowel met het micro- als met het mesoniveau van het verschijnsel. Maar ook een macro-socioloog en cultuurfilosoof als Zygmunt Bauman (1925-2017) bleek gefascineerd te zijn door het fenomeen.²²⁴ Het grote verschil met de in het voorgaande besproken benaderingen is, dat hij 'de pelgrim' bespreekt als een metafoor voor een inmiddels verdwenen menstype. Bauman nam geen spectrum waar van 'pelgrim' tot 'toerist' en *vice versa*, waarin pelgrims deels toeristen kunnen zijn en omgekeerd. 'De toerist' is voor hem één van meerdere postmoderne nazaten van 'de pelgrim'.²²⁵ Behalve de 'toerist' ontwaarde hij in de huidige samenleving nog de 'flaneur' (*stroller*), de 'vagebond' (*vagabond*) en de 'speler' (*player*).²²⁶ Hij beschreef deze menstypen als 'symptomen' van de postmoderne levensstrategie. Het zijn metaforen, waarmee hij inzicht probeerde te bieden in de menselijke bestaanswijze zoals die zich in de postmoderne samenleving voordoet.

'In de massa, maar niet van de massa', zo schetste Bauman het type van de 'flaneur'; in het 'flaneren' als levenshouding, worden anderen als vreemdelingen gezien, het bekijken waard, maar niet meer dan dat. De 'vagebond' was voor hem de metafoor voor de mens zonder vastigheid in zijn leven, afhankelijk van anderen, die overal heen trekt zonder specifieke bestemming, en die geen echte bindingen heeft, vroeger een randfiguur in een samenleving, nu alomtegenwoordig. De 'speler' is degene voor wie het leven in de wereld een spel is waarin je risico's moet nemen, dat de passie vergt om te willen winnen, waar geen plaats is voor compassie met anderen, en waar je naar geloven ook weer mee kunt stoppen op zoek naar een volgende uitdaging. De 'toerist' komt als reiziger op vele uiteenlopende plaatsen, maar is nooit 'van' die plaatsen. Hij heeft een thuis waar hij altijd naar terugkeert, maar waaraan hij niet gebonden wil zijn. De wereld van 'de toerist' is gestructureerd door 'aesthetic criteria' en de verzekering van zijn veiligheid 'thuis'.

Het thans verdwenen menstype van de 'pelgrim' had, aldus Bauman, in de Late Oudheid van de kerkvader Augustinus bestaan uit de gelovige mens, die onderweg is naar het hemelse Jeruzalem, en die zijn einddoel binnen de problemen van het aardse

224 Z. BAUMAN: 'From Pilgrim to Tourist - or a Short History of Identity', in S. HALL & P. DU GAY: *Questions of Cultural Identity* (Chapt. 2) (1996) 18-36. <http://dx.doi.org/10.4135/9781446221907.n2>

225 BAUMAN: 'From Pilgrim to Tourist' 26.

226 BAUMAN: 'From Pilgrim to Tourist' 26-32.

leven niet uit het oog mag verliezen. De enigen die aan dat spanningsveld al tijdens het leven wisten te ontsnappen, waren degenen die de woestijn introkken om als kluizenaars te leven (zie II 4.2 hierna). Bauman beziet zowel Augustinus' kritische metafoor, als de kluizenaars met enige sympathie, maar ze behoren voor hem tot het verleden. Na de Middeleeuwen, in wat de 'Moderne Tijd' wordt genoemd, zag hij een nieuw type 'pelgrim' ontstaan die de wereld van zijn eigen samenleving als een woestijn ervoer, waarin hij de weg niet kwijt mocht raken, een wereld waarin mensen *inner-worldly pilgrims* (zie II 5.1, 5.3) moesten zijn:

*(...) instead of travelling to the desert the Protestant worked hard to make desert come to him - to remake the world in the likeness of desert (...) In such a land, commonly called modern society, pilgrimage (...) is what one does of necessity, to avoid being lost in a desert.*²²⁷

Door het protestantisme en het doelgerichte van de Moderne Tijd ontstond er "a world in which one can tell life as (...) a sense-making story".

Kenmerkend voor de postmoderne periode is voor Bauman de teloorgang daarvan. Karakteristiek voor de post-moderniteit is het fenomeen dat 'tijd' niet meer ervaren wordt als een rivier die ergens heen stroomt, niet meer als een samenhangend verhaal met een richting, maar veeleer als een gefragmenteerde onsamenhangende reeks episodes zonder verleden of toekomst: "Time is no longer a river, but a collection of ponds and pools". In een dergelijke wereld kan het menstype van de pelgrim niet meer bestaan. Daar lopen alleen nog *strollers, vagabonds, tourists* en *players* in rond.

*The world is not hospitable to the pilgrims any more (...) No consistent and cohesive life strategy emerges from the experience which can be gathered in such a world - none remotely reminiscent of the sense of purpose and the rugged determination of the pilgrimage.*²²⁸

Vanuit Baumans visie wordt een fenomeen als het 'Kom en zie'-initiatief dus een anachronistisch, irrelevant verschijnsel. Maar bij zijn vogelvlucht-visie op de geschiedenis van het pelgrimeren kunnen, zodra de wereld van wat naderbij wordt bekeken, wel de nodige kanttekeningen worden geplaatst. In Deel II van dit boek zal dat uitvoeriger worden uitgewerkt. Als opmaat daarnaar toe volgt hier echter alvast een

227 BAUMAN: 'From Pilgrim to Tourist' 20-21.

228 BAUMAN: 'From Pilgrim to Tourist' 23 en 25.

beperkt aantal algemene reacties, zowel van cultuur-wetenschappelijke en filosofische, als van theologische zijde.

3.2 Reacties op Baumans visie op de 'pelgrim' en de 'toerist'

Baumans visie is vanzelfsprekend binnen de 'pelgrimage-studies' niet onbesproken gebleven. Het oordeel van Post over Bauman komt erop neer dat deze van 'de pelgrim' en 'de toerist' karikaturen heeft gemaakt. Hij vindt dat Bauman geen oog heeft voor de convergentie tussen de fenomenen pelgrimage en toerisme in de huidige samenleving en voor de vele vormen die beiden tegenwoordig aan kunnen nemen (zie I.1.5 hierboven). Post wijst op auteurs die in de postmoderne samenleving juist nieuwe typen pelgrims ontwaren, zoals bijvoorbeeld de 'authentieke zoekers' die op de Camino Santiago een persoonlijke, spirituele ontdekkingsreis willen maken,²²⁹ en die weinig overeenkomsten vertonen met Baumans *strollers, vagabonds, tourists* en *players*.

In een publicatie uit 2016 signaleerde Post tevens het nieuwe fenomeen van het 'lopen met een missie' waarvan hij zich afvraagt of dat niet gekarakteriseerd zou moeten worden als een vorm van *re-inventing pilgrimage*. Binnen het nieuwe fenomeen van het 'lopen met een missie' maakt Post het onderscheid tussen tochten met een 'materiële' missie en tochten met een 'ideële' missie. De eerste dienen om geld in te zamelen voor een of ander goed doel, en daarin gaat het vaak primair om een sportieve prestatie, die gezien kan worden als 'het offer' dat voor het goede doel wordt gebracht.²³⁰ Bij tochten met een 'ideël', eventueel ook gepolitiseerd doel kan het bijvoorbeeld gaan om de hierboven al genoemde protesttochten in de Nevada woestijn tegen nucleaire proefnemingen, waarvan we zagen dat die door deelnemers expliciet als 'pelgrimages' werden aangeduid.

Ook het type reizen dat het 'Kom en zie'-initiatief voorstaat kan worden gerekend tot de tegenwoordige vormen van pelgrimeren 'met een missie'. Het gaat hier in feite om een combinatie van een ideël en een materieel doel, namelijk aandacht vragen voor de positie van de Palestijnen in 'het Land', en toerismebevordering met een eerlijker verdeling van toerisme-revenuen. Voor Post is het evident dat het ritueel van het pelgrimeren ook in de huidige tijd nog steeds een vitaal fenomeen is en juist goed kan worden bestudeerd in relatie tot nieuwe fenomenen binnen het toerisme.

Baumans analyse van de huidige tijd leidde ook tot andere reacties. De filosoof Ruud Welten, die zich bezighoudt met ethische aspecten van toerisme, was onder de indruk van de scherpe tegenstelling die Bauman in de postmoderne samenleving

229 POST: 'Beyond the Topos' 29.

230 P. POST: 'Lopen met een missie Mapping the field', in P. POST, S. VAN DER BEEK (red.): *Onderweg met een missie, Verkenning van de opkomende trend om te lopen, fietsen, pelgrimeren met een missie of een goed doel* Camino Cahier 1 (2017) 20.

waarnam tussen ‘de toerist’ en de ‘vagebond’.²³¹ Bauman had de ‘vagebond’ en ‘de toerist’ ook in zijn eerdere boek *Globalization* al expliciet tegenover elkaar gezet en toen opgemerkt:

*The tourists travel because they want to; the vagabonds have no other bearable choice. The vagabonds are, one may say, involuntary tourists; but the notion of ‘involuntary tourist’ is a contradiction on terms.*²³²

Baumans ‘vagebond’ neemt in de wereld van vandaag dus vaak de gedaante aan van de vreemdeling, de migrant en de vluchteling.²³³ De ‘vagebond’ lijkt op het eerste gezicht geen categorie op de horizon van pelgrim tot toerist, zoals die werd besproken in hoofdstuk 1 hierboven. Hij speelde ook geen rol in het concept van de ‘ruimte’ van de pelgrims-‘arena’ van hoofdstuk 2. Maar als we in Deel II de ‘diepte’ ingaan van het theologische denken over pelgrimeren, zal blijken dat ‘de vluchteling’ en ‘de migrant’ in het werk van de Zuid-Amerikaanse bevrijdingstheoloog José Oscar Beozzo juist als de ‘pelgrims’ bij uitstek van de huidige tijd worden beschouwd. In de praktijk van een pelgrimage van het ‘Kom en zie’-type komen ze naar voren, omdat deze reizigers onvermijdelijk worden geconfronteerd met het Palestijnse vluchtelingen- en migratieprobleem als gevolg van het ontstaan van de staat Israël (zie II 6.3).

Welten benadrukt net als Bauman, dat er tegenwoordig alles aan wordt gedaan om de wereld voor toeristen een veilig en prettig oord te laten lijken, maar dat het tegendeel het geval is. Het toerisme sleept zelf een voortdurende *collateral damage* achter zich aan, zo citeert hij Bauman, omdat toeristen het gênant vinden, als ze tijdens hun reizen geconfronteerd worden met de minder fortuinlijken op deze aarde, wat machtige beleidsmakers dus koste wat kost proberen te voorkomen. In feite zouden toeristen zich meer medeverantwoordelijk moeten voelen voor de ellende die buiten hun blikveld wordt gehouden, aldus Welten.²³⁴ In Deel II zal deze opvatting nader worden besproken in de paragraaf over de kritiek op het westerse pelgrimeren bij theologen van de *Global South* die zich herkennen in het ‘Kom en zie’-appèl (zie ook II 6.3).

Welten is onder de indruk van Bauman, omdat hij mensen de ogen opent voor de wenselijkheid van ethiek in wat hij zelf een ‘vertoeristiseerde wereld’ noemt.²³⁵ Hij deelt Baumans visie op de sterke neiging tot het onderschatten van de ethische impact van het eigen handelen van de meeste toeristen. Morele zelfreflectie wordt

231 R. WELTEN: *Het ware leven is elders. Filosofie van het toerisme* (Zoetermeer 2013).

232 Z. BAUMAN: *Globalisation, The Human Consequences* (Oxford UK 1998) 92-93.

233 R. WELTEN: *Het ware leven is elders* 148.

234 WELTEN: *Het ware leven is elders* 149.

235 WELTEN: *Het ware leven is elders* 147-148.

volgens hem zoveel mogelijk uit het toerisme gebannen, en vervangen door ‘ethische surrogaten’, zoals duurzaamheidscertificaten en ethische codes die suggereren dat ze de schadelijke effecten van toerisme indammen, om zo het principe overeind te houden ‘dat wie uitrust, niet mag worden verontrust’.²³⁶

Het is de vraag of dergelijke ‘ethische codes’ altijd de bedoeling hebben ‘ethische surrogaten’ te leveren. De Palestijnse ATG heeft ook een *Code of Conduct* opgesteld, bedoeld voor zowel pelgrims als toeristen in ‘het Land’. Maar een verschil is, dat voor hen het ‘verontrusten’ van de pelgrim en de toerist, en het openen van hun ogen, juist de bedoeling is.²³⁷

In zijn visie op ‘de pelgrim’ gaat Welten in feite nog een stap verder dan Bauman. Hij is van oordeel dat “alle soorten reizen, kruistochten, pelgrimages of zelfs militaire tochten (...) van meet af aan vaak activiteiten van vermaak en avontuur (waren) of (...) ondernomen werden vanuit escapisme”.²³⁸ Zijns inziens is ‘de pelgrim’ dus niet pas in de postmoderne tijd verdwenen en bestond ‘de toerist’ al ver vóór de postmoderne periode.

Hoewel voor Welten de pelgrim wel tegelijk ook toerist kan zijn, houdt hij zich niet bezig met de vraag naar verbanden tussen beide fenomenen, en al evenmin met onderzoek naar de ‘arena’ waarin religieus en niet-religieus gemotiveerde reizigers terecht kunnen komen. Hij laat echter wel fraai zien hoe onmogelijk het voor reizigers is om door middel van reizen daadwerkelijk aan de wereld te ontsnappen. Dat is een inzicht dat ook ten grondslag ligt het aan ‘Kom en zie’-initiatief, en er het startpunt vormde voor een initiatief voor ethisch wel verantwoorde vormen van pelgrimage en toerisme.

3.3 Pelgrims die verlangen naar een betere wereld

We besluiten dit hoofdstuk met de kritiek van de godsdienstsocioloog en theoloog Derek Tidball op Baumans visie op de pelgrim. Bauman kan, aldus Tidball, gezien worden “as a prophet of postmodernity” (...) [who] (...) “unmasks the pretentious and diagnoses the sickness that lies at the heart of society”.²³⁹

Baumans stijl van schrijven lijkt inderdaad verwant aan die van een ‘vloekprofeet’ wiens vertrouwen in de mensheid zwaar op de proef is gesteld. In reactie op Baumans

236 WELTEN: *Het ware leven is elders* 153.

237 *Code of Conduct* ATG: http://www.atg.ps/print.php?page=code_english (gezien 14 06 2019). Deze *Code of Conduct* is vertaald en bewerkt voor een folder van Kairos-Sabeel Nederland.

238 WELTEN: *Het ware leven is elders* 42. Op de kruistochten als ‘gewapende pelgrimages’ wordt in deel II van dit boek nog terug gekomen.

239 D. TIDBALL: ‘The Pilgrim and the Tourist: Zygmunt Bauman and Postmodern Identity’, in BARTHOLOMEW & HUGHES: *Explorations in a Christian Theology of Pilgrimage* (Farnham UK/Burlington USA 2015³) 184-200, p. 192.

stelling dat de huidige postmoderne wereld geen plek meer is voor pelgrims, is Tidball als socioloog echter van oordeel dat Baumans werk in feite niet meer dan een *impressionistic picture* is en niet het resultaat van betrouwbaar, empirisch onderzoek.²⁴⁰

Tidball brengt Baumans pessimistische visie op het gefragmenteerde en richtingloze van de postmoderniteit in verband met diens biografie.²⁴¹ Bauman vocht als Poolse Jood tijdens de Tweede Wereldoorlog met de Russen tegen Nazi-Duitsland, werd lid van de communistische partij, viel in ongenade, verloor eind jaren zestig zijn vertrouwen in het marxisme en trok daarna van land naar land, tijdelijk ook naar Israël. Zijn geschonden vertrouwen in de mensheid en de teleurstelling over de uitwerking van zijn keuzes in de praktijk kan een verklaring bieden voor zijn sceptische en pessimistische interpretatie van de postmoderniteit. Daardoor kon Bauman volgens Tidball geen oog hebben voor de zich wél verantwoordelijk voelende ‘toerist’ of voor het authentieke verlangen van mensen om door middel van een reis of tocht zichzelf of de wereld te helpen verbeteren.²⁴²

Daarnaast is het voor de theoloog Tidball cruciaal dat Bauman het fenomeen van de religieus gemotiveerde ‘pelgrim’ niet kon begrijpen omdat hij überhaupt niet in staat was om zich de voortgezette betekenis van religie voor de loop van de geschiedenis voor te stellen. Ook daardoor realiseerde Bauman zich te weinig dat dit sociale fenomeen nog steeds ruimschoots concreet waarneembaar blijft in uiteenlopende culturele contexten.

Tidball toont zich, evenmin als Welten, expliciet geïnteresseerd in de ‘topos’ van de ontwikkeling van pelgrim tot toerist en *vice versa*. Hij signaleerde bijvoorbeeld wel dat folders over ‘pelgrimages’ naar het ‘heilige Land’ vaak nauwelijks verschillen van folders voor reizen naar Bali of Corfu, maar zulke ‘pelgrimages’ zijn voor hem eenvoudig *tourism with another name*. Opmerkelijk is dat hij in zijn - niettemin toch vrij brede - definitie van het begrip ‘pelgrim’ de notie van transcendentie verbindt met de behoefte van mensen om te proberen de wereld beter achter te laten dan ze hem aantreffen.

*The essential marks of the pilgrim, however differently they are worked out in different cultural contexts, are these: pilgrims are on a journey; in response to a transcendent authority, as well as to fulfil an inner desire, towards a definite destination, transforming the world for the better as they go.*²⁴³

240 TIDBALL: ‘The Pilgrim and the Tourist’ 192, 194.

241 TIDBALL: ‘The Pilgrim and the Tourist’ 184-200.

242 TIDBALL: ‘The Pilgrim and the Tourist’ 185.

243 TIDBALL: ‘The Pilgrim and the Tourist’ 196.

Er hoeft niet aan te worden gewanhoopt, aldus Tidball, dat er altijd mensen zullen zijn die van daaruit deze uitdaging zullen oppakken.

Als socioloog deelt Tidball dus in feite de kritiek van Post op het onvermogen van Bauman nieuwe pelgrimsverschijnselen, empirisch waar te nemen. Post signaleerde het fenomeen ‘lopen met een missie’ (zie I 3.2). Als theoloog signaleert Tidball met name het verschijnsel van de reiziger met een transcendent ‘verlangen’ naar een betere wereld.

Samenvattend kan uit dit hoofdstuk drie worden geconcludeerd dat Baumans betekenis voor het pelgrimsonderzoek vooral gelegen is in het feit dat hij wetenschappers die pelgrims en toeristen vanuit verschillende optieken bestuderen, heeft uitgedaagd tot tegenspraak en tot nadere articulatie van hun opvattingen. Dit proefschrift wil zich in dit debat mengen door te betogen dat het ‘Kom en zie’-initiatief geen anachronistisch fenomeen is zonder relevantie voor de huidige tijd, maar een relevant onderwerp van wetenschappelijk onderzoek.

De inhoud van de eerste twee hoofdstukken van Deel I liet al zien dat dit boek de kritiek van Post deelt die Bauman verweet dat hij niet empirisch geïnteresseerd is, en dat hij niet ziet wat er werkelijk in de wereld van pelgrims gaande is, wanneer hij daar alleen maar *strollers, vagabonds, players* en *tourists* waarneemt. Toch is Weltens instemming met Baumans sombere visie op het huidige toerisme begrijpelijk. Het is inderdaad weinig waarschijnlijk dat binnen het bedrijfsleven zelf bedachte *codes of conduct* werkelijk het probleem kunnen oplossen van de schade die wereldwijd door het toenemende toerisme wordt aangericht, zolang zoveel mogelijk vermeden wordt dat toeristen zelf de desastreuze gevolgen van hun reisbehoefte onder ogen krijgen. Het grote verschil met de ‘Kom en zie’-oproep is vanzelfsprekend dat die oproep mensen juist de ogen wil openen voor wat de staat Israël de Palestijnen met steun van westerse mogendheden aandoet en heeft aangedaan. Waar het om gaat is dat toeristen zelf op veel grotere schaal hun ethische verantwoordelijkheid gaan voelen.

Deel II van dit boek zal vooral aansluiten bij de kritiek van Tidball, die er uiteindelijk op neer komt dat zowel religie als pelgrimages onder mensen altijd zullen blijven voorkomen wat in feite dus Taylors afwijzing van de secularisatie-these steunt (II 5.5). Voor samenlevingen is het intrinsiek belangrijk dat het mensen zal blijven kenmerken om vanuit een religieuze motivatie, en mede met behulp van rituelen, te kunnen streven naar zingeving en een betere wereld. Het is gezien de lange geschiedenis van het pelgrimeren, en de nieuwe vormen die het steeds weer blijkt aan te nemen, hoogst onwaarschijnlijk dat de ‘pelgrim’ echt uit de geschiedenis van de mensheid zal verdwijnen.

Conclusie bij Deel I

De wijze waarop in de sociale en cultuurwetenschappen de afgelopen decennia onderzoek is gedaan naar pelgrims en pelgrimages maakt zowel duidelijk hoe het Palestijnse ‘Kom en zie’-initiatief een plek heeft in het grotere geheel van het fenomeen van de pelgrimages, als wat er de bijzondere kenmerken van zijn.

Het onderzoeksinstrument van de ‘topos’ liet zien dat de verwevenheid van het profane en het sacrale in dit initiatief geen anomalie is, maar past in de rijke schakering aan fenomenen in de huidige samenleving die zichtbaar wordt op de schaal van toerist naar pelgrim (en weer terug). Dat leek te impliceren dat onderzoek naar een verlangen naar ‘authenticiteit’ onder reizigers vruchtbaar kan zijn voor het theoretisch duiden van nieuwe pelgrimage-verschijnselen dan het speuren naar de ‘ware pelgrim’, maar de beschikbare *case study* van een ‘Kom en zie’-pelgrimage bood weinig aanknopingspunten voor de gedachte dat het voor dit type pelgrimage relevant is om in die richting verder te zoeken.

De studie van de Turners liet zien hoe pelgrimage-onderzoek méér kan zijn dan een onderzoek naar individuele pelgrims en naar specifieke pelgrimsoorden, en dat er ook een begrippenapparaat nodig is om de pelgrimage als groepsfenomeen te onderzoeken. Hun benadering, die aan de wieg stond van het moderne pelgrimage-onderzoek, liet zien hoe vruchtbaar bijvoorbeeld een theoretische benadering van het pelgrimeren als een *rite de passage* kan zijn.

Het is op zichzelf begrijpelijk dat er twijfel is geuit aan de realiteitswaarde van het begrip *communitas* dat zo’n belangrijke rol speelde in de theorie van de Turners, in het bijzonder op basis van wat er waargenomen kan worden binnen de ‘ruimte’ van een belangrijke pelgrimsbestemming als Jeruzalem. Toch bleek de benadering van de Turners met hun nadruk op het ontstaan van zowel een *communitas* als op het plaatsvinden van een ‘transitie’ binnen pelgrimages, wel degelijk van groot belang voor beter inzicht in het ‘Kom en zie’-initiatief, waarin het er immers om gaat dat mensen ten gevolge van hun pelgrimage gezamenlijk een veranderingsproces doormaken in de wijze waarop zij ‘het Land’ waarnemen.

Op een veel algemener niveau bleek in het bijzonder Geertz’ benadering van de verhouding tussen religie en samenleving een adequaat statief te bieden voor het wetenschappelijke instrumentarium waarmee de plaats van het ‘Kom en zie’-initiatief binnen het fenomeen van het pelgrimeren, kan worden onderzocht. Grimes’ begrip *ritual criticism* - dat mede voortvloeit uit Geertz’ nadruk op de (her)vormende kracht van religie - bleek mogelijkheden te bieden om, in aansluiting op het werk van de Turners, nog wat concreter te laten zien hoe een activiteit als ‘pelgrimeren’ een veranderingspotentieel kan bezitten.

Bezien vanuit het concept van de ‘topos’ bleken aan de reizen die met dit initiatief worden beoogd, in ieder geval wel duidelijk een plaats toe te komen binnen het spectrum van de fenomenen die met de term *responsible tourism* worden aangeduid. Het bestaande onderzoek naar reizen in dit kader in Palestina door Isaac maakte daarnaast echter duidelijk dat het effect van dergelijke reizen op reizigers minstens zo interessant kan zijn als de economische en sociaal-politieke invloed ervan op het gebied zelf.

Naast het concept van de ‘topos’ bleek ook het concept van de pelgrims-‘arena’ van Eade en Sallnow van belang om tot een beter inzicht in de aard en de betekenis van het ‘Kom en zie’-initiatief te komen, omdat het een uitnodiging impliceerde om wat er met dit initiatief wordt beoogd, te vergelijken met andere groepen binnen de pelgrims-‘arena’ van ‘het Land’. Het onderzoek van Bowman naar pelgrimsgroepen en dat van Cohen naar de *Birthright*-reizen bleken een goed uitgangspunt daarvoor te bieden. De overeenkomsten en de verschillen met het *Birthright*-toerisme en met de christenzionistische reizen naar Israël waren vooral verhelderend voor inzicht in het onderscheid tussen hun exclusieve aspiraties en de veel meer inclusieve aspiraties van het ‘Kom en zie’-appèl. Daarnaast toonde de opkomst van kritiek op de *Birthright*-reizen, ook in eigen Joodse kring, eens te meer hoe zinvol het ‘arena’-concept kan zijn binnen pelgrimage-studies. De verlegging van de focus naar de ‘arena’ van pelgrims leidde bovendien tot aandacht voor fenomenen als *sharing* en *transgression* en de mate waarin die door de politieke context kunnen worden bepaald.

De discussie naar aanleiding van Baumans overtuiging dat ‘de pelgrim’ inmiddels dood is, maakte vooral duidelijk hoe belangrijk het is om de elkaar rakende filosofische en theologische discussies over pelgrimeren in de loop van de geschiedenis nader onder de loep te gaan nemen. Hoe fascinerend Zygmunt Baumanns analyse van het verdwijnen van ‘de pelgrim’ ten gevolge van de opkomst van de postmoderniteit ook is, en hoezeer hij als morele ‘vloekprofeet’ zeker serieus genomen mag worden, het is duidelijk dat zijn extreem sceptische en pessimistische kijk op de werkelijkheid, maar ook zijn essayistische benadering van het onderwerp van de ‘pelgrim’ onvoldoende dekt wat er momenteel, ook in ‘het Land’, gaande is rond de fenomenen pelgrimage en toerisme. Vanzelfsprekend moeten concrete en veranderlijke fenomenen het uitgangspunt blijven vormen voor het onderzoek. Ook het fenomeen religie is niet verdwenen uit de samenleving, al staan uitingen van georganiseerde religie vooral in het Westen fors onder druk en zijn ze bovendien in verandering. Het ‘Kom en zie’-initiatief is daar een voorbeeld van.

DEEL II

PELRIGMS IN HISTORISCHEN THEOLOGISCH PERSPECTIEF



De Pax Christi pelgrimsicoon.

Inleiding bij Deel II

In Deel II zal worden onderzocht of en hoe het nieuwe fenomeen ‘Kom en zie’ past binnen de eeuwenlange christelijke geschiedenis van het pelgrimeren en het theologisch denken daarover. Het heeft niet de pretentie een alomvattend overzichtswerk te bieden over christelijk pelgrimeren door de eeuwen heen en het denken daarover. Het is welbewust eclectisch, omdat het er primair om zal gaan inzicht te bieden in de historische gelaagdheid van het ‘Kom en zie’-initiatief.

Daartoe is een zoektocht ondernomen naar ‘motieven’ die in de geschiedenis van het pelgrimeren regelmatig terugkeren. Dat is geen onderwerp waarover monografieën zijn geschreven. Lemma’s over pelgrimeren in encyclopedische theologische werken boden een eerste opstap. De ontwikkeling van ‘pelgrimage-studies’ in de afgelopen decennia bleek inmiddels wel voldoende recente theologische literatuur te hebben opgeleverd in de vorm van verspreide artikelen in tijdschriften en bundels om het beoogde onderzoek mogelijk te maken.

Het lemma over pelgrimeren van de hand van Aimé Solignac, in een encyclopedisch standaardwerk over de doctrine en de geschiedenis van uiteenlopende vormen van spiritualiteit, bleek drie kenmerken van pelgrimeren te onderscheiden die niet alleen van belang zijn voor een theologisch basisinzicht in het fenomeen van het pelgrimeren, maar die bovendien een duidelijke gelijkenis laten zien met de niet-theologische theoretische benadering zoals die in Deel I centraal stond. Ten behoeve van een goede aansluiting op Deel I wordt hier ter introductie daarom een samenvatting van de theologische benadering van Solignac gepresenteerd.²⁴⁴

Ten eerste noemt hij de noodzaak van een losmaking of ‘onthechting van het vaderland’ (*détachement de la patrie*) bij het vertrek van de pelgrim, met als oer-voorbeeld: Abraham die vanuit een religieuze motivatie wegtrok uit Ur. Ten tweede is er de perceptie van het aardse leven als een leven ‘ver van God’ (*loin du seigneur*), als een ballingschap dus, want ‘dit leven is niet het ware leven en deze aarde is niet het ware vaderland’. Ten derde wijst hij op het perspectief van het ‘voortgaan’ op weg naar het ‘hemelse Jeruzalem’, het ware vaderland. Bij deze drieslag wordt zowel verwezen naar Bijbelteksten zoals Hebreëën 13, 4, Apocalyps 23 en het boek Exodus, als naar Augustinus van Hippo, in wiens grote werk ‘Over de Stad van God’ (*De Civitate Dei*) immers de tocht van de christen, als ‘pelgrim’ naar het hemelse Jerusalem centraal staat.²⁴⁵

Solignacs beschrijving van het fenomeen ‘pelgrimage’, die steunt op de christelijke hermeneutiek, dat wil zeggen op het nadenken en de theorievorming op basis van de uitleg van Bijbelse teksten, vertoont qua formulering inhoudelijk gezien enerzijds belangrijke verschillen met wat de sociale wetenschapper Erik Cohen waarnam (I.1.1), maar analytisch gezien anderzijds toch ook opmerkelijke overeenkomsten.

Net als Cohen benadrukte Solignac als eerste element de losmaking uit ‘het vertrouwde’, ten tweede beschrijft hij wat Cohen als een tocht door de ‘chaos’ beschrijft, op verwante wijze als een tocht door het leven ‘ver van God’. Maar waar, ten derde, bij Cohen de weg van de pelgrim zich concentreert op een geografisch gelokaliseerd cultuscentrum, richt deze zich bij Solignac op het ‘Eeuwige Jeruzalem’, dat alle denkbare heilige plaatsen, ook het tastbare Jeruzalem, te boven gaat. Dit laat zien dat de cultuurwetenschapper aan de ene kant, en de theoloog aan de andere kant in hun benadering van het pelgrimagefenomeen weliswaar van elkaar verschillen, maar dat ze toch niet te drastisch ontkoppeld hoeven te worden en dat ze informerend en verdiepend voor elkaar kunnen zijn.

In het huidige sociaal- en cultuurwetenschappelijk vertoog over het ‘voortgaan’ van de pelgrim speelt de vraag naar ‘de ware pelgrim’ en zijn eeuwige bestemming, zoals eerder opgemerkt (zie I.1.2), geen dominante rol meer. Binnen het theologische denken en de reflecties van pelgrims over hun pelgrimage is dat vanzelfsprekend wèl het geval. Vanuit de eigen religie en de eigen ervaring blijven er altijd vragen opkomen naar de waarde van een door de eeuwen heen binnen de mensheid bestaande behoefte aan pelgrimeren en dus ook naar de norm van wat een pelgrim ‘eigenlijk’ is. Theologisch is het werk van Augustinus van Hippo is daarvoor binnen het christendom in principe het belangrijkste ankerpunt geworden.

De Augustiniaanse doctrinaire gerichtheid op het ‘hemelse Jeruzalem’ in het denken over pelgrimeren, kon echter niet verhinderen dat ook het aardse Jeruzalem in de loop van de geschiedenis een sterk religieus gemotiveerde aantrekkingskracht voor pelgrims behield. Jeruzalem was immers de plek van een belangrijk deel van de prediking en het lijden, sterven en de verrijzenis van Jezus van Nazareth, die door christenen van begin af aan is ervaren als het eigenlijke ‘centrum’ van hun christelijke geloof. Dat impliceert voor theologen - en voor het onderzoek in dit boek - een spanningsveld. Hoe moet het denken over pelgrimeren naar het ‘hemelse Jeruzalem’ zich verhouden tot het pelgrimeren naar het aardse Jeruzalem, mede gezien de sociaal-politieke situatie in ‘het Land’ vandaag?

Ook andere bedevaartsoorden kunnen door christenen ervaren worden als belangrijk voor hun geloofsbeleving, omdat die hen al hier op aarde een fysieke, gelokaliseerde vorm van contact met de Liefde van God lijken te bieden. De vraag naar de verhouding tot ‘de pelgrimstocht van het leven’ geldt vanzelfsprekend ook

244A. SOLIGNAC: ‘Pèlerinages’, in *Dictionnaire de Spiritualité: Ascétique et Mystique. Doctrine et histoire* XII (Paris 1984) 888-893.

245 SOLIGNAC: ‘Pèlerinages’ 890.

daarvoor. Maar de vraag naar die verhouding is extra prangend als het gaat om 'het Land' waar het christelijk geloof een aanvang nam en dat vervolgens door de eeuwen heen een plaats van contestatie is gebleven.

Deel II pretendeert, zoals gezegd, geen algemene geschiedschrijving van het christelijke pelgrimsfenomeen te zijn en het streeft er ook niet naar om alsnog 'de ware pelgrim' bekend te maken. Het gaat om de vraag hoe in de loop van de tijd door theologen en religieuze figuren met het bijzondere spanningsveld van 'hemel' en 'aarde' is omgegaan en ook hoe politieke ontwikkelingen daar een rol in speelden. De oproep van Palestijnse christenen voor een nieuwe vorm van pelgrimeren naar 'het Land' is in deel I belicht als een cultureel fenomeen dat past binnen de 'topos' van 'de Pelgrim en de Toerist' en ook binnen het concept van de 'arena' van pelgrims, in het bijzonder die van 'het Land'. Maar de oproep kan ook worden geplaatst tegen de achtergrond van historische ervaringen en theologische inzichten van christenen doorheen de tijd. In de voor dit deel geraadpleegde literatuur is dus in het bijzonder gezocht naar die ervaringen en discussies die meer inzicht in de historisch gelaagdheid van het nieuwe fenomeen van het 'Kom en Zie'-initiatief kunnen bieden.

In hoofdstuk 4 wordt daartoe allereerst de periode onder de loep genomen, vanaf de getuigenissen van de joodse leerlingen over Jezus van Nazareth ten tijde van het Romeinse imperium tot en met de vestiging van de Byzantijnse christelijke macht in 'het Land' (330). Gezien de herkomst van het christendom uit het jodendom zal tevens kort aandacht worden besteed aan het joodse reizen naar Jeruzalem vóór de Romeinse vernietiging van de Tempel in het jaar 70.

Daarna zal worden ingegaan op Augustinus' visie op het begrip 'pelgrimeren' na de val van Rome en op de 'pelgrimsreizen' van onder meer de vroege Ierse monniken. Ten slotte worden ontwikkelingen in pelgrimages naar 'het Land' in de periode van de islamitische Arabische heersers (640-1516) besproken, tot aan de inname van het gebied van Palestina door het Ottomaanse Rijk. Hier wordt in het bijzonder ingegaan op de verhouding tot de islam in de periode van de kruistochten van de elfde tot de dertiende eeuw.

In hoofdstuk 5 zal het gaan om de ontwikkelingen in het denken over pelgrimeren vanaf de veertiende eeuw tot het begin van de twintigste eeuw, een periode die, mede onder invloed van de Reformatie, aanvankelijk vooral gekenmerkt werd door een crisis van het 'plaatsgebonden' pelgrimeren en het benadrukken van de 'morele', 'verinnerlijkte' pelgrimage.

Het Franse nationalisme van de 19^e eeuw van na de Franse Revolutie bleek in het kader van een streven naar katholieke herleving gepaard te gaan met een revitalisering van op bepaalde locaties gericht pelgrimeren, wat tot over de grenzen aantrekkingskracht ging uitoefenen. De opkomst van het kolonialisme

vergemakkelijkte in de loop van de tijd een herleving van het 'plaatsgerichte' pelgrimeren, ook verder weg. Christelijke pelgrims naar 'het Land' leken weinig aarzelingen te hebben om 'mee te liften' met de opkomst van koloniale machten in dit gebied.

Nadat Palestina deel had uitgemaakt van achtereenvolgens het Romeinse, Byzantijnse, Arabische en Ottomaanse imperium, had in 1920 het Britse rijk Palestina onder zijn mandaat genomen met de bedoeling om er, conform de Balfour-declaratie van 1916, een 'nationaal tehuis' voor 'het Joodse volk' te vestigen. Dat zou na de dramatische uitroeiing van Europese Joden in de Nazitijd, in 1948 uitmonden in de stichting van de staat Israël en de daarmee verbonden tragedie van de Palestijnse *Nakba* (I 1.5).

Dat waren de politieke ontwikkelingen die na 1948 gingen leiden tot aan de ene kant de opkomst van het apocalyptisch geïnspireerde christenzionistische pelgrimeren en tot de Joodse *Birthright*-reizen, met aan de andere kant tot eigen Joodse tegenhangers en (later) in de eenentwintigste eeuw tot de 'Kom en Zie'-oproep van Palestijnse christenen (I 2.3). De ervaringen van de Tweede Wereldoorlog leidden daarnaast tot initiatieven voor internationale vredesgerichte pelgrimages, ook naar 'het Land'.

Hoofdstuk 6 gaat in op het meer recente christelijke theologische denken over pelgrimeren naar 'het Land' na 1945 en de daarmee samenhangende praxis, onder meer die van de kerkelijke vredesbeweging. Er wordt aandacht besteed aan de theologische kritiek op de denkbeelden achter het christenzionistische pelgrimeren. De betekenis van zowel Westerse theologen, als die van de Zuidelijke 'bevrijdingstheologie' voor een vernieuwing van het denken over 'het Land' wordt belicht. Hedendaagse theologen uit 'het Zuiden' en hun kritiek op het Westerse postmoderne pelgrimeren en op de machtsverhoudingen binnen het toerisme, ook die binnen 'het Land', passeren de revue. Opgemerkt wordt dat Palestijnse theologen onder de invloed van de hedendaagse bezetting van 'het Land' en in samenwerking met theologen uit het Westen en het Zuiden steeds meer een eigen 'school' zijn gaan vormen die ook de praxis van pelgrimage en toerisme beïnvloedt.

De conclusie zal samenvatten welke 'motieven' in de praktijk van en het denken over pelgrimeren dit literatuuronderzoek zichtbaar heeft gemaakt. Daaruit zal blijken hoezeer het nieuwe pelgrimage-fenomeen van het Palestijnse 'Kom-en-Zie'-appèl niet alleen een duidelijke plek heeft op de horizon van het hedendaagse pelgrimeren zoals dat binnen de sociale en cultuurwetenschappen wordt bestudeerd, maar dat dit fenomeen vollediger begrepen kan worden als er ook aandacht wordt besteed aan de diepere historische en theologische gelaagdheid van het christelijke pelgrimeren.

Hoofdstuk 4. Pelgrimeren en ‘het Land’ vanaf het begin van het christendom tot het einde van de Middeleeuwen

4.1 Weg uit Jeruzalem

De stad Jeruzalem, waar de prediking van het christendom begon, zou zich pas enkele eeuwen na de dood van Jezus gaan ontwikkelen tot een christelijke pelgrimsplaats. Jeruzalem was voor joden de stad van de Tempel, en daarmee een ‘heilige stad’. Dat aureool van heiligheid verloor de stad aanvankelijk binnen het vroegste christendom. Hoe valt de ontwikkeling van ‘weg uit’ tot vervolgens ‘terug naar’ Jeruzalem in het christelijke pelgrimeren te verklaren?

Het christendom wortelt in het jodendom. Maar binnen de christelijke theologie is vaak benadrukt dat de aanwezigheid van Jezus in de Eucharistie, die overal ter wereld gevierd kan worden, in de plaats is gekomen van het joodse ervaren van Gods aanwezigheid in de Tempel. Kan het wegtrekken uit Jeruzalem van een aantal van Jezus’ apostelen als een vorm van pelgrimeren worden gezien? Staat dat dan niet in tegenstelling tot de ‘Kom en Zie’-oproep, waarin juist wordt opgeroepen om het pelgrimeren naar ‘het Land’ te blijven pelgrimeren? Voordat op deze vragen wordt ingaan, zal in deze paragraaf echter eerst aandacht worden besteed aan het Joodse reizen naar Jeruzalem.

In de *Dictionnaire de Spiritualité* waarin Solignac zijn hierboven al genoemde bijdrage over de christelijke theologische hermeneutiek ten aanzien van het pelgrimeren schreef, komen naast lemma’s over het pelgrimeren door christenen, ook lemma’s voor over pelgrimeren door boeddhisten en moslims, maar niet door joden. Dat valt deels te begrijpen, omdat de vraag wat ‘joods’ pelgrimeren is, niet zo eenvoudig valt te beantwoorden. We kennen de vijftien zogenaamde ‘pelgrimspsalmen’ van ‘David’ en ‘Salomo’.²⁴⁶ Over de praktijk van het pelgrimeren in vroege Bijbelse tijden is weinig bekend, maar wellicht werden de pelgrimspsalmen gezongen tijdens de ‘opgangen’ naar de Tempel ter gelegenheid van de grote Joodse feesten (II 6.2.2).²⁴⁷

Daarom verdienen behalve de psalmen ook enkele passages uit het Nieuwe Testament de aandacht voor een beantwoording van de vraag naar het Joodse pelgrimeren. Het boek Handelingen vermeldt, dat de leerlingen van Jezus toen ze na hun Pinksterervaring naar buiten kwamen in Jeruzalem te maken kregen met “vrome joden, die afkomstig waren uit ieder volk op aarde”.²⁴⁸ Volgens de Willibrordvertaling “woonden” die daar, maar volgens de Israëliische wetenschapper Yoram Tsafrir waren ze

246 De Psalmen 120-134.

247 NBC: <https://www.debijbel.nl/kennis-achtergronden/bijbelboeken-artikelen/2939/pelgrimspsalmen> (gezien 12 12 2019).

248 Handelingen 2: 5-10. KBS: <https://rkbijbel.nl/kbs/bijbel/willibrord1975//handelingen/2/>.

als ‘pelgrims’ van heinde en verre toegestroomd om *Sjavoeot* te vieren, het Wekenfeest, het einde van de zeven weken na het Pesachfeest waarop de uittocht uit Egypte en de terugkeer naar het Beloofde Land werd gevierd.²⁴⁹ In ieder geval hoeft er geen twijfel aan te bestaan dat een reis naar Jeruzalem binnen het jodendom niet altijd zomaar een profane activiteit was, en dat geldt in het bijzonder voor de zogenaamde *aliya’s*, de ‘opgangen’ naar Jeruzalem. De term *aliya* wordt tegenwoordig vaak gebruikt voor de grote 19^e- en 20^e-eeuwse emigratiegolven van Joodse kolonisten uit voornamelijk Europa en later uit andere delen van de wereld naar het gebied van het oude Israël en Judea. Maar oorspronkelijk betreft het een Hebreeuwse religieuze term, *aliya l’regel*, dat ‘opgaan naar het feest’ betekent.²⁵⁰ Het doel van de *aliya l’regel* was uitdrukkelijk om in de ‘Aanwezigheid van God’ te kunnen verkeren.

Daarnaast kwam binnen het jodendom ook al het pelgrimeren naar graven van heiligen voor, zoals zich dat ook binnen het christendom en de islam zou gaan ontwikkelen. Vanuit een rechtzinnig, joods theologisch perspectief is vooral het pelgrimeren naar graven een twijfelachtige bezigheid, zoals ook binnen bepaalde richtingen van de islam en binnen het protestantse deel van het christendom.²⁵¹ Maar niet-joodse christenen die gingen pelgrimeren, hebben de gewoonte van het bezoeken van graven voor een deel wellicht zelfs van de joden overgenomen. Voor joden ging het om graven van ‘rechtvaardigen’ (*tsaddikim*) die in hun gedrag hadden uitgeblonken in hun gehoorzaamheid aan de Thora. Jezus wordt in het Nieuwe Testament wel beschreven in dezelfde termen als waarmee heilige, overleden joden werden aangeduid, zoals ‘Rechtvaardige’ en ‘Heilige Gods’.²⁵²

De orthodoxe rabbijn en geleerde Norman Solomon heeft een afkeer van de term ‘pilgrimage’ omdat deze term niet in de Talmoed voorkomt. Maar cultuurwetenschappelijk bezien is dat geen voldoende reden om niet ook een reis naar Jeruzalem met religieuze motieven, zoals de *aliya l’regel* dat was, als een ‘pilgrimage’ aan te duiden.²⁵³ Het Nieuwe Testament vermeldt zowel de reis die Jezus van Nazareth als twaalfjarige jongen met zijn ouders naar de Tempel maakte,²⁵⁴ als Jezus’ eigen vier *aliya’s* tijdens zijn openbare leven.

249 Y. TSAFRIR: ‘Jewish Pilgrimage in the Roman and Byzantine Periods’, in *Jahrbuch für Antike und Christentum* Erg.Bd. 20,1 (1995) 369.

250 N. SOLOMON: ‘Jewish Pilgrimage and Peace’, in PAZOS: *Pilgrims as Peacemakers* 39-61.

251 SOLOMON: *Jewish Pilgrimage and Peace* 48-56.

252 Zie o.a. Lucas 4, 34 en 23, 50, Matth. 27, 19-24.

253 Zie voor het theologische verschil in appreciatie tussen zionistische en a- of antizionistische religieuze joden als het om reizen of emigreren naar Israël gaat, A. RAVITSKY: *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism* (Chicago & London 1993) 42-46. Zie ook: Y. M. RABKIN: *In naam van de Thora. De geschiedenis van de antizionistische joden* (Antwerpen/Amsterdam 2006).

254 Lucas 2: 41-52.

In het verslag in het weliswaar late Johannes-evangelie (ca. 70-110 n.C.) over deze vier bezoeken van Jezus aan Jeruzalem lijkt de ‘heiligheid’ van de stad en de Tempel – en in ieder geval die van de bedienaren daarvan – zelfs al vóór de executie van Jezus in Jeruzalem in toenemende mate ter discussie te worden gesteld. De structuur van het Johannes-evangelie is volgen de nieuw-testamenticus Lincoln zelfs gecomponeerd rond de vier ‘mislukte’ *aliya's* van Jezus.²⁵⁵ De beweging ‘weg uit Jeruzalem’ werd daarmee in de gebeurtenissen tijdens zijn leven als het ware al zichtbaar.

Er is sprake van een sequentie van oplopende incidenten tijdens Jezus’ *aliya's*. Diens eerste reis liep uit op de ‘tempelreiniging’ als symbolische, maar ook activistische daad.²⁵⁶ Bij zijn tweede *aliya* genas hij op de sabbat met het water uit de vijver van Siloam een blinde. De farizeeërs waarschuwden daarna de mensen dat Jezus daarmee de sabbat had ontheiligd, en dat iedereen die geloofde dat Jezus de Messias was, dus zondig was.²⁵⁷ De na enige aarzeling ondernomen derde reis van Jezus naar Jeruzalem, nu in verband met *Soekot* (het Loofhuttenfeest), leidde tot heftige discussies met de farizeeën in de Tempel. Het versterkte de gedachte onder joodse religieuze leiders dat Jezus dood moest, omdat hij zei dat hij door God gezonden was.²⁵⁸ Jezus’ vierde en laatste *aliya* tijdens het joodse paasfeest, in de tijd van het jaar dat paaslammeren voor dit feest werden geofferd, liep uit op zijn arrestatie en zijn gelijktijdige ‘offerdood’ aan het kruis.

Het doel van de joodse ‘pelgrimage’, de aanbidding van God in de Tempel bij de grote joodse feesten, werd hierdoor in christologische zin grondig getransformeerd. Lincoln formuleert het aldus: “*it is in Jesus that the divine presence is now to be located (...). The goal of pilgrimage, temple worship, has been transformed Christologically (...) to go on pilgrimage is to come to Jesus.*”²⁵⁹ De opvatting van Jeruzalem als een ‘heilige stad’ werd door Jezus’ lijden en sterven aldaar dus zodanig ontkracht dat een pelgrimage naar Jeruzalem voor christenen nooit iets verplichtends zou kunnen worden. Het deelhebben aan lijden, dood en verrijzenis van Jezus, en het ervaren van Gods aanwezigheid voor christenen, ook binnen ‘het Land’, werd voortaan allereerst mogelijk door deel te nemen aan de Eucharistie, en dus niet door een reis naar de plek zelf waar deze gebeurtenissen hadden plaatsgevonden.²⁶⁰

255 A.T. LINCOLN: ‘Pilgrimage and the New Testament’, in BARTHOLOMEW & HUGHES: *Explorations in a Christian Theology of Pilgrimage* 29-49, 37-39.

256 Joh. 2, 13 - 3, 21.

257 Joh. 9, 7, 34, 41. Het heldere water in de vijver van Siloam diende mogelijk onder meer voor de reiniging van het vaatwerk van de Tempel.

258 Joh. 7, 1 - 10, 39.

259 LINCOLN: ‘Pilgrimage and the New Testament’ 39.

260 LINCOLN: ‘Pilgrimage and the New Testament’ 46.

In de contemporaine politieke theologie van zowel de rooms-katholiek William Cavanaugh, als van de anglicaan Peter Scott kan christelijke politieke praxis door de Eucharistie radicaal ‘belichaamd’ worden.²⁶¹ Scott onderstreept daarom de betekenis van het vieren van de Eucharistie door pelgrims ook in ‘het Land’ zelf, en dan het liefst samen met daar wonende christenen. Hij waarschuwt dat er ten aanzien van de pelgrimage naar ‘het Land’ op zichzelf geen sprake is van een “*general principle of sacramentality*”.²⁶²

In een beschouwing over ‘Jezus, de pelgrim’ betoogde de Ierse theoloog Seán Freyne (1935-2013) dat de vroegste periode van de kerk in Jeruzalem een ‘tussentijd’ vormde, waarin een deel van Jezus’ leerlingen (de ‘Hellenisten’) verder verwijderd raken van de Tempel als centrale plaats van aanbidding van God. Deze groep raakte er steeds meer van doordrongen dat hun roeping niet in deze stad maar elders lag. Maar de joodse volgelingen van Jezus (de ‘Hebreeën’) bleven de behoefte houden aan het reizen naar een centrum waar God ervaren kon worden, zoals die ook binnen het jodendom had bestaan. De ‘Hellenisten’ hielden Abraham en Mozes aan de Hebreeën voor als voorbeeld, omdat die immers ook uit hun vertrouwde omgeving weg hadden moeten trekken om God elders te ontmoeten.²⁶³

Freyne benadrukt meer dan Lincoln de legitimiteit van de spanning die er van meet af aan is geweest tussen de Hellenisten en de Hebreeën. De “pelgrimstheologie van de Hellenisten” ontstond volgens hem “vanuit een ervaring van vijandschap van de kant van het toonaangevende jodendom”. De Hebreeën hielden vast aan teksten van bijvoorbeeld Jesaja die hen bevestigden in hun liefde voor het hemelse en het aardse Jeruzalem.²⁶⁴ De ‘pelgrimstocht’ waar christenen toe geroepen zijn, overstijgt zijns inziens de kenmerken van de joodse verwachtingen, maar gaat wel tussen twee polen op en neer: die van het zoeken van de gerechtigheid en de andere die eraan herinnert dat het rusteloze hart uiteindelijk alleen in God tot rust komt.²⁶⁵

261 W.T. CAVANAUGH: *Torture and Eucharist, Theology, Politics and the Body of Christ* (Oxford 2002³).

Volgens Cavanaugh bevat de Eucharistie het radicale, rituele antwoord van de Kerk op het martelen en doden van mensen als een middel tot sociale disciplineren. Zijn boek heeft als context het regime van Pinochet en de rol die de Chileense kerk toentertijd heeft gespeeld.

262 P. SCOTT: ‘A Theology of Eucharistic Place: Pilgrimage as Sacramental’, in BARTHOLOMEW & HUGHES: *Explorations in a Christian Theology of Pilgrimage*, pp. 161, 163-165.

263 S. FREYNE: ‘Jezus de pelgrim’, in *Concilium. Internationaal tijdschrift voor theologie* 4 (1996) 22-31, pp. 22, 27, 30.

264 FREYNE: ‘Jezus de pelgrim’ 28. Jesaja 2, 2-4.

265 FREYNE: ‘Jezus de pelgrim’ 26, 31.

De betekenis van de val van Jeruzalem in het jaar 70 voor het ‘pelgrimeren’ van de vroege joodse volgelingen van Jezus mag niet worden onderschat.²⁶⁶ De plaatselijke christenen hebben zich wellicht herinnerd, dat Jezus had voorzien dat er een moment zou komen waarop er van de Tempel geen steen meer op de andere zou blijven. Hij had hun ook gezegd dat ze bij het zien van ‘de gruwel van de verwoesting’ naar de bergen moesten vluchten.²⁶⁷ Jezus had er na zijn Verrijzenis bij zijn leerlingen op aan gedrongen dat ze de wereld in moesten gaan en dat hij ook dan altijd bij hen zou blijven.²⁶⁸ Maar het stond voor de eerste joodse christenen toch niet onmiddellijk vast dat Gods aanwezigheid helemaal niet meer in Jeruzalem moest worden gezocht. Het was de verwoesting van de tempel van het jaar 70 na de val van Jeruzalem die ertoe leidde dat zowel de jonge kerk als het jodendom uiteindelijk feitelijk moesten gaan functioneren zonder geografisch centrum.

De kerkvaders Eusebius (circa 263-339) en Epiphanius (circa 310-403) namen aan dat de eerste generatie Joodse christenen na de verwoesting van de Tempel naar Pella in het hedendaagse Jordanië was gevlucht. De Evangelien en de Handelingen bieden daarvoor echter geen aanwijzingen.²⁶⁹ Geconcludeerd kan wel worden dat de Evangelien en de Handelingen ook geen concrete aanwijzingen bieden dat met Jezus’ leven en dood verbonden locaties bij de eerste christenen onmiddellijk al een bijzondere verering genoten.²⁷⁰ Niettemin viel te verwachten dat er belang gehecht zou blijven worden aan het Evangelie als een op feiten gebaseerd verhaal en dat het in stand houden van herinneringen aan bepaalde fysieke plaatsen waar Jezus’ leven zich had afgespeeld daartoe kon bijdragen.

De apostel Paulus speelt in deze ontwikkeling als overgangsfiguur een cruciale rol, ofschoon hij niet de enige apostel was die overeenkomstig Jezus opdracht “op weg” ging. Het is de nieuw-testamenticus Steve Motyer die Paulus’ reizen uitdrukkelijk als ‘pelgrimages’ beschouwt en ons zo dichterbij het oudste christelijke pelgrimsmotief brengt. Bij Paulus was er geen sprake meer van een bijzonder convenant van God met ‘Israël’ alléén.²⁷¹ Toch ging zelfs Paulus, na zijn bekering op weg naar Damascus, nog een keer terug naar Jeruzalem, ook al had men hem gewaarschuwd dat het daar

266 P. WALKER: ‘Pilgrimage in the Early Church’, in BARTHOLOMEW & HUGHES: *Explorations in a Christian Theology of Pilgrimage* 73-91.

267 Marc. 13, 2 en 14.

268 Matt. 28, 19.

269 P. WALKER: ‘Pilgrimage in the Early Church’ 75. In een artikel in het Nederlandsch theologisch tijdschrift 56 (2002) 89-98 en later in het Geschiedenis Magazine 3 (2010) 52-56 plaatst B. Wage-makers vraagtekens bij de aanname van Eusebius en Epiphanius.

270 Als enige uitzondering zou gewezen kunnen worden op het bezoek van de vrouwen aan Jezus’ graf op Paasmorgen.

271 S. MOTYER: ‘Paul and Pilgrimage’, in BARTHOLOMEW & HUGHES: *Explorations in a Christian Theology of Pilgrimage* 60, 64.

niet veilig meer voor hem was. Hij was, op aandrang van joden in Jeruzalem die volgelingen van Jezus waren, zelfs bereid geweest om deel te nemen aan een specifiek reinigingsritueel in de Tempel waarmee hij liet zien dat hij niet alleen Jezus, maar ook de wet van Mozes bleef toegedaan, en dat hij dus de Tempel nog steeds als een heilige plek zag. Maar hij werd bij die gelegenheid hardhandig de Tempel ‘uitgesleurd’, omdat men hem ervan verdacht heidenen de Tempel binnen te willen smokkelen. Romeinse soldaten konden ternauwernood verhinderen dat hij werd vermoord.²⁷² Paulus kon de Romeinse bevelhebber erop wijzen, dat hij niet alleen ‘een Jood uit Tarsus’ was, maar ook een Romeins burger. ’s Nachts droomt hij dan dat Jezus hem zegt dat hij in de toekomst *in Rome* [mijn curs. GtB] over Hem zal gaan getuigen.²⁷³

In de Galatenbrief sprak Paulus alleen nog over ‘het hemelse Jeruzalem’, als een plek waar christenen als vanzelfsprekend naar op weg moesten gaan.²⁷⁴ Ook de brief aan de Hebreëen, waarvan het overigens niet waarschijnlijk is dat Paulus hem geschreven heeft, spreekt alleen nog over ‘het Jeruzalem van boven’.²⁷⁵ Bij de vroegste Bijbelgeleerden van de kerk, Origenes (ca. 185 - ca. 254) en Eusebius en later bij Augustinus (354-430) is dat concept definitief de plaats in gaan nemen van het Jeruzalem ‘van beneden’. Jezus hield van de Tempel, maar had zijn leerlingen na zijn Opstanding niet opgeroepen tot ‘pelgrimages’, ook niet naar de Tempel, hij stuurde ze met zijn boodschap verder de wereld in.

Geconcludeerd kan worden dat de oude *aliya*, het ervaren van God in de Tempel, al vroeg in de eerste periode van het christendom geen rol meer speelde. Niet alleen door de val van Jeruzalem en de verwoesting van de Tempel, maar ook door ervaringen van Jezus en Paulus in Jeruzalem, en doordat de boodschap van Jezus moest worden doorgegeven aan ‘alle volkeren’, kwam er een eind aan de bijzondere verering van God in de Tempel. Jezus had zijn leerlingen beloofd dat hij tot aan het einde van de wereld ‘met hen’ zou zijn op hun tochten naar alle volkeren.²⁷⁶ De Eucharistie werd dus de liturgische plaats *par excellence* van de Godontmoeting en die kon overal worden gevierd. Jezus’ ervaringen in Jeruzalem, zijn opdracht en belofte hebben die verandering in werking gezet, maar ook het optreden van Paulus en van andere missionerende apostelen hebben hier volgens Freyne een katalyserende rol in vervuld.²⁷⁷

In de visie van theologen als Motyer, Walker en Freyne zijn de missiereizen van de apostelen en van Paulus de wereld in, de eerste echte christelijke pelgrimstochten. Het

272 Hand. 21, 15-37.

273 Hand. 23, 11.

274 Gal. 4, 26.

275 Hebr. 12, 22.

276 Matt. 28, 19.

277 FREYNE: ‘Jezus de pelgrim’ 27.

‘missioneren’, het brengen van de boodschap van het Evangelie aan alle volkeren ter wereld, is daarmee het oudste en belangrijkste christelijke theologische motief voor pelgrimage. Zoals we hierna nog zullen zien, keert dit ‘missie’-motief voortdurend weer terug, bijvoorbeeld de vroegmiddeleeuwse Ierse en andere monniken (II.4.4), bij Franciscus van Assisi (II 4.5) en bij Ignatius van Loyola (II.5.3).

Het is evident dat de oproep van het ‘Kom en zie’-initiatief om juist momenteel ook naar ‘het Land’ zelf te blijven pelgrimeren niet met dit ‘motief’ in tegenspraak is. Het is een oproep die weliswaar enerzijds aansluiting zoekt bij het verlangen van christenen om plekken te bezoeken die hen kunnen bevestigen dat het Evangelie een waar gebeurd verhaal is, plekken waar ook Jezus heeft vertoefd, in de hoop op een verdiepende religieuze ervaring. Maar het is immers anderzijds vooral toch een oproep om contact te leggen met de mensen die in ‘het Land’ wonen, en om hen ‘een boodschap van vrede, liefde en verzoening te brengen’ (I 1.4). De ondertekenaars van het Kairos-document stellen daar bovendien zelf hun eigen ‘boodschap’ tegenover:

Onze boodschap aan al onze broeders en zusters in Christus is een woord van hoop, geduld, standvastigheid en van nieuwe acties voor een betere toekomst. Onze boodschap is dat wij als christenen in dit land een opdracht te vervullen hebben.²⁷⁸

Het Kairos-document hoopt dat christenen zich geroepen voelen, dat ze zonodig bereid zijn om een ‘transitie’ door te maken, en dat ze dan, net als Paulus, bereid zijn om op weg te gaan om, ook elders in de wereld, deze missie voort te zetten.

4.2 Terug naar Jeruzalem

Na ongeveer drie eeuwen is het christendom uitgegroeid tot de dominante godsdienst van het Romeinse Rijk. Door toedoen van de keizers Constantijn (circa 280-337) en Theodosius (circa 346-395) werd het staatsgodsdienst. Wat is de invloed geweest van deze verstatelijking van het christendom op de ontwikkeling van de volksreligiositeit in de eeuwen daarna en op de beleving van veel christenen ten aanzien van de lokaliseerbaarheid en aanraakbaarheid van ‘het heilige’ in het bijzonder? Hoe reageerde de kerk? Vanaf wanneer kunnen we gaan spreken van een ‘christelijke pelgrimscultuur’? Was er wel sprake van eensgezindheid onder nieuwe pelgrims en christenen die aan het nieuwe fenomeen deelnamen of het gade sloegen, en hoe werd het voor christenen betrekkelijk nieuwe fenomeen daardoor mede gevormd tot

278 M. DIJKSTRA & J. STEGEMAN (red.): *Uur van de waarheid* 5.1

in onze tijd? Het zijn vragen waarvoor te rade is gegaan bij verschillende historische en theologische auteurs die zich met vroege pelgrims, pelgrimages en sleutelfiguren daarbinnen hebben bezig gehouden. Er werd ook naar antwoorden gezocht aan de hand van enkele oude pelgrimsverslagen zelf. Herhaald zij dat niet volledigheid het doel was, maar het beantwoorden van de vraag of er ook in de geschiedenis van het pelgrimeren naar het fysieke Jeruzalem motieven aan te wijzen zijn die de historische gelaagdheid van het ‘Kom en zie’-initiatief zichtbaar maken.

Vanaf het midden van de vierde eeuw werden er overal in het Romeinse Rijk basilica’s gebouwd, in het bijzonder ook op veel plaatsen in ‘het Land’, waar nieuwe kerken en kloosters een groeiende stroom christelijke pelgrims konden ontvangen.²⁷⁹ Dat waren niet alleen religieuze centra, maar ook symbolen waarmee Constantijn zijn rijk verenigde en aanzien gaf. In dat kader zette hij ook Jeruzalem opnieuw op de kaart, op zijn kaart.²⁸⁰ De christenen die niet langer tweederangsburgers waren, verheugden zich evident over de keizerlijke belangstelling en stroomden toe.

Uit de tweede eeuw dateren voor het eerst ook bronnen waaruit blijkt dat christenen bijzondere belangstelling hadden voor plekken die in verband gebracht konden worden met Bijbelse gebeurtenissen. De uit Nablus in Palestina afkomstige filosoof Justinus, die later als christen in Rome de marteldood vond en bekend werd als ‘Justinus de Martelaar’, schreef bijvoorbeeld in circa 130 dat men hem in Bethlehem de grot had laten zien waar Jezus geboren was, wat kan wijzen op een tamelijk vroeg aanwezige herinneringscultuur.²⁸¹ Maar het ontstaan van een werkelijke pelgrimscultuur naar het Heilige Land dateert toch waarschijnlijk pas uit de vierde eeuw.²⁸² Het oudst bekende pelgrimsverslag uit de eerste eeuwen is dat van de anonieme, zogenoemde ‘Pelgrim van Bordeaux’, geschreven omstreeks 335. De vele pelgrimsverslagen sindsdien laten zien dat het in die periode nog betrekkelijk veilige reizen waren, en dat al ver vóór de kruisvaarders duizenden christenen het ‘Heilige Land’ bezochten.²⁸³

De Heilig Grafkerk in Jeruzalem zou, naast onder meer Nazareth en Bethlehem een hoofddoel van de pelgrimages worden.²⁸⁴ De Romeinen hadden boven de plek waar Jezus was begraven een aan Venus gewijde tempel gebouwd. Toen na de afbraak

279 J. WILKINSON: ‘*Jerusalem Pilgrims before the Crusades*’ (England 1977) map 7a.

280 P. MARAVAL: ‘II. Pèlerinages Chrétiens. A. En Orient des origines au 7^e siècle’, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire* XII (Paris 1984) 901-909.

281 J. WILKINSON: ‘Christian Pilgrims in Jerusalem during the Byzantine Period’, in *Palestine Exploration Quarterly* 108,2 (1976) 75-101.

282 J. ENGEMANN: ‘Das Jerusalem der Pilger’ 26.

283 R. WISSKIRCHEN: ‘Der Reisebericht des Pilgers von Bordeaux: wirtschaftliche und rechtliche Überlegungen’, in *Jahrbuch für Antike und Christentum* Erg.Bd. 20,2 (1995) 1289.

284 J. ENGEMANN: ‘Das Jerusalem der Pilger. Kreuzauffindung und Wahlfahrt’, in *Jahrbuch für Antike und Christentum* Erg.Bd. 20,1 (1995) 24-35, 28.

daarvan in 325 begonnen werd met het graven naar het bedolven graf leidde het zichtbaar worden van de grot tot diepbewogen reacties bij de omstanders. Voor Eusebius, die er als bisschop van Caesarea bij aanwezig was, werd het daardoor duidelijk hoezeer deze ontdekking van belang was voor de verdere verkondiging van het christelijk geloof. Hij zag in de ontdekking, zoals hij het zelf formuleerde in zijn levensbeschrijving van keizer Constantijn, zelfs

een gelijkenis met de wederopstanding van de Heiland, in die zin dat deze, na in duisternis te zijn ondergegaan, opnieuw aan het licht kwam en aan degenen die op het schouwspel afgekomen waren, gelegenheid verschafte met eigen ogen de geschiedenis van de daar gebeurde wonderen te zien, en hij [de grot] getuigde met feiten die luider dan welke stem ook spreken van de opstanding van de Heiland.²⁸⁵

Eusebius noemde de gevonden plek ‘allerheiligst’, een kwalificatie waar de stad Jeruzalem als geheel op dat moment waarschijnlijk nog niet voor in aanmerking kwam. Hij preee de keizer niet alleen omdat hij op die plek naar het graf had laten graven, maar ook omdat hij vervolgens rond die grot ‘met keizerlijke pracht en praal’ ook een kerk had laten bouwen.

Aelia Capitolina (de Romeinse naam voor Jeruzalem tot 638) kreeg pas voor het eerst een daar residerende bisschop in 348. Dat was Cyrillus die er bisschop bleef tot 384. Cyrillus verzette zich met succes tegen plannen van keizer Julianus tot herbouw van de joodse Tempel.²⁸⁶ Het was Cyrillus die de stad uitdrukkelijk voor christenen ging opwaarderen als de plaats waar de Incarnatie zichtbaar was geworden, waar de Eucharistie was ingesteld en waar Jezus’ Lijden, Dood en Verrijzenis hadden plaatsgevonden. Hij zette zich energiek in voor de promotie van het symbool van het kruis en voor de kruisverering. Zijn vermelding van de aanwezigheid van het tastbare, fysieke kruis in Jeruzalem zette de verspreiding in gang van vele relieken over de toen bekende wereld en verbond de christenheid zo tastbaar met Jeruzalem.²⁸⁷ Cyrillus werd daarmee ook een sleutelfiguur in de opkomst van het fysieke pelgrimeren van christelijke pelgrims naar ‘het aardse Jeruzalem’ en van de opkomende

285 J.W. DRIJVERS & P.W. VAN DER HORST (inl. en vert.): *Keizer Constantijn. Zijn levensbeschrijving door Eusebius van Caesarea* (Hilversum 2012) 117.

286 R. PUMMER: ‘Early Christian Authors on Samaritans and Samaritanism’, in *Texts and Studies in Ancient Judaism* (Tübingen 2002) 92.

287 E. THUNØ: *Imago and Relic Mediating in Early Medieval Rome* (Rome 2002) 14.

relikenverering. Vooral door zijn toedoen kreeg de stad voor christenen alsnog de kwalificatie ‘Heilige Stad’.²⁸⁸

Opvallend is nu dat het ontmoeten van plaatselijke heilige monniken en kluisenaars al spoedig wel zo belangrijk werd binnen een pelgrimage naar het ‘Heilige Land’, als het bezoeken van de plekken waar Jezus en de eerste martelaren hadden geleefd. Het contrast tussen alleen maar pelgrimeren naar ‘dode stenen’ en relieken, en het op zoek gaan naar de ontmoeting met levende heiligen kent daarmee oude papieren. De vroegste kloosterstichtingen in Egypte en Palestina van monniken gezamenlijk, worden gedateerd in het laatste kwart van de vierde eeuw. Toen de pelgrimages naar het Heilige Land en naar de martelaarsgraven eenmaal op gang kwamen, kregen ook deze kloosters te maken met een snel groeiende stroom bezoekers.²⁸⁹

Dat blijkt onder meer uit een opmerkelijk pelgrimsverslag van een vrouw met de naam Egeria, die tussen ca. 381 en 384 een pelgrimage naar onder meer Jeruzalem en omgeving maakte.²⁹⁰ Haar verslag leest als een vierde eeuwse uitgave van de *Lonely Planet* en biedt unieke, feitelijke informatie, niet alleen over de manier van reizen en de onderkomens, maar bijvoorbeeld ook over wat toen op diverse plekken de liturgische gebruiken waren. Ze beschrijft bijvoorbeeld een massale getijdenviering op zondag ‘voor het kraaien van de hanen’ in de basiliek op de berg Golgotha waar zij bij aanwezig is. Haar beschrijving laat zien hoezeer Jeruzalem dan al een ‘heilig centrum’ voor christenen geworden is en hoe een dergelijke plek bijdroeg aan hun religieuze beleving.

Kaarsen en wierookhouders worden na het bidden van de psalmen en gebeden de kerk binnengedragen. Bij het lezen over Lijden en Opstanding in het evangelie door de bisschop “*komt er een enorm gesteun en gekreun van alle mensen los en enorm veel tranen. Ja, zelfs het stugste hart kan tot tranen worden geroerd: de Heer heeft zoveel verdragen omwille van ons.*”²⁹¹

In de Sinai bestijgt Egeria de berg en bekijkt met eerbied de doornstruik waaruit God tot Mozes gesproken zou hebben (“tot op de dag van vandaag komen er nog takjes aan”). Ze gaat in de woestijn op zoek naar de plaatsen waar het manna en kwartels zou hebben geregend.²⁹² Haar verslag is niet alleen kleurrijk, het toont ook aan hoe zeer het nieuwe ‘pelgrimstoerisme’ onder christenen uit meerdere windstreken wortel

288 J.W. DRIJVERS: *Cyril of Jerusalem: Bishop and City* (Leiden/Boston 2004) 24, 29.

289 G.J.M. BARTELINK: *De bloeiende woestijn. De wereld van het vroege monachisme* (Baarn 1993) 60-62. Het fenomeen pelgrimage wordt door Bartelink beschreven als ‘een christelijke pendant’ van de reizen in de oudheid naar ‘cultusplaatsen’ en ‘orakeltempels’ voor heling en goede raad.

290 V. HUNINK (inl.) & J.W. DRIJVERS: *In het land van de Bijbel. Reisverslag van Egeria, een dame uit de vierde eeuw* (Hilversum 2011).

291 HUNINK & DRIJVERS: *In het land van de Bijbel* 121.

292 HUNINK & DRIJVERS: *In het land van de Bijbel* 49 en 53.

had geschoten en hoe ze kennis maakten met de rituele gedragingen en liturgische gebruiken ter plekke.

Maar daarnaast spreekt Egeria met warmte over haar contacten met de geestelijkheid, in het bijzonder over haar ontmoetingen met in groepen levende kluizenaars in de woestijn in de buurt van de berg Nebo. Overal komt ze kluizenaars tegen: een asceet die eenzaam in de *wadi* Quelt woonde nabij de grot waar Elia verbleven zou hebben, in Edessa, waar ze bij martelaarsgraven woonden, onderweg naar Antiochië, enzovoort.²⁹³

Onder de monniken bevonden zich al spoedig ook ‘Latijnstaligen’, die vanuit Europa naar Palestina waren getrokken om in de nabijheid van de heilige plaatsen een leven van gebed en boete te leiden.²⁹⁴ Velen van hen gaven er de voorkeur aan God te zoeken in de leegte van de woestijn in plaats van in de drukke pelgrimsplaatsen zelf met hun vele niet-religieuze attracties en verleidingen. Een studie over het vroege monachisme vermeldt dat

de kluizenaars zich gaarne aksenaje (in het Grieks: xenoi, d.w.z. ‘vreemdelingen, pelgrims’) noemden om duidelijk te maken hoezeer ze zich ervan bewust waren dat ze hier op aarde geen blijvende stad hadden (Hebr., 13:14) en dat hun geest vreemd wilde blijven aan wat werelds was.²⁹⁵

Christelijke pelgrims werden in ‘het Land’ aangetrokken door Bijbelse plaatsen en graven van heiligen, maar zochten ook de ontmoeting met monniken die in de woestijn een voorbeeldig christelijk leven probeerden te leiden.²⁹⁶ Monnikenkloosters zijn wel vergeleken met “vuurtorens, veilige bakens die met hun lichtbundels de schepen de haven inloodsen”.²⁹⁷

Die metafoor kan men zelfs nog letterlijker van toepassing verklaren op de excentricke stylieten of pilaarheiligen die gezeten op zuilen een extreem sober leven leidden en massa’s pelgrims trokken. Maar het spectaculaire karakter van dit fenomeen maakte zulke heiligen toch ook vaak onderdeel van een ‘bazaarachtige’ context.²⁹⁸ Er was zelfs sprake van een ‘stylieten route’. De eerste en beroemdste pilaarheilige, Simeon de Styliet (ca. 390 - 459), leefde in het huidige Syrië op een plek die de naam *Qal’at Sem’an* (‘het fort van Simeon’) kreeg, een complex in Noord-Syrië dat een

293 HUNINK & DRIJVERS: *In het land van de Bijbel* 69-71, 81, 89, 99.

294 BARTELINK: *De bloeiende woestijn* 133.

295 BARTELINK: *De bloeiende woestijn* 117-118, 131.

296 MARAVAL: ‘Il. Pèlerinages Chrétiens’ 918-919.

297 BARTELINK: *De bloeiende woestijn* 119.

298 BARTELINK: *De bloeiende woestijn* 125-126.

basiliek, een klooster en een hospitiuim voor pelgrims omvatte. Dankzij hem werd deze stad gedurende enkele eeuwen een van de grootste pelgrimsoorden van de toenmalige christelijke wereld.²⁹⁹

Het curieuze fenomeen van de pilaarheiligen komt ook nog voor in het verslag van een pelgrimsreis naar ‘het Land’ in het jaar 587 van twee monniken, de heilige Moschus (ca. 550-634) en de heilige Sophronius (560-638), de latere patriarch van Jerusalem. Ze trokken dwars door het Byzantijnse rijk, de opvolger van het Oost-Romeinse rijk, van de Bosporus naar de woestijn van Egypte. Ze bezochten vele heilige locaties in de streken waar ze doorheen kwamen, niet alleen die in het ‘Heilige Land’. Ook zij bleken onderweg op zoek te zijn geweest naar de geestelijke raadgevingen van de pilaarheiligen, woestijnvaders en monniken.³⁰⁰ Het verslag dat Moschus schreef, geeft bovendien een levendig beeld van het christelijke Byzantijnse Rijk vlak voor het ontstaan van de islam en het geldt nog altijd als een belangrijke bron voor studies over pelgrimages en de ontmoetingen met woestijnvaders in die periode.³⁰¹

Het sinds de 4^e eeuw snelgroeende fenomeen van de christelijke pelgrimage riep bij theologen en vooraanstaande geestelijken ook wel reserves op. De heilige Gregorius bisschop van Nyssa in Klein Azië (335 - na 394) is te beschouwen als een vroege apologet voor de innerlijke, spirituele pelgrimage zoals die veel later op de drempel van de Moderne Tijd werd voorgestaan en waarop nog uitvoeriger zal worden terug gekomen. Hij was terughoudend ten aanzien van de praktijk van het fysieke pelgrimeren, omdat hij die niet terugvond in de Evangelieën en hij kante zich tegen de misstanden er omheen.³⁰²

Dat is ook al bekend van de heilige Hiëronymus van Stridon (347-420), één van de vier grote kerkvaders van het christendom, die in Rome was opgevoed, maar die in 385 naar ‘het Land’ trok en vanaf 386 als kluizenaar in Bethlehem leefde waar hij de Bijbel in het Latijn vertaalde. “Wie God waarlijk aanbidt, doet dat in de geest, niet in Jeruzalem”, schreef Hiëronymus. Hij waarschuwde pelgrims tegen ‘hoeren’, ‘mimespelers’ en ‘clowns’. Net als Gregorius wees hij op de gevaren van ‘ontucht en overspel’ die op heilige plaatsen op de loer liggen, naast ‘diefstal, afgoderij, vergiftiging, haat en moord’. De conclusie van Hiëronymus: “In Jeruzalem geweest zijn, is niet datgene wat lof verdient, maar daar op een juiste wijze te hebben geleefd”.³⁰³

Voor Cohen was een pelgrim, zoals we zagen in Deel I, een reiziger die zich *linea recta* door de ‘chaos’ naar een fysiek heilig centrum spoedt. Het is een visie op het

299 BARTELINK: *De bloeiende woestijn* 127-128.

300 BARTELINK: *De bloeiende woestijn* 132-133.

301 W. DALRYMPLE: *In de schaduw van Byzantium* (Amsterdam 1998).

302 MARAVAL: ‘Il. Pèlerinages Chrétiens’ 906.

303 MARAVAL: ‘Il. Pèlerinages Chrétiens’ 905-906.

pelgrimeren die al terug te vinden is in de ambitie van bisschop Cyrillus om van Jeruzalem een ‘heilige stad’ te maken. Maar Gregorius en Hiëronymus waren evident al niet onder de indruk van de ‘heiligheid’ van de fysieke, opnieuw gelokaliseerde pelgrimsdoelen in hun tijd, en ook een groot aantal pelgrims trok inderdaad verder, om de woestijnvaders, de *living stones* van die periode te ontmoeten.³⁰⁴ Zij hadden mogelijk inmiddels zelf ervaren hoezeer de wereld van de pelgrimsplaatsen op gespannen voet kon staan met de boodschap van het Evangelie.

De kluzenaars bekleedden als levende geloofsgetuigen gedurende langere tijd de functie van morele bakens.³⁰⁵ Peter Brown concludeerde in zijn studie naar de opkomst en functie van ‘de heilige man’ in de Late Oudheid dat in de eeuwen tussen de verdwijning van de heidense tempels en het ontstaan van de middeleeuwse kathedralen “*the locus of the supernatural was thought of as resting on individual men*”.³⁰⁶

Hedendaagse pelgrims en toeristen die op de Westbank het pad volgen door de ravijn van de *wadi* Qelt op weg naar het Elia klooster, worden gewezen op de vele tientallen grotten waar kluzenaars gewoond hebben. De eerste pelgrims die vanaf de vierde eeuw richting ‘het Land’ gingen, hadden dus al de behoefte om daar ‘levende heiligen’ te kunnen ontmoeten en hen te kunnen raadplegen als spirituele gidsen. Ook toen was er dus al sprake van een kritische zin onder pelgrims, om zich niet alleen te laten imponeren door de pracht en praal van de nieuwe kerkgebouwen op heilige plaatsen, maar om daarnaast via dergelijke ontmoetingen ook diepte en reflectie te zoeken. Bekende schrijvers als Gregorius van Nyssa en Hiëronymus van Stridon lieten zien dat er zeker twijfels waren bij het groeiende pelgrimagedenomeen.

Het ‘Kom en Zie’-initiatief, dat nu pelgrims en toeristen naar ‘het Land’ roept om daar contact te zoeken met bewoners die geloven in een vreedzaam samenleven van christenen, moslims en joden, staat zo beschouwd ook in een aloude traditie van pelgrimeren die als vanzelfsprekend gepaard gaat met ontmoetingen in ‘het Land’. Het gaat in de ‘Kom en zie’-benadering van pelgrimages zowel om ontmoetingen met eigen jonge mensen onder de christelijke Palestijnen die zich inzetten als ‘actieve apostelen van gerechtigheid en vrede’ (Kd 3.3) en met leden van de eigen kerkfamilies, maar ook om ontmoetingen in het kader van de dialoog tussen de drie godsdiensten: jodendom, christendom en islam. De ontmoetingen met mensen ter plekke werden

304 Een term die Michael Prior ontleende aan 1 Petrus 2:5. Prior vond dat pelgrims de ‘levende stenen’, d.w.z. christenen die vandaag in Palestina wonen, moeten ontmoeten; zie over Prior’s theologie verder II.6.3.

305 WALKER: ‘Pilgrimage in the Early Church’ 86-87.

306 P. BROWN: ‘The Rise and Function of the Holy Man in Later Antiquity’, in *The Journal of Roman Studies* 61 (1971) 80-101, 101.

door de deelnemers aan een ‘Kom en zie’-reis duidelijk ervaren als het belangrijkste element van het programma.

Zoals ook in de volgende hoofdstukken nog zal blijken kan het belang van ontmoetingen met de juiste mensen tijdens een pelgrimage gezien worden als een tweede motief waarin de historische gelaagdheid van het fenomeen van een ‘Kom en zie’-pelgrimage zichtbaar wordt. Het ‘Kom en zie’-initiatief hoopt op pelgrims die niet alleen maar op zoek gaan naar kerkgebouwen die historische heilige plaatsen markeren. Het hoopt op pelgrims die niet alleen voor zichzelf heiligheid of heling zoeken en op contacten tussen mensen die christelijke en algemeen menslievende waarden representeren, en die voor elkaar geloofsgetuigen kunnen zijn.

4.3 Augustinus en pelgrims op de *Via Amoris*

Het derde grote historisch-politieke omslagpunt binnen het vroege christendom was de plundering van Rome door de Visigoten in 410, niet lang nadat het christendom in het Romeinse Rijk de staatsgodsdienst was geworden. Het eerste was de al genoemde verwoesting van de joodse Tempel in 70 n. Chr. geweest en het tweede het Edict van Milaan dat een einde maakte aan de Romeinse christenvervolgingen in 313. De Gotische migraties, gevolgd door de Grote Volksverhuizing van Vandalen, Visigoten, Hunnen, Franken en Slavische volken, brachten Europa, maar ook Noord-Afrika in een reusachtige maalstroom. De val van Rome van 410 vormde de achtergrond voor het grote werk *De Civitate Dei*, ‘Over de Stad van God’, van Augustinus, bisschop van Hippo in Noord-Afrika (354-430). ‘Rome’ stond voor hem symbool voor ‘de stad van de mens’.

De uit de volksverhuizingen voortvloeiende plundering van Rome in 410 was een enorme schok geweest voor de toenmalige wereld. De val van Rome stond symbool voor het definitieve einde van het door de volksverhuizingen geteisterde christelijke West-Romeinse Rijk. Augustinus had een scherp oog voor de denkwijzen van zijn tijd en voor historische gebeurtenissen, die hij steeds bezag als veranderlijke tijdsverschijnselen. Voor hem zijn ‘de tijden’ de mensen zelf die deel hebben aan een geschiedenis waarin ze samen ‘onderweg’ zijn.³⁰⁷ Rome was net als Rome’s val mensenwerk en had simpelweg deel uit gemaakt van de menselijke geschiedenis. Mensen zijn voor hem in hun leven ook onderweg naar het ‘Hemelse Jeruzalem’. Voor hem is dat niet de metaforische tegenhanger van Rome, ‘de stad van de mens’ maar van ‘Babylon’, de stad van de duivel. Augustinus was er niet op uit de gelovige te vervreemden van zijn leven in

307 AURELIUS AUGUSTINUS: *Van aangezicht tot aangezicht: Preken over teksten uit het evangelie volgens Matteüs* [sermones de scripturis 51-94] (vert. en aant. van J. VAN NEER (inl.), M. SCHRAMA & A. TIGCHELAAR) (Budel 2010²) Cf. sermo 80 13-14.

aardse verbanden. Hij zag de geschiedenis in feite als een leerschool onderweg naar het eeuwige leven.

Augustinus' geschriften hebben de christenheid dieper doordrenkt met de begrippen 'pelgrimage' (*peregrinatio*) en 'pelgrim' (*peregrinus*) dan die van enige andere denker. De term *peregrinus* komen we in zijn werken meer dan achthonderd keer tegen, in *De Civitate Dei* alleen al meer dan honderd keer.³⁰⁸ De term *peregrinus* betekent behalve 'pelgrim' ook 'vreemdeling'. Maar Van Oort heeft aannemelijk gemaakt dat het Augustinus bij het gebruik van de term *peregrinus* in *De Civitate Dei* toch voornamelijk om 'de *pelgrimerende* gelovige' gaat.³⁰⁹ Het is Augustinus' werk dat voor christenen de basis zou gaan vormen voor de allegorische betekenis van het concept van het pelgrimeren. Dat roept de vraag op hoe Augustinus zelf tegenover het fysieke pelgrimeren stond, dat juist in zijn tijd sterk begon op te komen. Hij heeft zich daar niet rechtstreeks over uitgelaten, maar indirect kan daar, tegen de achtergrond van zijn relatie tot bisschop Ambrosius van Milaan (339-397), toch wel iets over worden gezegd.

Toen Augustinus in 384 als begin dertiger vanuit Noord-Afrika in Milaan aankwam, raakte hij daar onder de indruk van de intellectuele kracht van de allegorische bijbeluitleg van Ambrosius en liet zich door hem dopen. Vormen van christelijk denken kende hij al via zijn moeder, die eerder dan hij tot het christendom was overgegaan. Hij was aanvankelijk vooral gefascineerd door het dualistische manicheïsme dat in zijn tijd nog een belangrijke stroming binnen het christendom was, en door de christelijke vorm van het neoplatonisme. Augustinus werd priester en uiteindelijk bisschop in Hippo in zijn geboorteland in Noord-Afrika. Zijn leermeester Ambrosius zou later, net als de al genoemde Hieronymus van Stridon en paus Gregorius de Grote en Augustinus zelf, als één van de vier grote kerkvaders van het Westerse christendom de geschiedenis in gaan.

In het kader van de geschiedenis van het vroegchristelijke pelgrimeren was de tijd van Ambrosius in het West-Romeinse rijk vergelijkbaar met de periode van intensieve kerkenbouw in het Oost-Romeinse rijk sinds Constantijn (280-337) en in het bijzonder met de periode van Cyrillus (circa 375-444) in 'het Land'. Zowel Ambrosius, de zoon van een pretoriaans prefect, als Augustinus, die aanvankelijk rechter was, moeten

308 M.A. CLAUSSEN: 'Peregrinatio and peregrini in Augustine's City of God', in *Traditio* (1991) 33-75, pp. 46, 62.

309 J. VAN OORT: *Jeruzalem en Babylon. Een onderzoek van Augustinus. De stad van God en de bronnen van zijn leer der twee steden (rijken)* ('s-Gravenhage 1986²) 117; de cursivering van is van Van Oort.

bekend zijn geweest met het Romeinse, politieke machtsdenken.³¹⁰ Als bisschop had Ambrosius zich beijverd om net als Cyrillus de Kerk zichtbaarder en invloedrijker te maken door zijn bisdom van vele nieuwe basilica's te voorzien, overigens mede om langs die weg de invloed van het Arianisme in te dammen, een stroming waarin afwijkend werd gedacht over de Drie-eenheid en de goddelijkheid van Jezus.

Opmerkelijk in het kader van een historische studie van het pelgrimsfenomeen is, dat Ambrosius het initiatief nam voor het opgraven en overbrengen van de relieken van twee martelaren, Gervasius en Protasius, naar een kerk in zijn diocees. Tot die tijd concentreerde de verering van martelaren onder christenen zich op de plek van hun graf, vergelijkbaar met de hierboven al genoemde omstreden joodse 'pelgrimages' naar graven van vereerde personen. In het Oost-Romeinse rijk had keizer Theodosius I (346-395), onder wie het christendom *de facto* staatsreligie werd, het opgraven van martelaren om ze voor pelgrimagedoeleinden te verplaatsen zelfs expliciet verboden.³¹¹

In de vroegchristelijke oudheid zijn in pelgrimsverslagen vaak berichten te vinden over vondsten van relieken. De wens om pelgrims aan te trekken, en het verlangen van pelgrims om (ook) stoffelijke overblijfselen en andere materiële resten van dode heiligen te kunnen aanschouwen, kon curieuze vormen aannemen. De reeds genoemde 'Pelgrim van Bordeaux' uit de vierde eeuw berichtte bijvoorbeeld dat hij een uitstapje had gemaakt naar een landhuis waar de mesthoop van Job bezocht kon worden.³¹² Niet ontkend kan worden dat ook zoiets paste in de trend waarvan het relieken-beleid van een bisschop als Ambrosius deel uitmaakte. Anderzijds kan overwogen worden dat Ambrosius tegemoetkwam aan een toch wel authentiek religieuze behoefte onder mensen om het heilige al in het hier en nu enigszins tastbaar aanwezig te weten.

Over Ambrosius' streven om pelgrimages te stimuleren door het overbrengen van het gebeente van martelaren naar een kerk in zijn diocees, vindt men bij Augustinus geen opmerkingen. Hij heeft de fysieke praktijk van het pelgrimeren nooit bepleit, maar zich er ook nooit met zoveel woorden tegen verzet. Hij toonde zich als bisschop wel een tegenstander van het 'aanbidden' van heiligen, maar de komst van relieken van de heilige Stephanus naar de omgeving van Hippo (er is in dit verband een Stephanuskapel

310 P. VAN GEEST: 'Timor est servus caritatis' (s. 156.13-14). Augustine's vision on *Coercion* in the Process of Returning Heretics to the Catholic Church and his Underlying Principles', in A. DUPONT, M. GAUMER, M. LAMBERIGTS (eds.): *The Uniquely African Controversy: Studies on Donatist Christianity (Late Antique History and Religion 9)* (Leuven/Louvain 2015) 289-309.

311 *Letter of Ambrose of Milan on the Discovery of the Relics of Sts. Gervasius and Protasius* te vinden op *Web Archive - Internet Archive*: <https://web.archive.org/web/20080516012528/http://urban.hunter.cuny.edu/~thead/gervase.htm> (gezien 10 12 2017): 'Let no one transfer a body, once buried, to another place. Let no one dismember a martyr. Let no one make commerce [of a martyr]'.

312 B. KÖTTING: *Peregrinatio Religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche* (Münster 1950) 106.

bekend) nuanceerde zijn houding enigszins. Uit preken van hem blijkt dat hij toch ook wel de waarde inzag van het zich als gemeenschap verzamelen van christenen rondom het ‘stof’ van martelaren. Het kon functioneren als een bijzondere vermaning dat christenen bereid waren geweest om martelaar te worden.³¹³

Gezien zijn houding tegenover de relieken van Stephanus was het wellicht zelfs het opkomende pelgrimage-fenomeen van zijn tijd dat hem stimuleerde tot nadenken over de paradox van de fysieke behoefte aan het naderen van een onkenbare God. Dat hij koos voor de metafoor van het leven als een levenslange pelgrimsweg suggereert misschien enig begrip voor, of zelfs acceptatie van de behoefte bij mensen om het ‘heilige’ al in het hier en nu te kunnen naderen. Zijn werk biedt echter vooral een grondig pleidooi voor een verdiepte, theologisch verantwoorde opvatting van pelgrimeren. Wellicht gaf ook het voor hem cruciale geloof in de incarnatie ruimte voor een zekere fysieke tussenkomst die de stoffelijke dimensie van een graf biedt voor de benadering van God ook binnen de tastbare kaders van ruimte en tijd.

In 2017 publiceerde Sarah Stewart-Kroeker een studie over *Pilgrimage as Moral and Aesthetic Formation in Augustine's Thought*. Zij benadrukt dat Augustinus' voorstelling van de mens als een *peregrinus* onderweg naar het Hemelse Huis, niet impliceert dat een pelgrim geen aandacht zou hoeven hebben voor het aardse leven en voor zijn medemensen en dus voor morele vragen van vrede en gerechtigheid. Zij benadrukt in dit verband ‘de schoonheid van de rechtvaardigheid’ (*pulchritudo iustitiae*) als morele boodschap van Augustinus. Het is de bedoeling van de pelgrimsreis van het leven om als pelgrim gevormd te worden tot een mens die op de juiste manier leert lief te hebben. Dat is mogelijk, zegt zij, door de werkzaamheid van de Heilige Geest die bestaat “*in kindling love and cleansing the eye [of the pilgrim]. (...) The Spirit's affective and pedagogical activity animates both love for Christ and for the neighbour*”.³¹⁴ Dat is precies waar het ook in de theologie van de ‘Kom en zie’-oproep in feite om gaat.

De term ‘schoonheid’ (*pulchrum*) in het werk van Augustinus heeft volgens Stewart-Kroeker enerzijds betrekking op de ‘schoonheid van Christus’ en daarmee op die van Zijn liefde voor de mensen, maar anderzijds op de ‘schoonheid van de rechtvaardigheid’.³¹⁵ Naastenliefde en liefde voor rechtvaardigheid zijn centrale categorieën in haar betoog. Tijdens de ‘pelgrimage van het leven’ moet de pelgrim

313 A. NIGHTINGALE: *Once out of Nature. Augustine on Time and the Body* (Chicago / London 2011) 173-179.

314 STEWART-KROEKER: *Pilgrimage as Moral and Aesthetic Formation in Augustine's Thought* (Oxford 2017) 6, 85, 92-93.

315 STEWART-KROEKER: *Pilgrimage as Moral and Aesthetic Formation* 98. Ze geeft (vertaalde) citaten uit Augustinus' *Enarrationes in psalmos* die dat steunen.

moreel en esthetisch gevormd worden en op die manier de bijzondere samenhang tussen ‘het ware, het goede en het schone’ (*verum, bonum, pulchrum*) gaan ervaren.

Een pelgrimage, en zeker ‘de pelgrimsreis van het leven’, zal mensen ook pijnlijk confronteren met de reële gebrokenheid of onvolmaaktheid van deze wereld (zoals in het bijzonder ook die van ‘het Land’ vandaag, GTB) waarin hij een vervreemding van God zou kunnen gaan ervaren. Maar, schrijft ze, Augustinus citerend, doordat Christus de mensheid de Heilige Geest gaf, stelde Hij hen in staat om al rondtrekkend in de wereld te blijven hopen, “want als we geen hoop hadden zouden we het niet volhouden om onderweg te blijven (*ambularemus*)”.³¹⁶

Langs een andere weg kwam Paul van Geest tot de verwante conclusie dat de pelgrimsreis van het leven voor Augustinus primair een *Via Amoris*, een Weg van Liefde, moet zijn. Vertrekpunt voor Van Geest was de bekende middeleeuwse driedeling in (intellectuele) manieren om God te naderen: ten eerste de *Via Affirmationis* die positieve uitspraken over Gods eigenschappen doet, ten tweede de *Via Negationis* die stelt dat elke uitspraak over God, zoals bijvoorbeeld “God is rechtvaardig” in feite toch weer ontkend moet worden, omdat Gods rechtvaardigheid niet met het menselijke concept rechtvaardigheid kan worden uitgedrukt, en ten derde de *Via Eminentiae* die ervan uitgaat dat God alles wat mensen over hem proberen te zeggen, toch weer overstijgt.³¹⁷ Maar volgens Van Geest was voor Augustinus de *Via Amoris*, ‘de weg van de liefde’, toch de meest in aanmerking komende weg voor het kunnen ervaren van God wat voor hem tegelijk zijn onkenbaarheid impliceert.³¹⁸

Stewart-Kroeker legt vooral de nadruk op ‘de schoonheid van de rechtvaardigheid’ die de pelgrim op de *Via Affirmativa* gewaar kan worden, die hem niet alleen nader tot God kan brengen, maar hem ook helpt bij het op een kritische, onderscheidende manier waarnemen van de samenleving. Zowel haar uiteenzetting als die van Van Geest lopen er beide op uit, dat de beste weg om God te naderen, ook al blijft Hij ten principale onkenbaar, voor de kerkvader uiteindelijk toch de *Via Amoris* is.³¹⁹

Voor een goed begrip van de ‘Kom en Zie’-reis zoals die in de ‘Algemene Inleiding’ aan de orde kwam en in het bijzonder voor een goed begrip van de processen die zich daarbinnen bij de deelnemers blijken te voltrekken, is de Augustiniaanse betekenis van het pelgrimeren, zoals Stewart-Kroeker en Van Geest die interpreteren, van

316 STEWART-KROEKER: *Pilgrimage as Moral and Aesthetic Formation* 92 en 109.

317 P. VAN GEEST: *Stellig maar onzeker. Augustinus' benadering van God* (Budel 2007) 208-223.

318 P. VAN GEEST: *The Incomprehensibility of God. Augustine as a Negative Theologian* (Leuven etc. 2011) 221.

319 P. VAN GEEST: *Stellig maar onzeker* 113, 217. In zijn eerdere boek over ‘Augustinus als negatieve theoloog’ geeft Van Geest een grondiger uitgewerkt overzicht van de wegen om God te naderen. P. VAN GEEST: *The Incomprehensibility of God. Augustine as a Negative Theologian* (Leuven, Paris, Walpole MA 2011) passim.

groot belang. Het is tegen deze achtergrond zinvol om hier ook nog kort op een ander Augustiniaans begrip in te gaan, namelijk dat van de ‘gehoorzaamheid’ (*obedientia*).

Augustinus was geen politiek filosoof, laat staan een politiek theoloog in de contemporaine zin van het woord. Niettemin benadrukt Martijn Schrama dat in de visie van de kerkleeraar “het leven van een wijze mens een sociaal leven is”. Augustinus verbond volgens hem het idee dat de christen in de wereld geen vaste woonplaats heeft, maar onderweg is naar zijn hemelse huis, met het idee van de wenselijkheid van “een oprechte christelijke toewijding aan het leven in de maatschappij”.³²⁰ Schrama trok deze conclusie na een beschouwing van Augustinus’ opvatting over de *obedientia*. ‘Gehoorzaamheid’ staat hier beslist niet gelijk aan onderworpenheid. Ze vormt veelmeer een bijzondere mentale conditie, een bereidheid om als mens, en dus als ‘pilgrim’ in de typische Augustiniaanse zin van het woord, niet zozeer te buigen voor de willekeur van machthebbers, maar wel om bereid te zijn de hogere ‘wil van God’ te eerbiedigen ook wanneer de mens die niet onmiddellijk begrijpt. Wat betekent dat voor de deelnemers aan een ‘Kom en zie’ reis? Vooral in de confrontatie met de tragische kant van wat mensen in het ondermaanse, onder meer door toedoen van machthebbers kan geschieden, is een bewuste *obedientia* van bijzonder belang.³²¹

Anders gezegd: juist vanuit een besef van de komende eeuwigheid moet de *peregrinus* zich oefenen om zich in het heden te blijven engageren. Ook als hij geconfronteerd wordt met omstandigheden van groot lijden en repressie kan van een volgeling van Jezus worden gevraagd dat hij het juist in die omstandigheden probeert vol te houden, niet door zich passief bij onrecht neer te leggen of door een vlucht naar voren te maken, maar door zich dan in meditatie en gebed op God als bron van Liefde te blijven richten, de passies die voortkomen uit zijn engagement te blijven beheersen en toch onverschrokken op de weg van Zijn liefde voor de naaste, ook zijn vijanden, door te gaan. “Het lot van de mensen ligt niet in de macht van eigen controle en overzicht, hun redding niet in de macht van de politiek”, aldus de conclusie van Schrama. Hij attendeerde er in feite op dat Augustinus aan de politiek niet het laatste woord geeft en dat ‘verzet’ en ‘overgave’ voor een pilgrim, net als bijvoorbeeld bij de theoloog Dietrich Bonhoeffer, in elkaars verlengde liggen.³²²

Is een dispuut over Augustinus een daarmee een louter binnen-christelijke aangelegenheid? De Duits-Amerikaanse, Joodse politiek-filosoof Hanna Ahrendt (1906-1975) promoveerde op het *Liebesbegriff bei Augustin*, wat opmerkelijk was voor een seculiere joodse vrouw. Ze genoot bekendheid door haar ferme kritiek op het zionisme en haar radicale demythologiseren van Adolf Eichmann als symbool

320 M. SCHRAMA: *Augustinus. De binnenkant van zijn denken* (Zoetermeer 1999) 91, 98.

321 SCHRAMA: *Augustinus* 95-96.

322 SCHRAMA: *Augustinus* 97-98.

van ‘het kwaad’ tijdens diens proces in Jeruzalem.³²³ Het hoeft daarom niet te verbazen, dat ook een jeugdige joods-Amerikaanse onderzoekster als Leora Alcheck “een onderscheidende en samenhangende politieke theologie” voor zich ziet die zij wil baseren op Augustinus. De Joods-Israëlische staatsopvatting en de (christen) zionistische theologie waarop in 6.2 verder wordt teruggekomen, bekritiseert zij als verwerpelijk ‘idealistisch’ en volgens haar heeft die staatsopvatting zich helaas van de Augustijnse ‘realistische’ visie op het tijdelijke en onvolmaakte van de *civitas terrena* verwijderd. De Augustijnse visie verschilt volgens haar niet wezenlijk van de Thora, die uiteindelijk alleen God als eigenaar van ‘het Land’ ziet en exclusieve fysieke, territoriale claims op ‘het Land’ in strijd acht met de joodse *moral polis*. Alcheck zoekt opmerkelijk steun bij de kerkvader voor een, volgens haar zowel joodse als christelijke ‘pilgrimsethiek’ ten aanzien van ‘het Land’.³²⁴

We stellen vast dat voor Augustinus alle christenen primair ‘pilgrims’ op weg naar ‘het hemelse Jerusalem’ zijn. Zijn bewondering voor het allegorische denken van Ambrosius en zijn christelijke neoplatonisme voedden zijn metaforische verbeelding van de mens op zijn levensweg. Door hem is het concept *peregrinus* in de zin van ‘pilgrim’ - net als het begrip *peregrinatio* voor het leven als pilgrimsreis - een wijdverbreide metafoer geworden, die hem als bisschop niet afwijzend, maar al wel bedachtzaam deed reageren op het fysieke pelgrimeren, waarvan hij overigens wel de zin zag wanneer het ging om het verzamelen van de gelovigen rond stoffelijke resten van martelaren om daarmee een dankbare en waakzame houding te stimuleren.

De kerkvader was geen ‘anarchist’. Hij erkende de eigen taak en verantwoordelijkheid van de staat en dus van ‘de politiek’ in het leven van mensen als gemeenschap, ook dat van christenen. Maar hij was wel beducht om de verantwoordelijkheid van de staat te idealiseren, laat staan staatsmacht te verabsoluteren. Aan Schrama’s conclusie dat mensen hun redding niet ‘in de macht van de politiek’ alleen moeten zoeken, kan worden toegevoegd dat de betekenis van Augustinus voor ‘Kom en zie’ gezocht kan worden in de aanmoediging van de Kerkvader om God te zoeken in ‘de schoonheid van de rechtvaardigheid’, maar ook dat ‘de pilgrim’ de vrede in zijn eigen ziel moet bewaren. Denken en doen moeten volgens Augustinus in evenwicht zijn, vooral in

323 H. AHRENDT: *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. (Penguin Books, New York 1963).

324 L. ALCHECK: ‘Between Augustine and Religious Zionism: Ethical Negotiations for the Present’, in *Christian Thought & Culture* (Term Paper) (2019) 1-19. Ze verbindt haar ‘pilgrimsethiek’ met een pleidooi voor een ‘totale democratisering’ van de staat Israël die ‘gelijke representatie’ moet garanderen aan alle daar voorkomende etnische en levensbeschouwelijke groepen. Zie: https://www.academia.edu/38859733/Between_Augustine_and_Religious_Zionism_De_civitate_Dei_and_Ethical_Negotiations_for_the_Present?email_work_card=interaction_paper (gezien 10 11 2019).

tijden waarin er sprake is van oorlog, onvrede en onrecht.³²⁵ Door inkeer krijgt de mens zo toegang tot het spirituele domein van ‘de waarheid’.

Voor Augustinus was het belangrijk zich los te maken van het scepticisme van zijn tijd, voor ‘Kom en zie’-pelgrims die op hun weg kunnen worden overmand door twijfel en gevoelens van zinloosheid en het machtsmisbruik dat ze tegenkomen, geldt dat belang minstens net zo zeer. Het blijven speuren naar ‘het Licht’ dat straalt uit ‘de Hemelse Stad’ kan ook een ‘Kom en zie’-pelgrim helpen om het in gemeenschap met anderen op de *Via Amoris* vol te houden.

Deze kritische houding tegenover het scepticisme is misschien wel de belangrijkste mentale attitude die het denken van Augustinus aan ‘Kom en zie’-pelgrims vandaag kan meegeven. Van een pelgrim wordt gevraagd om de weg van de liefde te bewandelen door in de wereld te blijven streven naar rechtvaardigheid, ook al lijkt die weg soms hopeloos onbegaanbaar.

4.4 Missionaire monniken

Terwijl het Romeinse Rijk steeds verder uiteenviel, begon het christendom zich in het voetspoor van de missionerende pelgrimages van Paulus en andere apostelen juist steeds verder te verbreiden. Van grote betekenis werd hierin de rol van de Ierse monniken. Pierre-André Sigal (1938-), een Frans godsdiensthistoricus van de Middeleeuwen, deed zowel studie naar pelgrimages naar ‘het Land’ van Ierse monniken in de 7^e eeuw als naar hun reizen ver buiten hun land van herkomst. Hij gaf de evangeliserende pelgrimstochten die deze Ierse monniken aan de toenmalige noordwestelijke randen van de christelijke wereld ondernamen de naam *pérégrination missionnaire*.³²⁶ De monnik, auteur en vredesactivist Thomas Merton (1911-1968) wees erop dat Ierse monniken de zee op gingen, vanuit dezelfde motieven als waarmee de vroegste monniken de woestijn in gingen: “*The pilgrimage of the Celtic monk was (...) a journey to (...) the place of the monk’s ultimate meeting with God*”.³²⁷ Interessant aan deze nieuwe ontwikkeling is voorts dat pelgrimeren en evangeliseren bovendien als vanzelfsprekend gepaard gingen met zorg voor de christelijke civilisatie.

Volgens de heersende opvatting is het christendom in 431 vanuit Rome naar Ierland gekomen, waar St Patrick (†461) de belangrijkste pelgrim-missionaris

325 AURELIUS AUGUSTINUS: *De stad van God*, Cf. ciu XIX 17.

326 P.-A. SIGAL: ‘C. Moyen âge occidental’, in *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire* XII (Paris 1984) 918.

327 T. MERTON: ‘From Pilgrimage to Crusade’, in: T. MERTON: *Mystics and Zen Masters* (New York 1961/1999?) 91-107, pp. 96-97.

werd.³²⁸ Hij nam de bouw van kloosters ter hand, die een gewichtige functie kregen in het kersteningsproces en het stichten, verspreiden en bewaren van een christelijke civilisatie. Uit deze kloosters vertrokken onder meer Brandaan (geboren circa 486) en Columbaan (geboren circa 540) op hun missiereizen buiten Ierland. De Angelsaksische Willibrord (circa 658-729) verbleef 13 jaar in een van deze kloosters en kwam toen naar onze streken om daar te missioneren.

De ‘missionaire pelgrimages’ van deze monniken doen enerzijds denken aan hoe Paulus en andere eerste apostel-missionarissen op weg gingen. Net als voor Paulus gold voor deze missionaire monniken, dat ze de ontberingen en het lijden onderweg (de ‘chaos’) niet wilden ontlopen en voortdurend verder trokken. Ze gingen op reis, hopen op nieuwe bekeringen. Anderzijds werkten ze tegelijkertijd voor zichzelf ook aan een *stabilitas loci* binnen nieuwe, bestendige kloostervestigingen. Ze combineerden Augustinus’ ‘vreemdeling’-zijn in de wereld met missionaire pelgrimsactiviteiten die tegelijkertijd in dienst stonden van een beschavingsideaal. Het waren immers Ierse en Angelsaksische monniken die ervoor zorgden dat in en vanuit hun kloosters in zeer woelige tijden Griekse en Romeinse culturele en religieuze bronnen voor West-Europa werden bewaard.

De regel van Benedictus van Nursia (480-550) zou toonaangevend worden voor het West-Europese monnikendom. Ook de Benedictijnen combineerden missionering en het civiliseren als motieven bij het stichten van kerken en kloosters over heel Europa. Voor de kloosters werd in de ‘Regel van Benedictus’ bovendien bepaald, dat ze liefdevolle gastvrijheid aan armen en vreemdelingen (pelgrims) moesten betrachten.³²⁹ De bijzondere, historische combinatie van monastieke waarden en civiliserende activiteit enerzijds en missionaire motieven anderzijds verdient in het kader van dit boek aandacht, omdat het streven naar het bewaren van het christelijke aandeel in de cultuur van ‘het Land’ als motief ook expliciet is ingeweven in het *Kairos*-document. Het hecht aan het belang van hun eigen kloosters, kerken, wetenschappelijke en onderwijsinstellingen voor het Land nu en in de toekomst. Het gaat in het *Kairos*-document niet om een gemusealiseerde pelgrimscultuur, maar de opstellers vinden

328 Onder egyptologen en kunsthistorici is er een debat over de vraag of (ook) het Koptische christendom een rol kan hebben gespeeld in het ontstaan van het Ierse christendom. Die rol wordt door de egyptoloog Robert Ritner o.a. afgeleid uit (wel schaarse) toespelingen in teksten, maar vooral uit frappante gelijkenissen tussen de kerkelijke kunst in beide culturen. R.K. RITNER jr.: *Egyptians in Ireland: A Question of Coptic Peregrinations* (Rice University Studies 1976) 62 no. 2. Handle.net: <http://hdl.handle.net/1911/63225> (gezien: 27 12 2018).

329 BENEDICTUS VAN NURSIA: *Regel. Richtsnoer voor monastiek leven*. (Vert. V. Hunink). Inl. en ann. Th. QUARTIER & G. AARDEN OCSO (Budel 2014) 53.17 (Regel Benedictus). Van veel later datum (1121) zijn de premonstratenzers of norbertijnen die zich baseerden op de regel van Augustinus en in hun monastieke leven de eigen *communio* veel gewicht gaven en dat leven combineerden met een ‘pastorale’ missie. Ze hebben zich eveneens met pikken en dalen over Europa verspreid.

het belangrijk om aan te geven dat ze zelf “diepgeworteld” zijn “in de geschiedenis en geografie” van hun land.³³⁰

4.5 De islam, de kruistochten en Franciscus van Assisi

In 637 werd Jeruzalem veroverd door kalief Omar I (Omar ibn al-Chattab 584-644), één van de metgezellen van de profeet Mohammed tijdens diens leven (circa 570-632). Het was de hierboven al kort genoemde pelgrim Sophronius die in 634 patriarch van Jeruzalem werd, die de stad in 637 aan Omar overgaf. Dat was het begin van een periode waarin ook moslims hun stempel op Jeruzalem en ‘het Land gingen drukken, als heersers, maar ook als pelgrims. Dat had ingrijpende gevolgen voor het karakter van het pelgrimeren naar Jeruzalem, toen vanaf de 11^e eeuw kruistochten de dominante vorm werden. Toch zouden de motieven van het leggen van contacten en dat van de pelgrimsweg als een *Via Amoris* in deze periode van ‘gewapende pelgrimages’ niet helemaal verdwijnen. Want dezelfde periode zou toch ook nog een voorbeeld van vreedzaam missionair pelgrimeren laten zien in het optreden van de heilige Franciscus van Assisi.

Al voor de inname door Omar was Jeruzalem voor moslims een heilige plaats. Tot de overleveringen over Mohammed behoort het verhaal dat hij aan het einde van zijn leven door de engel Gabriël van Mekka naar al-Quds was gebracht, om daar op het paard *Bulaaq* vanaf de Tempelberg naar de hemel te worden gebracht. Al sinds 610 zou hij bovendien van de engel Gabriël zijn openbaringen hebben ontvangen. Deze ‘hemelreis’ zou dus kunnen verklaren waarom men zich in de vroegste periode van de islam tijdens het bidden in de richting van de Tempelberg keerde. Pas later werd de *qibla* (gebedsrichting) veranderd naar de *Ka'aba* in Mekka. Vóór de islam was de *Ka'aba* al een belangrijk multireligieus centrum geweest, waar toen vele goden werden vereerd, later werd de *Ka'aba* beschouwd als het huis van God vergelijkbaar met het Tabernakel in de Tempel en in katholieke kerkgebouwen. Na de verovering van Mekka kwam er een einde aan het veelgodendom van de Arabische stammen. In 630 werd in Mekka door Mohammed rondom de *Ka'aba* de Grote Moskee gebouwd, die het religieuze hart van de islam werd.

Maar ook Jeruzalem bleef belangrijk. Moslims duiden de Tempelberg in Jeruzalem aan als de *Haram el-Sharif* (= ‘het edele heiligdom’). Omar liet er - mogelijk tussen de ruïneresten van de Joodse tempel - al spoedig een kleine moskee bouwen. Na het aan de macht komen van de dynastie van de Omajjaden (661-750) liet zijn opvolger Abdel-Malik (646-705) in 690 vervolgens de imposante met bladgoud bedekte *Qubbat al-Şakhra* (= ‘de Koepel van de Rots’) bouwen op de veronderstelde plek van Mohammeds

hemelvaart. Opmerkelijk in de Arabische tekst rond de buitenzijde van dit heiligdom is dat Isa (Jezus), de zoon van Maryam (Maria), uitdrukkelijk als ‘gezant van God’ wordt erkend, zij het expliciet niet als zijn zoon, net als in soera 112 van de Koran.³³¹ Op niet meer dan een steenworp afstand van de Rotskoepel werd vervolgens rond 710 de *Al-Aqsa* moskee gebouwd, beide niet ver van de 4^e-eeuwse Heilig Graf-basiliek.

De Heilig Graf-basiliek was in 615 zwaar beschadigd geraakt tijdens de desastreuze plundering van Jeruzalem door de Perzen in 615, maar vervolgens weer gerestaureerd. Bij de inname van Jeruzalem door de moslims was de veronderstelde plek van het graf van Isa ongemoeid gelaten. Er schijnt zelfs een (apocriefe) moslimbron te bestaan die verhaalt dat Sophronius zelf Omar heeft rondgeleid in de kerk en hem uitnodigde om daar te bidden toen het de tijd was voor het islamitische gebed. Omar zou daarop hebben geantwoord dat hij dat beter niet kon doen om te voorkomen dat dat gezien zou worden als een reden om de kerk in een moskee te veranderen.³³²

De *Al-Aqsa* moskee op de Tempelberg werd, met de moskeeën van Mekka en Medina, één van de drie belangrijkste moskeeën in de islam. De inspanningen van de Omajjaden om in Jeruzalem imposante religieuze bouwwerken op te richten, worden soms gezien als een aanwijzing voor hun ambitie om Jeruzalem net zo belangrijk als Mekka te maken.³³³ Er is echter geen twijfel mogelijk dat niet de *Haram al-Sharif* in Jeruzalem, maar de *Ka'aba* in Mekka verreweg het belangrijkste pelgrimsdoel voor moslims werd, waarheen elke moslim zo mogelijk één keer in zijn leven een bedevaart moet maken, de *Hadj*.

Toch bleef Jeruzalem door de eeuwen heen een belangrijke pelgrimsplaats voor moslims. De islamologe Sophia Arjana noemt 15 pelgrimsplekken in Jeruzalem die in de Middeleeuwen door moslims werden bezocht.³³⁴ Een gids voor moslimpelgrims uit het midden van de 16^e eeuw biedt een interessant overzicht van zelfs maar liefst 22 religieuze locaties die moslims toen in *Al Quds* konden gaan bezoeken, zowel plaatsen

331 P.S. VAN KONINGSVELD & G. WIEGERS: ‘De religieuze betekenis van Jeruzalem in de islam’, in W. BARTELS, G. TEN BERGE & P. VAN GEEST (red.): *Jeruzalem. Stad van vrede, vrede voor de stad* (Kampen 2000) 147-148. Van Koningsveld en Wiegiers wijzen erop dat ‘in de taal van de architectuur en de teksten van de nieuw ingerichte *haram* in Jeruzalem’, de nadruk kwam te liggen ‘op het toekomstige eschatologische drama’. Volgens sommige overleveringen zou bij het Laatste Oordeel ‘Gods troon op de Rots worden geplaatst’. De auteurs noemen als tweede belangrijkste boodschap die het nieuwe religieuze centrum van de islam moest verkondigen ‘de triomf van de islam op het christendom’. Daarom werd er expliciet verwezen naar soera 112 die zich keert tegen de opvatting dat Jezus de Zoon van God is.

332 *Wikipedia*: https://en.wikipedia.org/wiki/Sophronius_of_Jerusalem (gezien 10 11 2019).

333 A. ELAD: *Medieval Jerusalem and Islamic Worship, Holy Places, Ceremonies. Pilgrimage* (Leiden 1994) 159-163.

334 S.R. ARJANA: *Pilgrimage in Islam: Traditions and Modern Practices* (London 2017) 49.

die specifiek waren voor de eigen traditie, als diverse plaatsen die ook van betekenis waren voor joden en christenen.³³⁵

Het lemma over pelgrimeren in de islam in de *Dictionnaire de Spiritualité* benadrukt het onderscheid tussen de *Hadj* naar Mekka en de (als *pèlerinages* vertaalde) *ziyārāt*, waarmee het bezoeken en vereren van graven van heilige personen wordt bedoeld. Het noemt de *ziyārāt* voor moslims 'secundair'.³³⁶ Soms staan die zelfs onder verdenking van bijgeloof, zoals ook het vereren van graven in bepaalde rechtzinnige stromingen van het jodendom en het protestantse christendom niet onomstreden is. Maar er hoeft niet aan te worden getwijfeld dat het fenomeen van het pelgrimeren ook in de islam meer omvat dan de *Hadj* alleen. In het bijzonder ten aanzien van de *ziyārāt* zijn in de geschiedenis ook altijd elementen van *sharing* zichtbaar geweest, hoewel Jeruzalem vandaag grotendeels een 'arena' van elkaar negerende of slecht verdragende en tegenwoordig zelfs van staatswege gescheiden pelgrimgroepen is geworden (zie I.2.5).

De ontwikkeling van Jeruzalem als een arena van elkaar bestrijdende religieuze groepen kan vanzelfsprekend niet los worden gezien van de opkomst van de kruistochten, de belangrijkste ontwikkeling in de geschiedenis van het pelgrimeren naar 'het Land' gedurende de latere Middeleeuwen. Dit ondanks het feit dat moslims de christelijke pelgrims aanvankelijk niet vijandig gezind waren. Uit pelgrimsverslagen blijkt dat reizen naar 'het Land' tot de 11^e eeuw nog betrekkelijk veilige reizen waren.³³⁷ Maar eind elfde eeuw richtte Alexios I Komnenos (1081-1118), de keizer van het Byzantijnse rijk, dat toen nog steeds ten noorden van het islamitische rijk bestond, zich met een vraag om hulp tot de paus van Rome. Hij wist zich ernstig bedreigd, niet zozeer door de Arabische moslims, als wel door de uit het Oosten oprukkende 'Turkse' Seldjoeken. Zijn verzoek had verstrekkende gevolgen. De christelijke wereld was geschokt door de grote nederlaag van de Byzantijnse keizer tegen de Seldjoeken in de slag bij Manzikert (1071).

In antwoord op deze Byzantijnse roep om hulp nam Paus Urbanus II het besluit op te roepen tot een tegen de islam gerichte kruistocht door Klein-Azië, met als opmerkelijk doel om Jeruzalem te bevrijden. In 1096, 459 jaar (!) na de inname van Jeruzalem door de Arabieren, gingen vijf legers van samen 50.000 à 60.000 man vanuit heel Europa op tocht naar Jeruzalem. Deze onderneming was enkele maanden eerder al voorafgegaan door de zogenaamde 'Volkskruistocht' van Peter de Kluisenaar, een slecht voorbereide 'gewapende pelgrimage' die zich kenmerkte door

335 ELAD: *Medieval Jerusalem and Islamic Worship* 164-173.

336 L. POUZET SJ: 'B. Pèlerinages en Islam', in: *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire* XII (Paris 1984) 897-901.

337 WILKINSON: *Jerusalem pilgrims before the Crusades*, map 7A.

gevechten onderweg, ongedisciplineerdheid en aanvallen op joden. Alexios zag zich zelfs genoodzaakt om zich tegen het wangedrag van deze 'kruisvaarder-pelgrims' te beschermen. Hij zette ze de Bosporus over, waarna ze in Klein-Azië door de Seldjoeken in de pan werden gehakt met duizenden doden als resultaat.³³⁸

De kruistochten waren door pausen in essentie als een soort vredebevorderende super-pelgrimage gezien. Als christenen gezamenlijk konden optrekken om als boetedoening voor hun zonden de islam - voor hen de incarnatie van het kwaad - te verslaan, zouden ze daarna in vrede kunnen samenleven. Blijkens bijvoorbeeld de liederen die onderweg werden gezongen, werden de kruistochten door veel deelnemers inderdaad gezien als een boetedoening voor hun wandaden in onderlinge oorlogen tussen christenen.³³⁹ Het rampzalige van het kruistocht-concept was dat, onder het mom van boetedoening, extreem geweld tegen medemensen werd geheiligd.³⁴⁰ De boetedoening voor het doden, verkeerde in het doden als boetedoening.

De eerste officiële kruistocht leidde in 1098 tot de inname van Antiochië in Syrië en op 15 juli 1099 tot de inname van Jeruzalem. De gouverneur en zijn garnizoen kregen vrijgeleide, maar de hele joodse en moslimgemeenschap (mogelijk 40.000 mensen) van Jeruzalem werd uitgemoord. De priesters van Oosterse kerken werden bovendien uit de Heilig Grafkerk gezet als teken dat de 'Latijnen' het voortaan voor het zeggen hadden en niet langer de Oosterse christenen.³⁴¹ De herinnering aan het bloedbad zou niet alleen de relatie tussen Latijnse christenen en de moslims, maar ook die met oosters-orthodoxe christenen nog eeuwenlang overschaduwen.

Pelgrimages door christenen werden vóór de kruistochten in het algemeen door de islamitische heersers niet gehinderd, ze moesten wel worden opgeschort na de verwoesting van de Heilig Grafkerk in 1010 door de sjitische, Fatimidische kalief Al-Hakim, wiens intolerantie een beruchte uitzondering vormde op eerdere en latere middeleeuwse moslimheersers.³⁴² Soms versperden oorlogshandelingen op de Middellandse Zee pelgrims de weg. Maar in de eeuw vóór de kruistochten was er wel degelijk sprake van ongehinderde vreedzame pelgrimsexpedities van soms honderden gelovigen tegelijk, zoals die in 1025/26 onder leiding van de graaf van Angoulême en abt Richard de Saint Vanne. Symeon van Trier is een ander bekend voorbeeld, hij was voordat de kruistochten begonnen gedurende zeven jaren pelgrimsgids in 'het Land'.³⁴³

338 J. PHILLIPS: *In naam van God. Een nieuwe geschiedenis van de kruistochten* (Tiel 2009) 30, 31.

339 MERTON: 'From Pilgrimage to Crusade' 104.

340 MERTON: 'From Pilgrimage to Crusade' 107.

341 H. GODDARD: *A History of Christian-Muslim relations* (2000) 85-86.

342 A. HOURANI: *A History of the Arab Peoples* (London 2002) 118.

343 SIGAL: 'C. Moyen âge occidental' 925-926.

Vooral in de periode na de herovering van Jeruzalem (1187) door Salah ad-Din (Saladin) bloeide de interesse voor *Al Quds* en voor 'het Land van de profeten' bij moslims weer op.³⁴⁴ Specialisten op het terrein van de geschiedenis van de relaties tussen christenen en moslims wijzen op de langdurige argwaan tegen de bedoelingen van het Westerse christendom in 'het Land' sinds de kruistochten. Ze prikkelden ook een *revival* van de islamitische expansiedrang en een nieuwe nadruk op Jeruzalem als een van de heiligste plaatsen van de moslims.³⁴⁵

De kruistochten kunnen als 'gewapende pelgrimages' worden beschouwd, omdat zowel politieke, als religieuze motieven een rol speelden. Paus Innocentius II (?-1143) bezag de kruistocht in een uitgesproken apocalyptisch perspectief. Hij identificeerde de islam met het beest uit de Apocalyps. Daarmee meende hij de kruistochten een plaats te kunnen geven binnen het raam van wat hij zag als Gods uiteindelijke plan met de mensengeschiedenis.³⁴⁶ Kruistochten boden daarnaast een tijdelijk effectief alternatief voor het aanhoudend voeren van oorlog tussen christenen onderling. Bernardus van Clairvaux (1090-1153) preekte op verzoek van paus Eugenius III (1145-1153), zijn vriend en medecisterciënzer, de Tweede Kruistocht (1146). Zowel paus Innocentius als Bernardus presenteerden de kruistochten als een gelegenheid om zich als 'ware christenen' te bewijzen. Ze werden wel gezien als 'een aangepaste vorm van lekenspiritualiteit'.³⁴⁷

Een andere bekende apologeet van de kruistochten was Jacob Van Vitry (1160/70-1250) die eerst een 'preekreis' ondernam naar 'het Land' met het missionaire motief om de 'Saracenen' te bekeren. Maar ook Van Vitry meende dat het leven van de christen door deelname aan een kruistocht op een hoger geestelijk en moreel peil gebracht kon worden.³⁴⁸ Hij bracht het later tot kardinaal. Hugh Goddard kenmerkte de kruistochten die tot ongeveer 1270 duurden als *a movement of militant Christianity*. Maar een simpel verlangen om buit en land, roem en glorie te verwerven en een toegenomen behoefte om meer van de wereld te zien, speelden naast het religieuze motief zeker ook een belangrijke rol.³⁴⁹

De kruistochten ontwikkelden een eigen dynamiek, die zich bepaald niet altijd op de bescherming van de restanten van het christelijke Oost-Romeinse Rijk of van civiele christelijke pelgrims richtte. De vierde kruistocht in 1204 werd door Venetië zelfs te baat genomen om concurrent Constantinopel zwaar te plunderen. De

344 D. SOURDEL: 'Filastin', in *The Encyclopaedia of Islam* Vol. II (Leiden 1965) 910.

345 GODDARD: *A History of Christian-Muslim Relations* 91-92.

346 J. HOEBERICHTS: *Franciscus en de Islam* (Assen 1994) 18.

347 HOEBERICHTS: *Franciscus en de Islam* 12.

348 HOEBERICHTS: *Franciscus en de Islam* 26-33.

349 GODDARD: *A History of Christian-Muslim Relations* 84.

kruisridders wilden 'het Land' na vier eeuwen islamitische aanwezigheid die ze zagen als bezetting en na hun in eerste instantie geslaagde expeditie niet alleen bevrijden maar ook voor zichzelf opeisen. Een vroege drang dus tot kolonisatie van de kant van Westerse machten. De Franken vestigden er meerdere staatjes die het nog twee eeuwen zouden volhouden. De mediëvist Steven Runciman (1903-2000) sprak in zijn grote driedelige, veelvuldig herdrukte geschiedenis van de kruistochten van *"a tragic and destructive period (...) so much courage and so little honour, so much devotion and so little understanding"*.³⁵⁰

Tijdens de Vijfde Kruistocht (1213-1221) waarin eerst (vergeefs) geprobeerd was Egypte te veroveren en van daaruit door te stoten naar Jeruzalem, opteerde Franciscus van Assisi voor 'een verblijf in dienstbaarheid onder de Saracenen' (moslims) en ging in 1219 eerst met zijn broeders naar 'het Land' en neemt daarna vanuit Akko de boot naar Damiate voor een persoonlijke missie naar de Sultan, die hij vanuit het kamp van de kruisvaarders opzoekt.³⁵¹ Helene Nolthenius benadrukte in haar veel geprezen studie over Franciscus diens 'bekeringsijver' en zijn bereidheid om zonodig de marteldood te ondergaan.³⁵² Maar het viel haar ook op dat Franciscus door zijn bezoek aan de sultan kennelijk minder negatief over de Islam was gaan denken. Hij had bijvoorbeeld na zijn terugkeer niet gearzeld christelijke stadsregenten aan te raden om op gezette tijden het volk in het openbaar op te roepen om God lof en dank te betuigen, een moslimgewoonte waar hij in 'het Land' en in Egypte kennis mee had gemaakt.³⁵³ De recentere studie van Hoerberichts over Franciscus benadrukt vooral Franciscus' bereidheid tot een tweegesprek met de sultan en het feit dat hij niet aarzelde om hem ongewapend te bezoeken. Zonder te ontkennen dat het Franciscus ging om een poging tot bekering, benadrukt Hoerberichts dat er van hem geen negatief woord over Mohammed of de Islam bekend is.³⁵⁴

Voor Franciscus van Assisi stonden het opnemen van het kruis en de navolging van Jezus centraal. Hij ging zijn weg geweldloos en bezitloos en dwong daarmee respect af. Hij lijkt in de praktijk van zijn christendom deels aan te sluiten bij de

350 GODDARD: *A History of Christian-Muslim Relations* 90 (cit.).

351 HOEBERICHTS: *Franciscus en de Islam* 22. Tijdens de Vijfde Kruistocht werden de Egyptische steden Alexandrië en Damiate (Damiatta) veroverd, maar het lukte de kruisvaarders niet Cairo in te nemen. Het doel was aanvankelijk om de veroverde steden in onderhandelingen te ruilen voor Jeruzalem, maar de kruisvaarders konden de veroverde steden tenslotte slechts ruilen voor hun eigen vrijgeleide. Zie: PHILLIPS: *In naam van God* 253-261.

352 H. NOLTHENIUS: *Een man uit het dal van Spoleto. Franciscus tussen zijn tijdgenoten*. (Amsterdam 1988) 228-229, 89.

353 NOLTHENIUS: *Een man uit het dal van Spoleto* 140-141.

354 HOEBERICHTS: *Franciscus en de Islam* 34.

gerichtheid op vrede van een oude generatie christelijke schrijvers.³⁵⁵ Hoeberichts wijst in zijn analyse van de denkwereld van Franciscus niet alleen op diens geest van vrede en geweldloosheid, maar ook op diens inclusiviteit, omdat hij erkende dat Gods werkzaamheid als bron van al het goede ook onder moslims aanwezig is.³⁵⁶ Het is een houding die ook in documenten van Vaticanum II is terug te vinden.³⁵⁷ De door Hoeberichts verzamelde kenmerken van Franciscus van Assisi geven hem evident het profiel van een 'vredespelgrim'. Het is die vredesgerichtheid die zijn optreden vergelijkbaar maakt met wat in het 'Kom en zie'-appèl wordt beoogd. Hij was in een buitengewoon gewelddadige periode in staat gebleken tot een volstrekt andere opvatting van de Schrift, dan de Apocalyptische opvatting van kerkelijke autoriteiten als paus Innocentius.³⁵⁸

Hoe ontwikkelde zich het denken over 'de gewapende pelgrimage' in het christendom van na de Middeleeuwen? Het belangrijkste boek dat in dit verband moet worden genoemd is het beroemde *Gerusalemme libertata* (*Jeruzalem bevrijd*) van de Italiaan Torquato Tasso (1544-1595).³⁵⁹ Het verscheen alleen in de Nederlanden al vijf keer en het werd onder anderen door Vondel vertaald, nog voordat de eerste vertaling van Dante's *Divina Commedia* verscheen (II 5.1). Het werd het thema van maar liefst zeven opera's. De impact van dit werk op de beeldvorming van de kruistochten, niet alleen aan het eind van de Renaissance, maar ook nog tijdens de Barok, de Verlichting en de Romantiek, is exemplarisch te noemen en kan moeilijk worden onderschat.³⁶⁰ Die beeldvorming bleef in feite werkzaam tot in 20^e-eeuwse voorstellingen van heldhaftige kruisvaarders, ook binnen ons Nederlandse onderwijs.³⁶¹ Tasso vertelt in 20 canto's over de held Rinaldo en zijn kompaan Tancredi die deelnamen aan de Eerste Kruistocht, over hoe ze tijdens het beleg van Jeruzalem zwichten voor de charmes van moslimvrouwen, die zich ten slotte bekeren en zich aan hen onderwerpen.³⁶² Godfried

355 L. DE BLOIS: 'De vroegchristelijke vredesopvatting en het vraagstuk van de oorlog', in L. DE BLOIS & A.H. BREDERO (red.): *Kerk en vrede in oudheid en middeleeuwen* (1980) 11. De auteur noemt bijvoorbeeld de 'pacifistische' kerkvader Tertullianus (ca. 160-ca. 230).

356 HOEBERICHTS: *Franciscus en de Islam* 104-107.

357 *Nostra Aetate over de islam* (3): <https://www.rkddocumenten.nl/rkddocs/index.php?mi=600&doc=610&al=3>. 'De Kerk beschouwt ook met hoogachting de moslims, die de éne, levende en uit zichzelf bestaande, barmhartige en almachtige God aanbidden, de Schepper van hemel en aarde, die gesproken heeft tot de mensen.'

358 HOEBERICHTS: *Franciscus en de Islam* 104.

359 TORQUATO TASSO: *Jeruzalem bevrijd*, vert. en inl. F. VAN DOOREN (Amsterdam 2003). Een vertaling uit de 19^e eeuw is getiteld *Jeruzalem verlost* vert. J.J.L. TEN KATE (Haarlem 1856/ Amsterdam 2003).

360 F. VAN DOOREN (inl.): 'Torquato en zijn Gerusalemme', in TASSO: *Jeruzalem bevrijd* 7-19, p. 19.

361 Zie de historische schoolplaten getekend door J.H. Isings: <http://www.jh-isings.nl/historische-schoolplaten-getekend-door-j-h-isings/>

362 TASSO: *Jeruzalem bevrijd* Canto 12, 66 (p. 349).

van Bouillon kan, eind goed al goed, in Jeruzalem het Heilig Graf gaan vereren.³⁶³ Een sprekender literair exempel dat latere geïdealiseerde opvattingen over kruistochten en de oriëntalistische beeldvorming over het Midden-Oosten heeft gevoed, is nauwelijks denkbaar. Ook menig pelgrim naar 'het Land' moet er tot vermoedelijk nog niet eens zo lang geleden door beïnvloed zijn geweest.

Dat roept ten slotte de vraag op hoe vitaal het tegenovergestelde ideaaltype van de 'vredespelgrim' in de eeuwen na Franciscus van Assisi in feite is geweest. Toen de franciscanen zich in 'het Land' vestigden - vanaf 1347 waren ze officieel aanwezig in Bethlehem -³⁶⁴ ging het hen in hun kloosters niet zozeer om de dialoog met de islam, als wel om geweldloze presentie op heilige plaatsen en om dienstbaarheid aan christelijke pelgrims. Heden ten dage richten Franciscanen in 'het Land' hun zorg op vluchtelingen en op het onderwijs.³⁶⁵ Het is de principiële geweldloosheid en de bereidheid tot dialoog in combinatie met het blijven getuigen van de eigen christelijke identiteit, die in de hedendaagse oproep tot 'Kom en zie' pelgrimages een franciscaanse gelaagdheid zichtbaar maakt.

Al in 1961, ver voor het ontstaan van het 'Kom en zie'-initiatief van 2009 had de theoloog en vredesactivist Thomas Merton zijn indringende analyse van de middeleeuwse ontwikkeling 'van pelgrimage tot kruistocht' besloten met ook de oproep om naar 'het Land' te blijven pelgrimeren, maar dan in de geest van de heilige Franciscus, namelijk om de mensen daar te ontmoeten, niet met een boodschap van geweld en arrogante macht, maar een van nederigheid, eenvoud en liefde.³⁶⁶

Samenvattend kunnen we aan het einde van dit hoofdstuk concluderen dat het 'missionaire motief', dus de oproep om te reizen 'met een boodschap van liefde en verzoening', èn de oproep om tijdens het pelgrimeren niet alleen fysieke plekken te bezoeken, maar ook contact te leggen met mensen, de twee oproepen die zo centraal staan in het 'Kom en zie'-appèl van het begin af aan al belangrijke 'motieven' zijn geweest van christelijke pelgrimsreizen. Diametraal daar tegenover stond het concept van de 'gewapende pelgrimage' dat theologisch werd verantwoord met Apocalyptische interpretaties van de Bijbel. De uitwerking daarvan in de bloedige kruistochten van de late Middeleeuwen, waarin een boetedoening voor het doden van medemensen, verkeerde in doden als boetedoening, zou eeuwenlang de relaties tussen 'het Land' en het westerse christendom belasten. Maar lang voordien al had Augustinus het

363 TASSO: *Jeruzalem bevrijd* Canto 20, 144 (p. 592).

364 *Custodia Terrae Sanctae*: www.custodia.org/en/custody-and-its-history (gezien 10 11 2019).

365 *Franciscan Monastery of the Holy Land in America*: <https://myfranciscan.org/holy-land/holy-land-history/> (10 11 2019).

366 MERTON: 'From Pilgrimage to Crusade' 112.

pelgrimeren als de metafoor bij uitstek voor de levensreis van de mens bestempeld. Op die reis zou het mensen moeten gaan om ‘de schoonheid van de rechtvaardigheid’ en het, ondanks alles, vasthouden aan de hoop om dat ideaal geweldloos en bezielend door Liefde voor God en de naaste te kunnen bereiken.

In het volgende hoofdstuk zal enerzijds worden nagegaan hoe binnen het protestantisme van de Moderne Tijd vooral het ideaal van het ‘verinnerlijkte pelgrimeren’ belangrijk zou worden. Het was een protest, dat ook in de Oudheid al hoorbaar was geweest: tegen de morele uitwassen waarmee, ook los van de ‘gewapende pelgrimages’, het ‘fysieke pelgrimeren’ vaak gepaard ging. Het betrof ook een protest tegen een verstarde fixatie op plekken, in plaats van op God en de medemens. Anderzijds zal zichtbaar worden gemaakt hoe ook het fysieke pelgrimeren zich blijft ontwikkelen, en vooral sinds de 19^e eeuw weer nieuwe gedaanten gaat aannemen, waarin ook het ‘missionaire motief’ weer in nieuwe vormen terugkeert.

Hoofdstuk 5. Kritiek en vernieuwing: ‘innerlijke’, ‘nationale’ en op vrede gerichte pelgrimages

Met de teloorgang van Byzantium, waarna de Turken oprukten tot aan Wenen (1529), en met het afscheid van de religieuze beleving van de Middeleeuwen, tekende zich in de westerse christelijke wereld een geestelijke crisis af. De komst van de nieuwe geest van de Renaissance en daarmee van de Moderne Tijd ging met krachtige barenswecën gepaard. Dat liet ook zijn sporen na in het denken over pelgrims en pelgrimages in die periode en in de eeuwen daarna. Hoe zag de pelgrimagepraktijk in de overgang van Middeleeuwen en Moderne Tijd eruit, welke kritische reactie werd zichtbaar en welke impulsen gaf dat zowel aan oppositionele kritiek als aan het vernieuwen en het op den duur opnieuw tot bloei komen van de pelgrimage?

Aan het einde van de Middeleeuwen waren pelgrimages vaak niet meer dan versteende rituelen geworden binnen een vast omlijnde *ordo peregrinationis*.³⁶⁷ In Jeruzalem leken pelgrims er alleen nog maar belang aan te hechten om volgens de voorschriften de plekken waar Jezus was geweest af te gaan. Je zou ook kunnen opmerken dat er in steeds sterkere mate sprake was van wat - in een variant op de term idolatrie - zou kunnen worden aangeduid als ‘lokalatrie’. Deze *ordo peregrinationis* was inmiddels ver verwijderd geraakt van de ‘missionaire pelgrim’ en diens aanvankelijke vervreemding van Jeruzalem. Maar we horen in die tijd de kritiek op de versteende rituelen van pelgrimeren wel luider worden.

Die kritiek, vooral van reformatoren, maar ook katholieke critici, zou leiden tot de opkomst van concepten als de *moral pilgrim* en het ‘innerlijke pelgrimeren’, verschijnselen die in de 17^e en de 18^e eeuw invloedrijk zouden worden in grote delen van Europa en Amerika. Er zal aandacht besteed worden aan veranderingen in het denken over pelgrimage bij katholieken in de zestiende eeuw. Ignatius van Loyola is in dit verband een opmerkelijke figuur. Al nam ook hij afscheid van met name de boetepraktijken van de Middeleeuwen, Ignatius bleef zichzelf expliciet als ‘pelgrim’ zien en opnieuw een van het missionaire type, zoals dat ook in de begintijd van het christendom en bij de Ierse monniken zichtbaar was geweest.

De overgang naar de 19^e eeuw, toen als reactie op de Franse Revolutie het op heilige plaatsen gerichte pelgrimeren, weer sterk in de belangstelling kwam te staan, is het derde thema dat aandacht krijgt in dit hoofdstuk. Het pelgrimeren naar Jeruzalem en naar ‘het Land’ zou zowel impulsen krijgen van deze herleving, als van de nieuwe kansen die de groei van het koloniale imperialisme in de regio daarvoor bood. De Tweede Wereldoorlog zou een omslag betekenen, met als belangrijk gegeven, ook voor

367 SIGAL: ‘C. Moyen âge occidental’ 923.

het latere ‘Kom en zie’, dat er een begin wordt gemaakt met reizen om jonge mensen te mobiliseren, maar dan met een speciaal accent op vrede en dialoog tussen volkeren en religies.

5.1 Kritiek aan het einde van de Middeleeuwen

De kritiek op de middeleeuwse pelgrimagepraktijken klinkt al door in het werk van Dante Alighieri (1265-1321). In zijn grote literaire werk *La Divina Comedia*, laat hij zichzelf een reis maken naar zijn geliefde Beatrice langs de drie door hem verbeelde plekken van het hiernamaals: Hel, Louteringsberg en Hemel (*Inferno*, *Purgatorio* en *Paradiso*). Het zijn metaforen voor een ‘pelgrimsreis naar God’.³⁶⁸ De antieke schrijver Vergilius begeleidt hem steeds op die tocht. Dante verwijst in zijn werk voortdurend naar de klassieke Oudheid, naar de Bijbel en naar christelijke auteurs. Hij bezigt telkens metaforen, die refereren aan voorstellingen en beschouwingen die vandaag wellicht de kwalificatie ‘liminaal’ zouden krijgen.³⁶⁹

Dante laat de reis beginnen in het *Inferno*, diep in ‘midden-aarde’,³⁷⁰ een schimmenrijk dat hij ‘De Stad van Pijn’ (*La Città dolente*) noemde. In het tweede deel leidt zijn weg langs het *Purgatorio*, “dat Tweede Rijk, waar ’s mensen ziel gelouterd wordt totdat het haar toekomt naar de hemel op te gaan”.³⁷¹ In het derde deel komt hij aan in het Hemelse Jeruzalem, dat hem toeschijnt als een plek waar “licht bij licht gevoegd was”, ofwel “dubbel-dag”, “alsof Gods macht het hemelruim met nog een zonlicht tooide”. Nadat zijn Beatrice hem daar eerst streng gekapitteld heeft over zijn gebrek aan inzicht in de betekenis van zijn eigen ‘opstijgen’,³⁷² mag hij zijn reis voltooien en komt hij aan in het Paradijs waar hij de Goedheid van God zelf mag aanschouwen: God “die zoveel spiegels gemaakt heeft waar Hij talloos in weerschijnt, terwijl hij zelf toch één blijft als tevoren”.³⁷³

368 In de literatuur wordt Dante wel als ‘dichter en pelgrim’ aangeduid. R. OWEN: ‘The Image of Dante, Poet and Pilgrim’, in A. BRAIDA en L. CALÈ (eds.): *Dante on View: The Reception of Dante in the Visual and Performing Arts* (2007). De r.-k. kerk heeft de idee van ‘de loutering van de gestorven zielen’ na hun dood, onder verwijzing naar bepaalde Bijbelgedeelten (bv. 2 Makk. 12: 43-45 en 1 Kor. 3: 15) tijdens de concilies van Florence (1439) en Trente (1563) geïncorporeerd als kerkelijke leer.

369 S. FETOKAKI: ‘Ritual in Dante’s Purgatorio’ (Universiteit van Amsterdam z.d.). *Academia*: https://www.academia.edu/39086585/Ritual_in_Dantes_Purgatorio?email_work_card=view-paper (gezien 10 11 2019).

370 DANTE ALIGHIERI: *De Goddelijke Komēdie* (2016) Inferno Canto 2 83. Voll. Italiaans-Nederlandse uitgave. Vert. Rob Brouwer (Leiden 2016). *Princeton Dante Project*: <https://etcweb.princeton.edu/cgi-bin/dante/campusegi/mpb/GetCantoSection.pl> (gezien 10 11 2019).

371 DANTE: *De Goddelijke Komēdie* Purgatorio, Canto 1 4-6.

372 DANTE: *De Goddelijke Komēdie* Paradiso, Canto 1 90-141.

373 DANTE: *De Goddelijke Komēdie* Paradiso, Canto 29 142-145.

In de hemel maakt Beatrice hem onder meer opmerkzaam op de heilige Jacobus, “voor wie men op aarde naar Galicië samendromt”. Die passage gebruikt Dante overigens niet om *en passant* ook kritiek uit te oefenen op het beroemde middeleeuwse pelgrimsoord Santiago de Compostela.³⁷⁴ Maar in Canto 18 van het deel *Inferno* had de dichter niet gearzeld om een massa door duivels voortgezwepte zielen in de hel te vergelijken met de pelgrimsmassa die in 1300 door Rome trok.³⁷⁵

Dante’s kritiek op de Rome-pelgrimage van zijn tijd blijkt ook uit de manier waarop paus Bonifatius VIII (1235-1303) in zijn werk voorkomt. De pelgrimsroutes naar Jeruzalem waren na de val van Akko in 1291 geblokkeerd geraakt, wat deze paus had gestimuleerd om Rome op te waarderen als alternatieve pelgrimsbestemming. De stad werd daartoe door bouwmeesters en kunstenaars van nieuwe *grandeur* voorzien. Paus Bonifatius besloot ook om het jaar 1300 tot een Heilig Jaar uit te roepen waarin elke pelgrim die naar Rome kwam een volledige aflaat kon verdienen met het vereren van de in Rome aanwezige relieken van heiligen. Van de pelgrims werd als tegenprestatie een ruimhartige offergave voor de kerk verwacht. Op de plek in de Hel waar de simonisten gestraft werden,³⁷⁶ laat Dante door één van hen de verwachting uitspreken dat paus Bonifatius zich binnenkort bij hen zal moeten voegen.³⁷⁷

Vanaf de 14^e eeuw is er dus al sprake van een moreel-theologisch gemotiveerde kritiek op pelgrimages.³⁷⁸ De Engelse dominicaan John Bromyard (circa 1350) waarschuwde dat sommige mensen “niet voor God, maar voor de duivel pelgrimeren”.³⁷⁹ Bromyard zag pelgrimages vaak als een voorwendsel voor immoreel gedrag, ook van de geestelijkheid zelf. Het is een kritiek die ook doorklinkt in 14^e-eeuwse wereldlijke literatuur, met name in de *Canterbury Tales* van Geoffrey Chaucer (1340/1345 - 1400) waarin een groep pelgrims zich verlustigt aan elkaars sappige, vaak erotische anekdotes tijdens een bedevaart naar Canterbury.³⁸⁰

Voor John Wycliff (1330-1384) - de vroege radicale Engelse prediker die zich zowel verzette tegen de kerk als instituut als tegen de pelgrimagepraktijk van zijn dagen

374 DANTE: *De Goddelijke Komēdie* Paradiso, Canto 25 13-18.

375 DANTE: *De Goddelijke Komēdie* Inferno, Canto 18 28-30.

376 ‘Simonie’ is de term voor het met winst verhandelen van kerkelijke goederen en diensten.

377 DANTE: *De Goddelijke Komēdie*, Inferno Canto 19 1-6; 49-61. *Shmoop Editorial Team: Pope Boniface VIII in Inferno*, *Shmoop University, Inc.*, Last modified November 11, 2008.

Shmoop: <https://www.shmoop.com/inferno/pope-boniface-8.html> (gezien 21 08 2018), en J.R.

CHRYSSTIE: ‘The Pilgrims Way’, in *Christian History Magazine* 70 (2001). *Christian History Institute*: <https://christianhistoryinstitute.org/magazine/article/dante-pilgrims-way> (gezien 20 08 2018).

378 D. DYAS: ‘Medieval Patterns of Pilgrimage: a Mirror for Today?’, in BARTHOLOMEW & HUGHES: *Explorations in a Christian Theology of Pilgrimage* (2015) 92-109. NB: de drieslag in de titel van mijn hoofdstuk 5 is ontleend aan dit artikel.

379 DYAS: ‘Medieval Patterns of Pilgrimage’ 96, 98.

380 G. CHAUCER: *The Canterbury Tales* (inl. en vert. E. VAN ALTENA) (Amsterdam 1995).

-diende het leven zelf *a moral journey of obedience* te zijn.³⁸¹ Wycliff bekritiseerde net als Bromyard pelgrimeren als voorwendsel voor immoreel gedrag en de gedachte dat er met het pelgrimeren als boetetocht genade te verdienen zou zijn. De laatste kritiek zou anderhalve eeuw later door Martin Luther verder worden uitgewerkt (zie II 5.2).

De Nederlandse mysticus Thomas a Kempis (ca. 1380-1472) was in zijn beroemde, binnen het christendom eeuwenlang wijdverspreide boek 'Over de Navolging van Christus' (*De Imitatione Christi*) van oordeel dat "degenen die veel op bedevaarten gaan maar zelden heilig worden".³⁸² Hij leefde een eeuw na Wycliff en maakte deel uit van de laatmiddeleeuwse kritische beweging van de Moderne Devotie. Hoewel Thomas a Kempis nooit met de kerk gebroken heeft, wordt hij vanwege zijn kritische houding tegenover bepaalde theologische en spirituele opvattingen en praktijken van zijn tijd ook wel als een voorloper van de Reformatie beschouwd. Hij wijst het plaatsgerichte of objectgerichte pelgrimeren in het genoemde citaat echter niet af en ziet het pelgrimeren in zijn tijd kennelijk vooral als een verziekte activiteit. Net als Augustinus vindt hij dat de mens zijn hele leven op aarde als een pelgrimstocht moet zien. Hij noemde Jezus op die tocht "troost van de ziel die in den vreemde omzwerft".³⁸³

De Imitatio Christi kan geplaatst worden in wat Post en Van der Beek de traditie van de virtuele *mental pilgrimage* noemen, ook wel de *interior pilgrimage* genoemd.³⁸⁴ Post en Van der Beek hebben in het bijzonder de spirituele, mentale en innerlijke reis met devoties voor ogen die in de geest deelnemen aan het lijden van Jezus. Zij refereren daarbij aan de studies van Kathryn Rudie, die onderzoek deed naar een virtueel type pelgrimsliteratuur dat zich met boeken en prenten richtte op de thuisblijvers. Dat type literatuur was in de 14^e en 15^e eeuw in het bijzonder in vrouwenkloosters in het Rijnland in trek. De schrijvers stonden veelal onder invloed van de veel later tot kerklerares verheven, maar wel veel eerder levende Hildegard von Bingen (1098-1179). De veelzijdige abdis geldt als een van de belangrijkste vertegenwoordigers van de Rijnlandse mystiek en als zodanig als voorloopster van de Moderne Devotie.³⁸⁵ Jeroen Deploigne situeert Hildegard tegen de achtergrond van een eeuw die getekend was door kruistochten, radicaal evangelische *Wanderprediger* en herlevend manicheïsme. Hij ziet bij haar een poging tot "verzoening tussen haar traditioneel

381 DYAS: 'Medieval Patterns of Pilgrimage' 96.

382 THOMAS A KEMPIS: *De Navolging van Christus naar de Brusselse autograaf* (vert. d. G. WIJDEVELD) en inl. d. P. VAN GEEST (Baarn 1973) Eerste Tractaat. Drieëntwintigste Hoofdstuk 25. (Kapelen, Kampen 2001⁴) 76.

383 THOMAS A KEMPIS: *De Navolging van Christus* Derde (Vierde) Tractaat. Eenentwintigste Hoofdstuk 10, p. 185.

384 DYAS: 'Medieval Patterns of Pilgrimage' 99.

385 P. POST & S. VAN DER BEEK: 'Virtual Pilgrimage as a Mental Journey', in POST & VAN DER BEEK: *Doing Ritual Criticism* 87-94.

monastieke wereldbeeld en de nieuwe religieuze idealen in godsbeleving die haar tijd heeft voortgebracht", met daarbij een gerichtheid op Christus als 'Hoeksteen van het Nieuwe Jeruzalem'.³⁸⁶

De 'ware' pelgrimage opgevat als een morele reis in gehoorzaamheid aan God, waarin ervan wordt uitgegaan dat de pelgrim kritisch en vernieuwend staat tegenover bestaande pelgrimagepraktijken en tegenover 'het Land' als plaats van bestemming, vormt de strekking van het hedendaagse 'Kom en zie'-initiatief. Door pelgrimages vandaag zo op te vatten, sluit 'Kom en zie' ook aan op het motief van de pelgrimskritiek dat aan de einde van de Middeleeuwen opkwam en zich daarna verder ontwikkelde.

5.2 Luther en Calvijn

Maarten Luther (1483-1546) had met zijn kritiek op het pelgrimeren vooral de zogenaamde 'werkheiligheid' op het oog, het door hem verfoeide idee dat er met pelgrimeren genade te verdienen zou zijn. Volgens de Anglicaanse theoloog en bisschop Graham Tomlin, die zich intensief heeft verdiept in de relatie tussen protestantisme en pelgrimage, ging Luther in feite niet zozeer om het fenomeen van de pelgrimage *an sich*. Hij wilde een halt toeroepen aan het christendom onwaardige vormen van misbruik en corruptie. De andere grote reformator Johannes Calvijn (1509-1564) neigde meer naar het geheel uitbannen van de praktijk van het pelgrimeren. Het ging hem er vooral om, dat het voor een christen uitsluitend gepast was om Christus te aanbidden en niets en niemand anders.³⁸⁷

Zeker in het begin was Luther in de praktijk wat gematigder dan Calvijn als het ging om het tolereren van bezoeken van concrete plaatsen of objecten die een rol speelden in de geloofsbeleving van mensen. Pas later zou Luther door zijn conflict met Rome verder radicaliseren. Aanvankelijk vond hij zelfs het verlangen naar een afaat als resultaat van een pelgrimage nog wel een "te tolereren, zij het geen erg goed idee", zolang er maar geen sprake was van handel in de betreffende papieren.³⁸⁸ De enige echt waardige redenen voor een pelgrimage waren voor Luther pelgrimstochten als beproeving en als penitentie voor begane zonden, maar hij vond het pelgrimeren 'ter ere van de heiligen, de eer van God en van de eigen geestelijke vorming' ook niet helemaal verwerpelijk.³⁸⁹

Desondanks kwamen de middeleeuwse pelgrimage-oorden, vanwege de kwalijke praktijken die zich zowel in die oorden zelf als onderweg hadden ontwikkeld, in de

386 J. DEPLOIGNE: *In nomine femineo indocta. Kennisprofiel en ideologie van Hildegard van Bingen (1098-1179)* (Hilversum 1998) 24, 77, 78.

387 G. TOMLIN: 'Protestants and Pilgrimage', in BARTHOLOMEW & HUGHES: *Explorations in a Christian Theology of Pilgrimage Explorations* (2004/2015) 110-125, pp. 111, 119.

388 TOMLIN: 'Protestants and Pilgrimage' 111.

389 TOMLIN: 'Protestants and Pilgrimage' 111-116.

praktijk in een dermate kwade reuk te staan, dat de traditie van het plaats gerichte of object gerichte pelgrimeren voor de volgelingen van de reformatoren lange tijd in feite onacceptabel zou blijven.

Calvijn wilde in feite Augustinus' thema van de pelgrimage als metafoor hernemen.³⁹⁰ "Het eeuwige heil valt niet met zweet of blaren te verdienen", zo vat De Lange Calvijns afkeer van de fysieke pelgrimage samen.³⁹¹ Calvijn zag de levensreis als 'een pedagogische reis op weg naar de eeuwigheid', waar 'verachting van de wereld', 'nederigheid' en 'zelfverloochening' bij passen.³⁹² Calvijns theologie liet zich makkelijk enten op het ethos van de toen in opkomst zijnde, op de toekomst gerichte middenklasse, voor wie hard werken en eenvoud deugden bij uitstek waren.³⁹³ Voor hen waren langdurige pelgrimages slechts onwenselijke interrupties van menselijke verplichtingen. Maar de pelgrimage bleef zelfs bij Calvijn in het protestants vocabulaire dus wel bestaan als metafoor voor het leven, dus als een op het innerlijk gerichte tocht.³⁹⁴

Tomlin wilde met een historisch-theologische benadering aantonen dat de nog vaak voorkomende afkeer van pelgrimeren onder protestanten niet voldoende argumenten vindt in het werk van Luther en Calvijn. Volgens Tomlin kan een pelgrimage naar het Land' leiden tot *a renewed sense of the true humanity of Christ* wat aansluit bij de centrale betekenis van Christus in de protestantse theologie. Juist een pelgrimage naar 'het Land' kan het karakter aannemen van "*an experience which enables the pilgrims to reassess their 'regular' Christian existence, and reorient it to its true identity and goal*".³⁹⁵

Tomlins artikel laat dus zien dat de oproep van het Kairos-document om naar 'het Land' te blijven pelgrimeren door protestanten in het geheel niet hoeft te worden gezien als strijdig met de protestantse theologie en de bedenkingen tegen bepaalde uitwassen van het pelgrimeren zoals die sinds de zestiende eeuw tot ontwikkeling kwam.

Tomlins artikel werd voor het eerst gepubliceerd in 2004 - dus ruim vóór de 'Kom en zie'-oproep van 2009 - in een bundel met artikelen over de christelijke theologie van het pelgrimeren die overigens in 2015 nog eens werd herdrukt.³⁹⁶ Maar hij wijst er wel expliciet op dat een pelgrimage naar 'het Land' vandaag de dag ook een *unsettling experience* kan zijn:

390 F. DE LANGE: *Heilige Onrust. Een pelgrimage naar het hart van de religie* (Utrecht 2017) 18.

391 DE LANGE: *Heilige Onrust* 61.

392 DE LANGE: *Heilige Onrust* 61.

393 M. WEBER: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Berliner Ausgabe 2016; oorspr. 1905).

394 F. DE LANGE: 'Life as a Pilgrimage. John Bunyan and the Modern Life Course', in P.N. HOLLTROP, F. DE LANGE, R. ROUKEMA (eds.): *Passion of Protestants* (Kampen 2004) 95-126.

395 TOMLIN: 'Protestants and Pilgrimage' 123-124.

396 Zie noot 390 hierboven.

*Travelling to new and disturbing places can be an unsettling and disorienting experience, just what is sometimes needed to help re-evaluate 'normal' life which has become stuck in a debilitating routine.*³⁹⁷

Hij doet dit overigens zonder fenomenen als de Afscheidingsmuur, de *checkpoints* en vluchtelingenkampen expliciet te noemen. Tomlin eindigt zijn betoog weliswaar met de waarschuwing dat de kritiek van de Reformatie op de vormen die pelgrimeren in het verleden vaak aannam ook vandaag nog steeds belangrijk is, maar hij benadrukt toch vooral dat er wel degelijk ruimte is voor vormen van een ethisch verantwoorde wijze van pelgrimeren. Hij blijkt dan in het bijzonder te denken aan pelgrimages die gepaard gaan met steun aan lokale christelijke gemeenschappen, en dat dan niet alleen als een pelgrimage die onmiddellijk gericht is op het hemelse Jeruzalem, maar als één die ook een 'nieuwe aarde' nastreeft:

(...) there is scope for the rediscovery of pilgrimage as ethically responsible, supportive of local Christian communities, renewing faith in and understanding of Christ and rooted in Christian life as pilgrimage towards the goal of a new heaven and a new earth.

Zijn oecumenisch geïnspireerde artikel laat daarmee dus zien hoezeer de 'Kom en zie'-oproep 'vanuit het hart van het Palestijnse lijden' in lokale gemeenschappen, om naar 'het land' te blijven pelgrimeren, wel degelijk ook wortelt in een traditie van protestantse waarden.³⁹⁸

5.3 Erasmus' innerlijke pelgrimage en Ignatius' weg de wereld in

De toegenomen kritiek op pelgrimagepraktijken en de ontwikkeling van een nieuwe visie op pelgrimeren sinds het einde van de Middeleeuwen was niet alleen bij protestanten waarneembaar. Ook twee katholieken, die in de overgang naar de Moderne Tijd blijf gaven van een veranderde visie op de praktijk van het pelgrimeren, verdienen op dit punt bijzondere aandacht: de Nederlandse priester en humanist Desiderius Erasmus (ca. 1466-1566) en de Spanjaard Ignatius van Loyola (1491-1556), stichter van de illustere Sociëteit van Jezus.

Erasmus stond zeer sceptisch tegenover vele rituele gebruiken zoals die zich binnen de toenmalige rooms-katholieke kerk hadden ontwikkeld, ook wat betreft het pelgrimeren.

397 TOMLIN: 'Protestants and Pilgrimage' 123.

398 Zie voor het citaat het Voorwoord van het Kairos-document (<https://www.kairos-palestine.ps/sites/default/files/Dutch.pdf>).

Heiligen-, relieken- en beeldenverering, bedevaarten, al of niet op grond van beloften, aflaten, het opzichtig volgen van de mis of het ostentatief bidden, het waren in zijn ogen volslagen onnodige tekens van devotie, loze hulzen, zinledig ritueel.

aldus een samenvatting van Erasmuskenner Jan van Herwaarden.³⁹⁹

Erasmus keerde zich daarmee niet zonder meer tegen het ritueel van de pelgrimage op zichzelf. Van Herwaarden wijst erop, dat Erasmus bijvoorbeeld wel de morele en vormende betekenis kon inzien van een bedevaart die in de biecht als boetedoening was opgelegd. Maar het louter bezoeken van bedevaartplaatsen om iets gedaan te krijgen van God, of van heiligen door de verering van hun relieken, wekte zijn weerzin op. Voor hem konden ‘het graf van Petrus of de botten van Paulus’ geen genade bewerkende locaties en objecten zijn. In zijn *Enchiridion* schreef hij:

Wil je Petrus en Paulus aan je verplichten? Probeer dan de een in diens geloof en de ander in diens liefde na te volgen, want dan zul je meer hebben bereikt, dan wanneer je tienmaal heen en weer naar Rome rent.⁴⁰⁰

‘Heilige plaatsen’ oefenden op Erasmus als zodanig geen religieuze aantrekkingskracht uit, en in zijn eigen afkeer van ‘werkheiligheid’ en zijn toewending naar de moderniteit stond hij niet ver af van de reformatoren. Hij valt in feite te beschouwen als een genuanceerde representant van de traditie van de al eerder genoemde ‘*interior pilgrimage*’ (II 5.1).

Daartoe kan ook Ignatius van Loyola worden gerekend.⁴⁰¹ Maar bij hem voltrok zijn ontwikkeling in die richting zich niettemin in samenspel met de fysieke aspecten van een concrete tocht. In zijn door Jéronimo Nadal opgetekende autobiografie vertelt Ignatius dat hij zeventien jaar van zijn leven als een ‘pilgrim’ onderweg is geweest, om te weten te komen waar en hoe hij het beste de dienst aan God en die aan de mensen kon verenigen.⁴⁰² Na een ernstige oorlogsverwonding was hij tijdens een lang ziekbed gaan aarzelen over zijn toekomst. Zou hij militair blijven of Christus gaan navolgen? Zijn afwegingen en zelfreflecties zouden de basis leggen voor de zogenaamde Ignatiaanse

399 J. VAN HERWAARDEN: *Dan weer leed Jacobus van Compostela honger. Overpeinzingen over de relatie tussen Erasmus en Santiago*, 28th Erasmus Birthday Lecture honouring J. Kelly Sowards (Leiden/Amersfoort 2007) 2.

400 VAN HERWAARDEN: *Dan weer leed Jacobus van Compostela honger* 2.

401 POST & VAN DER BEEK: ‘Virtual Pilgrimage’ 89.

402 IGNATIUS VAN LOYOLA: *Het verhaal van de pelgrim, autobiografie, ingeleid door Jéronimo Nadal* (vert. met aant. van C. VAN BUIJTENEN, herz. en bew. door M. BLICKMAN, B. FRIE SJ en M. ROTSAERT SJ) (Genua 1555 / Averbode 2010³).

Geestelijke Oefeningen, die de functie hebben, klaarheid te brengen in dilemma’s die mensen op kruispunten van de pelgrimage van hun leven kunnen ervaren, om tenslotte verantwoord een keuze te kunnen maken.⁴⁰³ Ignatius besloot na zijn genezing en na veel aarzeling het militaire beroep vaarwel te zeggen. Hij besloot, zij het nog steeds vol van allerlei twijfels, een fysieke pelgrimstocht te ondernemen om met zichzelf in het reine te komen.⁴⁰⁴

Het fysieke pelgrimeren bracht hem op het eind van deze tocht een moment van grote innerlijke verlichting. Het bracht hem tot het moderne inzicht dat God van de mens geen inhumane ascese, zelfkastijding, rigoureuus vasten e.d. vraagt maar juist een gezonde ontwikkeling van lichaam en geest. Hij maakte als gevolg van die tocht ‘een wending naar de wereld’, aldus John O’Malley.⁴⁰⁵ Na de mystieke ervaring van innerlijke verlichting die hem na aankomst in Manresa overkomen was, nam Ignatius vervolgens het opmerkelijke besluit om naar Jeruzalem te gaan.⁴⁰⁶

Spiegelde hij zich aan de H. Franciscus? Hij voelde zich in ieder geval geroepen om daar, in een door moslims beheerste samenleving, een pastorale taak op zich te nemen, waarmee hij zich dus duidelijk in de traditie van het pelgrimeren met een missie plaatste. In 1532 scheepte hij zich in. Hij beschrijft de ‘troostervaring’ als hij eindelijk, na een lange zeeweg via Venetië en Cyprus en op een ezel van Jaffa naar Jeruzalem, de ‘Heilige Stad’ ziet liggen. De franciscanen, de *custodes* van de heilige plaatsen, waardeerden zijn devotie, maar voelden er niet voor van zijn diensten gebruik te maken en oefenden druk op hem uit om terug te keren.⁴⁰⁷ Zijn ‘pelgrimage met een missie’ naar Jeruzalem mislukte dus, maar bleek achteraf wel een volgend beslissend moment in zijn leven te zijn geweest.

Teruggekeerd naar Europa begint hij met enkele metgezellen een nieuwe, moderne, missionair gerichte religieuze orde.⁴⁰⁸ Binnen Europa resulteerde dat in de vestiging van talrijke instellingen voor middelbaar en hoger onderwijs, en excellente moderne wetenschappelijk activiteiten, waardoor ze een verbinding in stand wisten te houden tussen een steeds meer seculier wordende moderne cultuur en hun religieuze

403 M. ROTSAERT (vert. en toel.): *Geestelijke onderscheiding bij Ignatius van Loyola* (2012). J. W. O’MALLEY: *De jezuïeten. Hun geschiedenis van Ignatius tot heden* (2015) 19-20.

404 De route die ook nu wel door novicen van de orde gelopen wordt, gaat via Logroño, langs de Ebro naar Zaragoza, om nabij Montserrat uit te komen in Manresa, en staat bekend als de *Camino Ignaciano*. De *Camino Ignaciano* wordt vanwege naderende eeuwfeesten van de jezuïeten gemoderniseerd. *Camino Ignaciano*: <http://caminoignaciano.org/en> (gezien 29 01 2018).

405 O’MALLEY: *De jezuïeten* 21.

406 IGNATIUS VAN LOYOLA: *Het verhaal van de pelgrim* II 13-19.

407 IGNATIUS VAN LOYOLA: *Het verhaal van de pelgrim* IV 38-48.

408 O’MALLEY: *De jezuïeten* 43-62.

missie.⁴⁰⁹ Buiten Europa werd voor jezuïeten in feite de hele wereld hun werkterrein. Ignatius vroeg zijn medebroeders niet om ‘de wereld’ achter zich te laten, maar om naar plaatsen te gaan waar hun aanwezigheid iets goeds kon uitrichten. Dat bracht hen in Zuid-Amerika en tot ver in Azië. Op die manier zetten ze als ‘pelgrims met een missie’, een nieuwe stap in de traditie waar Paulus en de missionaire monniken hen in waren voorgegaan.

Bij Ignatius, die wel wordt beschouwd als een typische representant van de contrareformatie, is er net als bij Erasmus en de reformatoren, sprake van een moderne gerichtheid op ‘innerlijk’ reizen (*in casu* zijn methoden ten dienste van de ‘Geestelijke onderscheiding’). Maar hij ontwikkelde die focus dus na eerst pas een zware fysieke pelgrimstocht van Loyola naar Manresa te hebben volbracht, waarna hij de strenge Middeleeuwse ascese losliet. Het was wel deze fysieke pelgrimage geweest die bij hem gaandeweg het verlangen had doen ontstaan naar een werkelijk ‘missionair’ gerichte pelgrimsreis.

Je zou kunnen zeggen dat dat in feite ook resoneert in de ‘Kom en zie’-oproep. Het Palestijnse initiatief dringt er bij medechristenen op aan de reis fysiek te maken en ‘het Land’ met al zijn problemen werkelijk te ervaren en te zien, ook al is dat vaak een schokkende en onaangename ervaring. Het ‘Kom en zie’-initiatief vraagt pelgrims om keuzes te maken op basis van hun daadwerkelijke ervaringen, wat een ingrijpende ‘transitie’ van hen kan vergen, en om vervolgens toch ‘vrede, liefde en verzoening’ als hun boodschap te blijven koesteren.

5.4 Bunyan en de ‘moral pilgrim’

Ondanks de kritiek van de reformatoren op verwerpelijke praktijken binnen het pelgrimeren in de late Middeleeuwen, bleef het begrip ‘pelgrim’ ook binnen het protestantisme deel uitmaken van het christelijke gedachtengoed. Dat blijkt met name duidelijk uit de titel van het beroemde boek van de Britse puriteinse evangelist John Bunyan (1628-1688) *The Pilgrims Progress from This World to That Which Is to Come* (1678), kortheidshalve meestal *The Pilgrim's Progress* genoemd. Dit boek werd in meer dan 200 talen vertaald, wat de grote invloed laat zien die ervan is uitgegaan.⁴¹⁰ Zelfs vandaag de dag verschijnen er nog steeds nieuwe edities.⁴¹¹ Hoe verbeeldde John Bunyan de levensreis van een reformatoorsch christen als pelgrimsreis, en hoe verhoudt deze vroegmoderne benadering van pelgrimeren zich tot andere vormen van pelgrimeren en tot een pelgrimage van het ‘Kom en zie’-type?

409 O'MALLEY: *De jezuïeten* 25, 41.

410 F. DE LANGE: ‘Life as a Pilgrimage’ 111.

411 Voor een recente geannoteerde editie zie J. BUNYAN: *The Pilgrim's Progress. Penguin Classics* (Harmondsworth 2008), maar er is ook een simpele editie (‘updated, modern English’) uit 2015 te koop.

Bunyan's boek is, net als dat van Dante, literair van opzet en laat zich lezen als een aaneenschakeling van allegorische vertellingen met een sterk moraliserend-educatieve inslag. Bunyan beschrijft de vele ontmoetingen van zijn hoofdpersonage *Christian*, tijdens zijn reis vanuit de *City of Destruction* naar de *Heavenly City*, met personages als *Mr. Wordly-Wiserman*, de *Interpreter*, *Ignorance*, *Faith* en *Good Will*. De door hem beschreven reis is het verhaal van een menselijke ziel op zoek naar individuele Verlossing. Het herinnert zowel aan de klassieke metafoor van Augustinus, als aan het werk van Dante, maar ook aan de *mental pilgrimage* van de 14^e en 15^e eeuw. Bunyan's bijzondere literaire verbeelding van een in-de-wereld-gaande, maar niet van-de-wereld-zijnde ‘pelgrim’ vertoont bovendien meer overeenkomst met de spiritualiteit van Ignatius' pelgrim-in-de-wereld, dan men gezien de 16^e-eeuwse kerkscheuring en de bekende rol van de jezuïeten in de contrareformatie (in feite: de ‘katholieke’ reformatie) misschien zou verwachten.⁴¹²

Bunyan onderscheidt zich van Calvijn door zijn opmerkelijke nadruk op de wenselijkheid van goed ‘reisgezelschap’ tijdens ieder mensenleven. Maar op de achtergrond speelt wel steeds de predestinatie-doctrine: de mens heeft de keuze om de goede weg te gaan en hij moet natuurlijk het goede doen, maar genade voor de goede afloop kan er niet mee worden verdiend. God heeft voorkennis welke mensen wel of niet verloren gaan.⁴¹³ Maar al blijft het altijd ongewis of hij er de eeuwigheid mee zal bereiken, dat laat onverlet dat een christen zich voortdurend aangespoord moet voelen om zich in dit leven persoonlijk in te spannen.⁴¹⁴ Bunyan's ‘pelgrim’ draagt zijn eigen morele verantwoordelijkheid en hij draagt dat uit, wat hem dus tijdens zijn ‘pelgrimsreis’ ook maatschappelijk actief maakt.

Bunyan's ‘pelgrim’, concludeert De Lange, is allesbehalve een kalme, introverte *Einzelgänger*. Hij trekt zich enerzijds terug uit ‘de wereld’, maar cultiveert anderzijds de communicatie en het gesprek. Misschien zelfs meer nog dan Ignatius lijkt hij een ‘sociaal dier’, een hartstochtelijke gesprekspartner, iemand die kameraadschap praktiseert. Maar ook iemand die beseft dat hij kritisch moet zijn in zijn contacten en dat bij al zijn ontmoetingen zijn zielenheil op het spel kan staan.

De tocht van Bunyan's pelgrim is geen zoektocht naar het ‘authentieke zelf’, die leidt tot *selfrenewal* (zie I 1.2). Het is geen queeste “naar zijn eigen falen en redding, een zoektocht naar zelfverwerkelijking” zoals in het geval van een hedendaagse

412 *Trouw*: <https://www.trouw.nl/home/jezuïeten-betrouwen-de-reformatie-nog~ac6b6f35/> (gezien 28 12 2018).

413 DE LANGE: ‘Life as a Pilgrimage’ 100, 105-108.

414 DE LANGE: ‘Life as a Pilgrimage’ 120.

romanfiguur op pelgrimstocht naar Santiago.⁴¹⁵ Zijn tocht heeft een principieel ander karakter dan het post-moderne pelgrimeren op basis van het ideaal van *self renewal*. Dat is een ideaal dat wel doet denken aan wat Carl Jung verstond onder ‘de realisatie van het zelf’. Voor Jung maakte dat deel uit van een proces, waarin tegenstellingen in een mens, zoals ‘goed’ en ‘kwaad’, ‘licht’ en ‘schaduw’, ‘binnen’ en ‘buiten’, verenigd en overstegen moeten worden, wil hij psychisch kunnen genezen.⁴¹⁶ Het begrip *self renewal* heeft een verlangen naar een vergaande emancipatie van ‘de vrije wil’ als uitgangspunt.

Dat onderscheidt zich van de pedagogische weg, gericht op sociale en morele individuatie zoals Bunyan en Ignatius die voorstonden. Uitgangspunt bij de protestant Bunyan was daarin de verantwoordelijkheid van de mens ondanks Gods ‘voorkennis’. Uitgangspunt bij Ignatius was de keuzevrijheid om Jezus na te volgen. Maar voor beiden is het ‘ik’ waar het om gaat ‘een ethisch project’, zoals De Lange het formuleerde, geen project dus van *self renewal* louter omwille van ‘het zelf’.⁴¹⁷

De pelgrimage-opvatting waar het ‘Kom en zie’-initiatief aan appelleert, sluit aan bij dergelijke dieper gelegen historische ‘lagen’ niet bij het ideaal van *self renewal*. Pelgrimeren zoals Bunyan het bedoelde, sluit aan bij wat Augustinus voor ogen stond. Het kwade wordt pas effectief bestreden en overstegen, niet door licht en donker in ‘het zelf’ te verzoenen, maar door anderen lief te hebben. In harmonie zijn met jezelf, in het bijzonder gelet op de verhouding tussen denken en doen, is ook voor een christelijke pelgrim niet onbelangrijk, maar die harmonie ontstaat pas als je handelt zoals God dat van je wil, en het was Augustinus overtuiging, dat de mens het wezen van God pas op het spoor komt “als hij liefheeft of wordt liefgehad”.⁴¹⁸

Bunyan’s ‘pelgrim’ met zijn vele, lang niet altijd gemakkelijke ontmoetingen en confrontaties vertoont karaktertrekken die ook voor de ‘Kom en zie’ pelgrim relevant zijn: hij gaat het kwaad niet uit de weg, blijft oplettend en standvastig en is een grage discussiant. Maar hoewel de pelgrim van Bunyan niet liefdeloos is, blijft zijn reis enigszins een ‘ego-project’, een wedstrijd met zichzelf waar alleen hij de winnaar van kan worden. Bunyan’s pelgrim is wel een ‘sociaal dier’. Maar Augustinus’ aandacht voor de verantwoordelijkheid van mensen voor ‘de stad van de mens’, en voor het feit dat ‘de tijden’ de mensen zelf zijn, met andere woorden: zijn aandacht voor de maatschappelijke verantwoordelijkheid van mensen, komt in het boek van Bunyan niet zo aan bod.

415 P. COELHO: *De Pelgrimstocht naar Santiago. Dagboek van een magiër* (1999). Cit.: samenvatting op de kaft van het boek.

416 C.G. JUNG: *Verzameld werk, deel 3* (Rotterdam 1990) 120.

417 DE LANGE: ‘Life as a Pilgrimage’ 53, 65.

418 VAN GEEST: *Stellig maar onzeker* 111.

5.5 Pelgrimeren als ‘mobilisatie’ in een seculiere tijd

Als nu ten slotte de sprong gemaakt wordt naar de 19^e en 20^e eeuw, dan doet zich allereerst de vraag voor naar de invloed van het seculiere denken en de Verlichting op de vorm en inhoud van het christelijke pelgrimeren. Is er een relatie tussen wat wel als secularisatie wordt aangeduid en veranderingen in het aanbod aan pelgrimages? Daarnaast moet de vraag worden gesteld welke rol de opkomst van het imperialisme en het beginnende toerisme in deze periode in het toenmalige Palestina hebben gespeeld voor het karakter van het pelgrimeren naar ‘het Land’. Tegen deze achtergronden gaat het dus om de vraag in hoeverre het denken achter het ‘Kom en zie’-initiatief ook specifieke wortels heeft in deze periode.

Secularisatie en de herleving van het pelgrimeren

De Canadese filosoof Charles Taylor (geb. 1931) publiceerde in 2007 een brede studie naar het seculiere tijdperk, die voortkwam uit een reeks lezingen waarvan de titel eindigde met een vraagteken: *Living in a secular age?* De stelling die in zijn boek verdedigd wordt, is dat de gangbare ‘secularisatie-these’ voor de historische ontwikkeling sinds de Verlichting, in de toekomst steeds minder overtuigend zal blijken te zijn, omdat de moderniteit niet in staat is gebleken om het menselijke verlangen naar transcendentie definitief te neutraliseren.⁴¹⁹ Taylors hypothese leek in 2017 te worden bevestigd door de resultaten van een grootschalig onderzoek van het *Pew Research Center*, dat een groei van het aantal mensen met een religie en een afname van het aantal mensen zonder religie liet zien.⁴²⁰

In zijn studie gaat Taylor historisch in op onder meer het opnieuw tot bloei komen van Franse pelgrimsplaatsen in de loop van de 19^e en het begin van de 20^e eeuw.⁴²¹ Voor de Franse katholieke kerk ziet hij die periode als ‘het tijdperk van de mobilisatie’, voor hem een kenmerkend aspect van het tijdperk dat vooraf gaat aan wat hij ‘het tijdperk

419 C. TAYLOR: *Een seculiere tijd* (Harvard UP 2007/Rotterdam 2009) 31, 563-635. De secularisatietheze werd als godsdienstsociologische these aan het begin van de twintigste eeuw ontwikkeld door o.a. Max Weber en later verbreid door Peter Berger in zijn boek ‘Het hemels baldakijn’ (1967). Volgens de theorie zou verdere modernisering van de samenleving leiden tot afname van de betekenis van religie. Zie voor het secularisatieparadigma en de kritieken erop S. HELLEMANS: *Het tijdperk van de wereldreligies. Religie in agrarische civilisaties en in moderne samenlevingen* (Zoetermeer/Kapellen 2007) 17-22.

420 C. HACKETT, A. COOPERMAN, A. SCHILLER: *The Changing Global Religious Landscape. Babies born to Muslims will begin to outnumber Christian births by 2035; people with no religion face a birth dearth* (Pew Research Centre, april 5, 2017) 25-33. Het rapport prognosticeert, op basis van geboortecijfers, tussen 2015 en 2060 o.m. percentages van het aantal christenen in de wereld (van 31,2% naar 31,8%), van moslims (van 24,1% naar 31,1%) en van joden (constant 0,2%). Het aantal mensen zonder religie wordt verwacht te dalen van 16% naar 12,5%. Zie: <https://www.pewforum.org/2017/04/05/the-changing-global-religious-landscape/> (gezien 04 02 2020).

421 TAYLOR: *Een seculiere tijd* 98-106.

van de authenticiteit' noemt.⁴²² Aan protestantse kant vergelijkt Taylor de *mobilisation* met het *Réveil*, de godsdienstige opwekking en herleving die in de eerste helft van de 19de eeuw in Genève ontstond in reactie op de Verlichting en de Franse Revolutie en die ook in Nederland onder protestanten veel weerklank vond.

In het Frankrijk van na de Revolutie, dus van na het verwoesten en opheffen van kloosters en het naasten van kerkelijke eigendommen, ontstond de behoefte aan nieuwe vormen van kerkelijke beleving en onderlinge christelijke solidariteit. Meer toegespitst, wijst Taylor in dit verband op de behoefte aan tijdelijke vormen van *communitas* en *antistructuur*, dat wil zeggen: mogelijkheden tot een tijdelijke opschorting van de normale samenlevingsstructuur met statusverschillen en verschillen in rechten en plichten.⁴²³ Dat was een behoefte waaraan vóór de Revolutie tegemoet werd gekomen door met religie verbonden feesten en activiteiten. Taylor ontleende deze twee termen expliciet aan Turner's study *The Ritual Process* uit 1969. Zoals we in Deel I zagen, zijn het termen die ook een belangrijke rol spelen in de theoretische benadering van het fenomeen pelgrimage door de Turners (zie I.1.1).

In de 19^e eeuw was er sprake van een duidelijke herleving van het fenomeen van de bedevaarten, maar dan vaak wel in nieuwe vormen. Nieuwe Mariaverschijningen gingen gepaard met een verschuiving van traditionele, geïsoleerde, dorpse bedevaarten naar moderne, regionale, nationale en internationale bedevaartcentra, zoals La Salette, Lourdes en Paray le Monial. Dat bracht nieuwe vormen van religieus gevoede gemeenschappelijkheid met zich mee. Het opkomende ultramontaanse, restauratieve katholicisme streefde actief naar een *mobilisation* van de katholieke bevolking door middel van een hervorming van het fenomeen van de pelgrimage en de bedevaart. Er werd krachtig naar gestreefd het oude dorpse *christianisme festif* te zuiveren van losbandige en voorchristelijke praktijken. Daarmee poogde de kerk haar leden op een hoger moreel en moderner plan te brengen.⁴²⁴

Dit laat zien dat het streven naar een nieuwe vorm van pelgrimeren, waarin bijzondere aandacht gevraagd wordt voor wat er wel en niet van een goede pelgrim mag worden verwacht, niet iets is wat zich voor het eerst pas in het Palestijnse 'Kom en zie'-initiatief voordeed. In feite kan het streven naar 'mobilisatie' van gelovigen gezien worden als een nieuwe vorm van het oude 'missionaire' motief om mensen samen te brengen in gemeenschappen waarbinnen christelijke normen en waarden gelden, en waarbinnen iedereen gelijk is voor God.

422 TAYLOR: *Een seculiere tijd* 625 e.v.

423 TAYLOR: *Een seculiere tijd* 101.

424 TAYLOR: *Een seculiere tijd* 618-619.

Pelgrimage als politiek en sociaal instrument

In deel I werd er al op gewezen - met als duidelijke voorbeelden de *Birthing-reizen* en het christenzionisme - dat er onder moderne pelgrimsverschijnselen, sprake kan zijn van een specifiek samenspel van religieuze en politieke factoren (I 1.3), dat ook bij 'Kom en zie' valt op te merken, zij het met een totaal verschillende inhoud en oriëntatie. Ook daarvoor geldt dat ontwikkelingen in die richting al in de 19^e eeuw begonnen.

De Franse bundel *Politiques du pèlerinage* bevat een reeks pregnante voorbeelden van hoe kerkelijke en wereldlijke machten de laatste twee eeuwen het pelgrimagefenomeen voor politieke en maatschappelijke doelen hebben willen inzetten. Het boek benadert het pelgrimeren niet als een louter individuele aangelegenheid, maar primair als een sociaal fenomeen. Meer nog dan Taylor dat deed, vestigt het de aandacht op specifieke sociaal-politieke aspecten van de pelgrimages, onder andere naar Lourdes. Parochies in de 19^e eeuw werden bijvoorbeeld opgeroepen nationale pelgrimages van arme zieken te financieren, bij wijze van nationale penitentie voor de toegenomen ongelovigheid in Frankrijk. Een nieuw militant, sociaal-politiek katholicisme trachtte zich te hernemen en weer zichtbaar te worden, door te investeren in een uitgebreide liefdadige organisatie ten behoeve van hulpbehoevende zieken, een taak die de staat toen nog nauwelijks als zijn opdracht zag.⁴²⁵

Een opmerkelijk ander voorbeeld is de pelgrimage in 1857 van paus Pius IX naar Loreto die mede tot doel had om bij 'zijn volkeren' in de gebieden ten noorden van Rome steun te mobiliseren voor de toentertijd nog behoorlijk omvangrijke, maar wel bedreigde kerkelijke staat.⁴²⁶

In een veel latere periode, tussen 1937 en 1965, gebruikte de Spaanse dictator Franco met behulp van de Spaanse 'Katholieke Actie' de omvangrijke bedevaarten naar Santiago de Compostela om steun te genereren voor zijn régime.⁴²⁷

In 'het Land' zelf zijn het geen politieke leiders, maar franciscanen die daar al jaren lang, mede met behulp van pelgrimages door en voor Palestijnse christenen zelf, de christelijke gemeenschap in het land proberen te blijven mobiliseren en inspireren. Met hun *Holy Land March* richtten ze zich de laatste jaren in het bijzonder op het verzamelen, motiveren en geestelijk inspireren van de eigen christelijke Palestijnse jeugd. Ter gelegenheid van de *Holy Land March* van 2019, waar circa 100 jongeren tussen de 17 en 27 aan deel namen, sprak de *custos* van de franciscaanse orde over

425 J. TERADO: 'Les trois aspects politiques du pèlerinage de Lourdes', in CHANTRE et al.: *Politiques du pèlerinage* 199, 206.

426 S. VISCIOLA: 'Entre dévotion et politique. Le pèlerinage de Pie IX à Lorette et la visite à ses Peuples (1857)', in CHANTRE et al.: *Politiques du pèlerinage* 271.

427 D. PÉRICARD-MÉA: 'Franco, Saint Jacques et Compostelle. Éclairages donnés par les célébrations des années saintes 1937-1965', in CHANTRE et al.: *Politiques du pèlerinage* 45.

de vruchtbaar gebleken combinatie van spiritualiteit en fysieke inspanning en van *commitment and joy* vanuit een christelijk perspectief.⁴²⁸

Het 'Kom-en-Zie'-initiatief richt zich vooral op het mobiliseren van buitenlandse christelijke pelgrims voor de *empowerment* van Palestijnse christenen. Ook daarin wordt dus een 'gemoderniseerd' missionair motief zichtbaar waarin de activerende en mobiliserende capaciteiten van het pelgrimeren worden benut, zoals dat eveneens het geval is met de *Birthingright*-reizen en de christenzionistische pelgrimages. Intrinsiek beschouwd blijven overigens de verschillen met dat wat 'Kom en zie' voorstaat, natuurlijk wel evident. Het 'Kom en zie'-initiatief is een oecumenisch en geen typisch katholiek, restauratief of ultramontaans verschijnsel, en in politiek opzicht gaat het niet om het verkrijgen van steun aan politieke machthebbers, maar om aandacht voor het onrecht dat door machthebbers aan mensen wordt aangedaan.

Uit de casus van de 'Kom-en-Zie'-pelgrimage die de aanleiding vormde voor dit boek kwam expliciet naar voren dat het politieke effect van deelname aan een 'Kom en zie'-reis niet was dat de deelnemers zich ontwikkelden tot exclusieve partijgangers, maar dat men vooral belang hechtte aan religieus gemotiveerde, meervoudige relaties, en aan geboden mogelijkheden om over politieke en religieuze muren en grenzen heen te kijken.⁴²⁹ De reis scherpte het verlangen naar inclusiviteit bij de deelnemers om een 'meervoudige verbondenheid' te kunnen praktiseren, een inzicht uit de pastorale, contextuele theologie dat door enkelen op reis in hun bagage bleek te zijn meegegaan en dat door meerderen mee terug naar huis werd genomen (zie I 1.4).⁴³⁰

Pelgrimeren en toerisme op de slippen van het imperialisme

Ten slotte dient ingegaan te worden op de manieren waarop de kerken van het Westen, en deels ook die van het Oosten, in de tweede helft van de 19^e en de eerste helft van de 20^e eeuw hun posities in 'het Land' hebben trachten te versterken, door mee te liften op de kracht van de toenmalige Britse, Franse, Duitse en Russische imperia. De versterking van de positie van westerse machten aldaar valt bijvoorbeeld af te lezen aan de expansie van pelgrimslogies die vaak nationaal georganiseerd waren. Sinds circa 1850 waren bestemmingen als Alexandrië, Beirut en Jaffa gemakkelijker bereikbaar geworden dankzij het in gebruik nemen van de stoomboot, 'en kwam in het Westen voor de rijkere 'toerisme' op en daarmee ook dat naar 'het Land'.

Al in 1858 verscheen er een *Handbook for Travellers in Syria and Palestine*. In 1869 kwam Thomas Cook met een zogenaamde *World Tour* die afslot met bezoeken

428 *Custodia Terrae Sanctae*: <https://www.custodia.org/en/news/franciscan-march-holy-land-1> (gezien 01 08 2019).

429 TEN BERGE: 'Kom en zie!' 153.

430 TEN BERGE: 'Kom en zie!' 139.

aan Egypte en Palestina. Vooral dit bekende Britse reisbureau heeft een bijzondere rol gespeeld bij de ontwikkeling van het protestantse pelgrimeren naar Israël inclusief dat van evangelicalen, fundamentalisten en christenzionisten.⁴³¹ Juist voor deze beginfase van het toerisme naar 'het Land' kan men zich de vraag stellen in hoeverre de deelnemers aan deze *toours* 'al toerist' of 'nog pelgrim' waren, of misschien beide rollen in zich verenigden, of zelfs al doende meer pelgrim werden. In ieder geval hield het *Handbook* de reiziger expliciet voor: "*the Bible is the best Handbook for Palestine*", en de eerste Baedeker voor Palestina uit 1875 deed exact hetzelfde. Ook Britse protestanten gebruikten in die tijd nog lang niet de later door zionisten herontdekte benaming 'Israël'. In Amerika zorgde de methodistische bisschop John Vincent voor de inleiding bij een reisboek van twee geloofsgenoten met de titel *Early Footsteps of the Man of Galilee*. In Duitsland verzorgde de (kennelijk katholieke) 'Msgr.' L. Richen in 1900 speciaal voor pelgrims de uitgave van een fotoboek *Das Heilige Land in Wort und Bild* als "aanvulling op wat de Heilige Schrift al bericht".⁴³²

Ook de bouw van rooms-katholieke kloosters, scholen, theologische instituten en pelgrimscentra kreeg op meerdere plaatsen in het 'Heilige Land' krachtige impulsen.⁴³³ Franse katholieken waren daarin bijzonder actief, maar ook de Anglicanen, de Evangelisch-Lutherse kerk en de Russisch-Orthodoxen lieten zich niet onbetuigd.⁴³⁴ De kloosterordes van de dominicanen en de assumptionisten stichtten onderzoekscentra in Jeruzalem, deden onderzoek in 'het Land' zelf en investeerden er in de ontwikkeling van hun ordes aldaar. Ook het Vaticaan financierde initiatieven. Bekend werd later het archeologisch onderzoek van de Franse dominicaan Roland De Vaux naar De Dode Zee rollen. Hij was de directeur van de vermaarde *École biblique et archéologique française de Jérusalem*.

Men kwam er ook in aanraking met de snel veranderende context van 'het Land', zoals dat bijvoorbeeld bekend is voor Nederlandse geestelijken die er een tijdlang verbleven, zoals de latere kardinaal Bernardus Alfrink en de Bijbelwetenschapper Nico Greitemann. De Bijbeldeskundige Lucas Grollenberg maakte er in 1948 de *Nakba* aan

431 M. STAUSBERG: *Religion and Tourism, Crossroads, Destinations and Encounters* (London/New York 2011) 62.

432 De informatie in deze alinea werd grotendeels ontleend aan G. VAN DER KOOIJ: 'Vroege fotografie in Palestina (1839 - ca. 1900)', in *Phoenix. Tijdschrift voor de archeologie en geschiedenis van het Nabije Oosten* 64,3 (2018) 29.

433 Stichtingsdata van scholen en instituten in 'het Land' op *Assembly of Catholic Ordinaries of the Holy Land for the visit of Pope Francis in the Holy Land 24 - 26 May 2014*: <http://popefranchiselyland2014.lpj.org/blog/2014/03/03/catholic-institutions-of-higher-education-in-the-holy-land/> (gezien 13 06 2017).

434 M. RAHEB: 'Die evangelische lutherische Kirche in Palästina und Jordanien: Vergangenheit und Gegenwart', in K.-H. RONECKER (ed.): *Dem Erlöser der Welt zur Ehre: Festschrift zum hundertjährigen Jubiläum der Einweihung der evangelischen Erlöserkirche in Jerusalem* (1998) 183-200.

den lijve mee. Er waren conflicten met zionisten die beducht waren voor een grotere christelijke invloed in 'het Land' en omgekeerd waren deze katholieke wetenschappers gekant tegen de zich snel uitbreidende invloed van de politieke en militaire tak van het seculiere zionisme. Ze zagen het als een bedreiging voor het autochtone 'Bijbelse leven' in Palestina.⁴³⁵ Deze en andere wetenschappers combineerden een oplevende katholieke fascinatie voor sacrale plekken in 'het Land' met nieuw wetenschappelijk historisch en archeologisch onderzoek, en hun fascinatie sloeg gedeeltelijk ook over op een nieuwe generatie pelgrims. Bleek de reis voor hen te kostbaar, dan kon er altijd nog een uitstapje gemaakt worden naar het devotiepark 'De Heilige Land Stichting' in Nijmegen waar Bijbelse plaatsen waren nagebouwd. Paters montfortanen voerden hier het beheer, zij waren ook belangrijke begeleiders van bedevaarten naar het 'Heilige Land'.⁴³⁶

In 1860 begon de bouw van de Russisch-Orthodoxe kathedraal van de Heilige Drievuldigheid in Jeruzalem, gelegen op een locatie die tegenwoordig wel de *Russian Compound* wordt genoemd, waarna ook Russische pelgrims gingen toestromen.⁴³⁷ De Palestijnse Evangelisch-Lutherse theoloog Mitri Raheb schrijft dat de Westerse kerken in hun pelgrimages ogenschijnlijk geopolitiek neutraal waren, maar feitelijk de politiek van de *empire* (= grootmachten) in de regio ondersteunden en hun aanwezigheid een gezicht hielpen geven.⁴³⁸ Pelgrimage, toerisme en politiek kwamen elkaar dus ook toen al tegen, zij het anders ingekleurd dan in het Kairos-document vandaag.

Een opmerkelijk voorbeeld van de manier waarop een westerse politieke machthebber een rol trachtte te spelen in 'het Land' was de Duitse keizer Wilhelm II (1859-1941). Hij ging in 1898 vanuit Venetië met 1300 paarden en muilieren, 100 reiswagens en 230 tenten op een, zoals hij het noemde, *Evangelische Kreuzfahrt* naar 'het Land'. Volgens de historicus Herfried Münkler, die dit bijna vergeten wapenfeit-zonder-wapens van het imperiale Duitse christendom vermeldt, had hij het voorbeeld van zijn 'voorganger' Friedrich Barbarossa (1122-1190) voor ogen gehad, die overigens tijdens de Derde Kruistocht in 1190 in de Selef-rivier in het

435 M. POORTHUIS & TH. SALEMINK: *Een donkere Spiegel. Nederlandse katholieken over joden, 1870-2005. Tussen antisemitisme en erkenning* (Nijmegen 2006) 248-249, 619-621.

436 POORTHUIS & SALEMINK: 249-252. *Montfortanen*: <https://www.montfortanen.nl/heilig-land-stichting-1922.html> (gezien 08 10 2019).

437 *Jewish Virtual Library*: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/jerusalem-architecture-in-the-late-ottoman-period> (gezien 15 12 2017).

438 M. RAHEB: *Geloven onder bezetting. Een Palestijnse theologie van verzet en hoop*. Met een inleiding van E. BORGMAN (New York 2014/Zoetermeer 2015) 25-27, 57 e.v. Raheb beschrijft 'the empire' in 'het Land' als een constante, doorgaande ontwikkeling met telkens verschillende spelers door de tijden heen. De huidige bezetting door Israël is in zijn ogen de meest actuele verschijningsvorm van 'the empire' in 'het Land'.

huidige Turkije was verdronken. Op Hervormingsdag 31 oktober, hield Wilhelm zijn intocht in Jeruzalem, waarna de Evangelische *Erlöserkirche* in de Oude Stad in zijn aanwezigheid werd ingewijd. Wilhelms symbolische *act* hield een duidelijke boodschap in aan zijn Britse en Franse medespelers, en aan de paus, dat zij niet de enigen waren met 'christelijke' belangen binnen de pelgrimsarena van het Heilige Land, en dat hij ook een deel van de *arena* claimde.⁴³⁹

Ook de rooms-katholieke Franse generaal Henri Gouraud (1867-1946) had niet gearzeld om de herinnering aan de kruistochten op te roepen toen hij in 1920 op zijn beurt Frankrijk nabij 'het Land' present stelde. "Saladin we zijn terug!" riep hij na zijn intocht in Damascus in de Grote Moskee in Damascus bij diens graf uit.⁴⁴⁰ Het was niet zo dat Westerse pelgrims er in de 19e en 20e eeuw van droomden om als christelijke kolonisten opnieuw *lords of the land* te worden.⁴⁴¹ Maar het was wel de imperiale interesse voor 'het Land' die het mogelijk maakte dat de zionistische kolonisatie van 'het Land' een realiseerbare optie werd. De Europese zionisten wilden in de jaren na de val van het Ottomaanse Rijk wel degelijk de nieuwe *lords of the land* worden.

In het verloop van het zionistische kolonisatieproces was de Britse imperiale rol verreweg het meest ingrijpend. Toen het Ottomaanse Rijk in 1920 werd opgesplitst kwam Palestina onder Brits protectoraat. De Britse minister van buitenlandse zaken Arthur J. Balfour (1863-1945) was aan het einde van de Eerste Wereldoorlog gaan proberen de tot dan toe neutraal gebleven zionistische beweging en de Joodse bevolkingsgroepen in Europa aan beide kanten van het front voor de geallieerde zaak te winnen ten einde de positie van Duitsland en Oostenrijk te verzwakken. Net als een aantal andere prominente Britse politici in die tijd, onder wie premier David Lloyd George (1863-1945),⁴⁴² sympathiseerde Balfour met het chiliastische puriteins-protestantse gedachtegoed, waarin de rol die de terugkeer van de joden bij de wederkomst van Jezus zou moeten spelen centraal was komen te staan (zie II.6.1.1).⁴⁴³ De *Balfour Declaration* van 1917 die zich uitsprak voor *the establishment in Palestine of a national home for the Jewish people*, was dus het resultaat van zowel politieke als religieuze motieven.⁴⁴⁴ Van Franse zijde werden diplomatieke toezeggingen gedaan voor steun aan dit streven, maar bij de voorbereidingen voor de declaratie

439 H. MÜNKLER: *Die Deutschen und ihre Mythen* (Berlin 2000) 65.

440 PHILLIPS: *In naam van God* 388.

441 S. SAND: *The invention of the Land of Israel. From Holy Land to Homeland* (London/New York 2012) 18.

442 S. SIZER: *Christian Zionism. Road-map to Armageddon?* (Nottingham 2004) 56, 64-65.

443 SIZER: *Christian Zionism* 213-215.

444 Tekst *Balfour Declaration* met begeleidende brief, in *Jewish Virtual Library*: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/text-of-the-balfour-declaration> (gezien 02 05 2019).

werden geen representanten van de autochtone Palestijnse bevolking van ‘het Land’ geraadpleegd.⁴⁴⁵

Binnen ‘het Land’ ontstond zo een oorlog tussen westerse zionistische milities en het Palestijnse verzet dat samen opereerde met de Jordaniërs. Pelgrimeren zal in deze periode weinig meer voorgekomen zijn. De zionisten kregen militair de overhand, wat bij de stichting van de staat Israël in 1948 zou uitlopen op de *Nakba* (I 2.3). De Tweede Wereldoorlog en de verschrikkingen van de Holocaust zouden voor een massale toestroom van joden uit vele Europese landen gaan zorgen. Zo was dus de basis gelegd voor een voornamelijk op Westerse leest geschoeide staat, waarbinnen seculiere ‘cultuur-joden’ en religieuze joden die beiden, etnisch gesproken afkomstig konden zijn uit heel diverse volkeren, tot één natie gesmeed moesten worden.

Sindsdien zou het pelgrimeren naar ‘het Land’ door christenzionistische pelgrims aan belang gaan winnen. Die wisten zich gesteund door het Amerikaanse *empire*. Toen de oude Europese imperiale *frames* waarbinnen de toename van het ‘toeristisch’ pelgrimeren naar ‘het Land’ tot bloei had kunnen komen, van minder belang werden, werd het bestaan van de nieuwe staat de hoeksteen voor de Amerikaanse machtsuitoefening in de regio.

Opmerkelijk genoeg begon het christenzionistische gedachtegoed (I 2.3 en II 6.2) geleidelijk door te dringen tot in de hoogste Amerikaanse politieke kringen. Sizer wijst in zijn studie over het christenzionisme in dit verband onder meer op de christenzionistische *White House seminars* die tijdens de regering van president Ronald Reagan opkwamen, en op het *National Prayer Breakfast*, ontmoetingsbijeenkomsten van christenzionisten in Washington die diensten verleenden aan de zogenaamde *Likud lobby* in Amerika.⁴⁴⁶

De Palestijnen, zowel moslims als christenen, voelen zich door al deze ontwikkelingen jammerlijk in de steek gelaten. Dat gevoel is extra sterk onder christenen, die ten tijde van het Ottomaanse Rijk althans nog enige staatsbescherming hadden genoten, terwijl dat sinds de machtsovername door westerse ‘christelijke’ machten in feite steeds minder het geval was. Christelijke religieuze motieven hadden in de westerse imperiale belangstelling voor ‘het Land’ wel een rol gespeeld, omdat het door westerse christenen als een belangrijke christelijke pelgrimsbestemming werd gezien. Maar van het lot van de in ‘het Land’ wonende christenen bleek het Westen zich als zodanig minder aan te trekken. De aanvankelijk seculier bedoelde staat Israël klinken inmiddels steeds vaker religieus-zionistische geluiden. Voor christelijke Palestijnen is het onbegrijpelijk dat zoveel van hun christelijke medechristenen in

445 A. SHLAIM: *The Iron Wall. Israel and the Arab World* (London 2001) 5-11. SIZER: *Christian Zionism* 63-66.

446 SIZER: *Christian Zionism* 214.

het Westen zich zo weinig van het lot van de Palestijnen lijken aan te trekken, terwijl dat bovendien bijdraagt aan een groeiend anti-westers ressentiment onder moslim-Palestijnen. Het gevolg is dat christelijke kerkleiders in ‘het Land’ herhaaldelijk te kennen geven dat ze aan de rand van de afgrond zijn gekomen en dat ze dat vooral wijten aan de voortgaande, internationaal gedoogde bezetting die nu, wat betreft de Amerikaanse regering, in het stadium van definitieve annexatie is gekomen.⁴⁴⁷

Rond 2015 maakte het aantal Palestijnse christenen ongeveer 1 tot 2,5% uit van de bevolking van de Westelijke Jordaanoever en minder dan 1% van die in de Gazastrook.⁴⁴⁸ Volgens officiële Britse schattingen, vertegenwoordigde de christelijke bevolking van Palestina in 1922 nog 9,5% van de totale Palestijnse bevolking.⁴⁴⁹ Vandaag lijkt er in Israël weer sprake van enige aanwas van christenen ten gevolge van ‘gastarbeid’ vanuit onder andere de Filipijnen, maar daar tegenover staat dat steeds meer autochtone en vaker hoger opgeleide Palestijnse christenen geen toekomst meer zien in ‘het Land’.⁴⁵⁰

Samenvattend kunnen we vaststellen dat het christelijk pelgrimeren in de Middeleeuwen in toenemende mate was gaan lijden onder misstanden en verstarring, nadat het in de Oudheid sterk missionair gericht was geweest, en het meer plaats gerichte pelgrimeren vaak gepaard was gegaan aan het zoeken van contact met mensen ter plekke die als ‘levende heiligen’ werden gezien. Dat had in combinatie met de opkomst van het protestantisme tot een sterke nadruk op het innerlijke pelgrimeren geleid, zoals dat al was voorbereid door het werk van Augustinus.

In reactie op de pogingen tot het terugdringen van religieuze uitingen tijdens de periode van de Verlichting en de Franse Revolutie begon in de 19^e eeuw een herleving van het pelgrimeren waarin het missionaire element weer was terug te vinden, maar dan in nieuwe door kerkelijke leiders gereguleerde vormen, die het pelgrimeren benutten als een middel tot mobilisatie van mensen, waar ook politieke motieven een rol in konden spelen.

447 Op 12 juni 2017 richtte de Nationale Raad van Christelijke Organisaties in Palestina (NCCOP) waarin bijna alle r.-k., orthodoxe en protestantse maatschappelijke organisaties in ‘het Land’ vertegenwoordigd zijn, een brandbrief aan de WCC met de boodschap: ‘Kom ons te hulp, wij christenen in het Heilige Land staan op het punt ten onder te gaan’. De brief kan gezien worden als een vervolg op het Kairos-document. *Kairos-Sabeel* (NL): <https://kairos-sabeel.nl/palestijnse-christenen-laot-ons-niet-vallen-onze-incenstorting-is-nabij/> (gezien 21 01 2018).

448 *Reuters*: <https://uk.reuters.com/article/uk-pope-mideast-christians-sb/factbox-christians-in-israel-west-bank-and-gaza-idUKTRE5491FH20090510> (gezien 28 12 2018).

449 *Web Archive - Internet Archive*: <https://web.archive.org/web/20130923061547/http://unispal.un.org/UNISPAL.NSF/0/7BDD2C11C1> (gezien 28 12 2018).

450 *America magazine*: <https://www.americamagazine.org/content/all-things/vanishing-church> (gezien 28 12 2018).

Het pelgrimeren en het toerisme van christenen uit de westerse wereld naar ‘het Land’ werd vergemakkelijkt door het opkomen van het westerse imperialisme, waarbinnen weinig geneigdheid bleek te bestaan om zich ter plekke ook met Palestijnse geloofsgenoten verbonden te voelen. Er ontwikkelde zich daarentegen met de opmerkelijke steun van Amerikaanse politieke kringen een sterk op de belangen van de staat Israël gericht ‘christenzionistisch pelgrimeren’ dat christenen vooral mobiliseert voor steun aan deze staat, en dat ook als antropologisch fenomeen, al langer de aandacht trekt.

Het ‘Kom en zie’-initiatief past binnen deze nieuwe ontwikkelingen omdat de ambitie om christenen van elders te mobiliseren voor politieke doeleinden daar ook een rol in speelt. Maar een belangrijk verschil is vanzelfsprekend het bij dit initiatief, evenmin als bij de ‘Franciscaanse’ mobilisatie van Palestijnse jongeren, niet meer gaat om een mobilisatie op de slippen van een *empire*, en ook dat er sprake is van een principieel open in plaats van een exclusivistische houding ten opzichte van andere godsdiensten.

Taylor’s afwijzing van de ‘secularisatie-these’ maakt het intrinsieke belang duidelijk van het ‘Kom en zie’-initiatief binnen de geschiedenis van het pelgrimeren, hoe betrekkelijk klein van omvang het ook is, omdat het in zijn kenmerken zowel geworteld is in de lange geschiedenis van het christelijk pelgrimeren als dat het duidelijk in de huidige tijd en context past.

Hoofdstuk 6. Pelgrimage en theologie sinds de Tweede Wereldoorlog

Dit laatste hoofdstuk van Deel II gaat ten eerste in op nieuwe ontwikkelingen in het westerse christelijke pelgrimeren onder invloed van de Tweede Wereldoorlog, waarin ‘pelgrimsbeweging’ en ‘vredesbeweging’ deels aan elkaar gekoppeld raakten. Daarna wordt speciale aandacht besteed aan de theologie van de vooral sterk opkomende christenzionistische pelgrimsbeweging van na de oorlog met zijn nadruk op het religieuze belang van onvoorwaardelijke steun aan de huidige staat Israël en aan de protestantse en katholieke en kritiek daarop. Tevens zal in deze paragraaf aandacht worden besteed aan de manier waarop in de protestantse en de katholieke theologie zelf wordt omgegaan met de problematische verhouding tussen het denken over ‘het Land’ en over de staat Israël.

In de derde paragraaf staat de kritiek op de nieuwe vormen van westers pelgrimeren die vooral sinds de jaren tachtig van de twintigste eeuw tot ontwikkeling kwamen centraal. Daarin wordt bijzondere aandacht besteed aan de kritiek vanuit de zogenaamde ‘bevrijdingstheologie’ en aan niet-westerse kritiek op het westerse pelgrimeren. Ten slotte zal deze paragraaf laten zien hoe binnen de niet-westerse bevrijdingstheologie wordt omgegaan met de tweeledige betekenis van het Augustiniaanse begrip *peregrinus*, dat naast pelgrim immers ook vreemdeling betekent.

In de laatste twee paragrafen keren we terug naar ‘het Land’. In de vierde paragraaf wordt nader ingegaan op de voor het ‘Kom en zie’-initiatief zo belangrijke theologie van de *living stones* en op het denken van hedendaagse Palestijnse theologen zelf. Ten slotte wordt in de laatste paragraaf het theologische document van de christelijke Palestijnse *Alternative Tourism Group* besproken in het licht van de bevindingen uit de voorgaande paragrafen.

6.1 De vredesbeweging als ‘pelgrimsbeweging’ na 1945

Al tijdens de Tweede Wereldoorlog ontwikkelde zich bij een aantal katholieke verzetsstrijders in Frankrijk de gedachte, dat de twee grote oorlogen tussen de volkeren in het vanouds christelijke Europa, beschamend genoemd moesten worden en om een antwoord vanuit de kerk vroegen. Op initiatief van Marthe Dorthel-Claudot en bisschop Pierre-Marie Théas van Montauban ontstond zo de katholieke vredesbeweging Pax Christi.⁴⁵¹ Dit gebeurde mede op instigatie van de toenmalige nuntius in Parijs, Angelo Roncalli, de latere paus Johannes XXIII. In de loop van de jaren ontwikkelde dit Frans-

451 *Diocèse de Montauban*: <http://catholique-montauban.ccf.fr/rubriques/gauche/histoire-et-patrimoine/listes-des-veques/mgr-theas/mgr-pierre-marie-theas> (gezien 15 12 2017).

Duitse initiatief zich tot een vredesbeweging met 150 aangesloten organisaties, die vandaag werkzaam zijn in ca. 50 landen.⁴⁵²

Om jongeren te mobiliseren voor het vredeswerk werd de opmerkelijke vorm gekozen van internationale ontmoetingen in bestaande bedevaartplaatsen. Dat laat zien dat deze nieuwe vredesbeweging zich bewust was van het mobiliserende potentieel van het pelgrimeren, en in het bijzonder van het ‘pelgrimeren met een missie’. In 1947 vond de eerste internationale ontmoeting plaats, waarvoor het bedevaartoord Lourdes in Frankrijk werd uitgekozen. In 1948 was het Maria-pelgrimsoord Kavelaer in Duitsland het centrum voor een dergelijke internationale ontmoeting. In de Elzas werden in de jaren daarop in de Frans-Duitse grensstreek meerdere pelgrimages voor vrede en verzoening georganiseerd, tochten die liepen tussen Franse en Duitse dorpen met voorop steeds het zogeheten ‘Akeners Vredeskruis’ dat naderhand een plaats kreeg in de Dom van Aken.⁴⁵³

In Nederland vonden tussen 1957 en 1984 de Pax Christi-voettochten voor jongeren plaats, door het Brabantse land naar de Sint Jansbasiliek in Den Bosch. Het doel daarvan was om bij te dragen aan de levensbeschouwelijke vorming van jongeren. Door onderlinge discussie, gezamenlijk gebed en gezamenlijk zingen, in de *communitas* van zogeheten ‘kapittels’, wilde men zowel identiteitsvorming als het ontwikkelen van een visie op de samenleving en evangelische betrokkenheid stimuleren.⁴⁵⁴

In Taizé in Bourgondië was ondertussen al tijdens de oorlog door de gereformeerde en later katholiek geworden theoloog en verzetsman Roger Louis Schutz-Marsauch (1915-2005) een oecumenische leefgemeenschap opgericht, waar de aandacht na de oorlog in het bijzonder uitging naar de verzoening tussen naties en religies met jongeren als speciale doelgroep. Taizé zou zich vanaf eind jaren vijftig ontwikkelen tot een pelgrimsoord waar nog steeds duizenden jongeren uit de hele wereld naar toe trekken om elkaar te ontmoeten, samen te bidden en te zingen.⁴⁵⁵ Dit soort naoorlogse initiatieven zijn ook nu nog steeds pelgrim-achtige groepsgebeurtenissen. Ze hadden expliciet de missie om vrede en dialoog te bevorderen door middel van ontmoetingen tussen deelnemers uit landen die met elkaar in oorlog waren geweest en kenmerken zich door hun zowel educatieve, maar ook mobiliserende karakter. We zagen een vergelijkbare benadering in het werk van de Franciscanen met Palestijnse jongeren na de oorlog (zie: II 5.5).

452 PCI: <https://www.paxchristi.net/about-us> (gezien 15 12 2017).

453 PCI: <http://www.paxchristi.net/about-us/pax-christi-international-history-timeline-1945-2015> (gezien 16 06 2017).

454 KDC: https://www.ru.nl/kdc/bladeren/archieven-thema/subpagina-archieven-thema/jeugd/archieven_van_0/archieven_jeugd_i/stichting_pax/ (gezien 16 06 2017).

455 Taizé: <http://www.taize.fr/nl/> (gezien 20 10 2018).

Het Pax Christi initiatief breidde zich uit tot buiten Europa en in het bijzonder ook naar het Midden-Oosten. In het begin waren de Nederlandse Pax Christi reizen naar het Midden Oosten hoofdzakelijk nog politieke *fact finding missions*, met alle bijhorende voetangels en klemmen.⁴⁵⁶ De eerste grote internationale Pax Christi samenkomst buiten Europa bracht daar echter verandering in. Deze vond plaats in 1999 in Amman en Jeruzalem, toen de Latijnse patriarch van Jeruzalem Michel Sabbah daar tot internationaal president werd verkozen. In de jaren daarna werd een jaarlijkse *Christmas Prayer Action for Peace and Justice in the Holy Land* internationaal verspreid, ook in Nederland. Het betrof een ‘gebedsactie’ die deelnemers in kerstnachtvieringen via internet in contact bracht met christenen in Bethlehem. Op 31 december 2001 droeg Pax Christi mede de verantwoordelijkheid voor een speciale vrede-tocht van Bethlehem naar Jeruzalem. Bij de aankomst in Jeruzalem vormden duizenden joden, christenen en moslims ‘een menselijke keten van vrede’ om het oude stadscentrum, waarbinnen de bekende heiligdommen van de drie wereldreligies liggen.⁴⁵⁷

In de jaren na de aanslag op de *Twin Towers* in New York op 9 november 2002 kregen de Pax Christi voettochten in Nederland kortstondig een tweede leven toen de KRO en Pax Christi samen zogeheten ‘Adventstochten naar de Vrede’ organiseerden, met op het hoogtepunt meer dan duizend deelnemers.⁴⁵⁸ In de jaren daarna ontwikkelden zich in verschillende secties zogenaamde ‘solidariteitspelgrimages’ naar ‘het Land’ (in Nederland in 2004, 2006, 2008, 2012) (zie: I.2.5). Daarin ging het om een combinatie van een spiritueel gerichte en sociaal-politiek gemotiveerde vorm van ‘pelgrimeren met een missie’.

456 N. MEGENS & H. REIDING: *Bewegen in smalle marges. Pax Christi Nederland 1965-1990* (1996) 67-69. In de Nederlandse Pax Christi-sectie bleken ten aanzien van het Midden Oosten de standpunten aanvankelijk nog aanzienlijke verschillen van inzicht te laten zien wat tot enige beduchtheid bij de leiding aanleiding gaf, zoals bijvoorbeeld rond de openlijke erkenning van de PLO. Opmerkelijk is dat men na een politieke studiereis naar ‘het Land’ in 1978 in Nederland niet al te veel ruchtbaarheid wilde geven aan de bevindingen van de reis, omdat men vond dat de publieke opinie ten aanzien van de staat Israël moest worden ontzien.

457 <http://www.angelfire.com/hero/eto/paxint1.html> (geraadpleegd 16 06 2017).

458 In 2002 en 2003 werden door Pax Christi Nederland samen met het KRO tv-programma ‘De Wandel’ zogeheten ‘Adventstochten’ voor de vrede georganiseerd. Bij een van die tochten in Bergen (N.-H.), was de in Bethlehem woonachtige antropoloog en pelgrimsgids Toine van Teeffelen de speciale gast. Hij speelde ook een belangrijke rol bij de ‘solidariteitspelgrimages’ van Pax Christi. *Wandel Zoekpagina*: <https://www.wandelzoekpagina.nl/nieuws/adventstocht-kro-en-pax-christi/137/> (gezien 28 12 2018). *Trouw*: <https://www.trouw.nl/home/vredesbeweging-pax-christi-wil-elke-advent-spirituele-voettocht~a73099b5/> (gezien 28 05 2019).

6.2 De christenzionistische theologie en protestantse en katholieke reacties

De oppervlakkige gelijkheid tussen het missionaire mobilisatie-motief binnen het christenzionisme en binnen de ‘Kom en Zie’-oproep maakt het voor een adequate plaatsbepaling van dit nieuwe pelgrimage-initiatief nodig om zowel nader in te gaan op de inhoud van de christenzionistische theologie, als op de protestantse en katholieke reacties daarop.

Christenzionistische theologie

In Deel I werd al de groei gesignaleerd van het christenzionistische pelgrimeren naar ‘het Land’ sinds de stichting van de staat Israël (I 2.2.3). Een goed begrip van dit verschijnsel vergt eerst een korte bespreking van het aan het christenzionisme ten grondslag liggende ‘dispensionalisme’, een theologisch denkbeeld dat verbonden is met het zogeheten ‘premillennialisme’ dat een diversiteit aan opvattingen over de Eindtijd behelst. Een premillennialistische gedachte die onder christenzionisten opgeld doet, is bijvoorbeeld de verwachting van de komst van een ‘Duizendjarig Vrederijk’ voorafgegaan door een epoche waarin de Messias terugkeert om dit millennium voor te bereiden. Het is een geloof dat daarom - naar het Griekse woord voor duizend - ook wel wordt aangeduid als ‘chiliasme’.

Aan het dispensionalisme is vooral de naam verbonden van de 19^e-eeuwse Britse prediker John Nelson Darby (1800-1882).⁴⁵⁹ De ontwikkeling ervan tot en met het hedendaagse politieke christenzionisme werd beschreven in een studie van Stephen Sizer.⁴⁶⁰ Een vroege voorloper van Darby was de Duitse Johann Alsted (1588-1638), een calvinistische theoloog en ‘millennialist’ die op grond van zijn Bijbelinterpretaties meende dat in de ‘Eindtijd’ ook de terugkeer van ‘de twaalf stammen van Israël’ naar ‘het Land’ feitelijk plaats zou vinden.⁴⁶¹

Hoewel het dispensionalistische gedachtegoed dus zijn oorsprong had onder piëten in Duitsland, heeft het zich naderhand via Nederland vooral verspreid naar Engeland en de Verenigde Staten, waar het tot grote bloei kwam. De leer van het dispensionalisme gaat ervan uit, dat Gods handelen in de geschiedenis sinds de schepping van de mens zichtbaar is in zogeheten ‘bedelingen’ of ‘dispensaties’ die aangeven wat in de loop van de tijd Gods bedoelingen met de mensheid zijn geweest. Blijkens een dispensionalistische *website* laat de Bijbel zien dat er in de loop van de geschiedenis sprake is geweest van een reeks van dergelijke goddelijke ‘bedelingen’.

459 SIZER: *Christian Zionism* 50-52.

460 SIZER: *Christian Zionism* 103-105.

461 H. HOWARD: *Paradise postponed. Johann Heinrich Alsted and the Birth of Calvinist Millenarianism* (Dordrecht 2001) 67. Alsteds bekendste werk is *Diatriben mille annis apocalypticis* (Frankfurt 1627).

De mens werd in de loop van de tijd bijvoorbeeld door God ‘bedeeld’ met Geweten, Wet, Belofte en Genade.⁴⁶²

Hedendaagse premillennialisten geloven dat de stichting van de staat Israël de aankondiging is van het ophanden zijn van het Duizendjarig Vrederijk. De komst van dit rijk wordt door christenzionisten gezien als het begin van de laatste ‘bedeling’. Om de stichting van de staat Israël als het begin van die laatste ‘bedeling’ op te kunnen vatten, worden Bijbelse teksten, onder andere bepaalde gedeelten uit de boeken Openbaring (Apocalyps) en Daniël, uitgelegd als voorspellingen die zich aan het realiseren zijn in de politieke actualiteit van vandaag.⁴⁶³ Van de chiliastische voorstellingen bestaan meerdere varianten, maar het gaat steeds om een letterlijke opvatting van teksten over de ‘Eindtijd’. Men vermoedt in ieder geval dat Jezus nu binnenkort wel zal terugkeren als koning van de Joden en dat alle Joden zich dan tot hem zullen bekeren.

Maar voordat het Duizendjarig Vrederijk echt kan beginnen, verwacht men eerst nog een laatste, vernietigende strijd tussen goed en kwaad op het slagveld van Armageddon bij Megiddo in Galilea. Jezus zal hier de zijnen als veldheer aanvoeren, en na zijn overwinning zijn ‘Vrederijk’ stichten. Daarom wordt het nodig geacht om de Joden nu al overal in de wereld voortdurend aan te manen en te helpen om naar Israël te vertrekken. In Nederland gebeurt dat bijvoorbeeld door een organisatie met de naam: ‘Brenge de Joden thuis’.⁴⁶⁴

Het visioen van het ‘Duizendjarig Vrederijk’ transformeerde zo in de 19^e en 20^e eeuw van een theologische allegorie in een moderne, activistische politieke ideologie waarin deze interpretatie van de stichting van de Joodse staat en de daaruit voortvloeiende noodzaak tot onvoorwaardelijke steun daaraan zich tot onaantastbare geloofswaarheden ontwikkelden. Steun aan de staat Israël en aan de zionistische emigraties werd voor christenzionisten de hoeksteen voor hun opvattingen over joods-christelijke betrekkingen. Jezus zou volgens deze doctrine niet terugkomen op aarde als niet eerst alle Joden in Israël verzameld waren

Een ander kenmerkend onderdeel van de premillennialistische ideeën van de christenzionisten is hun visie op het zogenaamde ‘vervangings-’ of ‘substitutiedenken’, ook wel ‘supersessionisme’ genaamd. Op de website van ‘Christenen voor Israël’ valt te lezen:

462 *Got Questions* (een niet aan een kerk gebonden “fundamentele” en “evangelicale” site): <https://www.gotquestions.org/Nederlands/zeven-bedelingen.html> (gezien 15 08 2018).

463 Apokalyps 13-16 en 19-20. Daniël 7 en 10. Via de evangelicale TV-zender *Family 7* spreekt de natuur-/wiskundige Jan van Barneveld (1936) regelmatig over de Eindtijd en de rol die de staat Israël volgens het plan van God daarin binnenkort zal gaan spelen. Zijn videoboodschappen: <http://janvanbarneveld.nl> (gezien 07-01-2018).

464 *Digibron - kenniscentrum gereformeerde gezinde*: <https://www.digibron.nl/search/detail/012de22c7f2ca916dbe15332/exodus-voorziet-emigratiestop> (gezien 18 07 2019).

Terwijl Jezus ons Zelfgeleerd heeft dat ‘het heil’ van de Joden is, terwijl Paulus ons zelfgeleerd heeft dat bekeerde heidenen (en dat zijn we) bij Israël worden ingelijfd en terwijl in de Openbaring aan Johannes er zowel sprake blijkt te zijn van 144.000 uit de twaalf stammen als van een grote schare die niemand tellen kan uit de volkeren, is er in het christendom een dood en verderfzaaiende vervangingsleer ontstaan als zouden de Joden de band met God doorgesneden hebben vanwege de moord op Jezus, [waardoor nu alleen] de christenen Gods volk zijn.⁴⁶⁵

De reactie van Nederlandse christenzionisten op het *Kairos*-document was vernietigend, omdat het opnieuw het bewijs zou leveren van dit substitutiedenken. De kerken werden gemaand er zich verre van te houden vanwege de anti-joodse houding die uit het document zou spreken. Een Nederlandse christenzionistische website formuleerde het als volgt

[We]spreken de kerk van Nederland aan om deze Palestijnse christenen niet te versterken als zij Israël demoniseren en meegaan in de propaganda en de leugens. De kerk zou eerder zegenend de handen moeten leggen op Israël en op die Palestijnse christenen die Israël liefhebben.⁴⁶⁶

Protestantse kritiek op het christenzionisme en de ‘Landtheologie’

Met ‘de kerk van Nederland’ doelen de christenzionisten waarschijnlijk in het bijzonder op de Protestantse Kerk in Nederland, die na een fusie van de Nederlandse Hervormde Kerk, de Gereformeerde Kerken in Nederland en de Evangelisch-Lutherse in Nederland in 2004 het grootste protestantse kerkgenootschap in Nederland. In artikel 1, lid 7 van de Kerkorde van de PKN is uitdrukkelijk de formulering opgenomen: “De kerk is geroepen gestalte te geven aan haar onopgeefbare verbondenheid met het volk Israël”. In de uitwerking van dit artikel wordt gesproken over de wenselijkheid van het “gesprek met Israël”, maar dan wel zonder dat duidelijk wordt of met ‘Israël’ de staat Israël wordt bedoeld, of misschien alleen het jodendom als godsdienst.

In de zomer van 2018 kwam een aantal predikanten van de PKN met een manifest waarin gevraagd werd, om de dubbelzinnige formulering van de “onopgeefbare verbondenheid” te herzien, omdat volgens hen een verbondenheid met het Jodendom geen onvoorwaardelijke steun aan ‘Israël’ mocht betekenen, een probleem dat zich bijvoorbeeld ook voordeed bij het fenomeen van de zogenaamde ‘Israëlzondag’ binnen

465 CvI: <https://christenenvoorisrael.nl/2015/01/plaatsvervangende-schaamte/> (gezien 25 08 2018).

466 CvI: <https://christenenvoorisrael.nl/2009/12/reactie-kairos-palestijns-document/> (gezien 13 05 2019).

de protestantse kerken. De oproep riep binnen de PKN echter nog steeds zowel afkeuring als instemming op, wat een belangrijke reden zal zijn geweest, waarom er voorsnog geen gehoor aan is gegeven.⁴⁶⁷

De historicus Gert van Klinken signaleerde in de PKN het bestaan van een “linkerflank () die op een dialoog hoopt aan de hand van universele principes, zonder daarbij een bijzondere band te postuleren met één specifiek volk”, en een rechterflank die bezwaar maakt “tegen die vormen van bevrijdingstheologie die Israëls positie als uitverkoren volk, en daarmee tevens de landbelofte ontkennen”.⁴⁶⁸ De theologe Janneke Stegeman, die ook afkomstig is uit de PKN en die zich in 2016 een jaar lang ‘theologe de vaderlands’ mocht noemen, is van oordeel dat protestantse discussies over ‘het Land’ nog steeds te veel bepaald zijn door spanningen die de zogenaamde ‘Landtheologie’ oproept.

Stegeman doet een appèl op kerkelijke gemeentes om meer deskundige ondersteuning te zoeken en op Bijbelwetenschappers om die steun te geven. Voorafgaand aan een ‘Israël-studiereis’ zou een kerkelijke gemeente er bijvoorbeeld expliciet op moeten worden geattendeerd, dat ze niet zomaar onbevongen teksten uit het Oude Testament, die binnen een totaal andere context ontstonden, kan gaan toepassen op de huidige staatkundige entiteiten Israël en Palestina en hun bewoners. Ze hoopt op verandering en op een radicaal andere, open leeswijze van de Schrift met een actievere rol van Bijbelwetenschappers.⁴⁶⁹

Stegeman refereert in haar dissertatie aan een publicatie van de oudtestamenticus Walter Brueggemann (geb. 1933) uit 2015 die aanvankelijk, zoals hij zelf schrijft, blij en dankbaar was voor de stichting van de staat Israël, omdat uit de *Shoah* de noodzaak voor een thuisland voor Joden was gebleken. Maar Brueggemann realiseerde zich dat er sinds 1948 erg veel is veranderd. Erkenning van het bestaansrecht van Israël betekent voor hem zeker niet dat een christen geen kritiek zou mogen hebben op de politiek van de huidige staat Israël en op de financiële steun van de Verenigde Staten aan het schenden van de mensenrechten van Palestijnen. Hij haalt met instemming een boek aan van twee Amerikaanse auteurs met een Joodse achtergrond die “het onwankelbaar vasthouden aan het wilde idee van goddelijke uitverkiezing” afwijzen en voor wie een toekomst zonder het voortduren van geweld in ‘het Land’ alleen mogelijk is als men af

467 *Liberaal Christendom*: <https://liberaalchristendom.wordpress.com/2018/09/14/de-kerk-kan-prima-zonder-israeltheologie/> (gezien 24 09 2018).

468 G. VAN KLINKEN: *Onopgeefbaar verbonden - Oorsprongen van het Israëlartikel in de kerkorde van de PKN* (PThU, november 2018). *Factsheet* PThU: <https://www.pthu.nl/actueel/informatie-events/kerk-en-israel-docs/onopgeefbaar-verbonden-gert-van-klinken-7-nov-2018.pdf> (gezien 22 07 2019).

469 J. STEGEMAN: *Decolonizing Jeremiah. Identity, Narratives and Power in Religious Tradition* (2014) 258.

gaat zien van die aanspraak op uitverkiezing. De kern van het jodendom waarmee het christendom zich altijd verbonden zal blijven voelen, bestaat voor hem in “het uitleggen van en het (...) gehoorzamen aan de Thora die rechtvaardigheid en heiligheid vereist” en hij wijst er op dat intense trouw aan de Thora overal in praktijk gebracht kan worden.⁴⁷⁰

Niet alleen in de VS, ook in Nederland is de invloed zowel van het christenzionisme als van de ‘Landtheologie’ op het protestantse christendom al vele jaren, ook op het niveau van afzonderlijke kerkelijke gemeenten voelbaar, en ook in de politiek. Een van de deelnemers aan de in de Algemene Inleiding besproken ‘Kom en zie’-reis, bleek afkomstig uit een dergelijk milieu met christenzionistische denkbeelden, maar had zich voordien al aan die invloed onttrokken. Dat was niet zonder spanningen en ‘stiltes’ in haar familie gegaan, vertelde zij. Over haar eigen ‘transitie’ merkte zij op:

...ik ging zelf de Bijbel kritisch lezen. Het viel mij steeds meer op dat wat mij was meegegeven ook maar bedenksels en interpretaties zijn. Ofschoon Jezus zelf onder een vreemde, bezettende macht leefde, lees ik bij hem nergens over enige toespelings op de Landbelofte in de zin van een natie.⁴⁷¹

Ze had welbewust voor een ‘Kom en zie’ reis gekozen, in de hoop dat deze haar veranderde inzichten verder zou kunnen helpen verdiepen. Een deelnemer die predikant (PKN) was, liet weten dat zijn opleiding hem te weinig ruimte had geboden een kritische blik op het huidige Land te ontwikkelen. Er was hem wel een stevige portie judaïca geboden, maar geen mogelijkheid om zich te verdiepen in de actuele context van land en zijn diverse bevolking. “Ik vond het allemaal te orthodox daar”, zei hij “en dat benauwde me”.⁴⁷² Hij was dat vooral ook als een probleem gaan ervaren in discussies met gemeenteleden over ‘het Land’.

De discussie onder protestanten over de invloed van het christenzionisme deed zich overigens ook al vóór de oprichting van de PKN voor. Bekende theologen van vóór en vlak na de Tweede Wereldoorlog, zoals Kornelis Heiko Miskotte (1894-1976) en Willem Aalders (1909-2005) namen al stelling tegen de christelijke “Israël hobby”, zoals Miskotte de christenzionisten noemde. De Nederlandse Hervormde Miskotte toonde, net als Brueggemann grote waardering voor het jodendom, maar hij kon zich niet verenigen met het sacraliseren van de Joden als volk of het sacraliseren van de Joodse staat. Hij sprak afkeurend over de opvatting, dat het Verbond van God met de mensen in de eerste plaats zou gelden voor hen die geboren zijn uit het “zaad Israëls”.

470 W. BRUEGGEMANN: *Uitverkoren volk? Bijbellezende met het oog op het Israëlijsch-Palestijns conflict* (Utrecht 2017) 13-14, 33-4, 42.

471 TEN BERGE: *Kom en zie!* 62, 68.

472 TEN BERGE: *Kom en zie!* 60.

Miskotte noemde dit een fixatie op “een historisch-biologisch gegeven”, die hij kwalificeerde als “semi-heidens, semi-sacraal”.⁴⁷³ De synodaal-gereformeerde en later orthodox-hervormde Aalders zette zich vooral af tegen de “chiliastische dwalingen” binnen deze tendens.⁴⁷⁴

De christelijk-gereformeerde theologen Steven Paas en Dirk Visser zijn sinds 2012 min of meer in de lijn van Miskotte en Aalders verder gegaan, door binnen hun in het algemeen Israël-gezinde kerk te beklemtonen dat het niet verdedigbaar is dat er van Godswege gegeven exclusieve ‘etnische’ en daarop geënte staatkundige privileges voor de staat Israël zouden bestaan. Paas had hierover een kritisch geluid laten horen, nadat hij zelf een keer was meegegaan met een ‘studiereis’ van de organisatie ‘Christenen voor Israël’. Hij was geschrokken van de politiek-chiliastische opvattingen waarmee hij en zijn reisgenoten op die reis werden geconfronteerd.⁴⁷⁵ Dat was voor hem aanleiding geweest om in zijn kerkelijke kring de vraag aan de orde te stellen in hoeverre de huidige diversiteit aan Joden in Israël nog steeds als ‘het volk van God’ beschouwd kan worden en of er exclusieve politieke claims aan de staat Israël kunnen worden toegestaan, die aan anderen worden ontzegd. Voor het Evangelie zijn alle volken gelijk.

Zijn boeken riepen in eigen kring soms heftige reacties op, maar ondervonden ook instemming, opmerkelijk genoeg bij onder andere verwante Zuid-Afrikaanse, orthodoxe protestantse theologen⁴⁷⁶. Dat kan gezien worden als een aanwijzing dat het misschien toch te gemakkelijk is om discussies over de ‘Landtheologie’ af te doen als een links-rechts tegenstelling binnen het protestantisme.

Rooms-katholieke kritiek op Israël als ‘Glaubensstaat’

Noch het christenzionisme, noch de ‘Landtheologie’ vormen vandaag binnen de rooms-katholieke kerk onderwerpen van diep verdelende discussies. In een uitvoerige studie over de verhouding tussen katholieken en joden in Nederland tussen 1870 en 2005 hebben Poorthuis en Salemink laten zien dat er, althans in ultra-conservatieve katholieke kringen, er wel zeker sprake is geweest van religieus ‘antisemitisme’. Dat kwam voort uit een mengeling van oudere religieuze en modernere ‘raciale’ motieven,

473 K.H. MISKOTTE: ‘De kern van de zaak. Toelichting bij een proeve van hernieuwd belijden’, in *Verzameld Werk K.H. Miskotte* 11 (Kampen 1950/1989) 243-244.

474 W. AALDERS: *Het Herstel van Israël volgens het Oude Testament. De Chiliastische uitlegging getoetst* (Kampen z.d.) 250, 253, 259.

475 S. PAAS: *Christian Zionism Examined. A Review of Ideas on Israel, the Church and the Kingdom* (Hamburg 2012) 13, 25, 45, 46, 56; zie ook S. PAAS: *Liefde voor Israël nader bekeken* (Kampen 2015).

476 Er verschenen meerdere overwegend positieve recensies in Zuid-Afrikaanse protestantse theologische tijdschriften en kerkbladen, o.m. in *Tydskrif vir Christelike Wetenskap* (2014, 3^e en 4^e kwartaal) en in *Die Kerkblad* (november 2014).

en droeg ook bij tot een ‘sociaal-economisch en politiek antisemitisme’, zoals zich dat toen in Europa verspreidde.⁴⁷⁷

Blijkens een studie van Livia Rockach is er vanaf het einde van de 19^e eeuw en vooral na 1948, in het bijzonder in de Franse en de Amerikaanse katholieke kerk, ook sprake geweest van de invloed van een expliciet pro-zionistische lobby.⁴⁷⁸ Daarvan geven Poorthuis en Salemink overigens ook voor de Nederlandse context voorbeelden, in het bijzonder in hun bespreking van de ‘heilshistorische sympathie’ voor het politieke zionisme van de joods-katholieke bekeerlinge Francisca van Leer, en van de beweging *Amici Israël*, die in Nederland van 1926 tot 1928 bestond. Maar ze betogen tevens dat het hoogste gezag van de katholieke kerk uiteindelijk effectief intervenieerde in de daarin zichtbare pogingen om aan het zionisme meer dan een politieke betekenis te geven.⁴⁷⁹

Emeritus-paus Joseph Ratzinger vond het in 2018 belangrijk om in geschrifte aan te tonen dat de ‘substitutietheorie’, waar de christenzionisten zich zo fel tegen kanten, nooit een officieel leerstuk van de katholieke kerk is geweest, en dat deze ‘leer’ op het Tweede Vaticaans Concilie zelfs duidelijk is afgewezen, maar ook dat voor de r.-k. kerk het jodendom niet zomaar een religie onder vele andere is.⁴⁸⁰

Ratzinger opent zijn betoog met de vaststelling dat ‘Auschwitz’ zeker een herbezinning bij de kerk op de verhouding tot het jodendom vergde. Hij benadrukt echter óók, dat de erkenning van de staat Israël in 1994 door het Vaticaan, beslist geen erkenning betekende van deze staat als “*Glaubensstaat*” en dat claims op ‘het Land’ voortkomend uit “*eine theologisch verstandene Landnahme im Sinne eines neuen politischen Messianismus*” voor de katholieke kerk vanaf het begin ondenkbaar en onaanvaardbaar zijn geweest. Daarmee wijst hij dus zowel de Landtheologie, het christenzionisme en het joodse religieus-nationalisme duidelijk af.⁴⁸¹ Hieraan kan

477 M. POORTHUIS en TH. SALEMINK: *Een donkere Spiegel. Nederlandse katholieken over joden, 1870-2005. Tussen antisemitisme en erkenning* (Nijmegen 2006) 799-800.

478 L. ROKACH: *The Catholic Church and the Question of Palestine* (Worcester 1987). Livia Rokach was geboren uit Joods-Israëlische ouders, verliet Israël en werkte als ‘Palestijnse’ journaliste in Italië. Het Israëlische ministerie van Buitenlandse Zaken heeft de verschijning van haar boek in de VS trachten tegen te houden. Het optreden van het toenmalige Knesset-lid, de vredesactivist Uri Avnery heeft dat toen voorkomen. Zie ook: <http://cosmos.ucc.ie/cs1064/jabowen/IPSC/php/authors.php?auid=601> (gezien 17 08 2019).

479 POORTHUIS & SALEMINK: *Een donkere Spiegel* passim, 198 en 253-267.

480 J. RATZINGER - Benedikt XVI: ‘Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat ‘De Iudaeis’, in *Communio* 4 (2018) 387-404, 392. *Communio*: https://www.communio.de/pdf/vorab-veroeffentlichung/Communio-Benedikt_XVI-2018.pdf (gezien 24 08 2018).

481 RATZINGER: ‘Gnade und Berufung ohne Reue’ 393, 400, 401.

worden toegevoegd dat het Vaticaan, ondanks het uitblijven van een tweestaten-oplossing, in 2015 ook Palestina als staat heeft erkend.⁴⁸²

Een ‘verbeelde’ theologische visie op ‘het Land’ speciaal voor pelgrims

De internationale katholieke vredesbeweging Pax Christi vond het sinds de jaren ’90 vooral belangrijk dat de discussie over ‘het Land’ zich niet langer zou beperken tot een discussie over de verhouding tussen jodendom en christendom. Een verbreding werd wenselijk geacht tot een interreligieuze dialoog waarin het zou gaan om alle drie de Abrahamitische godsdiensten in ‘het Land’, inclusief de islam. Dit werd in 1999 beeldend tot uitdrukking gebracht door het laten schilderen van een opmerkelijke icoon voor pelgrims naar ‘het Land’.

De opdracht was gegeven aan het klooster *St. John in the desert* in Palestina, dat zich op zijn website aan pelgrims presenteert als een “*bridge for peace*”.⁴⁸³ In 2000 werd de icoon in Jeruzalem in aanwezigheid van Pax Christi-pelgrims gewijd, zowel ter gelegenheid van het 50-jarig bestaan van de beweging, als van de millenniumviering, de viering dus van de geboorte van Christus 2000 jaar geleden.

De icoon brengt twaalf kleinere iconen samen binnen één tableau, en is dus eigenlijk een mini *iconostasis* of *templon*. De middelste afbeelding onderaan geeft een verbeelding van het ‘Hemelse Jeruzalem’, met Christus in het midden, wat blijkens de tekst eronder verwijst naar ‘de blijde boodschap dat Christus onze verzoening is’. Dat kan gezien worden als een verwijzing naar de Romeinenbrief waarin Paulus benadrukt dat er “geen onderscheid is tussen Joden en andere volkeren, want ze hebben alle dezelfde Heer”.⁴⁸⁴ De oudtestamentische afbeelding bovenaan in het midden, van Jacob en Ezau, die beiden een zwaard vertrapten, is opvallend prominent aanwezig. Van Ezau wordt in een toelichting gezegd: “Hij is degene die de ontstane afstand tussen de twee broers overbrugt en dat, terwijl hij alle reden had om wraak op zijn broer te nemen”.⁴⁸⁵

In de tien kleinere iconen aan weerszijden van deze twee zijn niet alleen afbeeldingen te zien van personen die belangrijk zijn binnen het christendom, zowel dat van het Westen als van het Oosten, zoals de Samaritaanse vrouw en de heiligen

482 *Wikipedia*: [https://nl.wikipedia.org/wiki/Palestina_\(staat\)#Internationale_betrekkingen](https://nl.wikipedia.org/wiki/Palestina_(staat)#Internationale_betrekkingen) (gezien 02 10 2018). Van de 193 lidstaten van de Verenigde Naties hebben er thans 137 Palestina als staat erkend. Het Nederlandse parlement stemde in 2016 met een nipte meerderheid tegen een voorstel daartoe.

483 *Holy Land Pilgrimage. A Bridge for Peace*: <http://www.holyland-pilgrimage.org/st-john-in-the-desert> (gezien 02 10 2017).

484 Rom. 10: 12

485 S. FRITSCHY: *Christus is onze verzoening. Handreikingen voor ontmoetingen met de Pax Christi-icoon* (Pax Christi Nederland, Utrecht & Vastenactie, 's-Gravenhage 2003) 7-15. *Eikonikon*: <http://www.eikonikon.nl/bulletin/2003/ontmoeting-met-de-pax-christi-ikoon/> (gezien 21 08 2018) 11.

Sofia, Boris en Gleb, als Clara en Franciscus, maar ook personen die belangrijk zijn binnen jodendom en islam zoals Sara en Izaak, Hagar en Ismael, Jacob en Ezau.

De icoon is vanzelfsprekend primair een christelijke icoon, maar legt daarnaast de nadruk op verbindingen die tussen de drie monotheïstische religies kunnen worden gemaakt. In de termen van de theoloog Jacques Dupuis SJ, zou gezegd kunnen worden dat deze icoon, die Christus afbeeldt te midden van voorstellingen die voor gelovigen uit meerdere religies betekenis kunnen hebben, een “paradigma-verschuiving” laat zien van een “exclusieve” naar een meer “inclusieve” presentie van de Verlosser.⁴⁸⁶ Alle mensen worden vanuit dit perspectief ten principale gezien als ‘verlost’ en daarom in staat zo te handelen, dat ze voor hun samenleven met anderen vreedzame en rechtvaardige oplossingen kunnen vinden, welke levensovertuiging ze ook zijn toegedaan.

De icoon nodigt uit om na te denken over wat er vandaag van een christelijke pelgrim in ‘het Land’ wèl en niet mag worden verwacht. Dat is ook een oproep om na te denken over de vraag van christelijke Palestijnen om aandacht voor het feit, dat zij door de staat Israël al decennia als ongewenste vreemdelingen en tweederangsburgers worden gezien en behandeld. Met het centraal stellen van wat men theologisch ‘een visioen van verzoening’ zou kunnen noemen, impliceert de Pax Christi icoon een principiële afwijzing van het contrasterende, apocalyptische visioen van een bloedige Eindstrijd, als een noodzakelijk en dwingend perspectief dat richting moet geven aan het christelijk handelen.

De icoon is geen handleiding voor wat pelgrims naar ‘het Land’ concreet te doen staat. Hij wil stimuleren tot reflectie, en hij biedt pelgrims en thuisblijvers de mogelijkheid om samen te komen rond een afbeelding en het oude fenomeen van het pelgrimeren naar ‘het Land’ te overdenken, een fenomeen waarin oude motieven steeds weer terugkeren, maar dat ook steeds weer nieuwe vormen kan aannemen. De icoon ging na de wijding in Jeruzalem zelf ‘op reis’ en werd onder andere in kerken in meerdere landen in West-Europa uitgesteld. Er zijn duizenden gedrukte reproducties van de afbeelding verspreid, samen met handreikingen voor overwegingen bij de icoon, thuis of in een kerk.

Zo keerde een vredesbeweging waarbinnen het fysieke, missionair gerichte, en op ontmoetingen gerichte pelgrimeren steeds een belangrijke rol had gespeeld toch ook weer terug naar een *pilgrimage of the mind*. Maar nog geen twee jaar later droeg *Pax Christi International* op 31 december 2001 ook weer medeverantwoordelijkheid voor een daadwerkelijke vrede-tocht, van Bethlehem naar Jeruzalem. In Jeruzalem vormde

486 J. DUPUIS SJ: *Christianity and the Religions. From Confrontation to Dialogue* (New York/London 2002) 52, 76-79.

deze *mobilisation* van duizenden vredespelgrims, waaronder joden, christenen en moslims, “een menselijke keten van vrede” rondom het oude stadscentrum, waarbinnen zich bekende heiligdommen van de drie wereldreligies bevinden.⁴⁸⁷

Samenvattend kan worden vastgesteld dat binnen de katholieke traditie de grenzen ten opzichte van het christenzionistisch gedachtengoed duidelijker zijn gemarkeerd dan binnen de reformatie. Het bestaansrecht van de staat Israël wordt erkend, maar niet het recht op een exclusieve bestaanswijze als *Glaubensstaat* met bijzondere rechten voor één religieuze groep.

Daarnaast bleek in de rooms-katholieke vredesbeweging gebruik te zijn gemaakt van een oude religieuze beeldtraditie. Ze deed dat op een manier die in feite nauw aansluit bij de nadruk op het belang van een ‘innerlijke pelgrimage’ die we ook in protestantse traditie tegenkwamen, maar ook bij de beeldcultuur in de kerken van het Oosten. De uitnodiging om rond een icoon te mediteren, kan worden beschouwd als een uitnodiging aan de pelgrim, maar ook aan de thuisblijver, om een innerlijke pelgrimage te maken; een uitnodiging om verder te reflecteren op vragen die de reis heeft gebracht, maar bijvoorbeeld ook op vragen over de verhoudingen tussen religies die zowel pelgrim als thuisblijver dichtbij huis tegenkomen.

6.3 ‘Kom en zie’ en de kritiek op het westerse pelgrimeren

Uit II 6.1 hierboven werd al duidelijk dat zich sinds de Tweede Wereldoorlog, vooral in het religieus gemotiveerde katholieke pelgrimeren interessante vernieuwingen voordeden, die deels vooruit liepen op het pelgrimeren zoals dat ook in het ‘Kom en zie’-initiatief wordt voorgestaan. Maar sinds de jaren tachtig van de twintigste eeuw is in feite vooral het pelgrimeren vanuit andere dan religieuze motieven een hoge vlucht gaan nemen. In een artikel in het internationale theologische tijdschrift *Concilium* uit 1996 presenteerde Paul Post een bijdrage waarin hij een aantal Nederlandse pelgrimsverslagen uit de jaren tachtig en negentig - vier naar Santiago, één naar Assisi en één naar Rome analyseerde.

In deze analyse signaleerde hij de aanwezigheid van drie algemene thema’s: het ‘pelgrimeren’ als contrast met het alledaagse leven, de ontmoetingen tijdens de reis, en de relatie met de cultuur van het verleden.⁴⁸⁸ Naar aanleiding van het laatste punt wees Post op een tendens tot ‘musealisering’ van de pelgrimage, een fenomeen dat ook wel gesignaleerd is ten aanzien van traditionele pelgrimages naar ‘het Land’, die de neiging

487 E. DE JONGHE, secretaris-generaal van *Pax Christi International* (brief): <http://www.angelfire.com/hero/eto/paxint1.html> (gezien 16 06 2017).

488 P. POST: ‘De moderne pelgrim: (een) christelijk ritueel tussen traditie en (post-) moderniteit’, in *Concilium. Internationaal tijdschrift voor theologie* 4 (1996) 114-125.

hebben ‘het land’ te zien als niet veel meer dan een soort ‘Bijbels Openluchtmuseum’.⁴⁸⁹ Een punt dat juist meer overeenkomst vertoont met het concept van de ‘Kom en zie’-pelgrimage is het thema van de ontmoetingen.⁴⁹⁰

Post signaleerde bovendien in algemene zin dat er in de nieuwe pelgrims-*hausse* in Europa sprake is van “veranderde en veranderende pogingen zin te geven aan een voortdurende veranderende wereld”.⁴⁹¹ Hij vroeg zich af, of de herleving van het pelgrimeren niet een uiting is van een nieuwe (post-)moderne vorm van zingeving of van een zich toe-eigenen van wat traditioneel een christelijk ritueel was vanuit een individuele behoefte aan spirituele ervaringen.⁴⁹²

Dit nieuwe pelgrimeren waar het Post om ging heeft vanuit religieuze hoek tot nogal wat kritische reacties geleid, in het bijzonder - maar niet alleen -, vanuit de hoek van zowel de Westerse als de Zuidelijke ‘bevrijdingstheologie’, een theologie die relaties blijkt te hebben met de, ook in het zuiden, opkomende toerismekritiek.

Pelgrimeren als ‘helen dat tegelijk een verzetten is’

In haar *magnum opus* “Mystiek en Verzet” grenst de Lutherse bevrijdingstheologe Dorothee Sölle (1929-2003) zich af van postmoderne vormen van zingeving.⁴⁹³ Het antwoord op de vraag langs welke weg het geheim van God kan worden genaderd, loopt bij haar uit op een morele verplichting tot verzet tegen heersende, negatieve machten.⁴⁹⁴ De mens die God zoekt, kan niet alleen maar putten uit geestelijke gelukservaringen, vond zij. Een mens mag natuurlijk best wel eens sprakeloos zijn van geluk ten gevolge van een ‘pickervaring’ tijdens een fysieke pelgrimstocht, maar een christen moet bereid blijven om ook het onrecht in de wereld onder ogen te zien, en dus bereid om ook wel eens sprakeloos te moeten worden van ontzetting. Niet ‘zelfverwerkelijking’ is voor Sölle dus het hoogste goed van een ‘mystieke reis’, niet ‘loslaten’ in de zin van ‘op-adem-komen’ alleen. Ze pleit ervoor dat mensen openstaan voor een met maatschappelijke waarden geladen transformatie die tot een nieuw engagement voert. “God loven” is voor haar de eerste aanzet tot zo’n reis en tegelijk de eerste halteplaats ervan. “God missen”, als gevolg van een loslaten in de zin van ascese, een ‘afstand doen’ waarin het gemis van God merkbaar wordt, is een onvermijdelijke tweede halteplaats. De derde halteplaats formuleert zij als een “helen dat tegelijk een verzetten is”.⁴⁹⁵ ‘In’ Christus

489 POORTHUIS & POSTMA: ‘Pelgrimeren naar Palestina’ 34 e.v.

490 TEN BERGE: *Kom en zie!* 136.

491 POST: ‘De moderne pelgrim’ 118-119.

492 POST: ‘De moderne pelgrim’ 121-122.

493 D. SÖLLE: *Mystiek en Verzet. Gij stil geschreeuw* (Baarn 1998³) 135.

494 SÖLLE: *Mystiek en Verzet* 136.

495 SÖLLE: *Mystiek en Verzet* 140.

krijgt deze christelijke *transformatio* gestalte. “Christus verlicht en vormt een mens” op zijn pelgrimsweg.⁴⁹⁶

Voor Sölle is de mystieke reis van de ‘eenwording’ van de ziel met God (*de perfectio*) niet alleen maar een weg ‘naar binnen’. De weg ‘naar buiten’ die daarop moet volgen is minstens zo belangrijk. Ze pleit dus voor een heen en weer gaande beweging, zoals die in feite ook binnen de pelgrimagebenadering van de katholieke vredesorganisatie Pax Christi zichtbaar werd: meditatie rond een icoon en solidair en verzoenend aanwezig proberen te zijn in de samenleving van ‘het Land’. Ze noemde drie componenten waarvan sprake moet zijn in het leven van christenen: scherp waarnemen, compassie en het doen van gerechtigheid. De ‘mystieke reis’ zou volgens haar van zijn christelijke betekenis worden ontdaan als de reiziger de ogen zou sluiten voor het lijden en voor de mogelijkheid van een “helen dat tegelijk een verzetten is”. Voor haar moet het in het leven niet louter gaan om individuele verwerkelijking, maar vooral ook om het veranderen van een onacceptabele werkelijkheid.⁴⁹⁷

Ook de protestantse ethicus Frits de Lange neemt, zoals we al eerder zagen (I.5.4), de pelgrimage als spirituele *hype* van deze tijd niet zonder reserves waar. Hij is in zijn boek “Heilige Onrust” tegelijk wel mild voor de “pelgrim 2.0” zoals hij hem noemt, maar hij blijft toch enigszins allergisch voor het jargon van de “zelfverwerkelijking”. Zijn kritiek is vergelijkbaar met die van Luther op ‘werkheiligheid’: niet de inspanningen van de ik-mens, maar genade ‘om niet’ heeft in een mensenleven uiteindelijk het eerste en het laatste woord. De Lange vond het verbazend om zelfs paus Johannes Paulus II in Santiago in 1989 op een Wereldjongerendag de *self-renewal* taal te horen spreken, zoals: “Hernieuw de ontmoeting met jezelf” en “Ontdek je oorsprong. Beleef je roots”. Maar hij heeft tegelijk toch ook wel respect voor wat hij het “open, kwetsbare zelfbeeld” van de postmoderne pelgrim noemt. Hij ziet dat deze op zijn manier antwoord geeft op “de neoliberale mensvisie, die hem dwingt tot een helder, eenduidig, stabiel en afgerond begrip van zichzelf”.⁴⁹⁸ Maar voor De Lange moet het ‘ik’ waar het hier om gaat toch primair een “ethisch project” zijn (zie ook II.5.4).

Sölle’s verstaan van de ‘mystieke reis’, maar ook De Lange’s visie leiden ertoe dat er eigenlijk van ‘pelgrims’ wordt verwacht dat hun ‘open, kwetsbare zelfbeeld’ hen meer doet open staan voor uitdagingen, bijvoorbeeld op het gebied van vrede en gerechtigheid zoals die vandaag voortvloeien uit de globalisering en de ongelijkheid, uit migratie en vluchtelingenstromen, en uit de klimaatcrisis. Sölle’s benadering en ook die van De Lange kunnen zo worden beschouwd als de terugkeer van het kritische motief van de *moral pilgrim* voor deze tijd, dat zijn oorsprong vindt in het de Late

496 SÖLLE: *Mystiek en Verzet* 125.

497 SÖLLE: *Mystiek en Verzet* 140.

498 F. DE LANGE: *Heilige Onrust* 71.

Middeleeuwen en aan het begin van de Moderne Tijd, maar dat al door Augustinus als eerste grondig is uitgewerkt (II 4.3).

Niet-christelijke kritiek op de westerse pelgrim en de westerse toerist

Tegen de achtergrond van het vermeende, vrijblijvende karakter van de postmoderne westerse pelgrimage introduceerde De Lange in zijn boek uit 2017 een opmerkelijke kritiek op de westerse pelgrim van de Indiase hindoe filosoof Jarava Lal Mehta (1912-1988), waarmee hij de discussie in een veel wijder interreligieus kader plaatste. Over Mehta was in 2013 een studie verschenen van Thomas Ellis onder de titel “*The Death of the Pilgrim: the Postcolonial Hermeneutics of Jarava Lal Mehta*”.⁴⁹⁹

India kent talloze *tirthas*, die vooral laten zien dat deze hindoe-pelgrimages niet bedoeld zijn als een soort ‘zalf’ voor de ziel. Een *tirtha* is veeleer een activiteit, waarin ‘het ongemak’ bewust wordt opgezocht en waarin de pelgrim beproefd wordt op zijn capaciteiten in betrekking tot lastige en pijnlijke relaties met anderen. De confrontatie die wordt gezocht heeft ook een ander karakter dan de paradox van Sölle van ‘helen dat een verzetten is’. Het woord *tirtha* staat oorspronkelijk voor de doorwaadbare plaats in een rivier, die een mogelijkheid biedt om van de ene naar de andere kant te komen, zij het niet zonder risico’s. Het gaat bij de *tirtha* om, zoals De Lange het samenvat:

*...risico’s nemen, geconfronteerd worden met je eigen beperkingen en onvermogen, heen en weer geslingerd worden tussen angst en vrees, ontberingen ondergaan, onneembaar lijkende obstakels tegenkomen.*⁵⁰⁰

Het gaat dus niet alleen maar om geestelijke ‘zelfverrijking’. Maar het gaat Mehta zelfs niet om het verstaan van elkaar, veeleer om de bereidheid, om de ander te kunnen laten zijn en er niet op uit te willen zijn hem zelfs maar te interpreteren en zo ‘controle’ over hem te krijgen. Dat kan ‘een hachelijke, angstige en soms pijnlijke verlieservaring’ inhouden. Mehta spreekt over het pelgrimeren als een *Irregang*,⁵⁰¹ een activiteit die de onzekerheid van heel het menselijk bestaan met zijn relaties op scherp zet en zo het individu wil vormen in respect en begrip voor elkaar. Het is dus de persoonlijke beproeving die het primaire doel en middel van de leerschool van de *tirtha* vormt.⁵⁰²

Ellis laat zien dat Mehta’s scherpe kritiek op de westerse manier van pelgrimeren, geplaatst moet worden tegen de achtergrond van zijn postkoloniale, filosofische positie.

499 Th.B. ELLIS: *On the Death of the Pilgrim: The Postcolonial Hermeneutics of Jarava Lal Mehta* (Dordrecht 2013).

500 DE LANGE: *Heilige Onrust* 92.

501 ELLIS: *On the Death of the Pilgrim* 107.

502 ELLIS: *On the Death of the Pilgrim* 108.

Pelgrimeren betekende voor Mehta geen plezierig, verdiepend sabbatsverlof, geen ‘queeste’ en ook geen helende weg voor het ‘zelf’. Mehta wantrouwde daarenboven een comparatieve theologie en filosofie, die te snel en idealistisch, een *fusion of horizons* van verschillende culturen mogelijk acht.⁵⁰³ Hij stemde niet zomaar in met het in zijn ogen westerse, christelijke ideaal dat mensen altijd alles met elkaar moeten delen. Vanuit de typisch ‘koloniale’ veronderstelling waarin de ander altijd gecontroleerd moet worden, kan dit, waarschuwde hij, verworden tot een idealistisch ‘delen’ tussen partners die vanwege hun fundamentele ongelijkheid helemaal geen echte partners zijn.⁵⁰⁴ Hij verzette zich ook tegen de zijns inziens overdreven zelfkritiek bij pleitbezorgers van interreligieuze dialoog, die een symptoom zou zijn van een ‘verborgen vooroordeel’ waarin er op een dieper niveau helemaal geen sprake is van een gelijkwaardige en symmetrische verhouding maar juist van een zucht naar controle van de één over de ander.⁵⁰⁵

Mehta’s denken over het fenomeen pelgrimage vertoont in het algemeen niet veel verwantschap met dat van westerse theologen, ook niet met dat van bevrijdingstheologen. In zijn visie is ‘het centrum’, waar een pelgrim omheen blijft draaien ‘een leegte’. Het verlangen van westerlingen naar universele waarden, heeft volgens Mehta zijn oorsprong in het eigen beperkte Europese, filosofische en koloniale denkraam.⁵⁰⁶ ‘De pelgrim’ cirkelt bij Sölle en De Lange niet, zoals bij Mehta, om een ‘leegte’, maar om God en God is in het christendom een vervuld, geïncarneerd Geheim, geen ‘leegte’. God is bovendien een Geheim dat onder alle omstandigheden via ‘de Ander’ benaderbaar blijft, bijvoorbeeld door middel van een pelgrimage die een pelgrim confronteert met het lijden van anderen.

Mehta’s betekenis voor deze studie naar het ‘Kom en zie’-initiatief is erin gelegen, dat hij waarschuwt voor de obstakels die op kunnen spelen in een dialoog tussen religies, wanneer die dialoog eenzijdig wordt gestimuleerd vanuit het Westen. Er kunnen zo ongemakkelijke ongelijkheden ontstaan tussen dialoogpartners van Westerse en niet-Westerse kant.

Palestijnse christenen kunnen bijvoorbeeld weg willen blijven uit de voor hen asymmetrische verhouding die kan optreden binnen een Westers *geframede* joods-christelijke dialoog. De analyse van Mehta kan helpen deze afwerende reactie te begrijpen wanneer Palestijnse christenen - hoe ‘westers’ deze zelf vaak ook gevormd zijn - zich door westerse christenen ‘geforceerd’ kunnen voelen om deel te moeten

503 ELLIS: *On the Death of the Pilgrim* 68-71.

504 ELLIS: *On the Death of the Pilgrim* 96.

505 ELLIS: *On the Death of the Pilgrim* 89.

506 ELLIS: *On the Death of the Pilgrim* 109.

nemen aan een door westerlingen geleid joods-christelijk gesprek over de situatie in ‘het Land’.⁵⁰⁷

Christelijke toerisme- en pelgrimskritiek uit de “Global South”

In 2014 verscheen in India een bundel van een groep christelijke theologen, uit de *Global South* (voornamelijk afkomstig uit Taiwan en India), met als titel *Deconstructing Tourism? Who Benefits?* met kritische, ethische evaluaties van toerisme op meerdere plaatsen in de wereld.⁵⁰⁸ Een belangrijke inspiratiebron voor de hierin tot uitdrukking gebracht toerismekritiek was een studie van de socioloog John Urry uit 1990 met de sprekende titel *The Tourist Gaze*.⁵⁰⁹ De bundel bevat aan de ene kant een radicale bijdrage van de evangelisch-lutherse ethicus M.P. Joseph die alle vormen van toerisme afwijst, maar aan de andere kant ook veel bijdragen met een hervormingsgezinde agenda die de mogelijkheid van een verantwoord Bijbels geïnspireerd perspectief op reizen openhoudt.

Josephs radicale afwijzing van alle toerisme ziet de toeristische bedrijfstak niet alleen als *an economic instrument for neo-liberal expansion*, maar ook als een vorm van reizen die onvermijdelijk ‘de objectivering’ van medemensen, zoals die door Urry was geanalyseerd, in de hand werkt.⁵¹⁰ Voorstellen voor alternatieve vormen van toerisme worden door Joseph principieel gewantrouwd.⁵¹¹ De gedachte dat toerisme goed zou kunnen zijn voor een lokale bevolking omdat die anders geen bronnen van bestaan zou hebben, is in zijn visie het uitvloeisel van een ‘list’ van de *technobureaucrats of developmentalism* die uitmaken wat ‘goed’ of ‘slecht’ is voor mensen in arme

507 Tijdens de organisatie van de Kairos-conferentie aan de Vrije Universiteit in Amsterdam in 2011 stelde Kerk in Actie (PKN) voor om een joods-Israëliëse rabbijn samen met een Palestijn in een van de fora te laten participeren. Deelnemende Palestijnse theologen vonden echter dat er voorrang gegeven had moeten worden aan het exclusief bespreken van de verschillen van inzicht tussen henzelf en die van hun westerse medechristenen omdat die in hun ogen al ingrijpend genoeg zijn. Ze wilden niet automatisch deel uitmaken van een driehoek, omdat joods-christelijke verhoudingen in het Westen een totaal andere geschiedenis en impact hebben, waarop zij niet als vanzelfsprekend willen worden aangesproken.

508 C. D’MELLO et al. (eds.): *Deconstructing Tourism? Who Benefits?* (Tainan Taiwan & Kolkata India 2014) 155-175. Het boek betrof een initiatief van o.a. *The Senate Centre for Extension* (SCEPTRE) in Tainan (Taiwan) en de *Pastoral Theological Research Senate of Serampore University* (PTCA) in Kolkata (West Bengalen India).

509 J. URRY & J. LARSEN: *The Tourist Gaze 3.0. Leisure and Travel in Contemporary Societies* (London 2012). Dit is de derde, i.s.m. met Larsen herziene, druk van Urry’s klassieker *The Tourist Gaze* uit 1990.

510 M.P. JOSEPH: ‘The Objectified People and the Objectified God of Tourism’, in: C. D’MELLO et al. (eds.): *Deconstructing Tourism? Who Benefits?* (Tainan, Taiwan 2014) 154, 158.

511 JOSEPH: ‘The Objectified People’ 160.

landen. Josephs analyse snijdt in vele opzichten hout, maar heeft, net als Baumans pessimistische analyse van de pelgrim, geen oog voor mogelijke alternatieven.

Andere auteurs zien bijvoorbeeld wel degelijk mogelijkheden in een *Community Based Tourism* zoals dat wordt voorgestaan in kringen van de *Ecumenical Coalition On Tourism* (ECOT).⁵¹² Daar gaat men ervan uit dat toerisme aan de lokale bevolking ten goede kan komen, als reizigers daartoe in staat worden gesteld. Gasten en gastgevers zouden de gelegenheid moeten krijgen elkaar te ontmoeten en samen te werken in een geest van openheid, gevoeligheid en respect, met oog voor wederzijdse culturele verrijking en duurzame contacten.⁵¹³ Er wordt op gewezen dat in het bijzonder *theological communities* en *faith-based movements* daarin een rol kunnen spelen.⁵¹⁴ Voor theologiestudenten zouden er dan wel curricula over dit onderwerp moeten komen. Omdat zo iets in theologie-opleidingen tot nu toe meestal ontbreekt, is het geen wonder dat de meeste mensen in kerken en hun voorgangers zich geen vragen stellen over toeristische reizen, ondanks de ongerechtigheid en ecologische verwoesting waarmee die gepaard kunnen gaan.⁵¹⁵

Een van de theologen in de bundel wijst op de wenselijkheid dat pelgrims tijdens kerkelijke reizen hun *tourist gaze* weten te transformeren tot een *gaze of compassionate justice*, ook wel aangeduid als de *Jesus’ gaze*. Daarmee wordt niet bedoeld op ‘kijken’ maar van ‘willen zien’ dat onrecht weet waar te nemen en daar ook tegen in verzet wil komen. Hier is de invloed merkbaar van de Amerikaanse hoogleraar, auteur en sociaal activiste Gloria Watkins (geb. 1952, beter bekend onder haar auteursnaam ‘Bell Hooks’) die zelf de term *oppositional gaze* gebruikt. Het gaat om een manier van willen ‘zien’ die vraagt om moed en om toewijding aan gemarginaliseerden. Theologen zouden bereid moeten zijn bij de gemarginaliseerden in een samenleving in de leer te gaan om kennis te verwerven over de *experience of marginalisation* en zich moeten gaan realiseren dat in gemeenschappen van gemarginaliseerden theologisch relevante *oppositional knowledge* wordt gecreëerd.⁵¹⁶

Deze niet-westerse theologische ontwikkelingen sluiten dus nauw aan bij wat in het ‘Kom en zie’-initiatief wordt voorgestaan. De Palestijnse Melkitische aartsbisschop

512 K. SRISANG: ‘The ecumenical coalition on third world tourism’, in *Annals of Tourism Research* 16 (1989) 119-121. Zie: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/0160738389900340> (gezien 22 09 2019).

513 C. D’MELLO: ‘Introduction’, in D’MELLO et al.: *Deconstructing Tourism* 15.

514 D’MELLO: ‘Deconstructing Tourism. A Challenge of Justice for the Church’, in D’MELLO et al.: *Deconstructing Tourism* xxiv, 7.

515 D’MELLO: ‘Introduction’, in D’MELLO et al.: *Deconstructing Tourism* 15. *UCA news*. Zie: <https://www.ucanews.com/news/tourism-should-be-part-of-theology/9640> (gezien 27 05 2019).

516 G. ZACHARIAH: ‘Tourist Gaze and the Subaltern Oppositional Gaze: Theological Re-imaginings’, in D’MELLO et al.: *Deconstructing Tourism* 33, 45.

Elias Chacour en de Palestijnse *Alternative Tourism Groep* worden in deze bundel als voorbeelden genoemd bij het helpen ontwikkelen van een *oppositional gaze* voor toeristen en pelgrims, in het bijzonder in ‘het Land’.

Speciale aandacht onder de auteurs van deze bundel verdient hier daarom ten slotte de Palestijnse christen Rifat Odeh Kassis, geen vaktheoloog, maar wel medeoprichter van zowel *Kairos Palestine* als van de *Alternative Tourism Group* (ATG) die gezien kan worden als de belangrijkste ‘strategie achter het ‘Kom en zie’-initiatief. Hij ziet het als een christelijke opdracht om duurzame vrede en recht met inzet van zowel pelgrims als toeristen te helpen bevorderen, Hij werd vanwege zijn politieke activiteiten meerdere malen in Israël gevangen gezet.⁵¹⁷

Met instemming citeert hij het religieus geïnspireerd paradigma voor toerisme van de ECOT “...by means of which tourism becomes a quest for spirituality through encounters, a quest in search of God’s truth”. Gezien het belang van Kassis’ rol en tekst voor het onderwerp van dit boek volgt hier een samenvatting van de belangrijkste elementen uit zijn bijdrage.⁵¹⁸

Kassis ziet zowel in pelgrimeren als in toerisme een kans om begrip en dialoog tussen culturen te faciliteren in een wereld die grondig verstoord is door ongelijkheid, xenofobie en geweld. Het begrip *justice tourism* heeft voor hem een bijzondere ‘missionaire’ lading en anders dan voor de hierboven genoemde auteur Joseph is dit voor hem niet noodzakelijk een *contradictio in terminis*. Hij is zonder aarzelen van mening dat onder de juiste voorwaarden toerisme zeker ten goede kan komen aan lokale gemeenschappen. Hij beroept zich daarvoor mede op het gedachtengoed van Martha Honey, mede-oprichtster van het in 2003 ontstane “*Centre for Responsible Tourism*” (CREST).⁵¹⁹

Tegen de meeste pelgrimages naar ‘het Land’ vandaag heeft hij dezelfde bezwaren als tegen gewone toeristische reizen, namelijk dat ze gemonopoliseerd zijn door de Israëlische toeristenindustrie. Hij wijst op de negatieve *impact* voor het doorgeven van de Bijbelse boodschap binnen een door Israëliërs gedomineerde toeristische context. Hij ziet dat pelgrims in ‘het Land’ veelal op dezelfde manier geconditioneerd worden als toeristen, namelijk om “ons te veroordelen en te wantrouwen, zonder ons te kennen en gezien te hebben”. Dat begint volgens Kassis al als grensbeambten op de luchthaven *Ben Gurion* aan reizigers de suggestieve vraag stellen “*if they know any Arabs*”.

517 *Kairos Palestine*: <http://www.kairopalestine.ps/index.php/about-us/leadership/33-kairos-palestine-co-authors/20-rifat-kassis> (gezien 12 12 2017).

518 R.O. KASSIS: ‘Tourism and Conflict. A Perspective from Kairos Palestine Experience and Holy Land Tourism’, in C. D’MELLO et al.: *Deconstructing Tourism* 186-206, 197.

519 <https://www.responsibletravel.org/whoWeAre/aboutUs.php> (gezien 23-11-2019).

Kassis vertrekt persoonlijk vanuit een christelijk perspectief, maar hij verwacht van de pelgrim en van de toerist in de kern hetzelfde, namelijk dat ze zich afvragen, wat de morele implicaties zijn van hun reis: Wat zien ze? Wat voor verhalen worden er aan hen verteld over wat ze zien en door wie? Wie hebben ‘de macht’ over die verhalen en wie niet? Draagt hun manier van reizen wel of niet bij aan de bestending van onrecht? Wat is daarin hun eigen verantwoordelijkheid?

Maar hij pleit daarnaast voor wat hij noemt *facilitating the sight*, dat wil zeggen een type *responsible tourism* waarin zowel pelgrims als toeristen daadwerkelijk in staat worden gesteld zelfstandig hun zintuigen te gebruiken, doordat ze ook op plaatsen worden gebracht die ‘verontrusten’ en waar Israëlische gidsen hen doorgaans niet naar toe brengen. Hij wijst daarmee dus op de invloedrijke rol die Israëlische gidsen hebben als *policymakers* (Singer I 1.4), door wat deze wel laten zien en door wat ze weg laten. Wat met name vrijwel altijd wordt weggelaten is het Palestijnse verhaal van de *Nakba*. Kassis verrijkte het omvangrijke vocabulaire van de ‘topos’ van ‘de pelgrim en de toerist’ met de term *occupation-orchestrated tourism*.

Hij bekritiseert overigens het op zoek gaan naar plaatsen waar demonstranten slaags raken met leger en politie, ook al willen sommigen daar juist naar toe uit solidariteit met ‘de Palestijnse zaak’. Hij spreekt in dit verband afwijzend van *thrill tourism*, dat gezien kan worden als een negatieve vorm van het eerder besproken *dark tourism* (zie I 1.5). Hij is ervan overtuigd dat een dergelijke belangstelling vooral olie op het vuur kan gooien en dat toeristen en pelgrims in een conflictgebied zich in dit opzicht bewust moeten zijn van hun bijzondere verantwoordelijkheid als het gaat om situaties die kunnen leiden tot van geweld. Net als Honey vindt hij dat *responsible tourism* daarom uitdrukkelijk verbonden moet zijn met het streven naar *conflict prevention*. Kassis heeft lang gewerkt bij de Wereldraad van Kerken die eveneens *justice* en *world peace* hoog in het vaandel draagt en waar zeker het christelijke imperatief meespeelt om ‘vrede door gerechtigheid’ te willen bevorderen.

De conventionele pelgrimages in ‘het Land’ komen Kassis voor als een louter ‘toeristisch ritueel’. Hij verwacht van de toerist en de pelgrim in beginsel hetzelfde, maar hij aarzelt niet om in het bijzonder de pelgrim uitdagende vragen te stellen.

*Does the pilgrim search for God in the Holy Land? Are pilgrims willing to listen to the local narratives of the people whom they visit? Can we call someone a pilgrim who visits the Holy Land if he/she does not encounter the local communities and accompany them in their struggle for life and justice?*⁵²⁰

520 R.O. KASSIS: ‘Tourism and Conflict’ 206.

Het draait bij Kassis dus steeds om het fundamentele verschil tussen ‘zien’ en ‘kijken’. ‘Kijken’ blijft aan de buitenkant. ‘Zien’ maakt bij hem onderdeel uit van een transitie en impliceert een besluit om onrecht ‘onder ogen te willen zien’, het impliceert betrokkenheid en het betreuren van eerdere onwetendheid: “(...) *“See” becomes an act of repentance for the sins of silence and ignorance*”.

Het is een formulering die herinnert aan een uitspraak van een van de deelnemers aan de in Algemene Inleiding besproken ‘Kom en zie’-reis, die sprak over “het verdriet van de pelgrim dat er ook mag zijn”. Voor een moderne pelgrim kan de bereidheid om de pijn van de Palestijnse bewoners van het land eindelijk onder ogen te gaan zien zijn reis dus als het ware tot een moderne ‘boetetocht’ maken.

Migranten en vluchtelingen als pelgrims beschouwd

Paus Franciscus zette tijdens zijn reis naar ‘het Land’ in 2014 niet alleen met zijn gebed zowel bij de Afscheidingsmuur als bij de Klaagmuur (I 1.2) opvallend de toon voor een ander type pelgrim. Hij deed dat net als zijn voorganger in 2009 ook door een bezoek aan het Palestijnse vluchtelingenkamp *Ayda* om daar met vluchtelingen te kunnen spreken.⁵²¹ Deze paus toonde zich de afgelopen jaren ook meer in het algemeen een intensief pleitbezorger van migranten en vluchtelingen. Hij ziet ze niet als een op zichzelf staand ‘probleem’, dat de welvarende wereld binnendringt, maar als een deel van een bredere werkelijkheid waar iedereen deel van uitmaakt en waartegen geen muren en prikkeldraad mogen worden opgetrokken. Moreel vraagt de ontmoeting met vluchtelingen en migranten volgens de paus van iedereen om een grondige transitie, ‘een bekering’.

Hier gaat het over ons allemaal, over het heden, over de toekomst van de mensen en van de mensheid. Vooral de heel kwetsbare migranten helpen ons de “tekenen des tijds” te lezen. Via hen roept de Heer ons op tot een bekering: dat wij ons bevrijden van uitsluiting, van onverschilligheid en van een wegverpcultuur.⁵²²

Het *Kairos*-document beschrijft het ‘vluchteling-zijn’ als een bijzonder onderdeel van de identiteit van het merendeel van de Palestijnen: “Vluchtelingen zijn [...] onderdeel van onze realiteit. Velen van hen leven nog altijd in kampen onder moeilijke

521 De toespraak van Benedictus XVI bij zijn bezoek aan het vluchtelingenkamp *Ayda* in Bethlehem in 2009: <https://www.rkdOCUMENTEN.nl/rkdOCS/index.php?mi=600&doc=3349> (gezien 10 11 2019).

522 De boodschap van paus Franciscus ter gelegenheid van de ‘105e Werelddag van de Migrant en de Vluchteling’ 29 09 2019. *RK Documenten.nl*: <https://www.rkdOCUMENTEN.nl/rkdOCS/index.php?mi=600&doc=7386&al=10> (gezien 10 11 2019).

omstandigheden. Zij hebben recht op terugkeer en wachten al generatie na generatie op terugkeer naar hun land. Wat zal hun lot zijn?” (Kd 1.1.6).

Het document beschrijft de emigratie van Palestijnen als een voortdurende, pijnlijke adering: “Emigratie is een volgend element van onze werkelijkheid. Vele jonge Palestijnen, christenen en moslims, besluiten te emigreren, omdat het ontbreekt aan visie en ook maar een sprankje hoop op vrede en vrijheid.” (Kd 1.3).

Hoe en waar raken de fysieke ‘vluchteling’ en fysieke ‘pelgrim’ elkaar in de bijzondere context van ‘het Land’? Is er sprake van een verschil of ook van een overeenkomst tussen ‘de pelgrim’ enerzijds en de ‘migrant’ en ‘de vluchteling’ anderzijds? En is er een verschil op te merken tussen het interpreteren en beschrijven van beide fenomenen tussen de theoloog en de cultuurwetenschapper?

Voor het antwoord op deze vragen, wordt eerst teruggegaan naar de door Augustinus gehanteerde term *peregrinus* en het bijzondere verlangen naar de *pulchritudo iustitiae*, die hij de *peregrinus* voorhoudt (II.4.3). Dat is in feite de basis waarop ook de Braziliaanse katholieke bevrijdingstheoloog José Oscar Beozzo (geb. 1941) het verschijnsel pelgrimage (*peregrinatio*) midden jaren ‘90 benaderde in het aan pelgrimage gewijde nummer van *Concilium*. Hij schreef daarin over “De arme immigrant: op pelgrimstocht naar een menswaardig bestaan”, een golfengte van het migratie-discours waarop ook paus Franciscus staat afgestemd.

Het valt te verwachten dat theologen met reserves tegenover de zogenaamde bevrijdingstheologie, maar ook cultuurwetenschappers die zich met pelgrimage bezighouden, moeite hebben met het gelijkstellen van de begrippen ‘pelgrim’ en ‘vreemdeling’. Badone bijvoorbeeld (I.1.2), erkent dat de groeiende wetenschappelijke belangstelling voor pelgrimage en toerisme voortkomt uit vragen, die opgeroepen worden door de enorm toegenomen mobiliteit van mensen, maar voor haar zijn toerisme en pelgrimeren allebei uiteindelijk toch vooral vrijwillige vormen van reizen, de mobiliteit van vluchtelingen en migranten is dat niet.⁵²³ Voor haar maakt, net als voor Bauman en Welten, de onvrijwilligheid van vluchtelingen en migranten dus het beslissende verschil. Bauman duidt “*vagabonds*” aan als “*involuntary tourists*”⁵²⁴ (zie I.3.2).

Beozzo laat blijken bij het fenomeen pelgrimage niet uit de voeten te kunnen met het *an sich* redelijk schijnende onderscheid tussen vrijwilligheid en onvrijwilligheid. Hij gebruikt het begrip ‘pelgrim’ in de jaren ‘90 juist opzettelijk voor degenen die niet wensen te berusten in hun lot en bevrijding zoeken uit een neerdrukkende situatie. Beozzo heft het onderscheid tussen het begrip ‘pelgrim’ en de begrippen ‘vluchteling’

523 BADONE: ‘Conventional and Unconventional Pilgrimage’ 7-8.

524 Z. BAUMAN: *Globalisation, The Human Consequences* (Oxford UK 1998) 92-93.

en ‘migrant’ op, om ook in deze tijd aandacht te kunnen vragen voor de ‘pelgrimerende conditie van heel het menselijk bestaan’, zoals hij dat ook bij Augustinus aantroef en bij Thomas van Aquino in wiens *Summa Theologiae* de *homo viator*, de mens als reiziger, het centrale begrip is.⁵²⁵

Uit zijn eigen Zuid-Amerikaanse context herinnert Beozzo aan de zogenaamde ‘messianistische migraties’ van Zuid-Amerikaanse volken zoals van de Guarini, die vanaf de 16^e eeuw tot op heden op zoek zijn naar een ‘Land waar geen kwaad is’ en waar de spanning tussen verlangen en werkelijkheid zal zijn opgeheven.⁵²⁶

Mensen die erfgenamen menen te zijn van de Westerse beschaving moeten migranten en vluchtelingen ontvangen met dezelfde gastvrijheid als waarmee ‘pelgrims’ op traditionele pelgrimsroutes vaak ontvangen worden, vindt Beozzo. Ze moeten zich spiegelen aan ‘een centrale deugd van de nomaden’, namelijk ‘de gastvrijheid’, want in die spiegel kunnen ze God gewaarworden, net zoals Abraham, toen hij drie vreemdelingen in zijn tent ontving.⁵²⁷ Hij wijst op de uitspraak van Paulus: “en vergeet de gastvrijheid niet; door haar hebben sommigen zonder het te weten engelen onthaald”,⁵²⁸ aan het boek Exodus en aan de eerste brief van Petrus die zijns inziens geschreven werd ter bemoediging van christenen in hún toenmalige *diaspora*, ook wel ‘de mensen zonder huis’, ofwel de *parokoi* genoemd.

Het gaat om een beroep op de wortels van zowel de joodse als de christelijke traditie, om met een geloofsvisie op zowel het pelgrimage-fenomeen, als het migratie-fenomeen het engagement met migranten en vluchtelingen meer kracht bij te kunnen zetten. Beozzo zou willen dat ‘gelovigen’ en ‘niet-gelovigen’ zich in nieuwe, activistische pelgrimsbewegingen met elkaar zouden verenigen. Als voorbeelden noemt hij de marsen voor de vrede in Assisi en in Sarajevo in de jaren ’90, tochten van strijders voor gelijke burgerrechten en tegen rassendiscriminatie naar Washington en de tochten van de ‘Zonder Land’-beweging in Brazilië.⁵²⁹ Ondanks alle verschillen en tegenstrijdigheden wordt hier vastgehouden aan de morele en vaak lastige vraag of

525 J.O. BEOZZO: ‘De arme migrant: op pelgrimstocht naar een menswaardig bestaan’ (vert. uit het Portugees door C. Bartels), in *Concilium. Internationaal tijdschrift voor theologie* 4 (1996) 63-72, p. 68-69.

526 BEOZZO: ‘De arme migrant’ 66.

527 Gen. 18, 1-5.

528 Hebr. 13, 2.

529 SOLOMON: ‘Jewish Pilgrimage and Peace’ 57-58. In zijn commentaar bij pelgrimages wijst Solomon op de divergentie tussen ‘seculiere pelgrimages’ van joden die of exclusief bedoeld zijn om de loyaliteit met de staat Israël te bevorderen, of juist aansluiten bij universele projecten en bewegingen voor vrede en mensenrechten. Hij concludeert bij het tweede: “*The marches could easily provide an opportunity for reconciliation and peace, and it is to be hoped that the modifications so far made will lead in this direction*”.

mensen ongeacht hun identiteit bereid zijn om in het leven elkaars ‘mede-pelgrim’ te zijn.

Ook in de Israëlsch/Palestijnse context blijft de morele vraag van Beozzo actueel vanwege de grote aantallen Palestijnse vluchtelingen die zowel in ‘het Land’ zelf, als in de landen er omheen, als op andere plaatsen in de wereld verblijven.⁵³⁰ Het *Kairos*-document met zijn primair aan medechristenen gerichte ‘Kom en Zie’-oproep spreekt zich uit over de onvrijwillige emigratie van deze vluchtelingen, voor hun ‘recht op terugkeer’ en hun rechten als medemens en medeburger.

Er kan worden geconcludeerd dat Beozzo het zijn lezers niet gemakkelijk maakt met zijn gelijkstelling van de termen ‘pelgrim’ en ‘vreemdeling’. Maar het zou met de term *peregrinus* in het werk van Augustinus natuurlijk gemakkelijk kunnen worden gerechtvaardigd. Beozzo’s benadering kan er in het bijzonder toe dienen om extra nadruk te leggen op het vasthouden aan de ambitie een geestelijke en humane verbinding tussen de ‘vrijwillige’ en de ‘onvrijwillige’ ‘pelgrim’ te willen bevorderen. Het verschil tussen Badone en Beozzo is, dat Badone als sociale wetenschapper hecht aan het helder analytisch onderscheiden van termen, terwijl de theoloog Beozzo vooral wil betogen, dat alle mensen in het leven ‘pelgrims onderweg’ zijn en dat het met name de migranten en vluchtelingen zijn die moeten kunnen rekenen op een gastvrijheid als die waar pelgrims op aangewezen zijn.

In aansluiting hierbij kan tot slot worden opgemerkt dat het ‘Kom en zie’-initiatief hier in zoverre bij aansluit dat ontmoetingen met vluchtelingen, bijvoorbeeld in vluchtelingenkampen zoals *Ayda* in Bethlehem niet alleen deel uitmaakten van het bezoek van paus Franciscus maar ook nadrukkelijk deel uitmaakten van de ‘solidariteitspelgrimages’ van Pax Christi in 2004, 2006 en in 2008⁵³¹ en van het programma van de eerder besproken ‘Kom en zie’-reis van 2013.⁵³²

6.4 De theologie van de ‘Living Stones’

Het begrip *Living Stones*, als tegenhanger van ‘dode stenen’ waar het op heilige plaatsen gerichte pelgrimeren vaak op gericht is, werd in het voorgaande al enkele malen genoemd. Er hoeft geen twijfel aan te bestaan dat het ‘Kom en zie’-initiatief vooral verbonden is met deze nieuwe ontwikkeling in het na-oorlogse theologische denken over pelgrimeren. Voordat in de laatste paragraaf van dit hoofdstuk de theologie van de Palestijnse *Alternative Tourism Group* samenvattend zal worden geëvalueerd, zal

530 De UNRWA, Palestina en Israël hanteren elk heel verschillende definities van “Palestijnse vluchtelingen”, die qua aantallen daardoor uiteenlopen van bv. “vijf miljoen” (UNRWA) tot “enkele duizenden” (Israël). UNRWA: <https://www.unrwa.org/palestine-refugees> (gezien 19 11 2018).

531 IKVPAXCHRISTI: *Onderweg in Israël en de Palestijnse gebieden. Solidariteitspelgrimage* (Utrecht 2009) 6.

532 TEN BERGE: *Solidariteitspelgrimage naar Bethlehem* 24; TEN BERGE: *Kom en zie!* 86.

daarom in deze paragraaf eerst nog nader aandacht worden besteed aan het denken van Michael Prior die gezien kan worden als een belangrijke grondlegger van deze theologische benadering. Vervolgens wordt het werk besproken van de theologe Mary Grey, die op bijzondere wijze invulling heeft gegeven aan deze theologie en ten slotte zal worden nagegaan wat kenmerkend is voor het werk van een aantal Palestijnse theologen in ‘het Land’ zelf.

Michael Priors ‘Living Stones’

De rooms-katholieke pater Michael Prior CM⁵³³ (1942-2004) verenigde meerdere kwaliteiten in zich: die van hoogleraar Bijbelse theologie, taalkundige, bevrijdingstheoloog en vredesactivist. Hij was een vroege verdediger van Palestijnse rechten met een speciaal oog voor de christenen onder hen.⁵³⁴

In één van de twee postuum uitgegeven bundels met artikelen van zijn hand zette Prior aan de hand van de Bergrede uiteen dat van pelgrims verwacht mag worden, dat ze er alert op zijn om zowel het persoonlijke als het politieke in hun leven te integreren.⁵³⁵ Zijn werk komt neer op een pleidooi voor een theologie van de actie die politieke en sociale realiteiten onder ogen ziet, en niet bereid is zich daarbij neer te leggen.

Prior wees op areligieuze, nationalistische wortels van het zionisme zoals dat in de negentiende eeuw ontstond, als een in hoofdzaak seculiere ‘ideologie’. Hij legde uit dat de grondleggers en de eerste generatie Joodse kolonisten, ver vóór de *Holocaust*, meenden dat ze zich in Palestina een leeg land konden toe-eigenen, dat na de verwoesting van de Tempel in het jaar 70 leeg zou zijn geraakt en vervolgens leeg was gebleven. Prior trok hieruit ten eerste de conclusie dat de *Nakba* niet achteraf mag worden goedgepraat met de Holocaust en ten tweede ook niet met de mythe van een ‘leeg land’.

Hij sprak over de *Nakba* als een ‘erfzonde’ die sinds 1948 aan de staat Israël is blijven kleven en keerde zich tegen de manier waarop bepaalde Bijbelgedeelten, zoals het boek Exodus en de verovering van Kanaän in politiek-theologische zin zijn gebruikt als narratieven om het kolonialiseren van ‘het Land’ en de onderdrukking van de autochtone bevolking te rechtvaardigen.⁵³⁶

533 CM = *Congregatio Missionis*. De leden van deze priestercongregatie heten zowel ‘vincentianen’ als ‘lazaristen’.

534 Duncan Macpherson schreef bij het overlijden van Michael Prior CM. een biografisch essay over hem en bundelde later zijn essays. *Independent*: <http://www.independent.co.uk/news/obituaries/professor-michael-prior-550327.html> (gezien 12 04 2017).

535 M. PRIOR CM: ‘Jesus’ Teaching on the Mount’, in D. MACPHERSON (ed. and intr.): *A Living Stone. Selected Essays & Adresses Michael Prior* (London 2006) 54-67, p. 65-67.

536 PRIOR: ‘Reading the Bible with the Eyes of the Canaanites. Hommage to Edward Said’, in *A Living Stone* 273.

In zijn beschouwingen over pelgrimages greep Prior terug op een ervaring in 1983, toen christelijke pelgrims in Ibillin in Galilea door plaatselijke christenen werden aangespoord zich niet te beperken tot een bezoek aan stenen resten uit het verleden, maar ook de ontmoeting met de *Living Stones* van deze tijd aan te gaan. Die ervaring legde de basis voor het programma van een retraite van zijn congregatie in ‘het Land’ in 1988.

In 1996 gaf Prior in Jeruzalem een voordracht die voor ‘Kom en zie’ nog steeds bijzondere relevantie heeft en waarin hij zijn opvattingen over pelgrimage uiteenzette. Hij legde de nadruk op een nieuw type pelgrimage waarin de bewustwording van pelgrims ‘uit de eerste hand’ kon gebeuren, zodat “*moral issues are not submerged in archeology or tourism, while the local Christianity is relegated to sentiment and the museum*”.⁵³⁷ Pelgrims kwamen hem voor als een categorie reizigers waar speciale morele eisen aan dienen te moeten worden gesteld, een opvatting die ook bij Rifat Kassis is opgemerkt.

Prior houdt ook betekenis, omdat hij vanwege zijn opstelling gedurende zijn leven veel tegenstand, ook in zijn eigen kerk tegenkwam. In de naoorlogse periode toen kerken hoofdzakelijk gefocust waren op de verbetering van de betrekkingen tussen joden en christenen, vielen ze stil wanneer door Prior de grieven en verlangens van Palestijnen ter sprake werden gebracht. Soms waren de reacties boos en extreem en werd hij bijvoorbeeld beschuldigd van ‘antisemitisme’. Daartegenin argumenteerde hij dat ‘antizionisme’ en ‘antisemitisme’ van een heel verschillende orde zijn. In de eerste plaats omdat het zionisme volgens Prior besmet is met ideeën die uitgaan van etnicisme en op grond daarvan geen bezwaar maken tegen *ethnic cleansing* en die zelfs enige verwantschap tonen met het ‘pangermanisme’ dat in dezelfde tijd is ontstaan.⁵³⁸ In de tweede plaats, omdat het oorspronkelijke zionisme radicaal-secularistische opvattingen huldigde waarin de joodse religie door deze seculiere Joden niet zelden bekeken werd als een ‘regressief’ relict. Hij beschouwde het suggereren van een link tussen ‘antizionisme’ en ‘antisemitisme’ als ‘een ramp’ voor een integere christelijk-joodse dialoog over ‘het Land’ en zijn bevolking. Op de dag voor zijn plotselinge dood pleitte Prior voor de oprichting van een forum voor joods-christelijke dialoog dat óók joden en christenen die het politieke zionisme bekritisieren voortaan bij die dialoog zou betrekken.⁵³⁹

537 M. PRIOR CM: ‘Considering Pilgrimage’, in D. MACPHERSON (ed. and intr.): *Remembering Michael Prior Selected Essays and Adresses. Ten Years On* (z.p. 2014) 30.

538 ‘Pangermanisme’ is de benaming voor een Duits-nationalistische stroming ontstaan in de negentiende eeuw, volgens welke alle etnisch-Germaanse volken of alle Duitstaligen verenigd moesten worden in één staat.

539 M. PRIOR CM: ‘Antizionism Equals Antisemitism?’, in *A Living Stone* 265-272. M. PRIOR CM: ‘A Disaster for Dialogue’, in *A Living Stone* 297-300.

Voor deze studie is Prior vooral van betekenis, omdat hij één van de eersten was die de eenzijdige theologisch-toeristische interesse voor een versteend, ‘gemusealiseerd’ verleden bekritiseerde. Hij vond niet dat mensen hun Bijbels historische interesses voor ‘het Land’ opzij zouden moeten zetten, maar dat ze die zouden moeten verbinden met belangstelling voor de daar nu levende bevolkingsgroepen. Hij was een van de eerste bedenkers en uitvoerders van contextuele pelgrimsreizen in ‘het Land’.⁵⁴⁰

Mary Grey's pilgrimages naar 'storied places'

Net als Prior combineert ook de katholieke theologe Mary Cecilia Grey (1941) in publicaties over reizen naar het Heilige Land de rol van hermeneutisch geschoold bevrijdingstheologe met die van pelgrimage-ontwikkelaar. Grey bekritiseert *touroperators* die pelgrimages aanbieden als vakanties met toeristische excursies die voorbijgaan aan de ethische dilemma's van het toerisme in dit gebied.⁵⁴¹ Ze legt zich toe op contextuele exegeses van ‘heilige plaatsen’ in ‘het Land’ voor pelgrims. Ze werkte daarbij samen met de predikante Pat Clegg die Greys' commentaren aanvulde met vragen ter overdenking voor mensen die zulke plaatsen bezoeken. Uit hun aanpak spreekt de keuze voor ‘moreel pelgrimeren’ binnen een gegeven context. Ze willen daar een educatieve bijdrage aan leveren.

Grey doet verslag van haar reiservaringen en overwegingen in twee publicaties, waarin ze de weg van Jezus en die van de vroegste christenen spiegelt aan die van de Palestijnse christenen nu. De loop van het kerkelijk jaar biedt haar daarvoor het stramien. In het eerste deel met de titel *The Advent of Peace* (2010) ‘reist’ ze met Maria en Jozef naar Bethlehem en wijst ze op de gevolgen van de bezetting op het huidige leven van mensen in Bethlehem. In het tweede deel, *The Resurrection of Peace. A gospel journey to Easter and beyond* (2012), ligt de focus op Jezus' tochten in Galilea onder Romeinse bezetting, op zijn geweldloosheid en op zijn dood en verrijzenis als bronnen van inspiratie. *Walking the Via Dolorosa* in de Oude Stad van Jeruzalem, waar pelgrims met kruisen lopen, is voor Grey het uitgangspunt voor een contextuele meditatie over Jezus' *non-violent journey to redemption*, en wel als een boodschap voor pelgrims vandaag. Ze ziet Paaszaterdag, de dag tussen Goede Vrijdag en Pasen, als een bijzondere metafoor voor de realiteit van het hedendaagse leven van Palestijnen; een dag gekenmerkt door afwachten, met ‘verdriet, angst, maar in stille hoop’.⁵⁴²

540 Zie voor een definitie van ‘contextuele theologie’ bv. *Protestant.nu*: <http://www.protestant.nu/Encyclopedie/tabid/359/Default.aspx?Page=Contextuele%20theologie> (gezien 10 11 2019).

541 M. GREY: *The Resurrection of Peace. A Gospel Journey to Easter and Beyond. Questions for Reflection by Pat Clegg* (London 2012) 8.

542 GREY: *The Resurrection of Peace* 89.

Grey behandelt de plaatsen die zij bezoekt niet als ‘heilige’ plaatsen, ze presenteert ze als, wat met Lincoln (II.4.1) *storied places* genoemd kunnen worden. Lincoln wil dat de herinnering aan wat de God van Israël in Jezus heeft gedaan op de plaatsen die daaraan herinneren vooral door de verhalen daarover weer tot leven worden gebracht.⁵⁴³ Grey doet dat ook, maar gaat nog een stap verder. Zij wil vanuit de huidige context van zulke plaatsen aan pelgrims laten zien dat het niet om dode verhalen gaat, omdat de verhalen in iedere tijd en situatie weer anders verteld en begrepen worden. Bij een bezoek aan ‘het graf van Lazarus’ in het Palestijnse dorp Al-Eizaria (= plaats van Lazarus) op de Westbank,⁵⁴⁴ komen de thema's lijden, opstanding en transformatie naar voren. Ze hoopt dat pelgrims door zich in te leven in dit verhaal meer empathisch worden tegenover de mensen in ‘het Land’ vandaag. Naar aanleiding van een bezoek aan ‘Jacobs Bron’, de plek waar de Samaritaanse vrouw een ‘transformatie’ doormaakte door haar gesprek met Jezus, vraagt Grey opvallend aandacht voor drie joodse auteurs, Mark Ellis, Marc Braverman en de rabbijn Michael Lerner die ook ‘transformaties’ doormaakten die hen de ogen openden voor de situatie van de Palestijnen. Ze wijst *en passant* ook op de Iraanse islamitische bevrijdingstheoloog Hamid Dabashi, die er op aandringt dat joodse, christelijke en moslim theologen, vanuit hun eigen achtergrond, een universele taal van bevrijding gaan spreken.⁵⁴⁵

Aan het einde van *The Resurrection of Peace* worden pelgrims in de door Pat Clegg toegevoegde vragen expliciet aangemoedigd om het *Kairos*-document met de ‘Kom en zie’-oproep te lezen en zichzelf de vraag te stellen: “*when shall we 'Come, see, and witness' to further the resurrection of peace?*”⁵⁴⁶ Grey en Clegg proberen net als Palestijnse theologen pelgrims een andere ‘leesbril’ op te zetten dan die van de christenionisten en met een andere exegese een geest van *soemoed* op pelgrims over te dragen.

Soemoed, het Arabische begrip dat omschreven kan worden met ‘standvastigheid’ en ‘volhouden’, is te vergelijken met de deugd van de *fortitudo*, ofwel ‘moed’ en ‘sterkte’ die deel uitmaakt van de ‘kardinale deugden’ en afkomstig is uit de klassieke deugdenleer. Het begrip kreeg een specifieke, appellerende betekenis, van zowel ‘volhouden’ om in ‘het Land’ te blijven, als om dat op een waardige manier te doen

543 LINCOLN: ‘Pilgrimage and the New Testament’ 45.

544 GREY: *The Resurrection of Peace* 71-74. In een derde deel met de titel *The Spirit of Peace. Pentecost and Affliction in the Middle East* (London 2015) volgt Grey hoe de Heilige Geest zich verspreidde in de vroegste christelijke gemeenschappen in het Nabije Oosten en de problemen waar dat mee gepaard ging, ze doet dit tegen de achtergrond van de vastgelopen ‘Arabische Lente’, een reeks van opstanden in Arabische landen die begon in 2010.

545 GREY: *The Resurrection of Peace* 55-56, 58.

546 GREY: *The Resurrection of Peace* 99.

met aandacht voor ethische en esthetische waarden, wortelend in de eigen cultuur, democratisch en vastberaden en met respect voor uiteenlopende levensverhalen van mensen in ‘het Land’.⁵⁴⁷

Door toedoen van het *Arab Educational Institute* en door de ontmoetingen van veel pelgrims met de vrouwen van het *Sumud Choir* in het *Sumud House* in Bethlehem, is dit begrip deel gaan uitmaken van het vocabulaire van menig ‘Kom en zie’ pelgrim.⁵⁴⁸ Een van de deelnemers aan de onderzochte reis concludeerde: “De ernst van de situatie ging (...) mee terug naar huis, maar in combinatie met de *sumud*, vooral van de vrouwen.”⁵⁴⁹

Palestijnse theologen en christelijke pelgrims

Een kenmerk van Palestijnse bevrijdingstheologen sinds de jaren '80 is, dat zij het als hun taak zien niet alleen in het bekritisieren van geweld in het algemeen, maar in het bijzonder ook om een rol te spelen in de kritiek op de verdrijving en onderdrukking van de Palestijnen sinds de Nakba van 1948, waardoor steeds meer, in het bijzonder Palestijnse christenen zich gedwongen voelen uit het Land te emigreren. Een tweede kenmerk is dat Palestijnse christenen zich nogal afhoudend tonen ten aanzien van Oudtestamentische teksten, omdat die volgens hen te vaak ingezet worden om de universele zending van het christendom te ondergraven.

Dat geldt niet alleen voor teksten die zowel joden als niet-Palestijnse christenen geneigd zijn te gebruiken om de wijze goed te praten waarop de (als gevolg van de Balfour-declaratie en de Holocaust in het leven geroepen) moderne staat Israël de Palestijnen heeft behandeld. Maar bij Palestijnse theologen valt bijvoorbeeld ook niet veel aandacht te verwachten voor teksten als de zogenaamde ‘pelgrimspsalmen’, waaraan in II 4.1 werd gerefereerd toen we op zoek waren naar het joodse pelgrimeren. Dat soort teksten draagt voor hen een te exclusief joods karakter, dat niet overeenkomt met de principieel universele benadering van de mensheid binnen het christendom. Kritiek op de legitimatie van de bezetting aan de hand van de Schrift keert binnen de Palestijnse bevrijdingstheologie veelvuldig terug.

Elizabeth Martejn toont aan dat de “Palestijnse theologie” inmiddels is “uitgegroeid tot een gesystemiseerd vakgebied van de contextuele theologie”.⁵⁵⁰ Ze geeft een overzicht van dertien belangrijke spelers op dit terrein, waartoe ook religieuzen van de rooms-katholieke *Congregation of the Rosary* behoren,⁵⁵¹ en Cedar

547 GREY: *The Resurrection of Peace* 47.

548 TEN BERGE: *Kom en zie!* 84, 106, 107, 117, 120.

549 TEN BERGE: *Kom en zie!* 117.

550 E. MARTEIJN: ‘De publieke rol van Palestijnse theologie. Theologie in dialoog met de Palestijnse context’, in *Radix* 45,2 (2019) 36-50.

551 *Congregation of the Rosary*: www.rosary-cong.com (gezien 10 11 2019).

Duyabis, de mede-oprichtster van Sabeel, het internationale Palestijnse centrum voor oecumenische bevrijdingstheologie.⁵⁵² Martejn geeft ook een overzicht van terugkerende thema's binnen de Palestijnse theologie, die zij samenvat met de termen ‘bevrijding’, ‘verzoening’, ‘getuigenis’ en ‘oecumene & interreligieuze dialoog’.

Er moest door deze Palestijnse theologen een lange weg, met ook veel theologische weerstanden worden afgelegd. De invloedrijke Duitse evangelisch-lutherse theoloog Friedrich W. Marquardt (1928 - 2002) was immers, refererend aan ‘Auschwitz’, gaan betogen dat Joden in de ogen van God een *status aparte* hadden die ook binnen de huidige internationale gemeenschap zou moeten gelden en dat christenen die exceptionaliteit dus moesten verdedigen. Marquardt zag de zogenaamde ‘noachitische geboden’ als uitgangspunt voor het theologisch vanzelfsprekende van een buitengewone relatie van Joden tot andere volken.⁵⁵³

De Amerikaanse episcopale theoloog Paul Van Buren (1924-1998) citeerde met instemming Marquardt waar die schrijft: “*Auschwitz confronts us as a call to repentance*” en ook hij vond het daarom vanzelfsprekend dat “*not only our behaviour but our faith itself should change*”.⁵⁵⁴ Voor Van Buren betekende dat, dat de kerk zich achter ‘het convenant tussen God en Israël’ moest scharen en dat ‘Auschwitz’, ‘de geboorte van de staat Israël’ en ‘de relatie van de kerk tot het Joodse volk’ voortaan in eenzelfde perspectief dienden te worden beschouwd.⁵⁵⁵ In II 6.1 werd er overigens al op gewezen dat bijvoorbeeld de Nederlandse theologen Miskotte en Aalders hier niet in mee gingen, en dat de belangrijke Amerikaanse theoloog Brueggemann hier in 2015 expliciet afstand van nam.

Het is voor Palestijnse christelijke theologen onacceptabel om te ervaren, dat vanwege het berouw (*repentance*) van Westerse theologen over de Holocaust, Palestijnen daar vervolgens de prijs voor hebben moeten betalen. Zij vinden dat zij zelf in het geheel geen aandeel in de Holocaust hebben gehad. Palestijnse theologen zien het als een groot probleem dat politiek-theologische opvattingen als die van Van Buren en Marquardt nog steeds meereizen in de ‘bagage’ van veel christelijke pelgrims.

552 <https://sabeel.org/> (gezien 24-11-2019)

553 F.W. MARQUARDT: *De gebroken hemel. De misère van de theologie en de hoop op God* (München 1988/Zoetermeer 1999). Volgens Marquardt heeft ‘Israël’ aan andere volkeren het ‘aanbod’ (p. 114) gedaan dat voor niet-Joden die volgens Gods wetten willen leven slechts zeven van de Tien Geboden die God aan Israël gaf, van toepassing zijn (de zogenaamde ‘Noachitische geboden’). Op grond daarvan vindt hij dat van christenen verwacht mag worden dat ze enige afstand houden van “een internationalisme dat alle relaties tussen volkeren egaliseert” (p. 113).

554 P.M. VAN BUREN: *A Theology of the Jewish-Christian Reality. Part III Christ in Context* (London 1988) 157.

555 VAN BUREN: *A Theology of the Jewish-Christian Reality* 12.

Het *Kairos*-document betoogt dat de ‘Landbelofte’ van God aan Abraham in de Bijbel niet als een bewijs van eigendom voor de moderne staat Israël kan worden opgevat. De huidige staat Israël is immers niet door God, maar door Westerse grootmachten in het leven geroepen. Het document acht het met andere woorden evident dat de Landbelofte ‘contextueel’ dient te worden geïnterpreteerd en dat een goddelijke Landbelofte aan Abraham van duizenden jaren geleden niet gezien kan worden als een van God verkregen vrijbrief aan Joden om vanaf 1948 Palestijnen uit het Land te gaan verdrijven. Volgens het Kairos document zou de Landbelofte van het Oude Testament in de huidige tijd daarentegen juist gelezen moeten worden, als ‘het begin van de vervulling van het Koninkrijk van God op aarde’ en daarmee dus als het symbool van een belofte aan de hele mensheid (Kd 2.3).

In zijn boek *A Palestinian Cry for Reconciliation* uit 1989 noemt de Anglicaanse theoloog Naim Ateek (geb. 1937) meerdere teksten in de Bijbel die volgens hem besmet zijn met exclusivisme en xenofobie, zoals die in het boek Nehemia.⁵⁵⁶ Hij wijst er op dat in het Oude Testament ook te vinden is dat God de profeet Jona de les las, toen die boos was omdat God Ninive wilde sparen, en dat God het volk Israël wilde doen inzien “*that they constitute but one small part of the people of God*”.⁵⁵⁷ Voor hem werd de schrijver van het boek Jona zo ‘de eerste Palestijnse bevrijdingstheoloog’.⁵⁵⁸ De joodse filosoof Abraham Heschel zet een vergelijkbare focus op het verhaal van Jona, maar gaat dieper in op de vraag waarom God de slechten niet straft. Het zou voor onze ogen misschien gemakkelijker zijn geweest, zegt hij, als God het verdorven Ninive wel had laten vallen. “Maar achter gerechtigheid en toorn ligt het mysterie van het mededogen”, ook dat van God met boosdoeners.⁵⁵⁹ Jona is voor moslims eveneens een bekende profeet, hij komt met de naam Yünus op meerdere plaatsen in de Koran voor. De figuur van Jona kan dus stimuleren tot een interreligieuze dialoog over ‘het Land’ tussen de drie godsdiensten, wat het voor Ateek des te belangrijker maakte om deze profeet van het Oude Testament te benadrukken.⁵⁶⁰

De bijzondere aandacht voor, en de omgang met pelgrims bij Palestijnse bevrijdingstheologen vormt voor dit boek natuurlijk een speciaal aandachtspunt. Op hun meer algemene theologische verschillen in modaliteit, kan verwezen worden naar de dissertatie van Samuel Kuruvilla die bijvoorbeeld enig verschil waarneemt tussen de wat meer christocentrisch georiënteerde Ateek en de in vergelijking daarmee minder

556 N. ATEEK: *A Palestinian Christian Cry for Reconciliation* (New York 2008) 131, 142-143.

557 ATEEK: *A Palestinian Christian Cry* (Chapt. 5) 67-77, p.74.

558 ATEEK: *A Palestinian Christian Cry* 67. Ateek nam in 1989 het initiatief tot oprichting van het *Sabeel Ecumenical Liberation Theology Center* (in Jeruzalem).

559 A.J. HESCHEL: *De Profeten* (Vught 2013) 372.

560 *De Koran*: passim, i.h.b. Soera 37: 139-148.

christocentrische en meer op dialoog met Palestijnse moslims gerichte Raheb.⁵⁶¹ Maar deze verschillen lijken graadueel.

Ateek houdt pelgrims wel voor dat het niet zou moeten gaan om een bezoek aan *the holy land*, maar om een bezoek aan *the land of the holy one*, hij benadrukt vervolgens tevens dat pelgrims Christus vooral moeten ontmoeten in de Eucharistie.⁵⁶² Hij vierde de Eucharistie ook met de deelnemers aan de in de Algemene Inleiding besproken ‘Kom en zie’-reis.⁵⁶³ Ateek wijst overigens wel op de noodzaak van ‘verzoening’ tussen christenen, moslims en joden en die tussen Palestijnen en Israëli. Er valt bij hem een bijzondere affiniteit met die moslims te bespeuren die geen exclusieve Landtheologie huldigen.⁵⁶⁴

De verzoening en het vreedzaam samenleven van verschillende religies is als thema ook te vinden bij de al genoemde Elias Chacour (geb. 1939), die tussen 2006 en 2014 de Melkitische aartsbisschop van Akko, Haifa (Jaffa) en Nazareth was. Het gaat ook hem niet alleen om een verzoening van joden en christenen. Ook hij betreft daar uitdrukkelijk moslims bij en hij gaf daaraan in een door hem opgerichte school ook concreet vorm aan.⁵⁶⁵ Chacour had als bisschop de gewoonte regelmatig pelgrimsgroepen te ontvangen. In mijn eerdere ‘Kom en zie’-boek is te lezen hoe hij zo’n groep aan de ene kant van harte welkom heet, maar aan de andere kant zijn ‘broeders en zusters’ in het Westen zijn kritiek niet bespaart, omdat

*...die vaak geen idee hebben van de geschiedenis van de Arabische christenen en zich exclusief richten op de joden in het Midden-Oosten. Maar wij zijn ook jullie oudere broeders en zusters in het geloof”, zegt hij uitdagend. Dat levert een levendige discussie op.*⁵⁶⁶

Net als Ateek en Chacour, benadrukt ook de Latijnse emeritus patriarch Michel Sabbah, (geb. 1933), dat God zich in ‘het Land’ niet aan slechts één volk, maar aan heel de mensheid heeft geopenbaard. ‘Het Land’ behoort aan al zijn inwoners, aldus

561 S.J. KURUVILLA: *Radical Christianity in The Holy Land. A comparative Study of Liberation and Contextual Theology in Palestine-Israel* (University of Exeter 2009) 199-216. *Academia*: https://www.academia.edu/9948824/RADICAL_CHRISTIANITY_IN_THE_HOLY_LAND_A_COMPARATIVE_STUDY_OF_LIBERATION_AND_CONTEXTUAL_THEOLOGY_IN_PALESTINE-ISRAEL?email_work_card=title (gezien 07 08 2019).

562 RAMI KASSIS (intr.): *Listening to the Living Stones. Towards Theological Explorations of Kairos Pilgrimage for Justice* (ATG, Beit Sahour 2014) 53 (cit.).

563 TEN BERGE: *Kom en zie!* 101.

564 ATEEK: *A Palestinian Christian Cry* (2008) 51-52.

565 E. CHACOUR (R. VAN MIERLO red.): *Kinderen van één vader. Over de dialoog tussen Palestijnen en Joden* (Tilburg 1987) 208.

566 TEN BERGE: *Kom en zie!* 86.

Sabbah. Als voorzitter van *Pax Christi International* plaatste hij het discours over de mensenrechten, net als Chacour, in een algemeen interreligieus perspectief.

*Om een situatie te bereiken van stabiele vrede, zou elk van Jeruzalems kinderen, Israëliërs en Palestijnen, joden, christenen en moslims zich thuis moeten kunnen voelen in deze stad. Dit betekent concreet dat ze dezelfde vrijheid moeten kunnen genieten en dat voor hen dezelfde rechten en plichten gelden.*⁵⁶⁷

Sabbah gaf pelgrims een opmerkelijk concreet advies. In de tijd toen hij als aartsbisschop regelmatig pelgrims ontving, gaf hij hen nadrukkelijk in overweging om ook maar eens op andere dan de conventionele plaatsen te gaan bidden, namelijk op plaatsen die verontrusten en om dus de “roadblocks” en “checkpoints” tot “plaatsen van gebed” te maken.⁵⁶⁸

De anglicaan Ateek en de rooms-katholieke Chacour en Sabbah vormen een oudere generatie Palestijnse theologen. De wat jongere lutheraan Mitri Raheb (geb. 1962) ontmoet in zijn woonplaats Bethlehem ook christelijke pelgrims, maar heeft zich niet in het bijzonder uitgelaten over wat hij van pelgrims verwacht. Hij oefende, zoals al eerder aangegeven, wel scherpe kritiek uit op het christenzionistische pelgrimeren. Hij staat verder nogal kritisch tegenover de pelgrimsstroom die aan het einde van de 19^e eeuw met steun van het Europese *empire* van toen in een versnelling kwam en die het Heilige Land een twijfelachtig Westers aanzien gaven (II 5.5). Ook staat hij afwijzend tegenover puur nostalgische vormen pelgrimeren.

Palestijnse evangelicale theologen tenderen meestal in een tamelijk sterk ‘christocentrisch’ richting. Yohanna Katanacho (geb. 1967) pareert bijvoorbeeld alle claims op ‘het Land’ van zionisten en hun christenzionistische volgers met de stelling *Christ is the Owner of Haaretz* (*Haaretz* = het land Israël). De reden dat hij zich zo uitdrukt, volgt voor hem uit de doctrine dat in principe geen mens, volk of land van de Verlossing door Christus is uitgezonderd.⁵⁶⁹

Katanacho en een andere evangelicale theoloog, Münther Isaac, zijn allebei nauw betrokken bij een reeks theologische conferenties onder de naam *Christ at the Checkpoint* - een initiatief van progressieve, evangelicale christenen, een benaming

567 M. SABBAB: ‘Jeruzalem: twee nationaliteiten, drie godsdiensten en de roeping van de stad’ (vert. P. VAN GEEST), in W. BARTELS et al. (red.): *Jeruzalem, stad van vrede* 131.

568 G. TEN BERGE: ‘Kom laat ons naar Bethlehem gaan!’, in G. TEN BERGE: *Vredesbeweeger. Ervaringen in de vredesbeweging 1973-2008* (Nijmegen 2008) 81.

569 Y. KATANACHO: ‘Christ is the Owner of Haaretz’, in *Christian Scholar’s Review* July 10 (2005) 435-442. Zie: <http://katanacho.com/datadir/en-events/cv30/files/Christ%20is%20the%20Owner%20of%20Haaretz.pdf> (gezien 20 11 2018).

die gezien kan worden als verwant aan de oproep van Sabbah aan pelgrims om te gaan bidden bij de *checkpoints*.⁵⁷⁰ De conferenties worden in Bethlehem, maar ook elders in de wereld gehouden. Deelnemers aan deze *checkpoint*-conferenties in Bethlehem combineren hun aanwezigheid gewoonlijk met *tours* van het ‘Kom en zie’ type.⁵⁷¹

6.5 De pelgrimstheologie van de ‘Alternative Tourism Group’

In deze laatste paragraaf wordt nader ingegaan op de - in de Algemene Inleiding al genoemde - theologische tekst die voortkomt uit de Palestijnse ATG. Het document heeft geen auteur, maar bij navraag bleek, dat het is gebaseerd op voorafgaand onderzoek van de uit India afkomstige methodist Raj Bharath Patta, die enige tijd in Bethlehem verbleef, in ‘het Land’ heeft rondgereisd, veel belangstelling toonde voor bevrijdingstheologie en gefascineerd raakte door pelgrimages en *justice tourism*.⁵⁷²

In aansluiting daarop wordt ook nog aandacht besteed aan een recente conferentie in Madaba in Jordanië, die tot doel had om te komen tot een verdere ontwikkeling van de pelgrimstheologie achter het ‘Kom en zie’-initiatief

Ten slotte wordt er nog kort ingegaan op de theologische visie van enkele rooms-katholieke auteurs uit de vorige eeuw, die - in het licht van de totale theologische traditie waarin dit initiatief blijkt de inhoud van Deel II wortelt - van belang kunnen zijn voor een verdere discussie over de pelgrimstheologie achter het ‘Kom en zie’-initiatief.

‘Listening to the Living Stones’

In 2014 publiceerde de aan *Kairos Palestine* gelieerde *Alternative Tourism Group* (ATG) een eigen theologisch traktaat over pelgrimeren onder de titel *Listening to the Living Stones. Towards Theological Explorations of Kairos Pilgrimages for Justice*.⁵⁷³ Het traktaat wil een tegenwicht bieden aan een westerse op het individu gerichte *feel good* spiritualiteit, een kritiek die overeen komt met die van Sölle, De Lange en Mehta (II 6.2.2 en 6.2.3). Maar het wil ook een tegenwicht bieden aan de groeiende invloed van het christenzionisme in ‘het Land’.

De tekst wijst op het groeiend aantal - vaak gesubsidieerde - pelgrimages vanuit landen van de *Global South*, waar aspirant-pelgrims vaak weinig notie hebben

570 *Christ at the Checkpoint*: <https://christatthecheckpoint.bethbc.edu/> (gezien 10 05 2019).

571 *Tashuf Tours* verzorgt in samenwerking met het *Bethlehem Bible College* dergelijke tours. *Christ at the Checkpoint conference*: <http://tashuftours.com/current-trips.php> (gezien 20 12 2017).

572 De informatie is afkomstig van Rami Kassis (directeur van het ATG-centrum, niet te verwarren met Rifat Kassis). Hij schreef het Voorwoord voor het traktaat. Patta werd later predikant bij het ‘*Stockport Methodist Circuit*’ in Engeland.

573 KASSIS, RAMI (intr.): *Listening to the Living Stones* 6-8. Zie ook: <http://atg.ps/study-center/publications> (gezien 20-12-2018).

van de politieke situatie in ‘het Land’ en vatbaar blijken voor de promotie van christenzionistische reizen. Dat is vooral het geval wanneer ze vanwege de situatie in eigen land ontvankelijk zijn voor een christelijk-islamitische en ‘daarom’ ook voor een joods-islamitische polarisatie. Het document wil bijdragen aan meer diepte en spiritualiteit in pelgrimages naar ‘het Land’ door inzicht te geven in de specifieke situatie van de Palestijnen.

Het ATG-traktaat vindt het de plicht van een pelgrim om tijd door te brengen in de plaatselijke geloofsgemeenschappen, de *living stones* zoals Prior ze al noemde, om als een *transformed pilgrim* huiswaarts te kunnen keren. “*Being and becoming an advocate pilgrim*” wordt “*the greatest relevance of the theology of pilgrimage*” genoemd.⁵⁷⁴ De ATG bepleit dat pelgrims naar ‘het Land’ zich laten inspireren door het idee van een *listening theology*⁵⁷⁵ en dat pelgrims op de *Via Dolorosa* vooral oog gaan krijgen voor mensen, “*who have been under the Cross of occupation, crucified and longing for an experience of resurrection, of new life.*”⁵⁷⁶ Dat is een benadering die sterk doet denken aan het werk van Mary Grey, bij wie de *Via Dolorosa* aanleiding gaf tot een meditatie over de *non-violent journey to redemption* als boodschap voor vandaag.⁵⁷⁷

In het verlengde van onder andere Brueggemann en Ratzinger en direct aansluitend op Palestijnse theologen als Masalha,⁵⁷⁸ Ateek en Sabbah worden in het traktaat zionistische interpretaties van de Bijbel expliciet afgewezen. De verwijzing naar Jezus om de speciale ‘transitie’ te kunnen ondergaan die nodig is om Hem na te kunnen volgen en werkelijk solidair te kunnen worden, herinnert aan Sölle (II 6.3). Er wordt concreet verwacht dat pelgrims bij hun eigen kerken en regeringen rechtvaardigheid voor Palestijnen gaan bepleiten. Het traktaat hoopt bijvoorbeeld dat deze pelgrims actief zullen gaan bijdragen aan een *no violence* beweging als BDS die streeft naar *Boycott, Divestment and Sanctions* ten aanzien van Israëliische producten, bedrijven en organisaties die profiteren van de bezetting en schendingen van mensenrechten.⁵⁷⁹

De tekst wijst echter ook, zoals dat in begin van hoofdstuk 4 (II 4.1) en elders al aan de orde kwam, op de betekenis van de relatie tussen pelgrimage en Eucharistie en spreekt in dit verband in aansluiting op Scott opvallend over pelgrimage als *the*

574 KASSIS, RAMI (intr.): *Listening to the Living Stones* 65-70.

575 KASSIS, RAMI (intr.): *Listening to the Living Stones* 65.

576 KASSIS, RAMI (intr.): *Listening to the Living Stones* 67.

577 GREY: *The Resurrection of Peace* 81.

578 N. MASALHA: ‘Reading the Bible with the Eyes of the Canaanites: Political Theology and the Land Traditions of the Bible (1967 till Gaza 2009)’, in *Holy Land Studies* (Edinburgh 2009) 8, 55-108. *Edinburgh University Press*: <https://www.cuppublishing.com/doi/10.3366/E1474947509000407> (gezien 10 11 2019).

579 BDS *movement*: <https://bdsmovement.net/> (gezien 18 10 2018).

sacrament of geography, een begrip waar Scott maar ook Cavanaugh hun bedenkingen bij zouden kunnen hebben (II 4.1).⁵⁸⁰

Het opmerkelijkste aspect van de tekst is het stellige godsbeeld dat er in naar voren wordt gebracht. Als inspiratiebron voor de nomenclatuur waarvan gebruik wordt gemaakt, wordt verwezen naar de protestantse theoloog Karl Barth.⁵⁸¹ Barth was een theoloog die van oordeel was dat de theologie zich niet alleen moest bezig houden met de goddelijkheid van God, maar vooral ook met zijn menselijkheid.⁵⁸² In directe aansluiting daarbij wordt God in het ATG-document aan pelgrims in de lastige politieke context van ‘het Land’ gepresenteerd als een *co-companion, a listening one*. Hij luistert niet alleen naar de onderdrukten, maar komt ook voor mensen op: *God is an advocate*. Hij is niet alleen rechtvaardig (*God is a just one*) maar ook aanwezig in solidariteit (*God is in solidarity*) en hij is bovendien politiek geëngageerd: *God is an activist*.²¹⁷ De ATG hoopt op pelgrims die zich aan het beeld van deze *co-companion* willen spiegelen.

De conferentie van Madaba van 2017

De verdere exploratie van een *Theology of Pilgrimage* was in 2017 het onderwerp van een internationale conferentie in Madaba (Jordanië) georganiseerd door de *Alternative Tourism Group* en *Kairos Palestine* gezamenlijk. Deze bijeenkomst was bestemd voor theologen, toerisme-wetenschappers, reisorganisatoren, enzovoorts. Er namen vooral deelnemers uit protestantse kerken aan deel.⁵⁸³ Participatie van katholieken, orthodoxen en protestanten in elkaars netwerken teneinde als toerist of als pelgrim naar ‘het Land’ te gaan, is nog niet bijzonder gebruikelijk: in Nederland niet en wereldwijd niet, ofschoon vooraanstaande vertegenwoordigers uit alle denominaties samen wel aan de wieg van het *Kairos*-document en de oproep ‘Kom en zie’ hebben gestaan.

De stemming op deze conferentie in Madaba drie jaar na de publicatie van het ATG-traktaat, was bij gebrek aan politiek perspectief, vooral bij de Palestijnse deelnemers bedrukt te noemen. Met het oog op het kunnen deelnemen van alle buitenlanders bleek het zelfs te riskant te zijn geweest om de conferentie, zoals gebruikelijk, in Bethlehem plaats te laten vinden. De slotverklaring bevestigde het *commitment* van de deelnemers, maar sprak vooral over de verslechterde situatie in ‘het Land’. Een nadien onder de deelnemers verspreid *Action Plan* richtte zich voornamelijk op een aantal grote protestantse kerken in de Verenigde Staten en Canada en op internationale protestantse

580 KASSIS, RAMI (intr.): *Listening to the Living Stones* 53.

581 KASSIS, RAMI (intr.): *Listening to the Living Stones* 44.

582 Zie de lezing van Karl Barth over dit thema uit 1956: <https://www.karlbarth.nl/menselijkheid-gods/>.

583 *Slotverklaring van Madaba 2017* (brief): https://gallery.mailchimp.com/1b775d32bafb29cf-fab3bd398/files/16f49acf-42c7-47ae-ae5f-c822428f1887/Manaba_Letter_to_Churches_2017.02.pdf?mc_cid=67b3a5ac57&mc_cid=d377ab8fd4 (gezien 14-12-2017).

kerkelijke netwerken, alsmede op de *Independent/progressive Jewish voices and Jewish secular groups*. Een *upgrading* van een document over pelgrimstheologie voor ‘het Land’ werd echter voorlopig vooruitgeschoven. Het lijkt zo vooralsnog vooral een protestantse aangelegenheid te blijven.⁵⁸⁴

Er werd ook weinig gereflecteerd op de vraag wat de confrontatie met de situatie in ‘het Land’ in feite met christelijke pelgrims doet. Men kan zich afvragen of een theologie die het luisteren naar Palestijnen en concrete vormen van verzet tegen het beleid van Israël centraal stelt, niet eenzijdig kan worden, als ze niet ook voldoende pastorale steun biedt aan pelgrims om een missie van meervoudige solidariteit met het oog op de rechten van Palestijnen vol te houden (I 2.3.2 en II 6.3.2).

Thomas Merton de Berrigans en de Augustijnse ‘obedientia’

Men kan zich in een meer algemene zin afvragen of er niet een wat ‘bredere’ theologie nodig is, één die God wat minder gemakkelijk ‘binnenhaalt’ dan in de huidige versie van het ATG-document gebeurt. Het is zinvol om in dit verband nog even terug te keren naar het werk van de bij de politiek van zijn tijd en bij de vredesbeweging betrokken monnik Thomas Merton die in hoofdstuk 4 ook even aan bod kwam.

Met zijn boek *The Ascent to Truth*, in het Nederlands vertaald onder de titel *Loutheringsberg*, herneemt hij in feite de metaforen van Dante (II 5.1) en Bunyan (II 5.4) om de vragen over zijn eigen politieke en religieuze leven in de tweede helft van de 20^e eeuw te ordenen. Karin Armstrong bediende zich in haar autobiografie *The Spiral Staircase. A Memoir* trouwens ook weer van een soortgelijke metafoor.⁵⁸⁵

De theologie in de *Loutheringsberg* sluit aan op de apofatische traditie van de *Via Negativa* (II 4.3). Daarin wordt, zoals eerder aangeduid (zie II 4.3), over God gesproken in termen van wie Hij *niet* is. Door Van Geest is betoogd dat voor Augustinus uiteindelijk alleen de ervaring van liefde God kenbaar maakt voor mensen en dat dat tegelijk toch vooral een ontkenning van de kenbaarheid van God impliceert.⁵⁸⁶ In het ATG-document werd in navolging van Karl Barth juist geprobeerd om God te benaderen in wat hij wèl is, zoals we zagen. Jim Forest, zelf eerst rooms-katholiek, later oosters-orthodox en levenslang vredesactivist, zegt in zijn biografie over Merton dat God voor hem “geen idee, geen concept, geen theorie” was. “Het licht van het verstand kan de pelgrim slechts gedeeltelijk van dienst zijn”, aldus Forest over Mertons

gedachtegoed. Hij haalt een mystieke uitspraak van Merton aan: “We moeten altijd in duisternis wandelen. We moeten reizen in stilte. We moeten bij nacht vliegen”.⁵⁸⁷

Het kan in situaties van conflict en onderdrukking voor activisten nodig zijn, om met wat meer voorbehoud over God te kunnen spreken. Het is immers niet uitgesloten dat ‘verzetten’ niet altijd onmiddellijk ‘helend’ is. In dergelijke situaties is het van groot belang dat er ook ruimte blijft voor ‘overgave’, dus voor de Augustijnse *obedientia* (zie II.4.3). Het ‘Goddelijke’ kan immers, zoals blijkt uit de titel van het beroemde werk *Verzet en Overgave* van de Lutherse theoloog Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) zowel op de éne als de andere weg ervaren worden. Bonhoeffers boek toont aan dat het ook kan bestaan uit een zich “door goede machten wonderbaar geborgen” weten, hoe zwaar de omstandigheden ook zijn en wat de toekomst ook brengen moge.⁵⁸⁸

Behalve Merton waren ook vredesactivisten als de jezuïet Daniel Berrigan (1921-2016) en zijn broer Philip (1923-2002) op zoek naar de relatie tussen ‘de activist’ en ‘de mysticus’.⁵⁸⁹ ‘De Nacht’ van hun geweldloze politieke verzet tegen de oorlog in Vietnam eindigde in arrestaties en gevangenschap. Speurend naar Licht, konden zij dan, net als Merton, uitkomen bij Johannes van het Kruis en zijn mystieke uitspraak over de *Nacht die gelukkig maakt*.

De dichter Daniel Berrigan riep in een inleiding op zijn dichtregels over een moeizame klim het troostende beeld op van een ‘tafel’ waarop voedsel te vinden zal zijn dat zijn ziel na een moeizame klim rust kan geven. Dan is hij even niet aangewezen op het ‘verstandige voedsel’ waarvan hij moet eten om de klim vol te kunnen houden, maar dat hem eigenlijk niet meer smaakt:

*At a certain point
man no longer enjoys
that food of sense
He needs another kind of food*

*More delicate more internal
A food which imparts to his soul
Deep quietude and repose of spirit*⁵⁹⁰

587 J. FOREST: *Leven met wijsheid. Een biografie van Thomas Merton* (Maryknoll 2008/Eindhoven 2018) 136. Cit. afkomstig uit Th. MERTON: *The Ascent to Truth* (New York 1951) 179.

588 D. BONHOEFFER: *Verzet en Overgave* (Baarn 1972) 332.

589 D. BERRIGAN: *The Dark Night of the Resistance* (Eugene OR 2007²). PH. BERRIGAN & F.A. WILCOX: *Fighting the Lamb’s War: Skirmishes with the American Empire* (Eugene OR 2011²).

590 D. BERRIGAN: *The Dark Night of the Resistance* 138.

584 ATG-Kairos International Reference Group Meeting. *Action Plan*. October 2017 (Mail d.d. 21 10 2017).

585 K. ARMSTRONG: *The Spiral Staircase: My Climb Out of Darkness* (New York 2003).

586 VAN GEEST: *The Incomprehensibility of God* 60, 107, 221.

Christelijke activisten kunnen hun pelgrimstocht alleen maar volhouden als ze zich af en toe kunnen voeden met het voedsel van de contemplatie, die gezocht kan worden in de ‘duisternis’ en de ‘stilte’, waarin God niet steeds als een *co-companion* ervaren hoeft te worden. Om ook ‘Kom en zie’-pelgrims zelf uit te rusten met de *soemoed* die ze zo bewonderen in Palestijnen die ze in ‘het Land’ ontmoeten, kan het belangrijk zijn om te komen tot een bredere en verdiepende pelgrimstheologie, waarvan ook mystiek-politieke contemplatie deel kan uitmaken. Een dergelijke pelgrimstheologie kan zowel ten dienste staan van het ‘vredespastoraat’ voor en door pelgrims, als van belang zijn voor de missie van hun ‘vredesapostolaat’. Het kan hierbij in het bijzonder gaan om situaties van ‘overmand’ zijn, waarin de spanning tussen hoop en wanhoop, de spanning tussen vertwijfeling en een onuitstelbaar geworden verlangen naar bevrijding te hoog is opgelopen, en waarin de *listening one* afwezig lijkt.

Conclusie bij Deel II

In de drie hoofdstukken van Deel II werd gezocht naar ‘motieven’ die meer dan eens een rol hebben gespeeld binnen ‘heilige’ reizen sinds de ontstaansperiode van het christendom, en die ook herkenbaar zijn binnen het ‘Kom en Zie’-initiatief. Dat maakte opvattingen, discussies en praktijken zichtbaar die inzicht bieden in de rijke historische gelaagdheid waarbinnen in het nieuwe fenomeen van de ‘Kom en Zie’-pelgrimage zo duidelijk sprake is, in afwijking van veel andere fenomenen van *responsible tourism*. Bij wijze van conclusie passeren deze motieven en hun relatie met het ‘Kom en zie-appèl’, hier samenvattend nogmaals de revue.

In de literatuur bleken de reizen van de volgelingen van Jezus na diens dood, en in het bijzonder die van de nadien tot het christendom bekeerde Paulus, door verschillende hedendaagse auteurs als de oudste vorm van christelijke pelgrimeren te zijn aangemerkt. Op grond van hun religieuze overtuiging reisden de apostelen de wereld in, weg uit eigen stad, land en volk, om een boodschap van liefde en vrede te brengen, zoals die ook centraal staat binnen de ‘Kom en zie’-oproep. Het *missionaire* motief bleek dus het oudste motief te zijn.

We zagen het weer terugkeren bij Ierse, en later Benedictijner, monniken, die zich niet langer, zoals eerdere monniken in de woestijn vestigden, maar als missionarissen Paulus’ voorbeeld volgden en de wereld introkken. Het ‘geroepen zijn’ vormde zowel bij Paulus als bij deze monniken de universele dimensie van hun geloof, namelijk dat de boodschap van het Evangelie er een was van en vóór alle volkeren, iets wat ook in het Kairosdocument wordt benadrukt. Zelfs de gerichtheid in monnikenkloosters op het behoud van de Griekse en Latijnse wortels van de christelijke civilisatie, bleek binnen het ‘Kom en zie’-initiatief terug te zien, in de verantwoordelijkheid die men voelt voor het behoud van de Palestijnse cultuur en van Palestijnse kloosters, kerken, en wetenschappelijke en onderwijsinstellingen.

Het missionaire motief werd daarna weer zichtbaar bij Franciscus van Assisi en Ignatius van Loyola. Franciscus ging met de ‘gewapende pelgrimage’ van een kruistocht mee, maar dan om daar, tegen de tendens in de Kerk toentertijd in, geweldloos van af te wijken. Hij hoopte tevergeefs de sultan te kunnen bekeren, maar hij bleek het ook van waarde te vinden om naar een andersgelovige te luisteren. Hij gaf zo al profiel aan het fenomeen van de ‘vredespelgrim’, waar ook het ‘Kom en zie’-initiatief voor staat. Bij Ignatius van Loyola zagen we hoe missiereizen van zijn broeders volgden op een eerdere individuele pelgrimsreis van hemzelf in Spanje gevolgd door een reis naar Jeruzalem. Missioneren bleef voor zowel Franciscus als Ignatius het grondpatroon voor hun pelgrimeren. Voor franciscanen werd onder meer ‘Het Land’ zelf een vestigingsplaats. De jezuïeten trokken de wereld in naar Azië en Amerika.

Het doel van de 'gewapende pelgrimages' van de middeleeuwse kruistochten was in feite vooral het herstel geweest van het door Constantijn gevestigde 'christelijke' imperium in 'het Land', door middel van een - volgens kerkleiders door God gewilde - bezetting en kolonisatie van 'het Land'. Maar Franciscus van Assisi stelde daar dus tegelijkertijd zijn vredesmissie tegenover. Het mobilisatiemotief van de vernieuwingen in het pelgrimeren na het tijdperk van de Verlichting en de Franse Revolutie kan worden gezien als een gemoderniseerde variant van het missiemotief, waarin de kerk het vooral ook als haar missie zag de ongewenste, 'voorchristelijke' bijverschijnselen van het pelgrimeren uit de tijd vóór de Verlichting te corrigeren. Het mobiliseren van mensen door middel van pelgrimages droeg in deze periode soms ook uiterst conservatieve politieke kenmerken. De pelgrimstochten van de katholieke vredesbeweging van na de Tweede Wereldoorlog, hadden evident als belangrijkste 'missie' om internationale vrede en dialoog te helpen bevorderen. Deze tochten kunnen daarom in feite worden gezien als een soort voorgangers van wat met het 'Kom en zie'-initiatief zou worden beoogd.

In de *Kairos*-oproep aan de christelijke kerken in de wereld, werd vooral het verlangen geuit dat er van 'het Land' zelf een 'universele missie' uit zou gaan, "een land van verzoening, vrede en liefde" waar jodendom, christendom en islam vreedzaam naast elkaar zouden kunnen bestaan, als teken van het begin "van de vervulling van het Koninkrijk Gods op aarde" (Kd 2.3.1). Met deze universele benadering wees het document niet alleen de exclusieve claims op het Land van (christen)zionistische groeperingen af. De vele christelijke groeperingen in 'het Land' die dit document ondertekenden, deden dit gezamenlijk, maar zonder hun eigenheid op te geven. Ze positioneerden zich hiermee ook lijnrecht tegenover het christenzionisme, dat de 'arena' van 'het Land' als het toneel voor een letterlijk te nemen apocalyptische eindstrijd ziet en die dus een universele boodschap van liefde en vrede principieel afwijst.

In de geschiedenis werd ook al snel een *tweede motief* zichtbaar dat van belang is binnen het 'Kom- en zie'-initiatief. Dat was het motief van de *living stones*, de ontmoeting met levende christenen ter plekke. In de na de verstatelijking van het christendom onder Constantijn sterk toenemende reizen van christelijke pelgrims naar 'het Land', werden deze niet alleen aangetrokken door plekken uit de geschiedenis van het leven van Jezus, die in toenemende mate als 'heilig' werden ervaren en waaraan het bezoek ook onder meer door de kostbare bouw van fraaie kerken werd gepropageerd. Ze bleken ook toen al ter plekke tevens vaak contact te gaan zoeken met inspirerende, onconventionele getuigen van hun geloof: de monniken, kluizenaars en mystici, zoals de pilaarheiligen, die juist radicaal afstand bewaarden van de wereldse en kerkelijke machten in 'het Land'.

Dat motief is teruggekeerd in het *Kairos*-document in de oproep om vooral ook naar de bewoners van het Palestijnse gebied in 'het Land' toe te komen, die hen, zo zegt het document, graag zullen ontvangen om hen de feiten van 'het Land' te leren kennen (Kd 6.2). Reizigers naar 'het Land' vandaag de dag zouden mensen moeten opzoeken die hen kunnen uitleggen wat er moet veranderen om 'het Land', tot een land van "vrede, liefde en verzoening" (Kd 6.2) te maken, zodat ze er tegelijk ook zelf open voor gaan staan om mee te werken aan een dergelijke verandering.

De oproep om te komen luisteren naar de *Living Stones* van 'het Land' vormt in feite het hoofdthema van het theologische traktaat van de ATG: een christelijke pelgrim naar 'het Land' kan niet alleen maar interesse hebben in 'dode stenen', en al helemaal niet, zoals christenzionisten, alleen maar interesse hebben in uit hun context gelichte teksten uit het Oude Testament om mensen te mobiliseren om de bezettingspolitiek van de huidige staat in 'het Land' te steunen. Voor een Palestijnse theoloog als Ateek draagt in het bijzonder het ritueel van het samen vieren van de Eucharistie - waarin immers Jezus' boodschap van liefde voor alle mensen, en vooral voor de armen en verdrukten, centraal staat - bij aan een engagement van pelgrims met mensen die in het Land wonen en er verdrukt worden. Het biedt pelgrimerende en pelgrims-ontvangende christenen de mogelijkheid om zich op intense en aandachtige wijze met elkaar verbonden te voelen.

Dat sluit nauw aan op een *derde motief* dat in de loop van de geschiedenis van het denken over pelgrimeren al eeuwenlang zichtbaar is, dat van de *'moral pilgrim'*. Dat begon al met Augustinus, het kwam vervolgens verder tot ontwikkeling onder invloed van mensen als Thomas a Kempis, Erasmus, Luther en Calvijn en later Bunyan. De verschuiving naar de innerlijke pelgrimage vanaf de Moderne Devotie en onder invloed van de Reformatie bracht de Augustiniaanse metafoor van 'het hele leven als pelgrimsreis' weer nadrukkelijker terug in het theologisch denken. Nieuw na de Middeleeuwen werd de nadruk op het belang van 'goed gezelschap' onderweg, het kiezen van de juiste gesprekspartners. Nog veel later zien we dit motief ook weer uitgewerkt in Sölle's metafoor van de 'mystieke reis'.

Chaucer hekelde dat laatmiddeleeuwse pelgrims in zedelijk opzicht voor elkaar niet altijd 'goed gezelschap' waren. Bunyan liet pelgrim 'Christian' in zijn metaforische verhaal voortdurend mensen tegenkomen waarmee hij gesprekken voert die hem helpen om op de goede weg te blijven of waarvan hij weet dat hij ze beter kan mijden. In het motief van de *'moral pilgrim'* wordt zo tegelijkertijd ook het motief van het belang van het zoeken van contact met mensen die actief christelijke waarden nastreven nog weer even zichtbaar. Het *Kairos*-document en het ATG-traktaat zijn in het verlengde hiervan te begrijpen als een tot medechristenen gericht pleidooi om tijdens hun pelgrimsreis

in 'het Land' vooral 'ware christenen' te zijn en om christelijke morele waarden samen in de praktijk te brengen (Kd II. 5.3 en 5.4).

De bijzondere christenzionistische interpretatie van speciaal geselecteerde passages in het Oude Testament bleek haaks op een dergelijk streven te staan, omdat daarin sprake is van een sacralisering van de huidige staat Israël. Bovendien zijn deze apocalyptici ervan overtuigd, dat christenen moeten bevorderen dat alle Joden naar Israël komen zodat ze zich daar bij de wederkomst van Jezus *en masse* tot hem zullen bekeren en bij kunnen dragen aan de strijd die vooraf zal gaan aan de totstandkoming van een Duizendjarig Vrederijk. Binnen de PKN worden deze visies in het algemeen niet gedeeld, maar daar blijkt de 'Landtheologie' toch nog zoveel steun te genieten dat het vooralsnog niet mogelijk is gebleken om tot een helder onderscheid te komen tussen de behoefte aan een gevoel van verbondenheid met het jodendom en met de huidige staat Israël. Binnen de katholieke kerk bleken noch het zionisme, noch de Landtheologie blijvende onderwerpen van diep verdeeldheid gevende discussies te zijn, al heeft de vorige paus het recentelijk nog wel nodig gevonden er afstand van te nemen. Dat betekent niet dat katholieke pelgrimages naar 'het Land' altijd een soort 'Kom en zie' reizen zijn. Maar de huidige paus heeft in de praktijk laten zien wel achter de pelgrimsgedachte van het 'Kom en zie'-initiatief te staan.

Ten slotte kan geconcludeerd worden dat in het ATG-traktaat gepoogd is een aanzet te geven tot een theologie voor pelgrims naar 'het Land'. Deze blijkt enerzijds breed te wortelen in de geschiedenis van het christelijk pelgrimeren, maar is anderzijds misschien toch wat te 'mager', vanwege het soms wat al te eenzijdig-menselijke godsbeeld dat er in wordt gebezigd. Dat godsbeeld houdt namelijk weinig rekening met de vertwijfeling en de wanhoop waaraan zowel christelijk Palestijnse inwoners van 'het Land' als 'Kom en zie'-pelgrims naar 'het Land' ten gevolge van de specifieke context waarmee zij te maken hebben, aan bloot kunnen staan.

Om die wanhoop tegen te gaan, en om de *soemoed* op te kunnen blijven brengen, die nodig is om vol te houden, zou ook vandaag de theologie van Augustinus, die al zo vroeg in de geschiedenis van het christendom een centrale rol speelde, een belangrijke aanvullende bron van inspiratie kunnen zijn. Dit enerzijds vanwege het Augustiniaanse concept van de *peregrinus*, waarin de pelgrim en de vreemdeling samenvallen en waarbij de aantekening gemaakt moet worden dat 'vreemdeling' in de huidige wereld in feite migrant of vluchteling betekent. Anderzijds kan voor een specifiek op 'het Land' gerichte pelgrimstheologie ook het Augustiniaanse concept van de '*obedientia*' van belang zijn, waarin verzet tegen onrechtvaardigheid, en overgave aan een voor mensen nooit geheel te begrijpen God, kunnen samengaan.

BALANS & PERSPECTIEVEN



‘Kom en zie’ pelgrims helpen samen met Israëliische activisten een Palestijnse boer zijn oogst binnenhalen van een door settlers bedreigde olijvenboomgaard in de buurt van Nablus.

Foto: Gied ten Berge

Uit het voorgaande is gebleken dat het nieuwe fenomeen van de ‘Kom en zie’-pelgrimage bijzondere aandacht verdient in het onderzoek naar pelgrimages, omdat het enerzijds geïncorporeerd kan worden binnen het huidige sociaal- en cultuurwetenschappelijke onderzoek naar de verhouding van pelgrimeren en toerisme en naar de maatschappelijke context van pelgrimages, en anderzijds binnen het historisch en theologisch onderzoek naar de lange geschiedenis van het christelijk theologisch denken over pelgrimeren. Dat impliceert dus dat het alleen goed begrepen kan worden op basis van een multidisciplinaire benadering, en dat is belangrijk omdat multidisciplinaire benaderingen de kans groter maken dat wetenschappelijk onderzoek ook wint aan maatschappelijke relevantie.

Uit het kwalitatief empirische onderzoek naar een ‘Kom en zie’-reis, waarvan in een eerder boek verslag werd gedaan, was gebleken hoezeer de deelnemers aan zo’n reis zich bewust waren geweest van de normatieve en morele bedoelingen ervan. Ze hadden zich weliswaar zeker niet allen bij voorbaat als pelgrim beschouwd, maar toch evenmin als toerist met een alleen cultuurhistorische of politieke belangstelling. Ze waren ook zeker niet op zoek naar ‘zichzelf’ of naar ‘heling’. Ze gingen juist plaatsen en situaties die hen ‘verontrustten’ niet uit de weg. Ze gedroegen zich als *moral explorers* met aandacht voor de politiek-maatschappelijke context waarbinnen ze zich bevonden. Van daaruit waren ze gericht geweest op ‘meerszijdige ontmoetingen’ met de verschillende bewoners van ‘het Land’, en hechtten ze tevens belang aan terugkerende momenten van meditatie en gebed.

Het onderzoek in de sociaal- en cultuurwetenschappelijke literatuur waarvan het eerste deel van deze dissertatie verslag doet, maakte duidelijk dat in deze reisgroep het fenomeen zichtbaar werd van wat in theoretische literatuur over pelgrimages wordt aangeduid als een *communitas*, een reisgemeenschap waarbinnen veelvuldig en openhartig van gedachten wordt gewisseld, ook over wat de deelnemers ‘heilig’ is. De *communitas* die zich in deze groep ontwikkelde, bleek echter in afwijking van een tweede kenmerkend element uit deze theorie, niet in sterke mate te zijn ervaren als een ‘antistructuur’ voor een alledaagse, disciplinerende werkelijkheid waarvan men zich tijdelijk had losgemaakt. De ervaring in deze groep was er veeleer een geweest van een voortdurende confrontatie met de lastige, verontrustende politieke werkelijkheid van het gebied waar ze naar toe waren gereisd. Wel bood de ontstane *communitas* de gewenste veiligheid voor een gezamenlijke zoektocht naar een morele integriteit die hen zou kunnen stimuleren om over de verontrustende werkelijkheid in ‘het Land’ achteraf thuis te blijven communiceren.

Er was bij de meeste deelnemers aan deze reis in hun denken over hun verhouding als christen tot ‘het Land’ evident ook sprake geweest van een ‘transitie’, het derde belangrijke begrip binnen de theoretische benadering van het pelgrimeren. Enerzijds

bood het begrippenapparaat van deze theoretische benadering dus zeker nader inzicht in verschijnselen die zich voordeden tijdens een ‘Kom en zie’-reis. Anderzijds is het al met al niet bevreemdend dat bij sommige deelnemers de vraag bleef hangen, of ze zichzelf nu wel of niet ‘pelgrims’ waren geweest.

Vanuit de zogenaamde ‘topos’-benadering van het pelgrimeren waarin de verhouding van dit oude fenomeen tot het nieuwere fenomeen van het toerisme centraal staat, leek de in het ‘Kom en zie’-initiatief voorgestane manier van reizen een duidelijk voorbeeld te zijn van het type reiziger dat daarbinnen wel wordt aangeduid als de *responsible tourist*. De vragen van ‘Kom en zie’ reizigers bleken echter vaak een moreel-theologische inslag te hebben die zeker geen vast kenmerk is van wat met *responsible tourism* wordt aangeduid. Het was voor de ‘Kom en zie’-reizigers vooral een klemmende vraag, hoe de staatkundige gestalte van het jodendom die ze op reis tegen kwamen zich verhield tot de joodse, profetische wortels van hun eigen christelijke geloof, en hoe dat geloof zich verhield tot hun eventuele ervaringen met verdedigers van het politieke zionisme uit joodse of christelijke hoek. Een vraag die daaruit volgde, was hoe hun kritiek op de huidige Joodse staat zich moest verhouden tot hun ontmoetingen met Joods-Israëliëse vredes- en mensenrechtenactivisten die het opnemen voor autochtone bewoners van ‘het Land’ en die zich ook in een minderheidspositie bevinden. Binnen de vooral op een analyse van objectief waarneembare verschijnselen gerichte ‘topos’-benadering kon de inhoud van dergelijke vragen vanzelfsprekend hoogstens zijdelings aan bod komen.

Het paradigma van de ‘arena’, dat aanvullend ontwikkeld bleek te zijn binnen de sociaal en cultuurwetenschappelijke benadering van het pelgrimeren, hield een uitnodiging in om het karakter van het ‘Kom en zie’-initiatief ook op basis daarvan te analyseren, onder meer door middel van vergelijkingen met een veelheid aan soorten pelgrim-achtige reizen in ‘het Land’, gericht op doelgroepen met uiteenlopende religieuze achtergronden. Er bleek sprake te zijn van een opvallend verschil in programmering van reizen binnen de arena van ‘het Land’, en de analyse daarvan was belangrijk voor een goed inzicht in het specifieke karakter van het ‘Kom en zie’-initiatief. Een opvallend verschil tussen dit initiatief en andere religieus geïnspireerde reizen opvattingen bleek de nadruk te zijn op een inclusieve benadering, de bereidheid dus tot toenadering tot andere godsdiensten, en tot een zeker ‘universalisme’, dit in tegenstelling tot de in het algemeen veel meer ‘particularistische’ benaderingen van andere aan religieuze groepen gerelateerde reis-initiatieven naar ‘het Land’. Dat gold in het bijzonder voor de principieel exclusieve Joodse *Birthright*-reizen en voor de christenzionistisch geïnspireerde reizen. Uit deze vergelijkingen kwamen ook nog twee andere duidelijke verschillen naar voren, namelijk de recentere ontstaansdatum en de geringere kwantitatieve betekenis van het ‘Kom en zie’-initiatief; de ‘Kom en zie’-

oproep verdient de aandacht vooral vanwege het karakter ervan, niet zozeer vanwege de mate waaraan er tot dusverre gehoor aan is gegeven.

Het idee van 'Kom en zie'-pelgrimages kon vanuit de 'topos'-benadering worden gepositioneerd als een fenomeen verwant aan actuele ontwikkelingen binnen het toerisme zoals *responsible tourism*, dus als een fenomeen met typisch 'fluïde' grenzen. Vanuit de 'arena'-benadering kon het worden gepositioneerd als het initiatief van een sterk bedreigde kleine minderheid in de zeer gespannen maatschappelijke situatie van een aanhoudend conflict voortvloeiend uit ingrijpende internationale politieke ontwikkelingen. Het reisprogramma en de onderlinge discussies tussen de deelnemers aan een 'Kom en zie'-reis vertoonden echter daarnaast ook kenmerken, die primair inzicht vergden in de geschiedenis van het *theologisch* denken over pelgrimeren.

Het theologisch-historische literatuuronderzoek vormde naast de eerder gepubliceerde *casestudy*, en naast het sociaal- en cultuurwetenschappelijk literatuuronderzoek van Deel I de derde poot van dit onderzoek naar het fenomeen van de 'Kom en zie'-pelgrimage. Het legde de historische gelaagdheid van dit fenomeen bloot. De keuze voor een bewust eclectische benadering - in plaats van een streven naar een evenwichtig historisch overzicht - maakte in de geschiedenis van het denken over pelgrimeren een drietal terugkerende 'motieven' zichtbaar, zowel in de zin van 'beweegredenen' als in de zin van 'patronen' - die ook in het 'Kom en zie'-initiatief zijn aan te wijzen.

Het missionaire motief, het 'reizen met een missie' de wereld in, had in het vroegste christendom en bij middeleeuwse monniken de vorm gehad van het reizen om een boodschap van vrede en liefde te brengen. Maar het kon ook de rampzalige vorm aannemen van het middeleeuwse 'gewapende pelgrimeren' van de kruisvaarders, zij het dan met de vredesreis van Franciscus naar 'het Land' als inspirerende tegenhanger. Het missionaire motief ging in de loop der tijden vaak gepaard met mobilisatie, een element dat ook belangrijk is voor het 'Kom en zie'-initiatief. Het deed zich niet alleen voor bij de kruistochten, maar ook in een moderne vorm in het 19^e-eeuwse nationale, vaak politiek getinte streven om mensen naar 'heilige plaatsen' te trekken. Het bleek in de tweede helft van de 20^e-eeuw ook de vorm aan te kunnen nemen van mobilisatie van jongeren voor juist op internationale verbroedering gerichte, en steeds meer interreligieus georiënteerde, vredestochten die gezien kunnen worden als een voorloper van het 'Kom en zie'-initiatief.

Een belangrijk tweede motief, dat nauw met het idee van 'pelgrimeren met een missie' samenhangt, bleek dat van de ontmoeting met mensen ter plekke, zoals het bezoek aan heilige mannen in het vroege christendom als tegenwicht tegen de uitwassen waarmee het pelgrimeren soms gepaard ging. Maar ook het metaforische verhaal waarmee een auteur als Bunyan mensen wilde overtuigen van de conceptie van

het hele leven als een innerlijke pelgrimstocht nam als vanzelfsprekend vaak de vorm aan van gesprekken van pelgrim Christian met allerlei personages op zijn weg. In de twintigste eeuw bleek dat weer terug te keren in de 'theologie van de *Living Stones*', die centraal kwam te staan in het 'Kom en zie'-initiatief.

Ten slotte bleek het motief van de *moral pilgrim*, voor wie het hele leven een pelgrimstocht is naar een 'hemels Jerusalem' met als uitgangspunt het werk van Augustinus, via Bunyan en anderen, zowel in de katholieke als in de protestantse traditie, steeds weer terug te keren, tot ook weer in de discussies binnen een 21^e-eeuwse 'Kom en zie'-reisgroep. In feite is dat het motief van de 'ware pelgrim', een categorie die in de 'topos'- en de 'arena'-benadering van het pelgrimeren als zodanig in feite geen rol meer speelde. Min of meer ter vervanging daarvan bleek in pelgrim-studies het begrip 'authenticiteit' te zijn opgekomen, waar het soms functioneert als het centrale element binnen een structuralistisch *discours* dat, in tegenstelling tot het christelijk theologische denken, het bestaan en het hervinden van een subjectief geconstrueerd 'zelf' centraal stelt. Het vaste, steeds weer terugkerende motief in het christelijk theologische denken over pelgrimeren is echter, dat de 'ware pelgrim' het 'ik' tijdens zijn reis toch primair als een 'ethisch project' ziet en dat hij, in het geval van 'Kom en zie' het communiceren van een boodschap van liefde en vrede uiteindelijk toch belangrijker vindt dan zijn eigen 'heelheid' of het vinden van een 'heilige plek'.

Het motief van de 'ware pelgrim' bracht de zogenaamde 'bevrijdingstheologie' ertoe om van pelgrims vandaag primair een kritisch waarnemen te vragen en om op hun weg compassie en praktische gerechtigheid bij elkaar te houden. Vanuit dit christelijke perspectief doet ook het 'Kom en zie'-initiatief een appèl op de bereidheid en het vermogen van pelgrims om op hun reis complexe morele afwegingen te maken. In afwijking van het meer naar buiten gerichte *responsible tourism* waarin een extern doel, zoals vermindering van armoede of van milieuschade, centraal staat, vraagt een 'Kom en zie'-pelgrimage vooral een receptieve attitude waardoor 'lastige' informatie kan worden ontvangen en in het eigen geweten kan worden verwerkt en verinnerlijkt, om richting te kunnen geven aan het handelen.

Paus Franciscus gaf het belang van een dergelijke herbezinning op pelgrimages naar 'het Land' gestalte door niet alleen de Klaagmuur te bezoeken, maar daarnaast voor het oog van de wereld te bidden bij de Afscheidingsmuur en door - net als zijn voorganger Benedictus - te hechten aan het tonen van goede contacten, niet alleen tussen christenen en joden, maar ook met moslims. Dat zijn de waarden die ook in het Kairos-document expliciet worden uitgedragen. Deze nieuwe ontwikkeling beperkte zich niet tot de rooms-katholieke kerk. De protestantse herbezinning op het belang van pelgrimeren naar 'het Land' in nieuwe vormen werd in de praktijk bijvoorbeeld zichtbaar door de plaatsing van de 'Kom en zie'-oproep op de website van

de Wereldraad van Kerken en, heel praktisch, door het EAPPI-initiatief en de steun voor *The Tent of Nations*.

Het lijkt erop dat er inmiddels zelfs bij grotere reisbureaus die pelgrimsreizen faciliteren - zij het in de marge van hun conventionele, commerciële praktijk - enige beweging merkbaar is in de aard van de reisprogramma's naar 'het Land'. Of die beweging het gevolg is van een groeiende openheid van de reiswereld zelf voor het nieuwe fenomeen of van druk vanuit kerkelijke kringen is onduidelijk. Op het niveau van parochies en kerkelijke gemeenten liggen er echter duidelijk nog taken om meer stimulans en protectie bieden aan vormen van reizen, waarin contacten, niet alleen christenen, maar ook joodse en moslingroepen in 'het Land,' die hechten aan vrede en verzoening, een rol spelen. Een belangrijk probleem voor het 'Kom en zie'-initiatief is wel, dat de kerken in het Westen - en in het bijzonder in Nederland - minder in staat zijn om kwantitatief en kwalitatief tegemoet te komen aan de behoefte aan *justice pilgrims* voor 'het Land'.

Het is echter aannemelijk dat het christendom als wereldgodsdienst belangrijk blijft en dat de vraag naar zulke pelgrims daarom vaker ook op andere plaatsen in de wereld gesteld zal worden. Het *Pew Research Center* bevestigde in 2017 oveeenkomstig de verwachting van Taylor dat het percentage mensen in de wereld zonder religie de komende 40 jaar zal afnemen en dat het percentage christenen wereldwijd blijft toenemen. In de *global south* is het christendom de laatste decennia belangrijker geworden dan voorheen en theologen profileren er zich uitdrukkelijker op de thema's pelgrimage en toerisme dan in het Westen.

Veranderingen in vormen van pelgrimeren naar 'het Land' zijn dus ook denkbaar via beïnvloeding langs niet-westerse, internationale lijnen. Theologen uit 'het Zuiden' maken dat in toenemende mate duidelijk. Alleen al het feit dat de tekst van het ATG-document door een van oorsprong Indiase theoloog werd opgesteld kan als een aanwijzing worden gezien.

De oproep 'Kom en zie' betreft, qua herkomst en adressering, evident een oecumenische oproep. Ze staat in aanleg open voor aanpassing en verbreding zodat ze ook kan worden beschouwd als geadresseerd aan gelijkgezinde joden, moslims, andere pelgrims en 'toeristen van goede wil'. In ieder geval is de oproep een appèl dat niet alleen gericht is aan de kerkelijke leiders, hun nationale en internationale organen, maar vooral ook aan kerken overal ter wereld op lokaal niveau. Het is in de kern een appèl om de wens tot reizen naar 'het Land' samen te laten vallen met het verlangen naar 'de schoonheid van de rechtvaardigheid' waar mensen op hun levensweg aan mee kunnen werken.

SUMMARY

On 11th December 2009 a group of Christian Palestinians calling itself 'Kairos Palestine', with the explicit support of the leaders of all thirteen Christian denominations in their country, published an urgent worldwide cry "from the heart of Palestinian suffering". With the motto 'Come and See', they urged Christians around the world, despite the continuing state of political tension in the region, to continue making pilgrimages to the land of the Bible, so that they could receive "a message of faith, hope and love", and they could "know the facts and the people of this land, Palestinians and Israelis alike". In addition, they urged their fellow-Christians "to take a position of truth with regard to Israel's occupation of Palestinian land".

An organization called 'Alternative Tourism Group' (ATG) had already been founded in 1995, largely by the same group of Palestinian Christians. Their aim was to convince tourists and pilgrims to stay in Palestinian accommodations and to listen to Palestinian guides during their trip. They viewed this as a means of allowing Palestinians to benefit from a share of the economic advantages of pilgrimage and tourism, while also offering an opportunity to visitors to gain a broader perspective on the current situation in this region. In 2014 this ATG published a document with the title "Listening to the Living Stones. Towards a Theological Exploration of Kairos Pilgrimages for Justice". The document defines tourism "as a form of pilgrimage" and as "a theater of opportunity for solidarity, sharing and caring". Tourism itself must become "a quest of spirituality through encounters in which humankind seeks God's truth".

In this book the author offers a thorough re-evaluation of the remarkable initiative made in 2009 which involved a religious appeal to pilgrims and tourists combined with political and socio-economic objectives.

Part I of the book, "Pilgrimages: theoretical approaches and empirical research", explores the concept of pilgrimage within the academic arena of social science and cultural studies. In addition to analyzing the two above-mentioned documents, it also examines the results of an earlier published case study on a 'Come and See'-pilgrimage in which the author participated in 2013. By researching into scholarly literature on the history of and the theological discussions on pilgrimage, the aim is to identify main 'motives' - in the sense of 'patterns' as well as 'incentives' - in the history of pilgrimage that may be comparable with the Kairos-initiative. The viewpoint expressed here is that the idea of a 'Come and See'-pilgrimage has a particular significance for the specialism of 'pilgrimage studies', the multidisciplinary approach adopted being essential to achieve a multifaceted understanding of this phenomenon, one which can enhance and broaden the socio-cultural scientific relevance of the subject.

The need for an multidisciplinary investigation, combining cultural-scientific, historical and theological analysis presented itself to the author when he was participating in the case study in 2013. This concerned an independent, ecumenical group of 16 Christians, who had been attracted by the call 'Come and see'. They not only visited conventional Holy Places but also explored unconventional locations such as a checkpoint at the border between Israel and Palestine, and the by settlers claimed (and occupied) centre of the Palestinian city of Hebron. The encounters during the trip mainly involved Christian Palestinians, but for example the program also incorporated a visit to an Israeli settlement in the West Bank as well as meetings with Jewish and Arab Israelis who were committed to the fate of the Palestinians living under occupation. Every day the group of Christians had short meetings for common prayer and meditation.

The experiences of the participants in this 'Come and See'-pilgrimage appeared to reflect, though not completely, the concepts of *communitas* and *transition*. The former concept denotes an intimate travel community in which there is frequent and frank exchanging of views, in which the participants discuss what they consider is 'holy'; while the latter involves a voluntary 'rite of passage' in which old values and views are tested and released to make way for new ones. Both concepts are currently prominent in theoretical approaches to pilgrimage studies. Yet the participants themselves were not always ready to view themselves as 'pilgrims'. This resulted in an invitation for further reflection on who the participants thought they really were and the reasons why they were there. At first sight, they seemed to fit into - what has come to be called in pilgrim-studies - *the Topos of the Pilgrim and the Tourist*, where the focus lies not on an exploration of a definition of the 'true pilgrim', but rather on an exploration of more or less merging phenomena to be observed on a conceptual line that connects and distinguishes contemporary forms of pilgrimage and tourism. This way of observation recalls the famous remark of Edith and Victor Turner: "*A tourist is half a pilgrim, if a pilgrim is half a tourist*".

The 'Come and See'-appeal may be classified among various forms of alternative 'committed' tourism which emerged during the 1990s and which are classified in the literature under the heading 'responsible tourism'.

Chapter 2 leads on from this point to an analysis of the socio-religious aspect of the 'Come and See'-phenomenon where pilgrimages take place in what can be termed an 'arena', characterized by conflicting views or even outright conflicts between local religious groups and pilgrims from different religious backgrounds. A comparison with other examples of (in part at least) religiously-motivated travelling in the pilgrimage-arena of Israel/Palestine reveals that the fundamental distinctive characteristic of this 'Come and See'-pilgrimage is that it aims explicitly to encourage the furtherance of

peace and reconciliation in addition to the exhortation of peaceful contact with mutual respect between those of the Jewish, Christian and Islamic faiths. This is decidedly not the case with so-called Jewish 'Birthright-trips' and in the travelling of 'Christian Zionists' to Israel, which emphasize the exclusive rights of Jewish people to this land. It is also hardly the case in guided trips through Israel which regard the area as if it were a 'Biblical Open-Air Museum' and lack any real interaction with the local population.

Chapter 3 offers a short discussion on Zygmunt Bauman's pessimistic view of postmodern society nowadays, which can no longer accommodate the phenomenon of 'the pilgrim'. Viewed from Bauman's rather metaphorical and impressionistic approach, the phenomenon of 'Come and see' could achieve the rating of an anachronistic, irrelevant phenomenon. Social scientists as well as theologians, criticized his use of the metaphor of 'the pilgrim' mainly on the grounds that he apparently seemed to ignore what is still clearly visible 'on the ground' nowadays. This applies in particular with respect to those who responded to the 'Come and see'- call, is more than an irrelevant manifestation of postmodern lifestyle.

In recent research on pilgrimage it has been argued that striving for 'authenticity' and 'self-renewal' can be seen as significant factors in instigating developments in modern-day pilgrimage. From the point of view of the 'Come and See'- initiative, however, the 'I' ('me') is rather an 'ethical project' which is consciously directed towards fellow human beings rather than being a search for the 'true self'. The type of discussions which were conducted with and among participants in the 'Come and See'-trip during the case study made it clear that to achieve an adequate understanding of the phenomenon of the 'Come and See'-pilgrimage it was necessary to delve into the historical background of the practice of Christian pilgrimages, and examine theological and historical factors which gave rise to the pilgrimage phenomenon from the very beginning of Christianity.

In Part II of the book, "Pilgrims in historical and theological perspective" (Chapters 4 to 6) three main 'motives' are identified which denote to what extent the characteristics of 'Come and see'-pilgrimages are recognizable as being attributes embedded within its long-term history. The 'Come and See' initiative involves three important 'motives' in common with other varieties of Christian pilgrimage through the ages:

1. the missionary motive, that originally coincided with evangelism and that over time produced both violent pilgrims and peacemakers, individual pilgrims but also 'mobilizations' of groups of them;
2. the motive of contact with what has come nowadays to be called 'Living Stones': meeting those people who lived in or near the 'dead stones' of a pilgrimage

location, as a means of deepening the personal spirituality of ‘the pilgrim’ through encounters with ‘witnesses of faith’;

3. the motive of the ‘moral pilgrim’ for whom the whole of life is the ultimate pilgrimage, this pilgrimage to ‘the Land’ is particularly worthwhile as it is in response to a plea from fellow Christians to be ‘true Christians’ and to combine Christian moral values of peace and justice in practice.

The decision of Jesus’ apostles not to stay in Jerusalem after His death, but to travel the world in order to spread God’s message of love to all peoples is identified in the literature as the oldest form of Christian pilgrimage. The implication of this missionary movement ‘away from Jerusalem’ was that specific places, like the Temple of Jerusalem in the Jewish faith, were no longer the only places where God’s presence among human beings could be experienced. Jesus had taught them that His ritual presence could best be experienced in the coming together of people in the celebration of the Eucharist. In contemporary political theology, the significance of celebrating the Eucharist is underlined with a special plea for pilgrims to celebrate The Lord’s Meal first and all together with fellow-Christians who are living in ‘the Land’.

It soon became evident to early Church leaders, however, that the spread of Christianity and the devotion of Christians would be encouraged by the construction of magnificent churches throughout the world especially, of course, in the land of the Bible. The wish of people to visit places where Jesus himself had lived - or were linked in some way to the remains of holy men or women - emerged at a rapid pace after Constantine had given Christians freedom of religion.

At the same time, however, warnings were expressed within the Church against possible abuses and evils that might result from such a wish to undertake pilgrimage to visit places and see objects, leading to moral decay and corruption due to the accompanying cheap entertainments.

The ‘armed pilgrimages’ of the Crusades, that mobilized people to conquer ‘holy places’, and massacre fellow human beings who lived there, can be seen as the most regrettable and despicable form of pilgrimage in the history of Christianity. Simultaneously, however, the example of Saint Francis of Assisi, the poor, non-violent preacher from Umbria whose journey to the Holy Land was given a surprising twist. He demonstrated a constructive alternative whereby the value for a pilgrim lay not so much in visiting holy places, but rather in the encounters with the people there, including meetings with ‘the enemy’, and listening to what they had to say.

Even the tendency to reject all forms of physical pilgrimage and to confine oneself to an ‘inner pilgrimage’ of the human spirit did not prevent Bunyan from introducing personages with whom his pilgrim ‘Christian’ had to talk during his pilgrimage, in order to stimulate his reflections on what might be expected of a true Christian during

his life. The life of Ignatius of Loyola, founder of the Jesuits reveals how physically heeding the call of Jesus, first it brought him to a moment of great enlightenment and transformation, in consequence to travel to Jerusalem, just to devote himself ‘to help the souls’ there. Actually he combined ‘a journey into the world’ to spread a Message of Love to all peoples with that of an inner pilgrimage. He called himself ‘the pilgrim’, one who placed great emphasis on self-reflection in making choices that must follow ‘the will of God’.

In the nineteenth century the tendency for the ‘mobilization’ of large groups of pilgrims to travel to special holy places becomes striking. Such religious ‘mobilizations’ increasingly took place with a backdrop of national and imperial political turbulence, also in respect to ‘the Land’.

The pilgrimages of the international Roman Catholic peace movement after the Second World War, in contrast, encouraged young pilgrims to a more inclusive international approach with a distinct commitment to international reconciliation, justice and later also to inter-religious dialogue. As such, these pilgrimages can be seen as precursors of the Palestinian ‘Come and See’-initiative. They emphasized the importance of a (mutual) need for a mission of peace and reconciliation and for a dialogue between Judaism, Christianity and Islam, and called for pilgrims primarily to be interested in listening to ‘Living Stones’. The Separational Wall forms a severe physical barrier to realise the values of this movement.

The concept of the ‘moral pilgrim’ is not confined to Bunyan and the Reformation but had previously emerged with the *peregrinus* in the work of Augustine. In *De Civitate Dei* he examined the metaphor of ‘the pilgrim’s journey of life’, a journey where the brokenness and imperfection of this world would be painfully confronted as a sad consequence of alienation from God but not seen as eternally hopeless.

Augustine’s concept re-emerged time and again, also within Roman Catholicism, as for instance in the late medieval movement of the Modern Devotion, during the Reformation and in the period of the Contra-Reformation, also in the work of Ignatius of Loyola. In much more recent non-western theology on pilgrimage the double meaning of *peregrinus* (‘pilgrim’ and ‘foreigner’) has come into relevance once again through the plight of migrants and refugees who are the foreigners *par excellence*, and who should be viewed as fellow pilgrims in life, requiring hospitality as much as pilgrims during a pilgrimage.

Part II ends with the observation that Augustine’s theology is significant for the ‘Come and See’-initiative in another respect, namely his concept of the *obedientia*, with its sense of ‘obedience’ or ‘surrender’ to the incomprehensible ‘will of God’, which is assuredly not the same with relation to the rulers of this world.

A mood of despair was manifestly visible among participants of the ‘Come and See’-pilgrimage of 2013, witnessing what may be considered brutality, with Palestinians treated as refugees without rights in their own country. That mood also predominated in a conference dedicated to a further exploration of a theology of pilgrimage organized by Palestinian Christians in Madaba in 2017. A careful use of the Augustinian concept of *obedientia* may offer an important complement to the perhaps too optimistically ‘affirmative’ approach of God in the theology of the ATG-document, where He is presented not only as, for instance, a ‘Co-Companion’, ‘a Listening One’, but also as ‘an Activist’. In the Augustinian concept of *obedientia*, ‘resistance’ against injustice can be combined - as was argued sublimely by theologians like Dietrich Bonhoeffer and Thomas Merton - with ‘submission’ to a God, who can be experienced in human love, but who remains, inevitably, unknowable and incomprehensible to human beings.

In the last part of the book, ‘Balance and Perspectives’, it is argued that the outcome of the ‘Come and See’-initiative may not seem to be encouraging, especially in what is becoming an increasingly secularized western world. Nevertheless, pilgrimages also from the non-western world to ‘the land of the Bible’ are increasing in number. This encourages the thought that ‘Liberation theologians’ in the ‘Global South’ who value ‘responsible tourism’, are feeling inspired by the theology of the ‘Come and See’-initiative. Moreover, the thesis of an irreversible secularization process of the Western world has impressively been refuted by Charles Taylor who has proposed that the current ‘secularization thesis’ will prove to be increasingly less convincing in the future, because modernity has not been able to destroy the human desire for transcendence. His proposition can also influence expectations with regard to the future of pilgrimages, which may be becoming more secular but which could also be seeking ways to renew its religious roots.

The positive response that the ‘Come and see’ initiative received from the World Council of Churches who facilitated international meetings on the subject by the ATG, in addition to the special example set by Pope Francis for committed forms of pilgrimage to Israel and Palestine, constitute an important incentive globally for the development of religiously inspired pilgrimages for the furtherance of peace and justice, which will be initiated by local churches and church-related organizations in the future.

LIJST VAN GEBRUIKTE LITERATUUR

- AALDERS, W.: *Het Herstel van Israël volgens het Oude Testament. De Chiliastische uitlegging getoetst* (Kampen z.d.).
- ALCHECK, L.: ‘Between Augustine and Religious Zionism: Ethical Negotiations for the Present’, in *Christian Thought & Culture* (Term Paper) (2019).
- ARENDT, H.: *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil* (intr. Amos Elon) (Penguin Classics, z.p. 1963).
- ALBERA, D. & M. COUROUCLI: *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean. Christians, Muslims, and Jews at Shrines and Sanctuaries* (Bloomington, Indiana USA 2012).
- ARJANA, S.R.: *Pilgrimage in Islam, Traditional and Modern Practices* (London 2017).
- ARMSTRONG, K.: *The Spiral Staircase: My Climb Out of Darkness* (New York 2003).
- ATEEK, N.: *A Palestinian Christian Cry for Reconciliation* (New York 2008).
- AUGUSTINUS, AURELIUS: *De stad van God* (G. WIJDEVELD, vert. , inl. P. van Geest) (Amsterdam 1983).
- AUGUSTINUS, AURELIUS: *Van aangezicht tot aangezicht: Preken over teksten uit het evangelie volgens Matteüs [sermones de scripturis 51-94]* (vert. en aant. van J. van Neer (inl.), M. Schrama & A. Tigchelaar) (Budel 2010²).
- BADONE, E.: ‘Conventional and Unconventional *Pilgrimage*. New Perspectives on Pilgrimage: Conceptualisation Sacred Travel in the Twenty-First Century’, in PAZOS, A. (ed.): *Redefining Historical and Contemporary Pilgrimages* (Farham/Burlington 2014).
- BARNEVELD, zie VAN BARNEVELD.
- BARTELINK, G.J.M: *De bloeiende woestijn. De wereld van het vroege monachisme* (Baarn 1993).
- BARTELS, W., G. TEN BERGE & P. VAN GEEST (red.): *Jeruzalem. Stad van vrede, vrede voor de stad* (Kampen 2000).
- BARTHOLOMEW C. & F. HUGHES (eds.) *Explorations in a Christian Theology of Pilgrimage*, (Farnham UK/Burlington USA) 2004/2015.
- BATUT-LUCAS, K.: ‘Le pèlerinage et le sionisme chrétien aux États-Unis. Le cas du Christians United For Israel’, in L. CHANTRE et al. (dir.): *Politiques du pèlerinage* (Rennes 2014) 89-100.

- BAUMAN, Z.: From Pilgrim to Tourist - or a Short History of Identity, in: S. HALL & P. DU GAY (eds.): *Questions of Cultural Identity* (London/Thousand Oaks/New Delhi 1996).
- BAUMAN, Z.: *Globalisation, The Human Consequences* (Oxford 1998).
- BEEK, zie VAN DER BEEK.
- BELHASSEN, Y.: 'Fundamentalist Christian pilgrimages as a political force', in *Journal of Heritage Tourism* 4,2 (2009) 131-143.
- BELL, C.: *Ritual. Perspectives and Dimensions* (New York 1997).
- BEOZZO, J.O. (vert. uit het Portugees door C. Bartels): 'De arme migrant op weg naar een menswaardig bestaan', in: *Concilium. Internationaal tijdschrift voor theologie* 4 (1996) 63-72.
- BERGE, zie TEN BERGE.
- BERRIGAN, D.: *The Dark Night of the Resistance* (Eugene OR 2007²).
- BERRIGAN, D. & P. BEGHIJN: 'Daniel Berrigan en Johannes van het Kruis: relatie tussen activist en mysticus', in M. SCHUURMANS (red.): *Nacht die gelukkig maakt. Ervaringen met de mystiek van Johannes van het Kruis* (Zoetermeer 1991) 196-203.
- BERRIGAN, PH. & F.A. WILCOX: *Fighting the Lamb's War: Skirmishes with the American Empire* (Eugene OR 2011²).
- BONHOEFFER, D.: *Verzet en Overgave* (Baarn 1972).
- BRUEGGEMANN, W.: *Uitverkoren volk? Bijbellezen met het oog op het Israëliisch-Palestijnse conflict* (Utrecht 2017).
- BOWMAN, G.: 'Christian Ideology and the Image of a Holy Land. The place of Jerusalem pilgrimage in the various Christianities', in J. EADE and M.J. SALLNOW: *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage* (1991) 98-121.
- BOWMAN, G.: 'Sharing and Exclusion, The Case of Rachel's Tomb', in *Jerusalem Quarterly* 58 (Washington 2014) 30-49.
- BOWMAN, G.: 'Identification and Identity Formations around Shared Shrines in West Bank Palestine and Western Macedonia', in D. ALBERA & M. COUROUCL: *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean. Christians, Muslims, and Jews at Shrines and Sanctuaries* (Bloomington, Indiana USA 2012) 10-28.

- BROWN, P.: 'The Rise and Function of the Holy Man in Later Antiquity', in *The Journal of Roman Studies* (1971) 80-101.
- BRAIDA, A. & L. CALÈ (eds.): *Dante on View: The Reception of Dante in the Visual and Performing Arts* (Abingdon, UK/New York 2007).
- BUNYAN, J.: *The Pilgrim's Progress* (Stockholm/London 1945).
- BUTIGAN, K.: *Pilgrimage Through a Burning World: Spiritual Practice and Nonviolent Protest at the Nevada Test Site* (Albany, USA 2003).
- CAVANAUGH, W.T.: *Torture and Eucharist, Theology, Politics and the Body of Christ* (Oxford UK 2002³).
- CHACOUR, E. (R. van Mierlo red.): *Kinderen van één vader. Over de dialoog tussen Palestijnen en Joden* (Tilburg/'s-Gravenhage 1987).
- CHANTRE, L., P. D'HOLLANDER, J. GRÉVY (dir.): *Politiques du pèlerinage du XVIIe siècle à nos jours* (Rennes: 2014).
- CHAUCER, G. (inl. en vert. E. VAN ALTENA: *The Canterbury Tales* (Amsterdam 1995).
- CLAUSSEN, M.A.: 'Peregrinatio and peregrini in Augustine's City of God', in *Traditio* (1991) 33-75.
- COELHO, P.: *De Pelgrimstocht naar Santiago. Dagboek van een magiër* (Amsterdam 1999).
- COHEN, E.H.: 'Pilgrimage and Tourism: Convergence and Divergence', in A. MORINIS (ed.): *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage*, (Westport/London 1992) 47-61.
- COHEN, E.H. & A. OFRANANSKY: *Youth Tourism to Israel: Educational Experiences of the Diaspora* (Clevedon/Buffalo 2008).
- COHEN, E.H.: 'Educational Dark Tourism at an in populo site. The Holocaust Museum in Jerusalem', in *Annals of Tourism Research* 38/1 (2011) 193-209.
- COLLINS-KREINER, N., D. SHMUELI & M. BEN GAL: 'Pilgrimage Sites in the Holy Land: Pathways to Harmony and Understanding or sources of Confrontation', in A. PAZOS (ed.): *Pilgrims and Pilgrimages as Peacemakers in Christianity, Judaism and Islam* (Dorchester 2013) 177-201.
- DALRYMPLE, W.: *In de schaduw van Byzantium* (Amsterdam 1998).
- DANTE ALIGHIERI (vert. R. BROUWER): *De Goddelijke Komēdie* (2016) Italiaans-Nederlandse uitgave (Leiden 2016).

- DE BLOIS, L.: 'De vroegchristelijke vredesopvatting en het vraagstuk van de oorlog', in L. DE BLOIS & A.H. BREDERO: *Kerk en Vrede in oudheid en middeleeuwen* (Kampen 1980) 24-36.
- DE LANGE, F.: *Heilige Onrust. Een pelgrimage naar het hart van de religie* (Utrecht 2017).
- DE LANGE, F.: 'Life as a Pilgrimage. John Bunyan and the Modern Life Course', in P.N. HOLLTROP, F. DE LANGE, R. ROUKEMA (eds.): *Passion of Protestants* (Kampen 2004) 95-126.
- DEPLOIGNE, J.: *In nomine femineo indocta. Kennisprofiel en ideologie van Hildegard van Bingen (1098-1179)* (Hilversum 1998).
- DE VRIES, S.: 'Naast Birthright, nu ook Birthleft. Kritische reizen naar Israël op kosten van rechtse geldschietters', in *De Brug* (Amsterdam, maart 2018) 24-25.
- D'MELLO, C., LONCHAR, W. & Ph. MATTHEW (eds.): *Deconstructing Tourism? Who Benefits? A Theological Reading from the Global South* (Tainan Taiwan & Kolkata India 2014).
- D'MELLO, C.: 'Editorial introduction', in: C. D'MELLO et al. (eds.): *Deconstructing Tourism: Who Benefits?* (Tainan Taiwan & Kolkata India 2014) xiv-xxxi.
- D'MELLO, C.: 'Deconstructing Tourism. A Challenge of Justice for the Church', in C. D'MELLO et al. (eds.): *Deconstructing Tourism: Who Benefits?* (Tainan Taiwan & Kolkata India 2014) 3-32.
- DOOREN, zie VAN DOOREN.
- DUPUIS SJ, J.: *Christianity and the Religions. From Confrontation to Dialogue* (New York/London 2002).
- DRIJVERS, J.W.: *Cyril of Jerusalem: Bishop and City* (Leiden/Boston 2004).
- DRIJVERS, J.W. & P.W. VAN DER HORST (inl. en vert.): *Keizer Constantijn. Zijn levensbeschrijving door Eusebius van Caesarea* (Hilversum 2012).
- DURKHEIM, E.: *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912, Paris 1960).
- DIJKSTRA, M. & J. STEGEMAN, (red.): *Uur van de waarheid. Een woord van geloof, hoop en liefde uit het hart van het Palestijnse lijden* (ICCO, Utrecht 2009).
- DYAS, D.: 'Medieval Patterns of Pilgrimage; a Mirror for Today', in C. BARTHOLOMEW & F. HUGHES (eds.): *Explorations in a Christian Theology of Pilgrimage* (Farnham UK/ Burlington USA 2004/2015) 92-109.

- EADE, J. & M. SALLNOW: *Contesting the sacred. The anthropology of Christian pilgrimage* (London/New York 1991).
- ELAD, A.: *Medieval Jerusalem and Islamic Worship, Holy Places, Ceremonies. Pilgrimage* (Leiden etc. 1995).
- ELLIS, M.H.: *Judaism Does not Equal Israel*, New York (2009).
- ELLIS, Th. B.: *On the Death of the Pilgrim: The Postcolonial Hermeneutics of Jarava Lal Mehta* (New York/London 2013).
- ENGEMANN, J.: 'Das Jerusalem der Pilger. Kreuzauffindung und Wahlfahrt', in *Jahrbuch für Antike und Christentum* Erg.Bd. 20 (1995) 24-35.
- FALK, G.: *The Restoration of Israel. Christian Zionism in Religion, Literature, and Politics* (New York 2006).
- GEEST, zie VAN GEEST
- FELDMAN, J.: *A Jewish Guide in the Holy Land. How Christian Pilgrims Made Me Israeli* (Bloomington/Indianapolis 2016).
- FLEISCHER, A.: 'The tourist behind the pilgrim in the Holy Land', in *Pergamon. International Journal of Hospitality Management* 19 (2000) 311-326.
- FOLEY, M. & J. LENNON: 'JFK and dark tourism. A fascination with assassination', in *International Journal of Heritage Studies* (1996) 198-211.
- FOREST, J.: *Leven met wijsheid. Een biografie van Thomas Merton* (Maryknoll 2008/ Eindhoven 2018).
- FREYNE, S.: 'Jezus de pelgrim' (vert. door T. van der Stap), in *Concilium. Internationaal tijdschrift voor theologie* 4 (1996) 22-31.
- FRITSCHY, S.: *Christus is onze verzoening. Handreikingen voor ontmoetingen met de Pax Christi-icoon* (Utrecht/Den Haag 2003).
- GEERTZ, C.: *The interpretation of Cultures* (London 1973).
- GODDARD, H.: *A History of Christian-Muslim Relations* (Chicago 2000).
- GREY, M.C.: *The Resurrection of Peace. A Gospel Journey to Easter and Beyond. Questions for Reflection by Pat Clegg* (London 2012).

Bijlagen

- GREY, M.C.: 'Deep Breath - Taking a Deep Breath: Spiritual Resources for a Pedagogy of Hope', in T. VAN TEEFFELEN (ed.): *Challenging the Wall. Toward a Pedagogy of Hope* (AEI Bethlehem 2007) 9-15.
- GREY, M.C.: *The Resurrection of Peace. A Gospel Journey to Easter and Beyond. Questions for Reflection by Pat Clegg* (London 2012).
- GRIMES, R.: *Ritual, Criticism. Case Studies in Its Practice, Essays on Its Theory* (Waterloo Canada 2010/2014).
- HACKETT, C., A. COOPERMAN & A. SCHILLER: *The Changing Global Religious Landscape. Babies born to Muslims will begin to outnumber Christian births by 2035; people with no religion face a birth dearth* (Pew Research Centre, april 2017).
- HELLEMANS, S.: *Het tijdperk van de wereldreligies. Religie in agrarische civilisaties en in moderne samenlevingen* (Zoetermeer/Kapellen 2007).
- HERWAARDEN, zie VAN HERWAARDEN.
- HESCHEL, A.J.: *De Profeten* (Vught 2013).
- HOEBERICHTS, J.: *Franciscus en de Islam* (Assen 1994).
- HOLLANDER, P.: 'Heaven on Earth: Political Pilgrimages and the Pursuit of Meaning and Self-Transcendence', in A. PAZOS (ed.): *Redefining Pilgrimage* (Farham UK/Burlington USA 2013) 71-85.
- HOURLANI, A.: *A History of the Arab Peoples* (London 2002).
- HOWARD, H.: *Paradise Postponed. Johann Heinrich Alsted and the Birth of Calvinist Millenarianism* (Dordrecht 2001).
- HUNNINK, V. inl. & J.W. DRIJVERS: *In het land van de Bijbel. Reisverslag van Egeria, een dame uit de vierde eeuw* (Hilversum 2011).
- IGNATIUS VAN LOYOLA: *Het verhaal van de pelgrim* (autobiografie, ingeleid door J. NADAL, vert. met aant. van C. VAN BUIJTENEN, herz. en bew. door M. BLICKMAN, B. FRIE SJ en M. ROTSAERT SJ (Averbode 2010³).
- ISAAC, M.: *From Land to Lands, from Eden to the Renewed Earth* (Carlisle UK 2015).
- ISAAC, R.K.: 'Alternative Tourism: New Forms of Tourism in Bethlehem for the Palestinian Tourism Industry', in *Current Issues in Tourism* 13,1 (2009) 21-36.

Literatuurlijst

- ISAAC, R.K.: 'Moving from Pilgrimage to Responsible Tourism the Case of Palestine', in *Current Issues in Tourism* 13,6 (2010) 579-590.
- ISAAC, R.K. & D. HODGE: 'An Exploratory Study: Justice Tourism in Controversial Areas. The Case of Palestine', in *Tourism Planning and Development* 8,1 (2011) 101-108.
- ISAAC, R.K. & G. ASHWORTH: 'Moving from Pilgrimage to "Dark Tourism": Leveraging Tourism in Palestine', in *Tourism, Culture & Communication* 11 (2012) 149-164.
- JOSEPH, M.P.: 'The Objectified People and the Objectified God of Tourism', in: C. D'MELLO et al. (eds.): *Deconstructing Tourism? Who Benefits?* (Tainan Taiwan & Kolkata India 2014) 155-175.
- JUNG, C.G.: *Verzameld werk 3* (Rotterdam 1990).
- KASSIS, RAMI (ed.): *Listening to the Living Stones. Towards Theological Explorations of Kairos Pilgrimage for Justice* Alternative Tourism Group (ATG) (Beit Sahour Palestine 2014).
- KASSIS, Rifat O.: 'Tourism and Conflict. A Perspective from Kairos Palestine Experience and Holy Land Tourism', in C. D'MELLO et al.: *Deconstructing Tourism? Who Benefits?* (Tainan Taiwan & Kolkata India 2014) 207-226.
- KATANACHO, Y.: 'Christ is the Owner of Haaretz', in *Christian Scholar's Review* July 10 (2005) 425-442.
- KNOX, D. & K. HANNAM: 'The secular Pilgrim: Are we Flogging a Dead Metaphor?', in T.V. SINGH (ed.): *Aspects of Tourism: 70 Challenges in Tourism Research* 2,1 (Bristol/Buffalo/Toronto 2014) 46-53.
- KONINGSVELD, zie VAN KONINGSVELD.
- KOOIJ, zie VAN DER KOOIJ.
- KÖTTING, B.: *Peregrinatio Religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche* (Münster 1950).
- KURUVILLA, S.J.: *Radical Christianity in The Holy Land. A comparative Study of Liberation and Contextual Theology in Palestine-Israel* (University of Exeter 2009).
- LANGE, zie DE LANGE.
- LÉVI-STRAUSS, C.: *Structural Anthropology* (1958, Chicago 1983).

- LINCOLN, A.T.: 'Pilgrimage and the New Testament', in C. BARTHOLOMEW & F. HUGHES (eds.): *Explorations in a Christian Theology of Pilgrimage* (Farnham UK/Burlington USA 2015²) 29-49.
- MACCANNELL, D.: *The Tourist. A New Theory of the Leisure Class* (University of California 2013).
- MACPHERSON, D. (ed. and intr.): *A Living Stone, Selected Essays & Adresses Michael Prior* (London 2006).
- MACPHERSON, D. (ed. and intr.): *Remembering Michael Prior, Selected Essays and Adresses. Ten Years On* (z.p. 2014).
- MARAVAL, P.: 'II Pèlerinages Chrétiens, A. En Orient des origines au 7^e siècle', in *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire XII* (Paris 1984) 901-909.
- MARGRY, P. J.: 'Whiskey and Pilgrimage: Clearing Up Commonalities', in T.V. SINGH (ed.): *Aspects of Tourism: 70 Challenges in Tourism Research 2.1* (Bristol/Buffalo/Toronto 2014) 53-58.
- MARGRY, P. J.: 'Secular Pilgrimage: A Contradiction in Terms?', in MARGRY, P. J. (ed.): *Shrines and Pilgrimage in the Modern World. New Itineraries into the Sacred* (Amsterdam 2008) 13-46.
- MARQUARDT, F.W.: *De gebroken hemel. De misère van de theologie en de hoop op God* (München 1988/Zoetermeer 1999).
- MARTEIJN, E.: 'De publieke rol van Palestijnse theologie. Theologie in dialoog met de Palestijnse context', in *Radix* 45,2 (2019) 136-150.
- MASALHA, N.: 'Reading the Bible with the Eyes of the Canaanites: Political Theology and the Land Traditions of the Bible (1967 till Gaza 2009)', in *Holy Land Studies* 8,1 (Edinburgh 2009) 55-108.
- MEGENS, N. & H. REIDING: *Bewegen binnen smalle marges. Pax Christi Nederland 1965-1990* (Nijmegen/Utrecht 1996).
- McINTOSH, I.S.: 'Dreaming of Al-Quds (Jerusalem): Pilgrimage and Visioning', in I.S. McINTOSH, E. MOORE QUIN & V. KEELY: *Pilgrimage in Practice, Narration, Reclamation and Healing* (Oxfordshire/Boston 2018) 122-136.
- MERTON, TH.: *The Ascent to truth* (New York 1951).
- MERTON, TH.: 'From Pilgrimage to Crusade', in: TH. MERTON: *Mystics and Zen Masters* (New York 1961/1999⁷) 91-107.

- MISKOTTE, K.H.: 'De kern van de zaak. Toelichting bij een proeve van hernieuwd belijden', in K.H. MISKOTTE: *Verzameld Werk* 11 (Nijkerk 1950/Kampen 1989) 243-244.
- MORINIS, A. (Ed.): *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage* (Westport/London 1992).
- MOTYER, S.: 'Paul and Pilgrimage', in C. BARTHOLOMEW & F. HUGHES (eds.): *Explorations in a Christian Theology of Pilgrimage* (Farnham UK/Burlington USA 2015²) 50-69.
- MOYAERT, M.: 'Introduction: exploring the phenomenon of interreligious ritual participation', in M. MOYAERT & J. GELDHOF: *Ritual Participation and Interreligious Dialogue* (London 2015) 1-18.
- MÜNKLER, H.: *Die Deutschen und ihre Mythen* (Berlin 2000).
- MULDER, A.: 'Op zoek naar de ware pelgrim. Over pelgrimage en toerisme', in M. VAN UDEN et al. (red.): *Oude sporen, nieuwe wegen. Ontwikkelingen in bedevaartonderzoek* (Baarn 1995) 15-51.
- NIGHTINGALE, N.: *Once out of nature. Augustine on Time and the Body* (Chicago/London 2011).
- NOLTHENIUS, H.: *Een man uit het dal van Spoleto. Franciscus tussen zijn tijdgenoten.* (Amsterdam 1988).
- O'MALLEY SJ, J.W.: *De Jezüeten. Hun geschiedenis van Ignatius tot heden* (Averbode 2015).
- OORT, zie VAN OORT.
- PAAS, S.: *Christian Zionism Examined. A Review of Ideas on Israel, the Church and the Kingdom* (Hamburg 2012).
- PAAS, S.: *Liefde voor Israël nader bekeken* (Kampen 2015).
- PAPPE, I.: *The ethnic cleansing of Palestine* (Oxford 2006).
- PAZOS, A.M. (ed.): *Redefining Pilgrimage. New Perspectives on Historical and Contemporary Pilgrimages* (Farnham/Burlington 2014).
- PÉRICARD-MÉA, D.: 'Franco, Saint Jacques et Compostelle. Éclairages donnés par les célébrations des années saintes 1937-1965', in L. CHANTRE et al. (dir.): *Politiques du pèlerinage* (Rennes 2014) 45-61.

- PHILLIPS, J.: *In naam van God. Een nieuwe geschiedenis van de kruistochten* (Tielt 2009).
- POORTHUIS, M. & TH. SALEMINK: *Een donkere Spiegel. Nederlandse katholieken over joden, 1870-2005. Tussen antisemitisme en erkenning* (Nijmegen 2006).
- POORTHUIS, M. & E. POSTMA: 'Pelgrimeren naar Palestina, het Heilige Land en Israël', in: W. BARTELS et al. (red.): *Jeruzalem, stad van vrede, vrede voor de stad* (Kampen 2000) 34-46.
- POST, P.: 'De moderne pelgrim: (een) christelijk ritueel tussen traditie en (post) moderniteit', in *Concilium. Internationaal tijdschrift voor theologie* 4 (Baarn 1996) 114-125.
- POST, P.: 'De Pelgrim en de Toerist: Verkenning van een topos', in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 67,2 (2013) 135-149.
- POST, P.: 'Beyond the Topos of the Pilgrim and the Tourist', in POST, P. & VAN DER BEEK, S.: *Doing Ritual Criticism in a Network Society. Online and Offline Explorations into Pilgrimage and Sacred Place* (Leuven 2016) 25-36.
- POST, P. & S. VAN DER BEEK: 'Virtual Pilgrimage as a Mental Journey', in P. POST & S. VAN DER BEEK: *Doing Ritual Criticism in a Network Society. Online and Offline Explorations into Pilgrimage and Sacred Place* (Leuven 2016) 87-94.
- POST, P.: 'Lopen met een missie: Mapping the field', in P. POST & S. VAN DER BEEK (red.): *Caminocahier 1, Onderweg met een missie. Verkenning van de opkomende trend om te lopen, fietsen, pelgrimeren met een missie of een goed doel* (Utrecht 2017) 11-21.
- POUZET, L.: 'B. Pèlerinages en Islam', in *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire* XII (Paris 1984) 897-901.
- PRIOR CM, M.: 'Jesus' Teaching on the Mount', in D. MACPHERSON (ed. and intr.): *A Living Stone, Selected Essays & Addresses Michael Prior* (London 2006) 54-67.
- PRIOR CM, M.: 'Paul on Power and Weakness', in D. MACPHERSON (ed. and intr.): *A Living Stone, Selected Essays & Addresses Michael Prior* (London 2006) 68-80.
- PRIOR CM, M.: 'Palestinian Christians and the Liberation of Theology', in D. MACPHERSON (ed. and intr.): *A Living Stone, Selected Essays & Addresses Michael Prior* (London 2006) 132-146.
- PRIOR CM, M.: 'Antizionism equals Antisemitism?', in D. MACPHERSON (ed. and intr.): *A Living Stone, Selected Essays & Addresses Michael Prior* (London 2006) 265-272.
- PRIOR CM, M.: 'A Disaster for Dialogue', in D. MACPHERSON (ed. and intr.): *A Living Stone, Selected Essays & Addresses* (London 2006) 297-300.

- PRIOR CM, M.: 'Considering Pilgrimage', in D. MACPHERSON (ed. and intr.): *Remembering Michael Prior, Selected Essays and Addresses. Ten Years On* (z.p. 2014) 27-52.
- PUMMER, R.: 'Early Christian Authors on Samaritans and Samaritanism', in *Texts and Studies in Ancient Judaism* (Tübingen 2002).
- QUARTIER, Th. & G. AARDEN OCSO (red., inl. en ann.): BENEDICTUS VAN NURSIA: *Regel. Richtsnoer voor monastiek leven*. (Vert. V. HUNINK) (Budel 2014).
- RABKIN, Y.M.: *In naam van de Thora. De geschiedenis van de antizionistische joden* (Antwerpen/Amsterdam 2006).
- RAHEB, M.: (fwd.: R. RADFORD RUETHER): *I am a Palestinian Christian* (Minneapolis 1995).
- RAHEB, M.: 'Culture as the art of breathing', in T. VAN TEEFFELEN (ed.) *Challenging the Wall. Toward a Pedagogy of Hope* (Bethlehem 2007) 16-19.
- RAHEB, M.: 'Die evangelische lutherische Kirche in Palästina und Jordanien: Vergangenheit und Gegenwart', in K.-H. RONECKER (ed.): *Dem Erlöser der Welt zur Ehre: Festschrift zum hundertjährigen Jubiläum der Einweihung der evangelischen Erlöserkirche in Jerusalem* (Leipzig 1998) 183-200.
- RAHEB, M.: *Geloven onder bezetting. Een Palestijnse theologie van verzet en hoop*. (Inleiding E. BORGMAN) (Zoetermeer 2015).
- RATZINGER, J. (BENEDIKT XVI): 'Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat De Iudaeis', in: *Communio. Internationale Katholische Zeitschrift* 47 (2018) 387-406.
- RAVITSKY, A.: *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism* (Chicago & London 1993).
- REITER, Y.: *Contested Holy Places in Israel-Palestine. Sharing and Conflict Resolution* (London/New York 2017).
- RITNER jr., R.K.: 'Egyptians in Ireland: A Question of Coptic Peregrinations' in *Rice University Studies* 62,2 (1976) 65-87.
- ROKACH, L.: *The Catholic Church and the Question of Palestine* (Worcester 1987).
- RO TSAERT, M. (vert. en toel.): *Geestelijke onderscheiding bij Ignatius van Loyola* (Averbode 2012).

Bijlagen

- ROUSSOS, S.: 'Eastern Orthodox Perspectives on Church-State Relations and Religion and Politics in Modern Jerusalem', in *International Journal for the Study of the Christian Church* 5:2 (2005) 103-122.
- SABBAH, M. (vert. P. VAN GEEST): 'Jeruzalem: twee nationaliteiten, drie godsdiensten en de roeping van de stad', in W. BARTELS et al. (red.): *Jeruzalem, stad van vrede, vrede voor de stad* (Kampen 2000) 131-135.
- SAND, S.: *The invention of the Land of Israel. From Holy Land to Homeland* (London/New York 2012).
- SCHRAMA, M.: *Augustinus. De binnenkant van zijn denken* (Zoetermeer 1999).
- SHAPIRO, F.: 'The Apple of God's Eye: Christian Zionist Travel to Israel', in *Journal of Contemporary Religion* 23 (2008) 307-320.
- SHAVIT, A.: *Mijn Beloofde Land. De triomfen tragedie van Israël* (Houten 2013).
- SHLAIM, A.: *The Iron Wall. Israel and the Arab World* (London 2001).
- SIGAL, P-A.: 'C. Moyen âge occidental', in *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire* XII (Paris 1984) 918-929.
- SINGER, M.: *When a Great Tradition Modernizes. An Anthropological Approach to Indian Civilization* (London 1972).
- SINTOBIN SJ, N.: *Leven met Ignatius* (Zoetermeer 2015).
- SIZER, S.: *Christian Zionism. Road-map to Armageddon?* (Nottingham UK 2004).
- SMART, N.: *Godsdiensten van de wereld* (Kampen 2003).
- SOLIGNAC, A.: 'Pèlerinages', in *Dictionnaire de Spiritualité: Ascétique et Mystique. Doctrine et histoire* XII (Paris 1984) 888-893.
- SÖLLE, D.: *Mystiek en Verzet. Gij stil geschreeuw* (Baarn 1998).
- SOLOMON, N.: 'Jewish Pilgrimage and Peace', in A.M. PAZOS (ed.): *Pilgrims as Peacemakers in Christianity, Judaism and Islam* (Farnham UK/Burlington USA 2013) 39-61.
- SOURDEL, D.: 'Filastin', in *The Encyclopaedia of Islam* Vol. II (Leiden/London 1965) 910.
- STAUSBERG, M.: *Religion and Tourism, Crossroads, Destinations and Encounters* (London/New York 2011).

Literatuurlijst

- STEGEMAN, J.: *Decolonizing Jeremiah. Identity, Narratives and Power in Religious Tradition* (Amsterdam 2014).
- STEWART-KROEKER, S.: *Pilgrimage as Moral and Aesthetic Formation in Augustine's Thought* (Oxford 2017).
- TAYLOR, C.: *Een seculiere tijd* (Rotterdam 2009).
- TEEFFELEN, zie VAN TEEFFELEN.
- TEN BERGE, G.: *'Kom en zie!' Nieuwe pelgrims in het Heilige Land* (Nijmegen 2016).
- TEN BERGE, G.: 'Pelgrimeren in een conflictgebied. Een casus van nieuwe pelgrims in Israël en Palestina en hun missie', in P. POST & S. VAN DER BEEK (red.): *Onderweg met een missie. Verkenning van de opkomende trend om te lopen, fietsen, pelgrimeren met een missie of een goed doel* Caminocahier 1 (Utrecht 2017) 23-34.
- TEN BERGE, G.: 'Imagination - Mene Tekels on the Wall', in T. VAN TEEFFELEN (ed.): *Challenging the Wall. Toward a Pedagogy of Hope* (Bethlehem/Palestine 2007) 105-110.
- TEN BERGE, G.: *Solidariteitspelgrimage naar Bethlehem. Verslag, evaluatie, leermomenten en aanbevelingen* (Pax Christi Nederland, Utrecht 2005).
- TEN BERGE, G.: *Tweede Solidariteitspelgrimage Bethlehem. Verslag, evaluatie, leermomenten en aanbevelingen* (Pax Christi Nederland, Utrecht 2007).
- TEN BERGE, G.: *Land van Mensen. Christenen, joden en moslims tussen confrontaties en dialoog* (Nijmegen 2011).
- TEN BERGE, G.: 'Kom laat ons naar Bethlehem gaan!', in G. TEN BERGE: *'Vredesbeweger'. Ervaringen in de vredesbeweging 1973-2008* (Nijmegen 2008) 81-91.
- TERADO, J.: 'Les trois aspects politiques du pèlerinages de Lourdes', in L. CHANTRE et al. (dir.): *Politiques du pèlerinage* (Rennes 2014) 199-207.
- THOMAS A KEMPIS: *De Navolging van Christus* (vert. G.WIJDEVELD; introd. P. VAN GEEST) (Baarn 1973).
- THUNØ, E.: *Imago and Relic Mediating in Early Medieval Rome* (Rome 2002).
- TIDBALL, D.: 'The Pilgrim and the Tourist: Zygmunt Bauman and Postmodern Identity', in C. BARTHOLOMEW & F. HUGHES: *Explorations in a Christian Theology of Pilgrimage* (Farnham UK/Burlington USA 2015²) 184-200.

Bijlagen

- TOMLIN, G.: 'Protestants and Pilgrimage', in C. BARTHOLOMEW & F. HUGHES (eds.): *Explorations in a Christian Theology of Pilgrimage* (Farnham UK/Burlington USA 2015²) 110-125.
- TORQUATO TASSO: *Jeruzalem bevrijd* (vert. en inl. F. van Dooren) (Amsterdam 2003).
- TSAFRIR, Y.: 'Jewish Pilgrimage in the Roman and Byzantine Periods', in *Jahrbuch für Antike und Christentum* Jhrg.Bd. 20,1 (Münster 1995) 369.
- TURNER, V. 'Foreword', in A. MORINIS (ed.): *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage* (Westport/London 1992) vii-xiii.
- TURNER, V. & E. TURNER: *Image and Pilgrimage in Christian Culture* (New York 1992; orig. 1978).
- TURNER, V.: *The Ritual Process, Structure and Anti-Structure* (Chicago 1969).
- UDEN, zie VAN UDEN.
- VAN BARNEVELD, J.: *Eindtijd, Israël en de Islam* (Doorn 2009).
- VAN BUREN, P.M.: *A Theology of the Jewish-Christian Reality. Part III Christ in Context* (San Francisco 1988).
- VAN DER BEEK: *New Pilgrim Stories: Narratives, Identities, Authenticity* (Tilburg 2018).
- VAN DOOREN, F.: 'Torquato en zijn Gerusalemme', inl. in TASSO: *Jeruzalem bevrijd* (Amsterdam 2003) 7-19.
- VAN GEEST, P.: *Stellig maar onzeker. Augustinus' benadering van God* (Budel 2007).
- VAN GEEST, P.: *The Incomprehensibility of God. Augustine as a Negative Theologian* (Leuven etc. 2011).
- VAN GEEST, P.: 'Timor est servus caritatis' (s. 156.13-14). Augustines' vision on Coercion in the Process of Returning Heretics to the Catholic Church and his Underlying Principles', in A. DUPONT, M. GAUMER, M. LAMBERIGTS (eds.): *The Uniquely African Controversy: Studies on Donatist Christianity (Late Antique History and Religion 9)* (Leuven/Louvain 2015) 289-309.
- VAN GENNEP, A.: *The Rites of Passage* (London 1977).
- VAN HERWAARDEN, J.: *Dan weer leed Jacobus van Compostela honger. Overpeinzingen over de relatie tussen Erasmus en Santiago*, 28th Erasmus Birthday Lecture (Amersfoort 2007).

Literatuurlijst

- VAN KONINGSVELD, P.S. & G.A. WIEGERS: 'De religieuze betekenis van Jeruzalem in de islam', in W. BARTELS et al. (red.): *Jeruzalem, stad van vrede, vrede voor de stad* (Kampen 2000) 136-161.
- VAN DER KOOIJ, G.: 'Vroege fotografie in Palestina (1839-ca. 1900)', in *Phoenix. Tijdschrift voor de archeologie en geschiedenis van het Nabije Oosten* 64,3 (2018) 17-34.
- VAN OORT, J.: *Jeruzalem en Babylon. Een onderzoek van Augustinus' De Stad van God en de bronnen van zijn leer der twee steden (rijken)* ('s-Gravenhage 1986).
- VAN TEEFFELEN, T., V. BIGGS & THE SUMUD STORY HOUSE: *Sumud. Soul of the Palestinian People. Reflections and Experiences* (Bethlehem 2011).
- VAN UDEN, M., J. PIEPER & P. POST (red.): *Oude sporen, nieuwe wegen. Ontwikkelingen in bedevaartonderzoek* (Baarn 1995).
- VAN VELDHOFEN, P., R. VAN REIJSBERGEN, S. HERTOOG (red.): *Vrede en alle goeds, vier jaar franciscaanse vredeswacht in Woensdrecht* (Utrecht: 1988).
- VELDHOFEN, zie VAN VELDHOFEN.
- URRY, J. & J. LARSEN: *The Tourist Gaze 0.3. Leisure and Travel in Contemporary Societies* (London 2011).
- VISCIOLA, S.: 'Entre dévotion et politique. Le pèlerinage de Pie IX à Lorette et la visite à ses Peuples (1857)', in L. CHANTRE et al.: *Politiques du pèlerinage* (Rennes 2014) 271-282.
- WAGEMAKERS, B.: 'De vlucht naar Pella: Een oude discussie en een nieuwe suggestie', in *Nederlandsch theologisch tijdschrift* 56 (2002) 89-98.
- WALKER, P.: 'Pilgrimage in the Early Church', in C. BARTHOLOMEW & F. HUGHES (eds.): *Explorations in a Christian Theology of Pilgrimage* (Farnham UK/Burlington USA 2015²) 73-91.
- WEBER, M.: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Berliner Ausgabe 2016).
- WELTEN, R.: *Het ware leven is elders. Filosofie van het toerisme* (Zoetermeer 2013).
- WILKINSON, J.: 'Visits to Jewish tombs by early Christians', in: *Akten des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie* (Münster 1995) 452-465.
- WILKINSON, J.: *Jerusalem pilgrims before the Crusades* (Ariel Publishing House, Jerusalem 1977).

- WILKINSON, J.: 'Christian Pilgrims in Jerusalem during the Byzantine Period', in *Palestine Exploration Quarterly* 108, 2 (1976) 75-101.
- WISSKIRCHEN, R.: 'Der Reisebericht des Pilgers von Bordeaux: wirtschaftliche und rechtliche Überlegungen', in *Jahrbuch für Antike und Christentum* Erg.Bd. 20,2 (Münster 1995) 1289.
- ZACHARIAH, G.: 'Tourist Gaze and the Subaltern Oppositional Gaze: Theological Re-imaginings', in C. D'MELLO et al. (eds.): *Deconstructing Tourism: Who Benefits?* (Tainan/Kolkata 2014) 33-52.

BELANGRIJKSTE WEBSITES

(Gezien 21 11 2019)

Alternative Tourism Group (ATG)<http://atg.ps/>**Amos Trust**<https://www.amostrust.org/amos-travel/alternative-pilgrimage-2020/>**'Birthleft': Habonim-Hashomer**<https://www.hdnisrael.org/israel-seminars>**Birthright Unplugged**<http://www.birthrightunplugged.org/>**Unity Coalition for Israel**<https://unitycoalitionforisrael.org/>**Christenen voor Israël**<https://christenenvoorisrael.nl/2015/01/plaatsvervangende-schaamte/>**Christian Embassy (ICEJ)**<https://us.icej.org/news/special-reports/pm-netanyahu-visits-christian-embassy>**Custodia Terrae Sancta**<https://www.custodia.org/en>**Holy Land Coordination (HLC)**Report 2019: www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/global-issues/middle-east/israel-palestine/holy-land-coordination-communicate-january-2019.cfmCatholic News: <https://catholicnews.ie/holy-land-coordination-group-pilgrimage-to-support-christian-community-in-the-holy-land/>HLC UK: <https://theholylan.org.uk/>**St. John in the Desert (Holy Land Pilgrimage. A Bridge for Peace)**<http://www.holyland-pilgrimage.org/st-john-in-the-desert>

Kairos-Palestine

<https://www.kairospalestine.ps/>

Kairos-Sabeel

<https://kairos-sabeel.nl/>

“Kommt und seht!”

<https://shop.brot-fuer-die-welt.de/images/Kommt%20und%20seht!%20-%20Reisen%20und%20Pilgern%20im%20Heiligen%20Land.pdf>

‘Listening to the Living Stones’ (theologisch tractaat ATG)

<http://atg.ps/en/wp-content/uploads/2016/12/Living-Stones-New-Nasri-Email.pdf>

Nes Ammim

<http://www.nesammim.nl/vakantie/>

‘Our Lady of the Wall’

<http://sacredplaces.huji.ac.il/sites/our-lady-wall>

Pax Christi Vlaanderen (reisverlag):

www.paxchristi.be/nieuws/reisverslag-uit-palestina-en-israel

PAX ‘Met kerst naar Bethlehem’

<https://www.paxvoorvrede.nl/actueel/nieuwsberichten/met-kerst-naar-bethlehem>

Rabbis for Human Rights

<https://rhr.org.il/eng/>

Ridderorde van het Heilig Graf:

<https://www.heilig-graf.nl/>

Siraj Center

<https://www.sirajcenter.org/index.php/en/>

Taglit Birth Right Israel

www.birthrightisrael.com/ <https://www.birthrightisrael.com/countries>

Tent of Nations

<http://www.tentofnations.org/>

Uur van de Waarheid

Uur van de waarheid: een woord van geloof, hoop en liefde uit het hart van het Palestijnse lijdens.

(‘Het Kairos Document’. Vert. R. Netjes & Y. Voorhaar). Zie:

<https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/other-ecumenical-bodies/kairos-palestine-document>

Zochrot (tours)

www.zochrot.org

PERSONENINDEX

'Pelgrim van Bordeaux', 101, 109
 Aalders, W., 154, 155, 177
 Aarden, G., 115
 Abd-el-Malik, 116
 Abraham, aartsvader, 90, 97, 170, 178
 Ahrendt, H., 112, 113
 Albera, D., 72
 Alcheck, L., 113
 Alexios I Komnenos, 118, 119
 Alfaleet, J., 69
 Alfrink, B., 141
 Alsted, J., 150
 Altena, E. van, 127
 Ambrosius van Milaan, 108, 109, 113
 Arafat, Y., 75
 Arjana, S.R., 117
 Armstrong, K., 184
 Ashworth, G.J., 45, 47
 Ateek, N., 178, 179, 180, 182, 189
 Attalah Hanna, 58
 Augustinus van Hippo, 12, 18, 21, 23, 79, 80, 90, 91, 92, 99, 107-115, 123, 128, 130, 135, 136, 145, 162, 169, 171, 184, 189, 190, 197
 Avnery, U., 156
 Báb (Siyyid 'Alí Muhammad), 76
 Badone, E., 19, 34, 35, 36, 169, 171
 Balfour, J., 93, 143, 176
 Barneveld, J. van, 151
 Bartelink, G.J.M., 103, 104, 105
 Bartels, C., 170
 Bartels, W., 117, 180
 Barth, K., 183, 184
 Batholemew, C., 19, 83, 96-98, 127, 129
 Batut-Lucas, K., 66, 67
 Bauman, 30, 79-87, 165, 169, 201
 Beck, S. van der, zie Van der Beek, S.
 Belhassen, Y., 65, 66
 Bell, C., 41, 42
 M. Ben Gal, 76
 Benedictus van Nursia, 115
 Benedictus XVI, paus (J. Ratzinger) 59, 72, 156, 168, 182
 Beozzo, J.O., 19, 82, 169, 170, 171
 Berge, G. ten, zie Ten Berge
 Bernardus van Clairvaux, 120
 Berrigan, D., 184, 185
 Berrigan, Ph., 184, 185
 Bettles, E., 12
 Blickman, M., 132
 Blois, L. de, 122
 Bonhoeffer, D., 112, 185, 204
 Bonifatius VIII, paus, 127
 Borgman, E., 11, 142
 Boris, de heilige, 158
 Boulding, E., 69
 Bowman, G., 57-59, 64, 66, 72-74, 87
 Braidia, A., 126
 Brandaan, de heilige, 115
 Braverman, M., 175
 Bredero, A.H., 122
 Bromyard, J., 127, 128
 Brown, P., 106
 Brueggemann, W., 19, 153, 154, 177, 182
 Buijtenen, C. van, 132
 Bunyan, J., 130, 134-136, 184, 189, 196, 197, 202, 203
 Butigan, K., 43
 Calè, L., 126
 Calvijn, J., 129, 130, 135, 189
 Carmi, N., 12
 Cavanaugh, W.T., 97, 183
 Chacour, E., 166, 179, 180
 Chantre, L., 19, 66, 139
 Chaucer, G., 127, 189
 Chrystie, J.R., 127
 Clara, de heilige, 158
 Claussen, M.A., 108
 Clegg, P., 174, 175
 Coelho, P., 136
 Cohen, E.H., 19, 31, 32, 47, 51-54, 91, 105
 Collins-Kreiner, N., 76, 77
 Columbaan, de heilige, 115
 Constantijn, keizer, 100-102, 108, 188
 Couroucli, M., 72
 Cyrillus, bisschop, 102, 106, 108, 109, 164-166
 D'Hollander, P., 19

D'Mello, C., 164, 165, 166
 Dabashi, H., 175
 Dalai Lama, 69
 Dalrymple, W., 105
 Dante Alighieri, 122, 126, 127, 135, 184
 Darby, J.N., 150
 David, koning, 50, 94
 Deploigne, J., 128, 129
 Dijkstra, M., 13, 100
 Dooren, F. van, zie Van Dooren
 Dorthel-Claudot, M., 147
 Drijvers, J.W., 102-104
 Du Gay, P., 79
 Dupont, A., 109
 Dupuis SJ, J., 158
 Durkheim, E., 31
 Duyabis, C., 177
 Dyas, D., 127, 128
 Eade, J., 18, 22, 49, 57, 70, 87
 Egeria, 103, 104
 Eichmann, A., 112, 113
 Elad, A., 117, 118
 Elia, profect, 72, 104, 106
 Ellis, M. 175
 Ellis, Th. B., 162, 163
 Engemann, J., 101
 Erasmus, D., 131, 132, 134, 189
 Ezau (Bijbelse figuur), 157, 158
 Eugenius III, paus, 120
 Eusebius van Caesarea, 98, 99, 102
 Falk, G., 58
 Feldman, J., 61, 62, 63, 64
 Fetokaki, S., 126
 Fleischer, A., 56, 59
 Floor, M., 12
 Foley, M., 45
 Forest, J., 184, 185
 Forman, D., 54
 Franciscus van Assisi, 24, 100, 116, 120-123, 133, 158, 187, 188, 196
 Franciscus, paus, 3, 60, 62, 168, 169, 171, 197
 Franco, F., 139
 Freyne, S., 97, 99
 Fric SJ, B., 132
 Friedrich Barbarossa, keizer, 142
 Fritschy, S., 157
 Fritschy, W., 12
 Gabriel, aartsengel, 75, 116
 Gaumer, M., 109
 Geertz, C., 39, 40, 42, 86
 Geest, P. van, zie: Van Geest
 Geldhof, J., 70
 George, Saint, 72
 Gervasius, martelaar, 109
 Gleb, de heilige, 158
 Goddard, H., 119, 120, 121
 Godfried van Bouillon, 122, 123
 Gouraud, H., 143
 Gregorius de Grote, paus, 108
 Gregorius van Nyssa, 105, 106
 Greitemann, N., 141
 Grévy, J., 19
 Grey, M., 63, 172, 174, 175, 176, 182
 Grimes, R., 42, 43, 44, 60, 86
 Grol, H. van, 12
 Grollenberg, L., 141
 Hagar (Bijbelse figuur), 158
 Hall, S., 79
 Hannam, K., 33
 Hellemans, S., 137
 Hertog, R.S., 44
 Herwaarden, J. van, 132
 Heschel, A.J., 178
 Hiëronymus van Stridon, 105, 106, 108
 Hildegard van Bingen, 128, 129
 Hodge, D., 45, 47, 48
 Hoerberichts, J., 120, 121, 122
 Hollander, P., 67
 Holltrop, P.N., 130
 Honey, M., 166, 167
 Hooks, B., 165
 Hourani, A., 119
 Howard, H., 150
 Hughes, F.H., 19, 83, 96-98, 127, 129
 Hunink, V., 103, 104
 Iersel, F. van, 12
 Ignatius van Loyola, 100, 125, 131-136, 187, 203
 Innocentius II, paus, 120, 122
 Izaak (Bijbelse figuur), 158
 Isaac, M., 180
 Isaac, R.K., 19, 44-48, 87
 Ismael (Bijbelse figuur), 158

Bijlagen

Jacob (Bijbelse figuur), 157, 158
 Jacobus (apostel), 127, 132
 Jezus van Nazareth, passim
 Johannes XXIII, paus, 147
 Johannes Paulus II, paus, 185
 Jona, profect, 178
 Jonghe, E. de, 159
 Joseph, M.P., 164, 165, 166
 Jung, C.C., 136
 Justinus de Martelaar, 101
 Kassis, Rami, 179, 181, 182, 183
 Kassis, Rifat O., 12, 166, 167, 168, 173
 Katanacho, Y, 180
 Keely, V., 68
 Klinken, G. van, 153
 Knox, D., 33, 37
 Koningsveld, P.S. van, 117
 Kooij, G. van der, 141
 Kötting, B., 109
 Kronish, R., 50
 Kuruvilla, S.J, 178, 179
 Lange, F. de, 130, 134-136, 161-163, 181
 Larsen, J., 171, 227
 Leer, F. van, 156
 Lennon, J., 45
 Lerner, M., 175
 Lévi-Strauss, C., 31
 Lincoln, A.T., 96, 97, 175
 Linnemans, W., 12
 Lloyd George, D., 143
 Lucas, evangelist, 72, 95
 Lugt SJ, F. van der, 72
 Luther, M., 128-130, 161, 189
 MacCannell, D., 32, 34
 Macpherson, D., 172, 173
 Maraval, P., 101, 104, 105
 Margry, P.J., 32, 33, 35, 37
 Maria, moeder van Jezus, 57, 72, 75, 117, 138, 148
 Marquardt, F.W., 177
 Marteiijn, E., 176, 177
 Masalha, N., 182
 McIntosh, I.S., 68, 69, 70
 Megens, N., 149
 Mehta, J.L, 162, 163, 181
 Merton, Th., 114, 119, 123, 184, 185, 204
 Milgrom, J., 12
 Miskotte, K.H., 154, 155, 177
 Mohammed, de profect, 116, 121
 Montefiore, M., 73
 Moore Quin, E., 68
 Morinis, A., 17, 19, 31
 Moschus, heilige, 105
 Motyer, S., 98, 99
 Moyaert, M., 70, 71
 Mozes (Bijbelse figuur) 97, 99, 103
 Mulder, A., 34
 Münkler, H., 142, 143
 Nadal, J., 132
 Nassar, D., 60
 Nehemia (Bijbelse figuur), 178
 Netanyahu, B., 66, 67, 73
 Noach, Bijbelse figuur, 68
 Nolthenius, H., 121
 Nugteren, A., 11
 O'Malley, J.W., 133, 134
 Omar ibn al-Chattab, 73, 116, 117
 Origenes, bijbelgeleerde, 99
 Owen, R., 126
 Paas, S., 155
 Pappe, I., 75
 Patrick, Saint, 114
 Patta, R.B., 181
 Paulus, apostel, 98, 99, 100, 114, 115, 132, 134, 152, 157, 170, 187
 Pazos, A., 36, 67, 76, 95
 Peter de Kluizenaar, 118
 Petrus, apostel, 106, 132, 170
 Phillips, J., 119, 121, 143
 Pius IX, paus, 139
 Poorthuis, M., 142, 155, 156, 160
 Post, P., 11, 18, 19, 28, 31, 34, 36, 36, 37, 62, 81, 85, 128, 159, 160
 Postma, E., 160
 Pouzet SJ, L., 118
 Presley, E., 36
 Prior CM, M., 106, 172, 173, 174, 182
 Protasius, martelaar, 109
 Pummer, R., 102
 Quartier, Th., 115
 Rabkin, Y.M., 95
 Rachel, Bijbelse figuur, 73, 74
 Raheb, M., 63, 141, 142, 179, 180
 Ravitsky, A., 95

Personenindex

Reagan, R., 144
 Reijnsbergen, R.S. van, 44
 Reiding, H., 149
 Reiter, Y., 74-77
 Richard de Saint Vanne, 119
 Richen, L., 141
 Ritner jr., R.K., 115
 Rokach, L., 156
 Ronecker, K.-H., 141
 Roseman, S., 19, 34, 35
 Rotsaert SJ, M., 132, 133
 Roukema, R., 130
 Roussos, S., 58
 Rudic, K., 128
 Runciman, S., 121
 Sabbah, M., 11, 149, 179, 180, 181, 182
 Said, E., 172
 Saladin (Salah ad-Din), 120, 143
 Saleminck, Th., 142, 155, 156
 Sallnow, M.J., 18, 22, 49, 57, 70, 87
 Sand, S., 143
 Sara (Bijbelse figuur), 158
 Schrama OSA, M. OSA, 12, 107, 112, 113
 Scott, P., 97, 182, 183
 Shapiro, F., 64-67
 Shaul, Y., 15
 Shavit, A., 52
 Shlaim, A., 144
 Shmueli, D., 76
 Sigal, P.-A., 114, 119, 125
 Simeon de Styliet, 104
 Singer, M., 40, 41, 167
 Sizer, S., 64, 65, 143, 144, 150
 Smart, N., 77
 Sofia, de heilige, 158
 Solignac, A., 90, 91, 94
 Sölle, D., 160-163, 181, 182, 189
 Solomon, N., 95, 140
 Sophronius, heilige, 116, 117
 Sourdel, D., 120
 Stausberg, M., 141
 Stephanus, heilige, 50, 109, 110
 Stegeman, J., 13, 100, 153
 Stewart-Kroeker, S., 110, 111
 Symeon van Trier, 119
 Taylor, C., 85, 137-139, 146, 198, 204
 Teeffelen, T. van, 12, 63, 74, 149
 Ten Berge, G., 12-17, 35-39, 41, 42, 47, 61-63, 72, 74, 76, 117, 140, 154, 160, 171, 176, 179, 180
 Terado, J., 139
 Tertullianus, kerkvader, 122
 Théas, P.-M., 147
 Theodosios, aartsbisschop 58
 Theodosius I, keizer, 100, 109
 Thomas a Kempis, 128, 189
 Thomas van Aquino, 170
 Thunø, E., 102
 Tidball, D., 83-85
 Tigchelaar, A., 107
 Tomlin, G., 129, 130, 131
 Tongeren, L. van, 11
 Toroquato Tasso, 122, 123
 Tsafrir, Y., 94, 95
 Turner, E., 16, 28, 31, 37, 38, 86, 138, 200
 Turner, V., 16, 17, 28, 31, 37, 38, 42, 49, 64, 86, 138, 200
 Uden, M. van, 34
 Urbanus II, paus, 118
 Urry, J., 164
 Van der Beck, S., 18, 34, 35, 37, 62, 81, 128, 132
 Van Buren, P.M., 177
 Van Dooren, F. van, 122
 Van Geest, P., 11, 109, 111, 117, 128, 136, 180, 184
 Van der Horst, P.W., 102
 Gennep, A., 37-39, 53
 Van Oort, J., 108
 Vaux, R. de, 141
 Veldhoven, P. van, 44
 Vincent, J., 141
 Visciola, S., 139
 Visser, D., 155
 Vries, S. de, 54
 Wagemakers, B., 98
 Walker, P., 98, 99, 106
 Watkins, G., 165
 Weber, M., 130, 137
 Welten, R., 81-83, 85, 169
 Wieggers, G.A., 117
 Wijdeveld, G., 128
 Wilcox, F.A., 185
 Wilhelm II, keizer, 142

Wilkinson, J., 118
 Willibrord, heilige, 115
 Wisskirchen, R., 101
 Wit, Th. de, 11

Wycliff, J., 127
 Zachariah, G., 165

CURRICULUM VITAE

Egidius J.J.M. (Gied) ten Berge is geboren op 1 mei 1948 in Overveen (Haarlem). In 1966 deed hij daar eindexamen HBS-A aan het Triniteitslyceum. Aan de Rijksuniversiteit Leiden voltooide hij in 1973 zijn studie Westerse Sociologie met specialisaties op het gebied van de wijsgerige en onderwijssociologie.



Na enige tijd werkzaam te zijn geweest aan het Polemologisch Instituut van de Rijksuniversiteit Groningen, werkte hij 35 jaar in diverse functies binnen het Interkerkelijk Vredesberaad (IKV) en Pax Christi Nederland. Als Pax Christi medewerker nam hij in 2004 en 2006 in samenwerking met het *Arabic Educational Institute* in Bethlehem het initiatief tot het organiseren en begeleiden van zogenaamde 'solidariteitpelgrimages'.

Na zijn pensionering in 2008 voltooide hij in 2011 *cum laude* de Master 'Wereldreligies in confrontatie en dialoog' aan de *Tilburg University School of Catholic Theology* met een scriptie die als boek verscheen onder de titel *Land van mensen. Christenen, joden en moslims tussen confrontatie en dialoog* (Nijmegen 2011). In 2013 ging hij als 'observerend participant' mee met een 'Kom en zie'-reis. Op basis daarvan publiceerde hij een boek met de titel *'Kom en zie!' Nieuwe pelgrims in het Heilige Land* (Nijmegen 2016).

In 2010 was hij medeoprichter van *Kairos Palestina Nederland* dat in 2016 fuseerde met de sinds 2006 bestaande Nederlandse afdeling van het *Sabeel Ecumenical Liberation Theology Center* in Jerusalem. Van 2010 tot 2018 was hij voorzitter van het Steuncomité Israëliische Vredes- en Mensenrechtenorganisaties (SIVMO).

