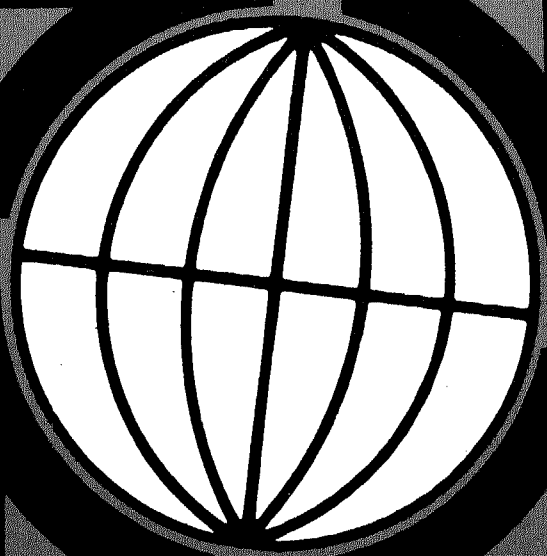


WERELD EN ZENDING

VISIES EN WERKELIJKHEDEN

1985/1



Wereld en Zending, 14e jaargang nr. 1, 1985

<i>Ten geleide</i>	VISIES EN WERKELIJKHEDEN NIEUWE DISCUSSIE OVER ZENDING	1- 3
<i>L.A. Hoedemaker</i>	Weer een nieuw zendingstijdperk? actuele vragen over de organisatie van kerkelijke zending	4-12
<i>J. Van Nieuwenhove</i>	Een nieuw missionair tijdperk of erkenning van wat reeds gaande is?	13-17
<i>M.R. Spindler</i>	Armoede - nieuwe randvoorwaarde van de zending?	18-22
<i>J.A.B. Jongeneel</i>	Reorganisatie van de kerkelijke zending een noodzaak?	23-26
<i>J. Tennekes</i>	Cultureel-antropologische kanttekeningen bij een missiologische visie	27-31
<i>F.J. Verstraelen</i>	Zending - directe inzet en bemiddelde solidariteit	32-36
<i>A. de Haan</i>	De nota "Visie en Werkelijkheid" - opmerkingen bij een voortgaande discussie	37-42

	KRONIEK	
<i>Rogier van Rossum</i>	Wat de paus niet zal zien in de Lage Landen	43-47

<i>Frans Wijsen</i>	Missionair pastoraat in de stad Maastricht	48-54
<i>J.A.B. Jongeneel</i>	Impressies van religie, kerk en theologie in Zimbabwe	55-61
<i>G. Verstraelen- Gilhuis</i>	Zimbabwe, Zending en Transformatie - een bericht over het 6e IAMS congres in Harare	62-72
<i>J. Heijke</i>	Een Afrikaans bevrijdingstheoloog: Jean Marc Ela	73-81
	Boekbesprekingen	82-88



WERELD EN ZENDING

tijdschrift voor missionaire
informatie en bezinning

14e jaargang
1985 - 1

Wereld en Zending verschijnt vier maal per jaar en wordt uitgegeven door

- de Nederlandse Missieraad (NMR)
- de Nederlandse Zendingsraad (NZR)

Redactie

Kernredactie

drs. J.P. Heijke
dr. F.J. Verstraelen
drs. J. Slomp
dr. Gerdien Verstraelen-Gilhuis,
eindredacteur

dr. G.J. van Butselaar
dr. W.H.M. Creemers
drs. J.D. Gort
dr. Henny Groenen
dr. R.L. Haan
drs. Berma Klein Goldewijk
drs. Maria Martens
drs. Hans Oldenhof
drs. R.G. van Rossum
drs. Joke Schravessande
dr. E.W. Tuinstra

Directie

drs. P. Bijlefeld
H.G. Dix
W. Pepers
H.A. van Dolderen

Druk: Verhaak B.V., Grave

Adres Redactie

dr. G.M.M. Verstraelen-Gilhuis
Donsvlinder 46
2317 KG Leiden

Voor toezending artikelen (in vier-
voud) en boeken ter recensie.

Abonnementsprijs

f 35,--/Bfrs. 665,-- per jaar
Studentenabonnement f 25,--
Losse nummers f 12,-- (incl. porto-
kosten)
Postgiro: 5635338 t.n.v. Wereld en
Zending, Amsterdam

Administratie

Prins Hendriklaan 37
1075 BA Amsterdam
Voor opgave abonnementen, adres-
wijzigingen en advertenties.

Copyright

Overname van artikelen alleen met
toestemming van de redactie en met
bronvermelding.

Ten geleide

VISIES EN WERKELIJKHEDEN - nieuwe discussie over zending

Is de kerk bezig haar zendingsconceptie fundamenteel te veranderen? Breekt er weer een nieuw zendingstijdperk door? Van dominantie/paternalisme/onderdrukking kwamen we terecht bij partnership en wederkerige assistentie. Beseffen we eerst nu dat in werkelijk volwassen partner-relaties de waarheid niet omzeild wordt? Wat zijn de implicaties van zending in een wereld vol conflicten?

Onvrede bij zendingsarbeiders

In december 1979 kwam een groep van twaalf oud-zendingsarbeiders bij elkaar om van gedachten te wisselen over de onvrede die bij hen heerste ten aanzien van hun functioneren tijdens hun verblijf overzee en het functioneren van hun overzeese ervaringen in Nederland. De groep was van mening, dat in beide situaties, zowel overzee als in Nederland, de organisatie van de zending en de wijze waarop de relaties met partnerkerken in andere landen functioneren veel te weinig ruimte boden om de ervaringen en uitdagingen van het "zendingsveld" echt te verwerken en in wijder verband vruchtbaar te maken. Spoedig bleek dat de vragen die onder ogen moesten worden gezien ook afgezien van de problematiek van de "zendingsarbeider" hun relevantie hadden. De historische ontwikkeling van zendingsinstanties, het missionair bewustzijn in plaatselijke gemeenten en factoren die daarop positief en negatief van invloed zijn en de principiële vraag wat "zending" in de huidige wereldverhoudingen zou kunnen of moeten betekenen, kwamen als het ware vanzelf aan de orde. De resultaten van de discussie mondden uit in een brochure *De Zending en "de zending"* die door het zendingsbureau in Oegstgeest werd vermenigvuldigd en beperkt verspreid (najaar 1981).

Heroriëntatie-proces

De discussie over de brochure beïnvloedde zijdelings een heroriëntatie-proces dat binnen de Raad voor de Zending van de Nederlandse Hervormde Kerk aan de gang was en resulteerde in de november 1983 aan de hervormde synode aangeboden beleidsnota *Visie en Werkelijkheid*. Meer dan enig document van "Oegstgeest" - dat tegenwoordig zowel het beeld van een zendingshuis in de steigers als het gerenoveerde klooster van CMC/Cebemo oproept - of andere missionaire broedplaatsen, heeft deze nota de aandacht getrokken en in vele kringen tot een nieuw nadenken over "zending" geleid. Ook de in het kader van het herenigingsproces tussen hervormde en gereformeerde kerken ("Samen op weg") aan de orde zijnde principiële vragen rond de samenvoeging van zendingsorganisaties en organisaties voor diakonaat en ontwikkelings samenwerking - en dus ook de vragen van binnen- en bui-

tenlandse zending – zijn een stimulans in deze discussie.

Kerk-zijn in mondiale samenleving

Het belang van wat hier gaande is, is niet beperkt tot de genoemde organisaties. Aan de orde is in feite een bezinning op het gemeente zijn en op de plaats van de kerk in de mondiale samenleving. Daarom leek het onze redactie een goede gedachte aan deze nieuwe discussie over "zending" een bijdrage te leveren.

Dr. L.A. Hoedemaker -de motor achter *De Zending en "de zending"*- heeft de inhoudelijke punten die in de recente discussie over zending een rol spelen op een rij gezet. Enkele collega-missiologyen (Van Nieuwenhove, Spindler, Jongeneel, Verstraelen) en de cultureel- antropoloog Tennekes reageren hierop. Uit het over en weer van dit steekspel blijkt dat meerdere visies en werkelijkheden een rol spelen. De bijdrage van ds. A. de Haan legt de vinger bij de werkelijkheid van veel gewone gemeenteleden en zendingscommissies, waar een verouderd zendingsbeeld nog sterk doorleeft en nieuwe visies moeizaam doorbreken.

Lage Landen, Zimbabwe en een Afrikaans bevrijdingstheoloog

In de kroniek een missiologische mijmering van Rogier van Rossum over het aanstaande bezoek van de Paus aan de Lage Landen. Frans Wijsen verrichtte missiologisch veldwerk in de stad Maastricht.

De Utrechtse missioloog Jongeneel verzamelde literatuur over religie, kerk en theologie in Zimbabwe en brengt deze in kaart. Gerdien Verstraelen-Gilhuis denkt verder na over Zimbabwe en het daar gehouden IAMS-congres "Christelijke Zending en Transformatie".

De transformatie gedachte staat ook centraal in het werk van de Kameroenese theoloog Jean Marc Ela. Reeds in 1981 wijdde Frans Verstraelen in zijn artikel "Afrikaans Christendom tussen heden en toekomst" (*Wereld en Zending*, 10-1, 1981, 4-19) enige pagina's aan Ela. Nu volgt een uitvoerige bijdrage over het werk van deze Afrikaanse bevrijdingstheoloog van de hand van ons redactie-lid Jan Heijke. Ela heeft een indringende boodschap voor de kerk van Afrika maar ook voor donorinstanties in Nederland. We verheugen ons dat *Wereld en Zending*, juist nu er een Nederlandse vertaling van Ela's boek *De noodkreet van de Afrikaanse mens* verschijnt, deze nog te weinig bekende Afrikaanse theoloog voor het voetlicht brengt.

Gerdien Verstraelen-Gilhuis
eindredacteur

Wijzigingen in redactie en directie

Binnen onze redactie zijn aan de beurt van aftreden de studiesecretaris van de Nederlandse Missieraad, drs. J.M. van Engelen, en ds. F.N.M. Nijssen, diakomaal predikant in Den Haag. In de plaats van Van Engelen werd benoemd drs. Maria J.Th. Martens, secretaris buitenland van de Nederlandse Missieraad. Medio 1984 trad tussentijds af John M. Koek, missiesecretaris van het bisdom Rotterdam in verband met studie. Hij werd opgevolgd door dr. H.S.M. Groenen te Leiden.

Maria Martens studeerde in Nijmegen moraaltheologie en was van 1981-1983 verbonden aan het Centre Kana in Kameroen. *Henry Groenen* brengt in onze redactie kennis van Brazilië en basisbewegingen binnen. Hij promoveerde op de Braziliaanse volksreligiositeit en is thans industriepastor in Leiden.

In *Jan van Engelen* verliezen wij een redactielid, dat vanaf de oprichting van ons tijdschrift bij *Wereld en Zending* betrokken was. Hij heeft aan diverse jaargangen ook als auteur meegewerkt. We hopen dat *deze* traditie niet zal verbroken worden. *Freek Nijssen* maakte vanaf 1976 deel uit van de redactie en heeft onder andere veel werk verzet voor de beide themanummers over *Zending in Nederland*. Ook Nederland als multireligieuze samenleving had zijn aandacht, getuige zijn bijdrage voor het Vancouver-nummer (1984/1) "Omgaan met andersgelovigen".

Nog een *Wereld en Zending* pionier neemt afscheid: de heer Th. Bours pr. *Thei Bours* was reeds vóór 1972 bij *Wereld en Zending* betrokken. Hij zat in de commissie die de fusie van *De heerbaan* en *Het Missiewerk* voorbereidde. Na even in de redactie gezeten te hebben verhuisde hij naar de directie van *Wereld en Zending*, waar hij tot eind 1984 zijn bestuurlijke gaven en ervaring ten dienst van ons tijdschrift stelde. Hij wordt opgevolgd door de heer H.G.C. Dix, penningmeester van de Nederlandse Missieraad (NMR). Het directieteam bestaat thans uit H.G.C. Dix en W. Pepers (NMR) en P. Bijlefeld en H.A. van Dolderen namens de Nederlandse Zendingsraad.

GV-G

Mededeling. Zij die de aandacht willen vestigen op in 1984 gepubliceerde Nederlandstalige missiologische publikaties, die in aanmerking komen voor opname in de jaarlijkse bibliografie worden verzocht deze vóór 15 april 1985 te sturen naar mevrouw drs. L. Lagerwerf, p/a IIMO, Rapenburg 61, 2311 GJ Leiden.

Weer een nieuw zendingstijdperk? -actuele vragen over de organisatie van kerkelijke zending

Het heeft tussen zending en oecumene nog nooit echt geboterd. Ondanks de integratie van Internationale Zendingsraad en Wereldraad van Kerken, ondanks de theologische herontdekking van de "onvervreembare missionaire dimensie van de kerk", ondanks veel bereidheid tot interkerkelijke samenwerking in getuigenis en evangelisatie blijft er een zekere spanning bestaan tussen hen die zich beschouwen als de erfgenamen van de grote missionaire initiatieven van de laatste tweehonderd jaar en hen voor wie het ontstaan van een wereld-Christendom het allesbepalende feit van de eeuw is. De wijze waarop deze spanning aan het eind van de jaren zestig in polemische leuzen werd samengevat - het winnen van de twee miljard onbereikten of de humanisering van de wereld - ligt al weer achter ons, maar het probleem zelf is allerminst verdwenen.

Oecumenische context

Op welke wijze heeft de kerk van Christus als getuigende gemeenschap te maken met de hele wereld, met de ene mensheid, met de einden der aarde? Is zij vóór alles uitvalsbasis naar de witte plekken op de kaart, verzameling van gelovigen die hun boodschap tot in alle uithoeken moeten laten horen; of is zij vóór alles een gemeente die, in steeds complexere vormen en relaties, van plaatselijke gemeenschap tot wereldwijde organisatie, bezig is de wereld in al haar verschijningsvormen en uitdagingen in het licht van het evangelie van het koninkrijk Gods waar te nemen, te interpreteren en te verwerken? In beide gevallen komen zending en oecumene ter sprake, maar in een verschillende optiek. Hier vallen allerlei beslissingen, bijvoorbeeld hoe men de geschiedenis van kerk en zending leest, maar ook hoe men zending nu organiseert. Of sluiten de alternatieven elkaar niet uit? Veel zendingsorganisaties - en het gaat in dit stuk hoofdzakelijk over de Nederlandse protestantse zendingsinstanties, met name de hervormde - geven hier van een voortdurende aarzeling blijk. Historisch en sociologisch is dit wellicht te verklaren. Maar op den duur valt hier moeilijk mee te leven wanneer men de ontdekkingen in het wereld-Christendom serieus neemt.

Tot de jaren zestig ging alles redelijk goed: de traditionele zendingsrelaties werden in de post-koloniale verhoudingen tot partnership-relaties "binnen de gezamenlijke zendingsopdracht" omgesmeed. Daarin stemden zending en oecumene, om zo te zeggen, samen. Maar toen de zich snel ontwikkelende oecumenische beweging probleemstellingen ging formuleren die dieper in

het zelfverstaan van "de zending" ingrepen - ontwikkelingsconflict, racismebestrijding, intergodsdienstige dialoog - werd het veel moeilijker. In Nederland werden de nieuwe problemen goeddeels opgepikt door instanties die niet direct met de zending verbonden waren.

Inhaal oefening

Mondiaal gezien begon de Internationale Zendingsraad - inmiddels afdeling voor Wereldzending en Evangelisatie van de Wereldraad - aan een inhaal oefening die tot op heden nog niet voltooid is. De zendingsconferenties van Bangkok 1972 en Melbourne 1980, mede bepaald door de impulsen van de assemblees van Uppsala en Nairobi, zijn de meest zichtbare stappen op deze weg, waarbij op de achtergrond vooral de twee Latijns Amerikaanse bisschoppenconferenties van Medellin 1968 en Puebla 1979 en het werk van de Wereldraadcommissie voor ontwikkelingsvragen aan het kerk-van-de-armen concept een rol speelden. De oecumenische verklaring over zending en evangelisatie, die de Wereldraad in 1982 het licht deed zien, probeert in zekere zin de oogst van deze inhaal oefening samen te vatten en daarbij duidelijke verbindingslijnen te leggen naar de evangelicals, die vooral via de wereldconferenties van Lausanne (1974) en Pattaya (1980) een belangrijke partij in de discussie zijn geworden. Al deze namen en jaartallen geven tezamen de context aan waarbinnen de actuele discussievragen over de organisatie van kerkelijke zending feitelijk worden gesteld. Al kan men over de waarde en de draagwijdte van zendingsconferenties van mening verschillen, het zou onrealistisch zijn om ze in een gesprek over geschiedenis en toekomst van zending buiten beschouwing te laten.

Armoede

Zonder twijfel is "armoede" in de discussie van de laatste jaren het centrale trefwoord geworden: een nieuw brandpunt in de oude wrijving tussen zending en oecumene. Theoretisch zijn natuurlijk ook andere invalshoeken denkbaar; maar de huidige discussie is niet te begrijpen als niet duidelijk is hoe diep de met (bijvoorbeeld) "armoede" aangeduide problematiek in het zelfverstaan van kerk en zending ingrijpt. De aanzetten van de Melbourne sektierapporten zijn wat dit betreft glashelder. De constatering dat de armen zich goeddeels buiten de kerk bevinden en dus blijkbaar de boodschap van de kerk niet als "goed nieuws voor de armen" horen, wijst erop dat er aan opvatting en uitvoering van de "evangelistic task" het een en ander moet gebeuren. Dat impliceert vooral een kritische blik op de kwaliteit van het gemeente-zijn. Hoe is het met de positie van de kerken in de conflicten die zich daadwerkelijk in de samenleving afspelen en waarbij de positie van de armen in het geding is? Betekent de belijdenis van Christus' heerschappij inderdaad een uitdaging aan menselijke macht?

Melbourne: Kruis van Christus verbonden met kruis van de mensheid

De Melbourne teksten staan met deze vragen midden in de problematiek van de oecumene, d.w.z. midden in de identiteitsvraag van de (wereld)kerk die opkomt zodra men het kruis van Christus met het "kruis van de mensheid" in verband brengt. Dat is duidelijk een stap verder dan Bangkok, waar de

verhouding tussen eerste en derde wereld nog het toonaangevende probleem was. Melbourne oriënteert zich duidelijker aan wat elders in de oecumenische discussie gebeurt: zowel Puebla als de kerk-van-de-armen discussie zijn evidente referentiepunten. Van Puebla wordt de uitdrukking "voorkeurs-optie voor de armen" overgenomen. Functie en draagwijdte van deze term binnen het Puebla-document zijn omstreden: de theologische hantering van het armoedebegrip is er veel dubbelzinniger dan men soms denkt en bovendien moet men bij het overnemen van een dergelijke uitdrukking goed voor ogen houden dat "evangelisatie" in een rooms-katholiek document niet hetzelfde betekent als in protestantse zendingsskringen. Toch is het gebruik van de term veelzeggend: het versterkt de verbinding met de kerk-van-de-armen studie, die uitloopt op de oproep aan de kerken om de ervaring van het kerk-van-de-armen worden mee te maken. Evangelisatie betekent in deze studie: mee-reizen met de armen. Het bijbelse accent op de "solidariteit met de huisgenoten des geloofs" blijkt hier, naast de strijd om gerechtigheid in de wereld, bepalend te zijn; en dat is wat anders dan de strikt-missionaire benadering waarin bevordering van gerechtigheid altijd een begeleidende lijn is náást die van het brengen van het evangelie.

Of de veelbejubelde "oecumenische verklaring over zending" op dit cruciale punt het niveau van Melbourne handhaaft en op dezelfde creatieve wijze de oecumenische discussie over zending stimuleert, zou nauwkeuriger bekeken moeten worden. Het spreken over een "dubbele ongerechtigheid" die de armen zou zijn aangedaan (zij kennen het evangelie niet en er is geen sociale gerechtigheid), en over het evangelie waarin die beide kanten "bij elkaar horen", verraadt toch weer een andere benadering, waarin veel tot nieuw nadenken stemmende wereldkerk-ervaring kan worden ontweken. En dat moeten de zendingsorganisaties nu juist niet doen.

Continuïteit en discontinuïteit in de zending

De huidige discussie-context biedt een goede mogelijkheid om twee problemen rond de organisatie van kerkelijke zending wat nauwkeuriger onder de loupe te nemen. Het eerste is de vraag naar de logica van de historische ontwikkeling van zendingsorganisaties. Het is gebruikelijk, zeker in Nederland, om de jaren na de Tweede Wereldoorlog als de tijd van de grote ommekeer te beschouwen. Toen immers werd de zending voluit kerkelijk (althans in de Hervormde Kerk: de "vrijwillige" zendingscorporaties werden een orgaan van bijstand van de kerk die zich in haar geheel als "apostolair" definieerde), en in de relaties met overzee, voornamelijk Indonesië, kwam partnership in de plaats van bevoogding. Deze ommekeer werd in latere jaren voortgezet en bevestigd met de nadruk op "wederzijdsheid": ook onze gemeenten hebben te leren van de christenen overzee, samen staan wij voor dezelfde zendingsofdracht. Het lijkt alsof de integratie van de zending in de oecumenische beweging hiermee in beginsel voltooid is: de nieuwe opzet is tegelijk een logische voortzetting en een grondige vernieuwing van de vroegere zendingsbeweging.

Toch zijn er bij deze optiek, zeker vanuit de huidige discussie-context, wel vragen te stellen. Zonder twijfel zijn de jaren van de dekolonisatie en de oecumenische emancipatie van de kerken in de derde wereld belangrijk. Maar men kan ze ook beschouwen als een voorspel van veel radicalere

probleemstellingen over de verhoudingen binnen het wereld-Christendom. Een groter cultureel zelfbewustzijn en een scherper inzicht in de structurele ongerechtigheid van de wereldverhoudingen roepen de vraag op of de discontinuïteit met vroeger niet veel meer aandacht moet krijgen. In de oecumenische beweging heeft vooral de doorgaande analyse van het ontwikkelingsconflict deze vraag onontkoombaar gemaakt. Eén van de problemen van de zendingsorganisaties (en mondiaal gezien van de Wereldraad-afdeling voor Wereldzending en Evangelisatie) is, dat men na de conferentie van Jeruzalem in 1928 deze doorgaande analyse aan andere oecumenische instanties heeft overgelaten en er pas in de jaren zeventig weer hardhandig mee geconfronteerd is. De fixatie op de naoorlogse ommekeer, die de huidige werkwijze van de zendingsorganisaties kenmerkt en de vanzelfsprekendheid van de partnership-relaties tussen kerken worden er in principe door ondermijnd.

Hardere noten kraken

Moeten er tussen de "huisgenoten des geloofs", ook als zij werelddelen ver van elkaar af zitten, niet hardere noten worden gekraakt? Is de vraag naar het geloofwaardig getuigenis in de eigen maatschappelijke context niet moeilijker dan de vraag om steun voor activiteiten gericht op overzeese partners? De problematiek van de huidige werkwijze van de zendingsorganisaties ligt dieper dan het direct in het oog springende feit dat het uitzenden van "zendingsarbeiders" een aflopende zaak is. Het dilemma "continuïteit of discontinuïteit" ligt niet op dat punt. Wezenlijker is, dat de fixatie op de naoorlogse reorganisatie kan gaan fungeren als een ontwijken van tweeërlei uitdaging: die van de (oudere) zendingsbeweging en die van de (nieuwere) oecumenische beweging. In het eerste geval gaat men niet meer echt in op de uitdagingen van de "einden der aarde", gevangen als men is in de diplomatie van partner-relaties die dikwijls uitsluitend de instandhouding van het kerkelijke bedrijf dienen. In het tweede geval schermt men zich af tegen de bedreigende implicaties van de onderlinge afhankelijkheids-relaties en de principiële vraag hoe de boodschap van het rijk Gods dáármee in verband gebracht kan worden. En wat in de *wereldwijde* partner-relaties vast komt te zitten, komt ook op het niveau van de *plaatselijke gemeenten* vast te zitten: ook daar kan de verwijzing naar het apostolair-zijn van de hele kerk (fixatie op de naoorlogse reorganisatie!) een alibi worden voor het onder ogen zien van de dieper gravende vragen in de eigen onmiddellijke context.

Nieuw paternalisme?

In de discussie tussen de Hervormde Raad voor de Zending en de groep "oud-zendingsarbeiders" zijn deze vragen ook aan de orde. De Raad voor de Zending onderkent dat er dieper liggende afhankelijkheids-mechanismen zijn die het werken in partnership-relaties flink kunnen frustreren. Maar, aldus de Raad, hoe kan men deze dingen aan de orde stellen, hoe kan men met andere woorden de voortgaande oecumenische discussie binnen de actuele relatie handen en voeten geven zonder in een nieuw soort paternalisme te vervallen? De tegenvraag luidt: is deze verder gaande discussie dan het zoveelste westerse snuffje dat als het ware als randvoorwaarde aan het goederenpakket wordt toegevoegd? Dat de partner-relaties goeddeels ontgegangelijk zijn voor kritische vragen ligt ook daaraan, dat men aan beide zijden

gewend is geraakt aan de afhankelijkheidsrelatie en aan beide zijden belang heeft bij het voortbestaan ervan. Een gemeenschappelijke analyse van de conflicten die in de gemeenschappelijke geschiedenis en in de gegroeide wereldverhoudingen liggen wordt hierdoor geblokkeerd. Juist een dergelijke analyse zou tot het stellen van *andere* prioriteiten in de "gemeenschappelijke opdracht" kunnen leiden en een verdieping van de ervaring van de kerk-als-wereldkerk tot gevolg kunnen hebben. Deze blokkering is het probleem achter het paternalisme; het is dezelfde blokkering die de (in westerse kerken dominante) manier van kijken naar de wereld als adres van het eigen spreken en als veld van het eigen handelen in stand houdt.

Afscheid van een historische fixatie

Misschien is het oecumenische "aggiornamento" van de zending alleen zo te realiseren, dat naast de officiële kerkelijke partnerrelaties ook andere contacten - bijvoorbeeld die tussen basisbewegingen - worden gezocht en benut, of dat men kerken in andere landen van Europa of Noord-Amerika benadert voor partnerrelaties. Tenslotte is de fixatie op de derde wereld - historisch begrijpelijk vanuit de zendingsbeweging - in de oecumenische beweging niet langer principieel noodzakelijk. Melbourne heeft ook dat scherp gezien.

De beleidsnota "Visie en Werkelijkheid" laat iets van de in deze paragraaf beschreven problematiek zien in het tweede hoofdstuk, waar gesproken wordt over de prioriteit die moet worden verleend aan initiatieven en activiteiten ten gunste van de armsten en misdeelden, en van hen die het slachtoffer zijn van mensenrecht-schendingen of discriminatie - met de aantekening dat dat in het bijzonder geldt binnen de bestaande samenwerkingsrelaties met andere kerken. In de afzonderlijke hoofdstukken over Azië en Afrika is dit accent ook te vinden. De formulering is op zichzelf onaanvechtbaar, maar laat weinig of niets doorschemeren van de aard van de uitdaging waaraan men hier tegemoet probeert te komen, noch van de moeilijkheden die dit juist in de partnerrelaties zal veroorzaken. Zonder deze achtergrond lijkt het alsof het traditionele zendingspakket gewoon iets verder naar de "sociale aktie"-kant wordt uitgebreid, en als zodanig is het dan ook wel gelezen en bekritiseerd. Dat de keuzen die hier eigenlijk aan de orde zijn verder reiken, is in het bovenstaande aangetoond. Het continueren van de bestaande samenwerkingsrelaties, dat in de hele beleidsnota eigenlijk wordt verondersteld, is minder gemakkelijk te verenigen met de hier liggende uitdaging dan het lijkt.

De principiële betekenis van het conflict

Het tweede probleem dat nauwkeuriger bekeken moet worden en dat in de huidige oecumenische discussie in elk geval onderhuids meespeelt, is de vraag in hoeverre de ervaring van de conflicten in de wereldverhoudingen, bijvoorbeeld het conflict dat door de structurele armoede aan het licht wordt gebracht, meebepalend kan zijn voor de inhoud van het getuigenis van de kerk. De tegenvraag is natuurlijk, of de boodschap niet een zichzelf gelijkblijvende inhoud heeft die over alle menselijke conflicten heen reikt en alle mensen wil binden aan het rijk waarin de tegenstellingen verzoend zullen zijn. Zo is het in "de zending", bij alle onderlinge verschillen, steeds gezien. In de ontwikkeling van de zendingsbeweging en de oecumenische beweging is echter gaandeweg deze vanzelfsprekendheid doorkruist met de ervaring

van contextualiteit. Contextualiteit niet in de oppervlakkige betekenis van culturele variatie, maar in die zin, dat verwerking en verwoording van het evangelie, bedoeld of onbedoeld, verweven is met de strijd die feitelijk door mensen wordt gestreden om menselijkheid, toekomst, heil. Als kerk en zending in het verband van *deze* ervaring op uniformiteit van de boodschap blijven insisteren, dan kan dat (zoals in de geschiedenis meermalen is vertoond, bijvoorbeeld ten opzichte van "ketteren") gaan functioneren als het negeren van een nieuwe uitdaging. Anders gezegd: de conflicten in de wereldverhoudingen zijn conflicten *binnen* de (wereldwijde) gemeenschap van christenen geworden, het zijn conflicten *tussen* de "huisgenoten des geloofs", en daarom bevatten zij in zichzelf de vraag naar het rechte verstaan van het evangelie. Elke poging om het evangelie stormvrij boven de tegenstellingen te verheffen, is ook een verzwakking van deze vraag. Natuurlijk is de boodschap van het rijk één en ondeelbaar - daarin ligt het fundament van alle hoop. Maar scherper dan ooit komt in de bedoelde oecumenische ervaring aan het licht dat er een fundamentele tegenstelling, een principieel conflict - evangelisch gesproken: een oordeelsverhouding - is tussen rijk en wereld. Het hoort bij het getuigenis van de kerk, ook als wereldwijde gemeenschap, om dit oordeel in zichzelf mee te dragen. Om er opnieuw een tijdloze waarheid van te maken is, met andere woorden, een terugval in pre-oecumenische zending.

Puebla en Melbourne

In de kerk-van-de-armen studie, in Puebla en in Melbourne heeft men geprobeerd om deze oecumenische ervaring op het punt van de armoede onder woorden te brengen (bijzondere relatie tussen het evangelie en de armen; de verschillende manieren waarop oordeel en belofte de rijke en de arme treffen, enz.), en hetzelfde zou gedaan kunnen worden naar aanleiding van andere conflicten. In al deze min of meer geslaagde pogingen - de discussie erover gaat door - is niet de vermenging van het evangelie met een sociaal-ethisch program aan de orde, of een verdringing van persoonlijke vragen van schuld en vergeving door zogenaamde macro-vragen van gerechtigheid, maar het inzicht dat "zending" erop uit is om in elke context (en dus ook in het persoonlijk leven) de werkelijke conflictpunten tussen het rijk Gods en de wereld van de mensen op te sporen en te benoemen. Zending is in beginsel nooit een verlengstuk van bestaande vormen van geloof en kerk, maar het openen van de mogelijkheid van een oorspronkelijke ontmoeting tussen mensen-in-context en God. Noch God, noch de mensen worden in deze ontmoeting tot "pure personen", los van hun geïnvolveerdheid in de strijd om heil die in de mensheid wordt gestreden. Het is juist de huidige oecumenische discussie die dit principiële inzicht opnieuw onder het stof vandaan haalt.

Presentie op conflictlijnen: een versmalling?

De discussie tussen de Raad voor de Zending en de groep "oud-zendingsarbeiders" kwam in de buurt van dezelfde problematiek, toen vanuit de Raad voor de Zending de vraag werd gesteld of je zending wel kunt "versmallen" tot presentie op conflictlijnen. "Zending is toch meer, bijvoorbeeld de verzameling van mensen over grenzen heen, het beleven en vóórleven van het

kindschap Gods". Vanuit een onbekommerde "zendings"-optiek, zoals die eeuwen lang heeft bestaan, is deze opmerking volstrekt terecht en terzake. Toch moet de tegenvraag luiden, hoe Gods belofte en oordeel met een door conflicten bepaalde werkelijkheid in verband gebracht zou kunnen worden. "Staan in conflicten" is niet iets dat men kan doen of laten, of met andere "zendings"-activiteiten zou kunnen aanvullen. Men kan er met open of gesloten ogen in staan, maar zodra de ogen open gaan wordt de vraag voor de zending wat "bijvoorbeeld de verzameling van mensen over grenzen heen, het beleven en vóórleven van het kindschap Gods" in de conflicten zou kunnen betekenen. Zending is, met andere woorden, niet in reïncultuur te definiëren, als een program dat waar dan ook ten uitvoer gelegd zou kunnen worden. Het gaat om de vraag op welke wijze getuigenis en gemeenschap van de kerk in deze wereld gestalte kunnen krijgen.

De beleidsnota "*Visie en Werkelijkheid*" blijft eigenlijk voor de in deze paragraaf opgeworpen vraag staan. Weliswaar wordt op verschillende plaatsen aandacht gevraagd voor conflict- en onrechtsituaties, voor de armsten en misdeelden enz., ook in de eigen Nederlandse samenleving, en voor "de eenheid van verkondigen en handelen, gericht op de totale mens". Maar het wordt in het geheel van de nota niet duidelijk hoe principiële accenten doorwerken. Gaat het om aan het bestaande pakket toegevoegde beleidsdoelstellingen, of om een positie van waaruit het hele bestaande pakket kritisch kan worden getoetst en in onderdelen waar nodig afgebouwd? Waar de beleidsnota in ieder geval geen twijfel over laat bestaan, is dat zending, werelddiakonaat en ontwikkelingswerk bij elkaar horen. De opvatting dat deze drie takken van werk verschillend zouden zijn, wordt een misverstand genoemd; er moet gestreefd worden naar eenheid van organisatie op landelijk en gemeentelijk niveau. Een dergelijke positie in de jaren tachtig veronderstelt bewustheid van de fundamentele conflicten die met name in de ontwikkelingsproblematiek aan het licht komen. Is het serieus gemeend dat zending daar "wezenlijk bij behoort"? Het is niet overbodig om deze vraag te stellen, omdat er soms vormen van holistisch denken worden aangehangen die nog niet echt door de oecumenische wol zijn geveerd en meer op de wijze van de vroegere zendingsbeweging een soort optelsom van evangelieverkondiging en gerechtigheidsbevorderend handelen propageren. Dan gaat het gewoon om een eigentijdse vorm van de oude discussie over "woord en daad", "verkondiging en dienst". Hoewel de oecumenische verklaring over zending (Wereldraad, 1982) daar dicht bij komt, moet toch gezegd worden dat de huidige oecumenische discussie aanzienlijk verder gaat. Elk voorstel tot integratie van zending, diakonaat en ontwikkelingswerk zal getoetst moeten worden aan deze verder gaande discussie: zal het inderdaad gaan om een herijking van de positie van de getuigende en dienende kerk in de context van de huidige, door conflicten bezeten, wereldsamenleving?

De betrokkenheid van de gemeente

De twee belangrijkste discussievragen over de organisatie van kerkelijke zending zijn in het voorgaande omschreven. Er zijn natuurlijk veel meer verwante beleidsproblemen die ook nog aan de orde zouden kunnen komen. Drie daarvan, die wat explicieter betrekking hebben op de missionaire functie van de gemeente, willen wij in deze laatste paragraaf schetsen.

a) *Buitenland en binnenland.* Terecht wordt in het tweede en vijfde hoofdstuk van de Hervormde beleidsnota benadrukt dat zending in binnen- en buitenland bij elkaar horen en noch principiële noch organisatorisch gescheiden kunnen worden. In deze zin is deze gedachte al in de jaren zestig gemeengoed geworden, bijvoorbeeld via het begrip "zending in zes continenten". Maar de eenheid van wat vroeger als "uitwendige en inwendige zending" of als "zending en evangelisatie" uit elkaar werd gehouden is daarmee nog niet noodzakelijk verhelderd. In de beleidsnota blijft het eigenlijk ook bij een optelsom van het onderhouden van relaties met partnerkerken (en daarvan een "helder beeld geven" naar binnen toe) en het "bevorderen van missionaire experimenten en projecten in Nederland". Daarbij wordt gesignaleerd dat veel zendingscommissies niet echt bezig zijn met de vraag "gemeente wat maak je van je zending", en er wordt dan ook gesproken over het stimuleren van veranderingsprocessen "van commissies van geldwerving naar goed toegeruste organen van bijstand".

Met dit laatste is de kern van het probleem waarschijnlijk geraakt. Hoe is de gemeente eigenlijk ingeschakeld in de zichzelf als apostolair/missionair begrijpende kerk? Zoals de zendingsorganisaties in zekere zin vast zijn komen te zitten in relaties met partnerkerken en daardoor steeds minder recht kunnen doen nóch aan de missionaire nóch aan de oecumenische uitdagingen, zo zijn de gemeenten gefixeerd in een rol van ondersteuner van landelijk georganiseerde initiatieven en projecten. Initiatieven op het binnenlandse veld kunnen niet zonder meer in deze stand van zaken worden ingevoegd; een integratie van "buitenland" en "binnenland" voert noodgedwongen langs het station van een fundamentele herbezinning op de missionaire positie van de gemeente. Dat is niet in de eerste plaats de vraag hoe de gemeente betrokken kan worden bij op de samenleving of op de wereld gerichte activiteiten, maar de vraag hoe een gemeenschap van mensen die Jezus Christus willen navolgen in hun eigen individuele en gemeenschappelijke leven de boodschap van het rijk Gods zodanig in verband kunnen brengen met de feitelijk ervaren conflicten in de verhoudingen tussen mensen en volkeren, dat daar een geloofwaardig getuigenis uit ontstaat. De vraag van de eenheid van binnen- en buitenland is in wezen de vraag van het gemeente-zijn in een mondiale context, van het samen met broeders en zusters over de hele wereld leven op de raakpunten tussen Gods belofte en oordeel en de nood van de wereld. Het mondiale is hier essentieel: het betekent niet alleen, dat men in de richting van allerlei verre stranden activiteiten onderneemt - al hoort ook dat bij oecumenische beweging - maar vóór alles dat men met behulp van de gehele wereldkerk de eigen context leert waarnemen om dáár gemeente te zijn.

b) *Landelijk en plaatselijk.* In het voorgaande is impliciet de vraag aangeraakt naar de gewenste verhouding van landelijke zendingsorganisatie en plaatselijk missionair leven. Wat moet de rol zijn van bovenplaatselijke organen? Opnieuw geldt, dat de bezinning over deze vraag geremd wordt door een structuur waarin de missionaire verantwoordelijkheid feitelijk gedelegeerd wordt aan "een raad". We hebben gezien dat dit op diverse punten de inhoudelijke oecumenische ontwikkeling van de (missionaire) gemeente tegenhoudt. Ook ten aanzien van dit probleem moet het zwaartepunt liggen

Een nieuw missionair tijdperk of erkenning van wat reeds gaande is?

De thematiek en ook de strijdvraag van Hoedemakers artikel roepen bekende geluiden op. Ook van katholieke zijde wordt, in Latijns Amerika, een theologisch verband gelegd tussen de gekruisigden in de geschiedenis en de gekruisigde Heer (J. Sobrino, G. Gutiérrez). Het circulaire denken van Gutiérrez gaat van "de Gekruisigde die, als doorbraak van God in de geschiedenis en omwille van zijn messiaanse praktijk, gekruisigd werd", naar "de gekruisigden in de geschiedenis, die omwille en te midden van hun historische praktijk van bevrijding en verlossing zich identificeren met de Gekruisigde en zijn opstanding".¹⁾ De aandacht voor de historische praktijk klinkt minder door in het artikel van Hoedemaker, maar de strekking van zijn betoog legt een diepe geestesverwantschap open. Daarom is een gesprek ook mogelijk.

Uit de inleiding van dit nummer wordt duidelijk, dat de discussie over het wezen van de zending in de context staat van de vraag naar een herorganisatie van de zending. Hoedemakers fundamentele bezinning op de zendingconceptie staat niet los van zeer concrete problemen die inherent zijn aan elke structurele hervorming van diensten en organisaties. Bij zulke operaties zijn moeilijkheden en weerstanden gemoeid die niet van strikt theologische aard zijn. Omdat dit concrete veld waarin de discussie valt aan mijn observatie ontsnapt, gaat mijn reactie niet in op de logica van de historische ontwikkeling van de zendingorganisaties. Ze beperkt zich tot de *theologische* inhoud van het artikel. Uit dezelfde inleiding blijkt ook, dat de discussie over de zending en de herorganisatie van de zendingdienst in de Hervormde en Ge-

reformeerde kerken in Nederland in het teken staat van een verbetering van de relaties met partnerkerken in landen overzee. Ook, dat ze is ingegeven door het verlangen de ervaringen en uitdagingen van het zendingveld echt te verwerken en in een wijder verband vruchtbaar te maken. Deze dubbele doelstelling biedt een perspectief om op het artikel van Hoedemaker te reageren.

Context werkelijk oecumenisch

Het zal niemand verwonderen, dat een katholiek lezer in Hoedemakers schets van de oecumenische context hoofdlijnen herkent van discussies en verschuivingen in de missieopvatting binnen zijn eigen kerk. Het tweede vaticaanse concilie verklaarde de missie tot een wezenlijke dimensie van het kerk-zijn en pleitte voor een actieve, door het evangelie geïnspi-

bij het gemeente-zijn in mondiale context, bij het model van een gemeenschap die missionair geloofwaardig is omdat daarin de wereld in het licht van het evangelie wordt waargenomen, geïnterpreteerd en verwerkt. Bovenplaatselijke organen kunnen hiervan uit de aard der zaak niets overnemen of waarnemen; ze moeten eerder worden beschouwd als analogieën van gemeente-zijn, en wel op provinciaal, landelijk, regionaal en mondiaal niveau, waarbinnen de dáár aan de orde zijnde "wereld" wordt verwerkt. Een missionair levende kerk zou dan een kerk zijn waarin de communicatie tussen alle niveaus optimaal is. Het bundelen van initiatieven of het centraal organiseren van relaties terwille van het efficiënt functioneren van de kerk is dan duidelijk van secundair belang. Natuurlijk moet dat er ook zijn, maar het is juist voor zending en oecumene essentieel, dat het daarbij niet blijft, zolang men althans wil laten gelden dat het in zending en oecumene over de gemeente zelf gaat en niet over theoretisch beaamde maar praktisch ver van ieders bed liggende verantwoordelijkheden. Een zendingsorganisatie - beter: een orgaan van bijstand waarin lijnen van zending, diakonaat en ontwikkelingswerk samenkomen - zal gemeenten in eigen kerk en in eigen land, maar uiteraard ook over kerkelijke en nationale grenzen heen, zodanig met elkaar in communicatie en in "wederzijdse assistentie" brengen, dat het leven van die gemeenten als getuigenis, dienst en gemeenschap zich kan blijven vernieuwen.

c) *Verweg en dichtbij.* Op dit laatste punt is de oecumenische volwassenwording van de zendingbeweging wellicht het moeilijkst. In de heroriëntatie na de Tweede Wereldoorlog is de erfenis van de relaties met verre landen overgenomen en gestabiliseerd, en op een of andere manier is de associatie van "de einden der aarde" met "verre landen" gebleven. Toch is in de oecumenische discussie de vanzelfsprekendheid daarvan inmiddels flink ondergraven: de conferenties van Bangkok en Melbourne hebben ieder op hun wijze er kanttekeningen bij gemaakt. Is de relatie tussen eerste- en derde-wereld kerken wel essentieel voor zending? Zijn er niet ook elementen in het missionaire karakter van de wereldkerk die juist door het voortbestaan van die relaties worden bedreigd? Natuurlijk zijn er goede argumenten voor het onderhouden van interculturele contacten binnen de oecumenische beweging: door relaties met andere contexten komt de eigen context des te duidelijker in het vizier. Maar men kan zich aan beide zijden van een dergelijke relatie ook met reden afvragen of dit werkelijk aan de kern van het missionaire gemeente-zijn raakt. Een gemeente in een Nederlandse grote stad, die als verdwijnende minderheid vol onzekerheid over de eigen identiteit in een chaotische samenleving staat, kan een bezoek vanuit of naar Indonesië als een niet-essentiële luxe beschouwen. Relaties met gemeenten in vergelijkbare situaties in grote steden in andere Europese landen kunnen op kernpunten veel meer ondersteunend zijn. Het zal voor zendingorganisaties in de toekomst van groot belang worden om de eigen erfenis hier kritisch te wegen. De eigenlijke integratie van zending en oecumene kan dan beginnen.

Dr. L.A. Hoedemaker is hoogleraar in de missiologie en de christelijke ethiek aan de Rijksuniversiteit te Groningen. Van 1967-1972 was hij werkzaam in Indonesië.

reerde aanwezigheid van kerk en gelovigen in het proces van humanisering. Ook in de katholieke kerk is de noodzaak van een verbinding tussen evangelisatie en ontwikkelingswerk erkend en zijn, op grond van deze identiteit, initiatieven ontwikkeld die de kerk hebben ingevoerd in de wereld van de plattelandsbevolking (bijvoorbeeld in Midden Amerika) en haar dagelijks worstelen voor levensmiddelen en recht. Deze toewending tot de mens in zijn concrete levensomstandigheden was niet het laatste woord. Integendeel. Uit de ervaring met de praktijk (en de frustraties) van de ontwikkelingsprojecten, is het bevrijdingsdenken ontstaan en zijn theologische inzichten gerijpt die centraal staan in Hoedemakers pleidooi voor de erkenning van de werkelijke conflicten in de maatschappij en tussen het rijk Gods en de wereld. Nog een andere discussie is herkenbaar. Sinds vele jaren leeft de vraag of de kerk gezond is om alle plekken van de wereld te bezetten of om aanwezig te zijn in alle uithoeken van de maatschappij. Zelfs de pastorale van de massa kwam in botsing met de overtuiging, dat de kerk geroepen is teken van heil en bevrijding te zijn, een minderheid die het evangelie op kwalitatief hoogstaand niveau voorleest en aanbiedt in de geest van het bescheiden getuigenis van Jezus, de Christus.

Meereizen met de armen

Deze discussie vond plaats in het kader van een bezinning op de armoede. Het vaticaanse concilie had het armoedeprobleem (de reële en gruwelijke situatie van ellende) vertaald in termen van evangelische armoedebeleving en dienstbaarheid aan de armen. De overtuiging van een conciliaire minderheid, dat de armoede van de meerderheid van de wereld-

bevolking een grondige omvorming van de kerkelijke structuren vereist en een herijking van haar taal en haar maatschappelijke positie, had nauwelijks invloed op de teksten van het concilie. Die overtuiging staat nog ter discussie, maar heeft in de bisschoppensynode van 1974 en elders in de kerken weerklank gevonden. Sindsdien is de "voorkeursoptie voor de armen" een bron van inspiratie geworden voor allen die willen "mee-reizen met de armen" maar ook het kernpunt van een debat, waarvan de recente Instructie van de Congregatie van de Geloofsleer een officiële uitdrukking is. De uitspraken van Puebla over de "voorkeursoptie" zijn zeker niet het laatste woord, zelfs niet een woord dat alle stemmen binnen de katholieke kerk vertegenwoordigt.

"Mee-reizen met de armen" is niet alleen een oproep tot de kerken die als het ware van buiten op haar afkomt. Het is een visie die velen, in de kerk, inspireert en sterkt om binnen de wereld van de armen te staan en hun taal, cultuur en theologische inzichten bespreekbaar te maken; om bondgenoot en lotgenoot te worden van hen die de Bijbel lezen in het perspectief van de "andere kant" van de geschiedenis en van de gevestigde maatschappelijke en kerkelijke structuren. Deze lading heeft de "optie voor de armen" in het Latijns-amerikaanse debat. Bovendien heeft de erkenning van de conflicten waarin de armen en hun bondgenoten staan 'n-keerzijde. De voorkeursoptie voor de armen is zeker een eis die aan de kerken wordt gesteld; ze is ook de uitdrukking van de ontdekking, dat de armen een eigen evangeliserende kracht en capaciteit bezitten. Dit staat steeds meer centraal in de Latijns-amerikaanse bevrijdingstheologie.

Leonardo Boff

Zo verstaan, is deze voorkeursoptie geen verworven bezit, maar een bron van verrassingen en, ook, van conflicten. De weerstanden waarmee L. Boff te rekenen heeft, hebben fundamenteel te maken met zijn stelling, dat de kerk haar maatschappelijke positie moet herzien en, als instituut, wortel moet schieten in de ondergeschikte klassen van de maatschappij. In het licht van deze ontwikkelingen is het niet zonder belang zich af te vragen of de strijd om gerechtigheid in de wereld een wezenlijk onderdeel is van de missieopdracht, of, integendeel, slechts een begeleidende lijn is, naast die van het brengen van het evangelie (Hoedemaker). In ietwat andere bewoordingen werden soortgelijke vragen ook bediscussieerd in Puebla.²⁾ Een voor allen bevredigend antwoord is uitgebleven. Hoedemaker wijst terecht op de consequenties van het standpunt dat men in deze discussie inneemt. Omdat beide kanten - heil in Jezus Christus en bevrijding in de geschiedenis - bij elkaar horen, staan velen binnen de levensgeschiedenis van de armen, maken ze hun strijd mee en geven ze aan deze geloofsgenoten (de ondeskundigen?) het recht om hun woord over God, kerk en heil in te brengen in de vergadering van de "huisgenoten des geloofs"; een woord, dat geladen is met *hun* wijsheid, *hun* staan in de worsteling van een conflictvol leven, *hun* lijden en inzicht in Gods werkzame aanwezigheid in de (concrete) geschiedenis.

Uitzuivering niet voldoende

In de recente ontwikkelingen van het spreken over zending zijn verschuivingen, of te wel uitzuiveringen van het woordgebruik waar te nemen. Partnership komt in de plaats van bevoogding; wederkerigheid vervangt

éénrichtingsverkeer; missie geschiedt in zes continenten en niet alleen overzee. Deze verschuivingen zijn niet onbelangrijk. Ze zijn een weerslag van een nieuwe benadering van de waarde, de waardigheid en de eigen rechten van partnerkerken in de landen overzee.

Sinds Bandung (1955) is een kentering in dit bewustzijn op gang gekomen. Terecht wijst Hoedemaker op het gevaar (of de tendens) de conflictstof die ligt ingebed in de historische ontwikkelingen die deze nieuwe benadering hebben afgedwongen, te versluieren. De dekolonisatie - en de daarbij horende herontdekking of herbevestiging van de eigen culturele en godsdienstige identiteit en kritiek op de westerse cultuur - is nog een proces in wording. De stemmen van theologen uit de Derde Wereld mogen minder agressief klinken, de periode waarin de Latijns-amerikaanse bevrijdingstheoloog Hugo Assmann beweerde dat communicatie niet mogelijk was (1973) en de oproep tot een moratorium (1974) achter de rug, de zaak waar het in deze periode om ging blijft leven. Kerken staan binnen de geschiedenis. De erkenning van de culturele identiteit en van het recht van verdrukte volkeren en bevolkingsgroepen op gerechtigheid en bevrijding, blijft een opgave die nog in hoge mate theologisch moet worden verwerkt.

Van katholieke zijde is dit, in de recente Instructie van de Congregatie van de Geloofsleer, volmondig erkend. Enkele citaten ter toelichting: "Het machtige en bijna onweerstaanbare verlangen van de volkeren naar een bevrijding vormt een van de voornaamste tekenen des tijds die de kerk moet onderzoeken en interpreteren in het licht van het evangelie. Dit belangrijkste verschijnsel van onze tijd heeft een universele draag-

wijdte, maar komt onder verschillende vormen en gradaties tot uitdrukking al naar gelang de volkeren. Vooral bij de volkeren die de last van de ellende kennen (en binnen de misdeelde lagen van deze volken) komt dit verlangen bijzonder sterk tot uiting". De verklaring van de Congregatie erkent in dit verlangen een gevolg van en een protest tegen "het schandaal van de schreeuwende ongelijkheden tussen rijken en armen" en "het gebrek aan rechtvaardigheid en aan zin voor solidariteit in het internationale verkeer"; een gevolg ook van "de misdrijven van een bepaald kolonialisme en zijn gevolgen".³⁾ Het is waar dat deze erkenning in de Instructie gepaard gaat met een harde veroordeling van het marxisme en van theologen die zich door het marxisme laten inspireren (of dit terecht is, is een ander probleem). Feit is echter dat de katholieke kerk officieel erkent dat dringend aan een theologisch gefundeerd en praktisch antwoord op dit teken des tijds moet worden gewerkt.

Een eerlijke verwerking van de mondigheid en strijdbaarheid van kerken in de Derde Wereld is ook voor christenen en theologen in Nederland een niet voltooide arbeid. Een taak die veel beroering met zich meebrengt, weerstanden en conflicten oproept. Versluiting van het probleem is dan vaak de keerzijde van de last die de stem van de ander met zich meebrengt. Hoedemaker wijst op de dieperliggende afhankelijkheidsmechanismen die zelfs de best bedoelde partnership-relaties kunnen door-dringen en flink kunnen frustreren. Hij doet dit terecht, omdat die afhankelijkheid niet alleen door de intenties en de persoonlijke relaties van de gesprekspartners wordt bepaald, maar ook door het maatschappelijk bestel waarbinnen de partners staan.

Conflicten, maar wat nog?

Conflicten kunnen niet versluierd worden, maar moeten worden erkend en vragen naar een beleid dat rekening houdt met strijdige belangen en rechten. Maar is dit de belangrijkste invalshoek om te streven naar gelijkwaardige relaties? Is betrokkenheid bij en ontdekking van het menselijk en christelijk authentieke van de (soms verrassende) gesprekspartner geen noodzakelijke voorwaarde om uit te groeien tot gelijkwaardige relaties? Is het verwijt of het kille besef dat conflicten worden versluierd "de" weg om tot een ander beleid of organisatie te komen? Een grondhouding van dankbare bewondering voor de, zij het besmette, trouw van de partner maakt het juist mogelijk om binnen de relatie de kritische vragen te stellen en de noodzakelijke veranderingen aan te geven. Kerk en zending zullen nooit de uniformiteit van de boodschap en haar historische vormgeving ter discussie stellen, als ze alleen maar oog hebben voor de strijd die wordt gevoerd en voorbijgaan aan het authentieke, het oorspronkelijk evangelische dat in die strijd (en dank zij die strijd) daadwerkelijk doorleefd wordt.

Discussies over Hoedemakers tegenvraag "hoe Gods belofte en oordeel met een door conflicten bepaalde werkelijkheid in verband gebracht zou kunnen worden" gaan wel eens voorbij aan het kille feit dat vele (en waarom niet alle) gesprekspartners in een werkelijkheid vol conflicten staan. Erkennen dat het evangelie (vooral de wijze waarop kerken en christenen het evangelie in feite waarmaken) niet stormvrij boven die conflicten verheven is, is echter een vereiste. De discussie zou aan gehalte en efficiëntie winnen, indien dan zou worden verwezen naar de evan-

gelische waardigheid van hen die, midden in conflictsituaties, de gekruisigde en verrezen Heer concreet navolgen. Naar gemeenschappen waar het conflict tussen het Rijk Gods en de "wereld", tussen God en de afgoden in viering en engagement wordt doorstaan en waar op het snijpunt van het conflict de bijbelse boodschap van Gods oordeel en belofte wordt begrepen. Meer theoretisch gesproken: waar de kortsluiting tussen Gods heilsbedoelingen en het onheil van mensen in de geschiedenis in het denke, maar ook in de praktijk wordt opgelost. Zou de discussie onder theologen en kerkelijke leiders niet aan levensnabijheid en waarheidsgehalte winnen, indien

in hun vragen en tegenvragen de concrete ervaringen, het lijden en hopen, de trouw en de aarzeling van het "zendingsveld" duidelijker zouden doorklinken? Dit is wellicht de inzet van Hoedemakers pleidooi.

1) Berna Klein Goldewijk, "Irrupcion" in de Bevrijdingstheologie van Gustavo Gutiérrez (doctoraalscriptie, Nijmegen), 1984, 108.

2) J. Van Nieuwenhove, *Church and Theology in Puebla*, Brussel, Prospective, 1980, 69-70.

3) Instructie van de Heilige Congregatie van de Geloofsleer over enkele aspecten van de 'theologie van de bevrijding', 6 augustus 1984, no. 1 tot 8, in: *Archief van de Kerken*, 39 (1984), no. 10, 1-2.

Dr. Jacques Van Nieuwenhove, wp, is hoogleraar aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen met als leeropdracht de geschiedenis en de actualiteit van het Christendom in Latijns Amerika.

Armoede - nieuwe randvoorwaarde van de zending?

Met de constatering dat de relaties tussen de institutionele zending en de institutionele oecumene niet altijd vriendelijk waren en zijn kan ik mij verenigen. Zending en oecumene horen echter in beginsel onlosmakelijk bij elkaar.¹⁾ Voor de spanning in de verhouding tussen beide heb ik andere verklaringen dan Hoedemaker naar voren brengt. Hoedemaker geeft de indruk telkens aan de zending de zwarte Piet te willen toespelen. Ik wil niet de zending als "engel" gaan afschilderen. Het lijkt mij echter een grove simplificatie om van "de oecumenische context", van "de oecumene" in het enkelvoud te spreken.

Zending en oecumene

De Internationale Zendingsraad kan namelijk niet als tegenpool van "de oecumene" gelden. Deze raad was sinds 1921, lang voor het ontstaan van de Wereldraad van Kerken, een echte oecumenische organisatie; hij vertegenwoordigde echter een ander oecumenisch spectrum dan de Wereldraad van Kerken. De Internationale Zendingsraad omvatte alle denominationele en niet-denominationele kleuren van het oecumenisch spectrum van de Evangelische Alliantie tot het hoogkerkelijk anglicanisme. Alleen stonden zowel de extreem fundamentalistische groeperingen als de "zendingsloze" kerkgenootschappen, met name de oosters-orthodoxe kerken, er buiten. Bij de integratie van de Internationale Zendingsraad in de Wereldraad in de jaren 1958-1961 ging echter een deel van het achterland van de Internationale Zendingsraad verloren; de 'evangelischen' hebben nieuwe verbanden moeten oprichten die op den duur hun representativiteit hebben bewezen.²⁾ Anderzijds waren de

"zendingsloze" kerkgenootschappen gedwongen zich te interesseren in het zendingsgebeuren; sommige met tegenzin of met de uitgesproken wil om met 'zending' "uberhaupt af te rekenen, zoals de syrisch-orthodoxe kerk van India, vertegenwoordigd door de bekende "zendings-vijand" Paul Verghese, nu metropoliet Paulos Gregorios.

Het oecumenisch spectrum van de Wereldraad van Kerken heeft van meet af aan een andere samenstelling dan het 'missionaire' spectrum gehad. Daarbij komt nog het feit dat de Wereldraad, toen hij opgericht was in 1948, uit was op recrutering van zoveel mogelijk nieuwe lidkerken om zijn representativiteit waar te maken. De uitbreiding van de aanhang van de Wereldraad kon alleen geschieden door de zendingskerken te werven, die toen nog bij de Internationale Zendingsraad aangesloten waren, zij het onder de naam van zendingsorganisaties. De Wereldraad heeft de spanning tussen de jonge kerken en de zending aangewakkerd en tot autonomie van deze jonge ker-

ken aangespoord, waarbij nieuwe verbanden van "jonge kerken" werden opgericht, die allesbehalve "zelfstandig" waren of zijn.

Oecumenische afhankelijkheid

De niet-westerse oecumene hangt nog steeds zwaar af van steun uit Genève. De oecumenische afhankelijkheid schept op zijn beurt spanningen en wantoestanden³⁾, die Hoedemaker helemaal niet signaleert, maar die misschien in de balans van de droevige afhankelijkheidsmechanismen die hij wèl, en terecht, onder de aandacht brengt, meewegen. Misschien zijn de bilaterale relaties, die de jonge en oude kerken onderhouden, per slot van rekening, een welkom tegenwicht tegen de topzware multilaterale relaties die onder de vlag van de Wereldraad tot stand komen en waarbij de bewegingsvrijheid van de jonge (en oude) kerken onder druk komt te staan. Het feit dat de Wereldraad door de kerken als een bedreiging werd ervaren, blijkt uit de verklaring van Toronto (1950), toen de "jonge kerken" nauwelijks een rol konden spelen; niet voor niets wordt in deze verklaring duidelijk gesteld dat de Wereldraad geen "superkerk" wil/mag zijn! Het ontstaan van de Wereldraad betekent niet dat alle kerken en alle zendingsorganisaties onder een centraal beheer zullen moeten komen, of dat de wereldzendingsconferenties of de assemblees van de Wereldraad de koers van het kerkelijk- of zendingsbeleid meteen moeten bepalen. In een tijd waarin de centralisatiegedachte, zelfs in de rooms-katholieke missie steeds meer veren moet laten, vind ik het verbazingwekkend dat de reformatorische theoloog Hoedemaker kennelijk veel waarde hecht aan een soort oecumenische gelijkshakeling van het zendingsbeleid. Daartegenover

pleit ik voor de vrijheid van missionaire (en oecumenische) initiatieven, die uitgaan van verschillende "visies". De "oecumenische context" is nu eenmaal gekenmerkt door een meer- of minderheid van "visies" met name op de zending. Het feit dat sommige van deze visies uit de mode zijn geraakt, betekent nog niet dat zij "achterhaald" zijn in de zin van waardeloos, zinloos of fout. Integendeel, onze pluriforme wereld heeft een pluriforme zending nodig. Paradoxaal genoeg, de "uniformiteit van de boodschap" waartegen Hoedemaker zich verzet, komt in zijn betoog, zij het in een ander gewaad, weer om de hoek kijken!

Trefwoord armoede

Het is bijzonder moeilijk om het thema "armoede" aan te snijden in een discussie onder mensen die zelf op het eerste gezicht niet arm zijn. De geloofwaardigheid van de discussianten en van hun argumenten zal onder zware druk komen te staan. Het verhaal van Seneca die aan zijn luxe tafel met een antiquarische waarde van drie miljoen sestertiën over de armen schreef is al te bekend.⁴⁾ Ik schrijf zelf aan een bureautafel die ik tweedehands kocht voor f 250,-, maar dit argument zal degenen die überhaupt geen tafel (nodig) heeft zeker niet overtuigen van mijn geloofwaardigheid! Niettemin zal ik iets durven zeggen aangaande het trefwoord armoede en wel in relatie tot mijn visie op zending. De werkelijkheid van de armoede valt iedereen op. Zelfs, en juist, de Wereldbank ziet deze werkelijkheid en analyseert haar, verdeelt haar in meerdere "schijven" in keurige volgorde met de "allerarmsten" als rode lantaarn. Ook de televisie toont zonder onderbreking beelden van arme, verarmde, hopeloze mensen in groten getale: de verdreven vluchtelingen in Ethio-

pië, Soedan, Tsjaad; de massa's in de krottenwijken van alle grote steden in Azië en Latijns Amerika, de menigte stakers van Britse mijnen; ook de krakers van Amsterdam halen regelmatig het beeldscherm van de TV.

Hoe moeten kerken en christenen de werkelijkheid van de armoede in onze bewoonde wereld aanpakken en succesvol bestrijden? Hoedemaker definieert evangelisatie in deze context als "meereizen met de armen", in aansluiting op het Puebla-document van 1979. Dit betekent niet op bekende paden lopen. Het houdt baanbrekend werk in, het maken van wegen voor de gerechtigheid zowel in de afzonderlijke situaties van armoede als in de structurele verhoudingen tussen de verschillende werelddelen (Noord-Zuid, maar óók Zuid-Zuid, Oost-Oost, West-West). Maar hebben kerken en christenen hier een specifieke boodschap en specifieke mogelijkheden die de Wereldbank, de TV, de christelijke en niet-christelijke politici en zakenlui niet hebben? Wie is voor de handhaving van armoede in de wereld? Bij mijn weten niemand. Zelfs de meest uit eigenbelang denkende en handelende kapitalist heeft geen belang bij de handhaving van armoede - immers de armen hebben geen koopkracht om de (over)productie van goederen het hoofd te bieden! Ik heb de indruk dat elk denkend mens het met Hoedemaker eens zal zijn dat de wereldarmoede "het kruis van de mensheid" is en dus ook in principe meegaat met alle zinvolle voorstellen om dit "kruis" te verwijderen en de armoede af te schaffen. Waarin zal dan het eigene van de missionaire boodschap van de kerken liggen? In de veronderstelling dat een specifieke bijdrage van kerken en christenen in deze mogelijk en gewenst is. Waar-

uit moet het specifieke aspect blijken?

In het betoog van Hoedemaker ligt het specifieke missionaire element in het leggen van verbanden tussen "het kruis van de mensheid" (dit is de wereldarmoede) en "het kruis van Christus". Dat betekent, anders geformuleerd, dat de lijdende Christus achter elke lijdende mens schuilt, meer zelfs: dit betekent dat de armen voortaan Christus "zijn" voor ons (Matth. 25:31-46). De armen zijn niet alleen de vertegenwoordigers van Christus, als het ware de symbolen, de "gedaanten" van Christus; volgens deze opvatting zijn zij het wezen en het aanwezig-zijn van Christus, namelijk de volle werkelijkheid van Christus in onze wereld.

Misbruik

Het is hier niet de plaats om mijn twijfels uiteen te zetten over deze theologische hermeneutiek van de armoede die over het hoofd van de armen op de armen wordt toegepast. Ik wou alleen de volgende vraag opwerpen: willen de armen zich met Christus vereenzelvigen? Weten zij van de christologische rol en functie die de christenen (Melbourne 1980 enz.) hun toekennen? Zo niet, maakt de christelijke theologie niet misbruik van de armen als zij de armen als zodanig zonder hun medeweten tot anonieme christenen verklaart? De christelijke solidariteit met de armen, waar ook ter wereld, heeft deze overdreven theologische fundering niet nodig. Het lijkt mij zinvoller voor de theologen om de gemeenschap die zich bewust en principieel wél als het lichaam van Christus verstaat au sérieux te nemen. Dit betekent eveneens de ecclesiologische factor meenemen in de profilering van de zending, die historisch-concreet altijd een zending is van kerken-in-meer-

voud. Maar ik laat hier de ecclesiologische aspecten van zending terzijde; ik meen wél aangetoond te hebben dat het trefwoord "armoede" of "armen" spoedig het trefwoord "kerk" met zich meebrengt. De "wereldkerk" wordt inderdaad dikwijls genoemd door Hoedemaker, maar haar christologisch gehalte (tegenover de "armen") blijft onduidelijk.

Jongeren

Het kan als onmenselijk overkomen om de "voorkeursoptie voor de armen" te willen aantasten. Misschien mag ik toch aan het feit herinneren dat het Puebla-document naast deze "voorkeursoptie voor de armen" ook een "voorkeursoptie voor de jongeren" op de agenda van de kerk plaatst en wel apart van de eerste optie?⁵⁾ De "voorkeursoptie voor de armen" mag andere urgente missionaire en oecumenische uitdagingen niet overschaduwen, met name maar niet uitsluitend in welvaartssamenlevingen. Ik denk hier in het bijzonder aan de missionaire opdracht ten opzichte van de cultuur, in de zin van "cultuurleven". De westerse cultuur komt steeds meer in de ban van atheïstische, anti-christelijke of neohedense stromingen. Creatieve en succesvolle romanciers, musici, kunstenaars in Europa zijn zeer zelden gelovige christenen; de meeste intellectuelen beschouwen het Christendom als een aflopende zaak. Het is te betwijfelen of het sociale en politieke engagement van de christenen en kerken de intellectuelen zal kunnen overtuigen dat het Christendom nog een toekomst heeft. De bekende Fokke Sierksma besloot zijn klassieke studie over de messianistische bewegingen (waaronder het Christendom) met de teleurgestelde opmerking: "De heilstaat komt nooit".⁶⁾

Rijken onder de zon

Zullen wij zeggen dat de esthetica, de schone kunsten, zaken zijn voor de rijken, niet voor de armen, dus niet relevant voor een kerk die zich solidair verklaart met de armen? Of zullen wij volstaan met de lofprijzing van volkse kunstuitingen (*arts populaires*) in de geest van het illustere "socialistische realisme" en "elitaire" kunstvormen negeren? Maar wie durft de werkelijkheid - een echte werkelijkheid - te negeren? Zending dient niet beperkt te worden tot de confrontatie met de "armoede". Er zijn ook "rijken" onder de zon, die niettemin "mensen" zijn en creatief met Gods schepping bezig zijn, met name in cultuur en kunst.⁷⁾ Dit is ook een werkelijkheid die de "zending" mede bepaalt en door de "zending" benaderd moet worden!

In operationele termen uitgedrukt: ik zou het als funest beschouwen wanneer het voorstel van de hervormde beleidsnota "Visie en Werkelijkheid" om zending, werelddiakonaat en ontwikkelingssamenwerking te laten fuseren (brochure, p. 31) aanvaard zou worden op grond van de zogeheten "voorkeursoptie voor de armen". Zending heeft niet alleen te maken met de "armen", "onderontwikkelenden", "behoeftegen"! Maar ook - en juist in vele moderne landen in Noord en Zuid - met "rijken", "ontwikkelenden" ("évolués"!), in overvloed levende mensen - welke echter het Evangelie niet kennen en niet bewust en vreugdevol dienen kunnen. Is armoede de nieuwe randvoorwaarde van de "zending" om recht op het Evangelie te hebben? Zullen wij begripen dat ook de werkelijkheid alleen in het meervoud te vinden is?

1. Zie mijn oratie, *Le christianisme conjugué*, Leiden, Universitaire Pers 1975, en mijn bijdrage voor *Spiritus* 23 (1982) nr. 87, 115-126

Reorganisatie der kerkelijke zending - een noodzaak?

Ofschoon wat mij met Hoedemaker verbindt veel meer is dan wat mij van hem scheidt, breng ik in deze reactie op zijn artikel - ter wille van de discussie - voornamelijk dit laatste ter sprake. In een viertal punten signaleer ik een aantal verschillen van inzicht; in het vijfde punt van deze bijdrage geef ik tenslotte een concreet antwoord op de vraag naar de noodzaak van reorganisatie der kerkelijke zending.

1. Ik denk veel positiever dan Hoedemaker over de relatie tussen zending en oecumene. Het eigenlijke proces van integratie is - in de harten, gedachten en activiteiten van vele christenen, met name ook van vele zendelingen en missionarissen - reeds lang geleden begonnen. De *Oecumenische verklaring over zending en evangelisatie* van de Wereldraad van Kerken (1982) en de - in wezen eveneens oecumenische - nota *Visie en Werkelijkheid* van de Raad voor de Zending der Nederlandse Hervormde Kerk (1983) zijn consensus-teksten, die uit de aard der zaak niemand geheel bevredigen. Hoedemaker overvraagt de beleidsorganen die deze teksten hebben opgesteld, wanneer hij van hen eigenlijk een soort missionair en oecumenisch avantgardisme verlangt. De zending moet niet alleen in oecumenische context, maar ook en vooral de oecumene in missionaire context geplaatst worden. Tenslotte is de oecumene een functie van de zending. De missionaire opdracht van het wereld-Christendom is "het openen van de mogelijkheid van een oorspronkelijke ontmoeting tussen mensen-in-context en God" (Hoedemaker), welke in

Jezus Christus reeds werkelijkheid is geworden. Tenslotte: het is zeer verheugend te constateren, dat het meest oecumenische document van de Wereldraad van Kerken tot nu toe, het zogenaamde Lima-rapport over doop, eucharistie en ambt (1982), kerk en sacrament nadrukkelijk koppelt aan zending en dienstbetoon.

Confessioneler

2. Verder denk ik veel confessioneler over de zogenaamde "evangelistic task" dan Hoedemaker. In het wereld-Christendom moeten wij om missionaire redenen onderscheid maken tussen de *necessaria* en *non-necessaria* (wezenlijke en niet-wezenlijke zaken) van het christelijk geloof. De "nederdaling ter helle", nergens vermeld in de evangeliën, maar wel opgenomen in de Apostolische geloofsbelijdenis, behoort evenmin als de Anselmianse verzoeningsleer en de pauselijke onfeilbaarheid tot de *necessaria* van het christelijk geloof. In een tijd van renaissance der niet-christelijke religies en van expansie der niet-christelijke wereld- en levensbeschouwingen en ideologieën is herbezinning op de "essentia" van het christelijk geloof en hun ei-

- onder de titel "Oecumenisme et mission: une opinion protestante".
- Zie Max Warren, "The fusion of IMC and WCC at New Delhi. Retrospective thoughts after a decade and a half", in: *Zending op weg naar de toekomst. Essays aangeboden aan prof.dr. J. Verkuyil*, Kampen, Kok, 1978, 190-202.
 - Zie mijn overzichtsartikel "Struggle for the Liberation of Ecumenism": Ecumenical Theology in the Third World, *Exchange* 5 (1976) nr. 14, 1-49.
 - Seneca (ca. 5 v.C.-65 n.C.) was een aanhanger van de stoïsche filosofie. Hij is een typische exponent van de cultuur en ethiek van de vroege keizertijd waarin de eerste inculturatie van het Christendom plaatsvond. De "armen" worden in zijn uitvoerige correspondentie en vooral in zijn boek *De beneficiis* (Over de weldaden) genoemd.

- J. Eagleson and Ph. Scharper (eds.), *Puebla and Beyond*, Maryknoll, New York, Orbis Books 1979, 267-277 (no's. 1134-1165).
- F. Sierksma, *De nieuwe hemel en de nieuwe aarde*, Groningen, Konstapel, 1978², 269.
- In aansluiting op Richard W. Taylor wijst F.J. Verstraelen op de mogelijkheid dat de schone kunsten aanleiding geven aan "escape from social involvement" ("Christian Communication in a New Key-Responding to human needs and cultures", *Exchange* nr. 36, nov. 1984, 22). Evengoed kun je de sociale activisten van cultureel en artistiek onvermogen betichten! Waar ik de aandacht voor vraag is de "werkelijkheid" van kunst en cultuur.

Dr. Marc R. Spindler is hoogleraar missiologie aan de Rijksuniversiteit te Leiden en directeur van de afdeling missiologie van het IIMO. Van 1961 tot 1973 was hij werkzaam in Madagascar.

gentijdse verwoording een missionaire taak van de eerste orde. *Hoe te prediken voor heiden en mohammedaan* is door A.M. Brouwer reeds in 1916 op de agenda van de georganiseerde zending gezet. Bij de komende reorganisatie van de kerkelijke zending (in het kader van "Samen op weg") zal hieraan structureel aandacht moeten worden besteed. Hoedemaker zwijgt hierover. Mijn basisovertuiging is, dat een te sterke aanpassing van het wereld-Christendom aan de religieuze en/of saeculiere "geest des tijds", waardoor de "necessaria" van het christelijk geloof het karakter krijgen van "non-necessaria", voor de vervulling van de missionaire opdracht even funest is als geen enkele aanpassing. Ik betreur het in hoge mate, dat in het eerste hoofdstuk van *Visie en Werkelijkheid*, getiteld "Een bijbels-geïnspireerde visie", iedere verwijzing naar "kruis en opstanding", die zonder twijfel tot de *necessaria* van het christelijk geloof behoren, ontbreekt. Anderzijds ben ik verheugd, omdat tientallen in de afgelopen decennia geformuleerde geloofsbelijdenissen van derde-wereld-kerken een helder zicht hebben op wat wezenlijk en wat niet-wezenlijk is voor de missionaire verkondiging van het christelijk geloof. Weliswaar zijn sommige van deze "confessiones" nogal "binnenkerkelijk", maar andere (bijvoorbeeld die van de Presbyteriaanse kerk op Taiwan en die van de Nederduitse Gereformeerde Sendingkerk in Zuid-Afrika) zijn dat zeer beslist niet. Juist deze laatste categorie is een belofte voor de toekomst van het wereld-Christendom.

Discipelschap en apostolaat

3. In de derde plaats ben ik veel personalistischer dan Hoedemaker en dan genoemde consensus-teksten.

Het wezen van het Christendom is voor mij geen "leer" (Hegel, maar ook Marx), doch een persoon: het plaatst ieder mens afzonderlijk en de gehele mensheid als zodanig oog in oog met Jezus Messias. Absolute voorwaarde voor "een herijking van de positie van de getuigende en dienende kerk in de context van de huidige, door conflicten bezeten wereldsamenleving" (Hoedemaker) is het discipel-zijn, dat wil zeggen het in een Ich-Du relatie staan tot Jezus Messias. Volkomen terecht heeft Barend M. Schuurman reeds in 1920 geschreven over "discipelschap en apostolaat", later in 1959 gevolgd door de bijdrage van Walter Freytag over "Sammlung und Sendung". In het stuk van Hoedemaker mis ik het stellen van de ontmoeting met en de overgave aan Jezus Messias als de onvoorwaardelijke voorwaarde voor individueel apostolaat en georganiseerd zendingswerk.

Omdat in de zending menshervorming vooraf gaat aan structuurhervorming, is voor mij het probleem van de reorganisatie der christelijke zending ondergeschikt aan het probleem van de recrutering der zendingssarbeiders. Gustav Warneck heeft de vorige eeuw de zendingseeuw kunnen noemen, niet omdat de zending toen zo ideaal georganiseerd was, maar omdat de zendingssarbeiders toen grosso modo ware discipelen van Messias Jezus waren. Het eerste gebod van de zending nu, aan de vooravond van het derde zendingsmillennium, is nog steeds: niet-christenen maken tot discipelen van Jezus; en het tweede, daaraan gelijk: samen met hen de discipline van Jezus (van dubbel liefdegebod tot bergrede) volgen. Ethische ketterijen in het wereld-Christendom, zoals antisemitisme, racisme, apartheid, militarisme, enz., die stuk voor stuk de-

personaliserend werken, beschouw ik als gevolg van het trieste feit, dat allerlei (groepen van) christenen niet de laatste, radicale (= tot de "wortel" toe gaande) conclusie willen trekken uit de verbondsgemeenschap met de gezalfde Gods. Met hun gedachten en daden verduisteren zij de missionaire betekenis van Jezus Messias en zijn gemeente. Het wereld-Christendom moet in eigen gelederen en daarbuiten vechten iedere vorm van depersonalisatie, die de mens "verzakelijkt". Daarom moet het ook het sleutelen aan structuren van zending en oecumene niet tot voornaamste discussiepunt maken. Het is zijn primaire taak om de mensheid te plaatsen in relatie tot haar Messias. In dit verband is het ook zaak om goede nota te nemen van de niet-christelijke beelden van Jezus, in het Jodendom (Buber, Lapide), het Hindoeïsme (Gandhi), het communisme (Bloch, Machovec), enz. Zending en oecumene moeten overal ter wereld een onbevangen ontmoeting van mensen met Jezus mogelijk maken en deze niet willen persen in het keurslijf van een "kerkelijke" of "dogmatische" christologie.

Europese Billy Graham?

4. Tenslotte denk ik veel exemplarischer dan Hoedemaker en genoemde consensus-teksten. Op een conferentie van in Europa werkzame Indonesische predikanten, van 16-20 november 1984 op "Kerk en Wereld" te Driebergen gehouden, werd door een der aanwezigen gevraagd, of ontkerkelijkend en ontkerstenend Europa geen Billy Graham dringend nodig heeft. Geantwoord werd: zo'n mens kun je niet "scheppen"! Hoewel natuurlijk de meeste oecumenische christenen de kriebels krijgen bij de gedachte aan een Europese Billy Graham, is toch de op genoem-

de conferentie opgeworpen vraag naar een exempel van waarachtig christelijk leven, waarin de gemeente zich herkent, volledig legitiem. Het is een brevet van armoede - over "theologie der armen" gesproken! -, dat veertig jaar na de Tweede Wereldoorlog telkens weer slechts naar Bonhoeffer verwezen kan worden en dat West-Europa hier en nu eigenlijk geen tot ieders verbeelding sprekende exempels van waar christelijk leven - de gemeenschap van Taizé wellicht uitgezonderd - heeft. Aangezien bisschop Tutu en moeder Theresa meer tot onze verbeelding spreken dan zendingconferenties en oecumenische verklaringen, hangt de toekomst van het wereld-Christendom menselijkerwijs gesproken meer af van de "kwaliteit" en "kwantiteit" van de exempels van waarachtig "gedisciplineerd" leven dan van de integratie van "inwendige" en "uitwendige" zending enerzijds en van zending, werelddiakonaat en ontwikkelingssamenwerking anderzijds. Met Hoedemaker ben ik overtuigd van de noodzaak van een reorganisatie der kerkelijke zending (zie punt 5), maar ik til hieraan minder zwaar, omdat ik veel meer bang ben voor een "slechte" christen in een "goede" structuur dan voor een "goede" christen in een "slechte" structuur.

Tegen afbreken relaties

5. Tenslotte wil ik concreter dan Hoedemaker over de reorganisatie der kerkelijke zending in protestants Nederland schrijven. Uit het voorafgaande vloeit voort, dat ik een verklaard tegenstander ben van het afbreken van welke relatie dan ook: wie eenmaal tegen een ander "Du" gezegd heeft, kan niet meer naar "Sie" terug! Uitbreiding van relaties is natuurlijk steeds mogelijk en soms gewenst, c.q. vereist. De Nederlandse

kerken behoeven overigens niet met iedereen in contact te staan. De nota *Visie en Werkelijkheid* bepleit enerzijds de eenheid van zending in binnen- en buitenland en anderzijds de eenheid van zending en werelddiakonaat (en ontwikkelingssamenwerking). Dit is principieel weliswaar juist, maar praktisch onuitvoerbaar. Voor beide moet men een eigen kerkelijke structuur bedenken. Bij organisatorische splitsing van de genoemde tweeëenheid verdient om systematische redenen het bewaren van de eenheid van zending in binnen- en buitenland de voorkeur, maar om praktische redenen zal het in "Samen op weg" van Hervormd en Gereformeerd wel uitdraaien op het voorrang geven aan de eenheid van zending, werelddiakonaat en ontwikkelingssamenwerking. Daarmee kan

ik pragmatisch vrede hebben, mits er voldoende garanties zijn dat de problematiek van "discipelschap en apostolaat", "Sammlung und Sendung", niet bedolven wordt onder de problematiek van het werelddiakonaat en de ontwikkelingssamenwerking.

"Europees Christendom is een gevaarlijke zaak" (Mojola Agbebi, Nigeria). Daarom moeten wij ons hoeden voor een soort super-organisatie van de zending in het kader van "Samen op weg". Hoe flexibeler deze nieuwe organisatie, des te meer kunnen mensen, en ook partners, en "kerken van armen" tot hun recht komen.

Dr. J.A.B. Jongeneel doceert missiologie aan de Rijksuniversiteit te Utrecht. Van 1971-1980 was hij werkzaam in Indonesië.

J. Tennekes

Cultureel-antropologische kanttekeningen bij een missiologische visie

De opdracht waarvoor ik mij gesteld zie, ervaar ik als allesbehalve gemakkelijk. Hoedemakers betoog komt op mij over als abstract en idealistisch. Ik weet vaak eigenlijk niet goed waar het nu allemaal precies op slaat. De informatie waarover ik als meelevend gemeentelid en actief kranten- en tijdschriftenlezer beschik, is kennelijk niet voldoende voor het volgen van de hooggestemde discussies zoals die worden gevoerd op internationale zendingsconferenties en oecumenische ontmoetingen. De poging die ik hier zal doen, staat dan ook nadrukkelijk in het teken van het gevoel van buitenstaander te zijn.

Een belangrijk deel van het betoog lees ik als een pleidooi voor het niet langer meer maken van voor de hand liggende onderscheidingen als woord en daad, verkondiging en dienst. We mogen zelfs niet meer spreken van "dubbele ongerechtigheid" of van een evangelie waarin "beide kanten bijeen horen". We moeten blijkbaar dat alles bijeenbrengen in formules waarin onderscheidingen wegvallen. Nu spreken mij als sociale wetenschapper formules die benadrukken dat alles met alles samenhangt en die daarom van geen nadere onderscheidingen willen weten, toch al niet zo aan, maar vertaald in termen van een organisatie - daar gaat het Hoedemaker tenslotte om - kan ik er al helemaal niet mee uit de voeten. Ik kan Hoedemakers betoog namelijk moeilijk anders lezen dan een pleidooi voor een organisatie waar iedereen zich met alles bezighoudt en voor alles verantwoordelijk is, en waarin daarom "de communicatie tussen alle niveaus opti-

maal dient te zijn". Over die wenselijkheid zouden we het nog wel eens kunnen zijn - de lyrische passages die Marx wijdde aan het utopia van een samenleving zonder werkverdeling heb ik altijd erg mooi gevonden - maar in de werkelijkheid van een organisatie doe je daar weinig of niets mee. Ik vind dit symptomatisch voor het stuk. Aan visie geen gebrek, maar wat we daarmee in de werkelijkheid aan moeten, is maar al te vaak onduidelijk.

Geloofwaardig getuigenis

Laat ik beginnen met een passage waarmee ik het van harte eens ben. Hoedemaker zegt daarin dat er een fundamentele herbezinning moet komen op de missionaire positie van de gemeente. Het gaat daarbij, zo stelt hij, om de vraag "hoe een gemeenschap van mensen die Jezus Christus willen navolgen in hun eigen individuele en gemeenschappelijke leven de boodschap van het rijk Gods zodanig in verband kunnen brengen

met de feitelijk ervaren conflicten in de verhoudingen tussen mensen en volkeren, dat daar een geloofwaardige getuigenis uit ontstaat". Mij intrigeert hier vooral de uitdrukking "een geloofwaardige getuigenis". Het getuigenis van de gemeente van Jezus Christus kan nooit naar de mens zijn, het houdt altijd ook het oordeel in. De geloofwaardigheid waarover we het hier hebben, schuilt dus niet in het feit dat het strookt met ideeën die al lang bestaan. Een getuigenis is geloofwaardig als het ergens op slaat (relevantie bezit) en als degenen die getuigen het niet laten bij mooie woorden en symbolische handelingen, maar ervoor blijken te staan en bereid zijn er consequenties uit te trekken. Een geloofwaardige getuigenis daagt uit tot een antwoord, een van ganser harte uitgesproken "ja" of een hartgrondig "nee".

De geloofwaardigheid van het getuigenis van de gemeente heeft direct te maken met de maatschappelijke context waarin degenen tot wie het gericht is, zich bevinden. Een boodschap die relevantie heeft voor een bepaalde maatschappelijke groepering, behoeft dat nog niet te hebben voor andere groeperingen, omdat "de conflicten in de verhoudingen tussen mensen en volkeren" door verschillende sociale groeperingen feitelijk vaak anders zullen worden ervaren. De vraag welke maatschappelijke context nu maatgevend moet zijn als men streeft naar een geloofwaardig getuigenis wordt, zo begrijp ik, de laatste jaren beslist ten gunste van "de armen" en ten nadele van "de rijken". Voor een gemeente die Christus wil navolgen ligt die keuze voor de hand. Ik vraag mij echter af of de context van de strijd om een menswaardig bestaan, zoals de armen die voeren, niet te eenzijdig op

de noemer van economische en politieke tegenstellingen wordt geplaatst, met voorbijgaan aan de culturele tegenstellingen zoals die met name tot uiting komen in het verschil in religieus denken en handelen tussen respectievelijk maatschappelijke elite en volksklasse.

Religie van de armen

Als Hoedemaker het heeft over "de constatering" dat de armen zich goeddeels buiten de kerk bevinden en dus blijkbaar de boodschap van de kerk niet als goed nieuws voor de armen horen, dan vraag ik mij af waar hij het over heeft. Zoiets mag waar zijn voor het gesecculariseerde West-Europa, maar op continenten als Latijns Amerika en Afrika ligt de situatie essentieel anders. Klaarblijkelijk worden volkskatholicisme, pinksterbeweging, onafhankelijke Afrikaanse kerken en dergelijke - dat wil zeggen de empirisch bestaande vormen van "kerk van de armen" - niet erg serieus genomen. Dat is op zichzelf ook niet zo verbazingwekkend. Wat zou men ook aan moeten met de religieuze belevingswereld van de armen, vol als die is van mirakelen, wonderlijke uitredding, geloften die betaald moeten worden en dergelijke? Vandaar dat de neiging bestaat om de "voorkeursoptie" voor de armen eenzijdig politiek in te vullen. Men gaat voorbij aan de zo moeilijk hanteerbare religieuze dimensie van de context waarin het getuigenis geloofwaardig moet zijn. Die neiging tot het opzichschuiven van de culturele dimensie bespeur ik ook bij Hoedemaker als hij van contextualiteit zegt: "Contextualiteit niet in de oppervlakkige betekenis van culturele variatie, maar in die zin dat verwerking en verwoording van het evangelie verweven is met de strijd die feitelijk door mensen wordt gestreden om menselijkheid,

toekomst, heil". Alsof die culturele variatie maar een oppervlakteverschijnsel zou zijn! Alsof de religieuze volkscultuur met haar gebedsgenezing, heiligenverering, genezingsrituelen en dergelijke niets te maken zou hebben met de feitelijke strijd om menselijkheid, toekomst en heil!

Het spreken over een voorkeursoptie voor de armen, zonder daarbij rekening te houden met de religieus-culturele dimensie van de strijd die de armen te voeren hebben, houdt ten onrechte de cultuur van de maatschappelijke elite - ook de theologische cultuur van de gevestigde kerken - buiten schot. Het probleem hoe te komen tot een getuigenis dat juist in de context van de armen geloofwaardig is, wordt naar mijn mening in Hoedemakers stuk onvoldoende gepeild door een systematische vooringenomenheid. Een vooringenomenheid die voortvloeit uit de context waarbinnen hij schrijft, namelijk die van een progressieve, gesecculariseerde Westeuropese intellectueel die wel gevoelig is voor de politieke strijd van de armen, maar aan hun religieuze leven geen boodschap heeft.

Verdeeldheid in de gemeente

Het komen tot een geloofwaardig getuigenis is niet alleen moeilijk door tegenstellingen en verscheidenheid in "de wereld"; ook de kerk zelf is verdeeld en wel door dezelfde conflicten die in "de wereld" een rol spelen. Hoedemaker beklemtoont in allerlei toonaarden dat de maatschappelijke conflicten ook conflicten zijn tussen de "huisgenoten des geloofs" en daarom, zo zegt hij, "bevatten zij in zichzelf de vraag naar het rechte verstaan van het evangelie". Als ik het goed begrijp, verwacht hij van de gemeente dat ze in die conflicten positie kiest vanuit haat verstaan van

het evangelie. Immers, een gemeente is missionair geloofwaardig "omdat daarin de wereld in het licht van het evangelie wordt waargenomen, geïnterpreteerd en verwerkt".

Met deze gedachtengang heb ik de allergrootste moeite. De conflicten en de daaraan ten grondslag liggende maatschappelijke problemen zijn minder gemakkelijk te doorgronden dan velen van ons willen doen geloven. Zo is bijvoorbeeld een analyse van wat Hoedemaker noemt "het ontwikkelingsconflict" die neerkomt op de redenering dat wij rijk zijn omdat zij arm zijn, sterk context-gebonden. Voor mensen in een bepaalde context heeft deze redenering een grote evidentie, voor mensen in een andere context raakt het kant noch wal. In zo'n verschil in het "waarnemen en interpreteren van de wereld" (om in termen van Hoedemaker te spreken), helpt het oordeel van deskundigen ons niet veel verder. Ook zij zijn het immers niet eens (en hun meningsverschillen hebben alles te maken met de context waarin ze leven). Het licht van het evangelie verandert aan deze situatie weinig. De discussie over christelijke politiek die in het verleden is gevoerd, heeft in elk geval het inzicht opgeleverd dat de bijbel geen handboek voor maatschappij-analyse is. Kortom, over de vraag hoe de wereldwijde armoede, onderdrukking en uitbuiting ontstaat, wordt gecontinueerd en mogelijkere wijze kan worden opgeheven, kunnen we slechts meer of minder empirisch gefundeerde veronderstellingen opperen.

Versluiërend

Nu wordt in brede kring wel gepoogd de enorme complexiteit van maatschappelijke problemen te bezweren met simpele termen zoals "machtigen/machtelozen", "uitbuiters/uit-

gebuiten", "onderdrukkers/onderdrukten". Ik vind dit soort kwalificaties in dezelfde lijn liggen als de pogingen om maatschappelijke problemen op de noemer van "zonde" en "menselijke gebrokenheid" te brengen. Het zijn termen van een duidelijk bijbelse herkomst die wellicht adequaat zijn als het erom gaat "de werkelijke conflictpunten tussen het rijk Gods en de wereld van de mensen" te benoemen en voelbaar te maken. Maar ze zijn volstrekt onvoldoende als de gemeente van Christus de wereld in het licht van het evangelie zodanig wil "waarnemen, interpreteren en verwerken" dat ze er praktisch ook nog mee uit de voeten kan. Ik vind het gepraat in deze termen nogal eens versluisend, omdat het de indruk wekt dat *wel* duidelijk is wat de voorkeursoptie die de kerk -terecht - heeft voor de armen *in concreto* inhoudt. Aalsof we met behulp van dit soort termen ook maar enig inzicht zouden kunnen verwerven in de mechanismen die de armen arm en de rijken rijk houden!

Als we werkelijk menen dat het in de zending gaat om "een oorspronkelijke ontmoeting tussen mensen-in-context en God", zullen we ook moeten erkennen dat die context het waarnemen, interpreteren en verwerken van de wereld diepgaand beïnvloedt - óók wanneer met dat doet "in het licht van het evangelie". De conflicten tussen "de huisgenoten des geloofs" zijn niet zozeer conflicten tussen enerzijds mensen die bereid zijn de werkelijkheid eerlijk onder ogen te zien en de weg van de Messias durven gaan, en anderzijds mensen die die weg niet durven of willen gaan omdat ze te zeer hun eigen belang in het oog houden en onwetend zijn omtrent de werkelijke toestand in de wereld. Het zijn maar al te vaak conflicten tussen mensen die eerlijk

proberen de weg van de navolging te gaan, maar dat doen vanuit een andere interpretatie van de feitelijkheden van de maatschappelijke context en de strijd die daarbinnen wordt gestreden "om menselijkheid, toekomst en heil".

Linkse en rechtse huisgenoten

Te gemakkelijk zijn "linkse" christenen geneigd voorbij te zien aan het feit dat er onder de "huisgenoten des geloofs" die zich aan de rechterkant van het politieke spectrum ophouden, velen zijn die zich ook met overtuiging inzetten voor menselijkheid, toekomst en heil. Te gemakkelijk ziet men de mogelijkheid over het hoofd dat er "rechtse" visies op de maatschappelijke werkelijkheid zijn die niet uitsluitend zijn gebaseerd op eigenbelang, onwetendheid, onwil en ongeloof, maar op een plausibele interpretatie van feitelijke standen van zaken. Het is niet eenvoudig om te erkennen dat zaken die in je eigen context zo evident en duidelijk zijn, er in een andere context zo heel anders uit kunnen zien. Maar als we het gegeven van de contextualiteit serieus nemen, zullen we toch het goed recht moeten erkennen van fundamentele meningsverschillen over de aard en de achtergrond van "de feitelijke ervaren conflicten in de verhoudingen tussen mensen en volkeren". Die meningsverschillen en conflicten bevatten weliswaar óók "de vraag naar het rechte verstaan van het evangelie". Ze bevatten echter ook nog andere zaken. Daarom kunnen ze zelfs door een recht verstaan van het evangelie niet de wereld uit worden geholpen.

Een stellingname als die van Hoedemaker verschaft maar al te gemakkelijk een legitimatie voor een benadering van die verdeeldheid in termen van waarheid en dwaling. Dat is een

terrein waar theologen bij uitstek in thuis zijn en die correspondeert met onze emotie. Bij het zoeken naar een geloofwaardig getuigenis zijn we immers maar al te snel geneigd tot een profetisch "zo zegt de Heer", want zo beleven we het inzicht waartoe we zijn gekomen. Maar daarmee worden dan wél degenen die een ander inzicht hebben gediskwalificeerd als verblind, ongelovig, of ketter. Een getuigenis dat over de eerlijke overtuiging van een deel van de gemeente heenloopt, kan moeilijk geloofwaardig worden genoemd. Zou het niet veel beter zijn te erkennen dat het getuigenis waaraan de gemeente in woord en daad - ik vind dit soort onderscheidingen nog steeds heel bruikbaar - gestalte geeft, altijd iets heeft van een "God zegene de greep"? Soms zegent God die greep inderdaad, maar soms zitten we er lelijk naast en blijkt het evangelie niet recht verstaan te zijn. Of hebben we de werkelijkheid volstrekt verkeerd waargenomen en geïnterpreteerd.

Conclusie

Voor het beantwoorden van de vraag hoe te komen tot een missionaire gemeente met een geloofwaardig getuigenis is méér nodig dan een theologische formule die zaken die bijeenhoren naadloos bijeenbrengt en een organisatie die op zo'n formule is gebouwd. Ik heb geprobeerd Hoedemakers visie te confronteren met twee werkelijkheden. De eerste was

die van de religie der armen. De conceptie "kerk van de armen" is mijns inziens op zijn minst onaf zolang men niet bereid is de niet-geseculariseerde culturele context van de armen in de Derde Wereld serieus te nemen. Een voorkeursoptie voor de armen heeft niet alleen politieke, maar ook religieuze (en daarmee theologische) consequenties. De tweede werkelijkheid waarvoor ik aandacht vroeg, is die van de verdeeldheid van de gemeente waar het gaat om het waarnemen en interpreteren van de wereld. Het betreft hier een verdeeldheid die ook zelfs in het licht van het evangelie niet zo maar is op te lossen en daarom als fundamenteel probleem serieus moet worden genomen.

Er zou over Hoedemakers stuk nog veel meer zijn te zeggen. Graag had ik bijvoorbeeld nog de stelling verdeeld dat Hoedemakers conceptie van gemeente-zijn in mondiale context weliswaar heel mooi is, maar onmogelijke eisen stelt aan de gemeente en haar daarmee overlevert aan misleidende versimpeling en ideologische prietpraat. Wanneer zullen theologen leren de beperkingen van gewone gemeenteleden serieus te nemen?

Dr. J. Tennekes is hoogleraar culturele antropologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam en voorzitter van het curatorium van het Hendrik Kraemer Instituut. Hij deed onderzoek naar de Chileense Pinksterbeweging, waarover hij onder meer publiceerde in Wereld en Zending (1972), volkscatholicisme en symbolische antropologie.

Zending - directe inzet en bemiddelde solidariteit

De auto's van Vaticaanstad waaronder enkele pracht-exemplaren, dragen als nummerplaat SCV = *Stato della Città Vaticana* (Staat Vaticaanstad). In Rome maakt de volksmond daarvan "*Si Christus Vidisset*" = "als Christus dat gezien zou hebben"! Aannemende dat het pausschap iets te maken heeft met de bedoelingen van Christus met zijn kerk, kan de vraag gesteld worden of de organisatievorm en de inhoud die het in de loop der eeuwen heeft gekregen en heden ten dage heeft daaraan optimaal beantwoord. Ook voor katholieke christenen een legitieme vraag, want alles wat van waarde wordt geacht, moet regelmatig op de helling.

De ethicus-missiooloog Bert Hoedemaker heeft *mutatis mutandis* een soortgelijke vraag met betrekking tot zending: Natuurlijk, zending moet; beseffen we echter wel voldoende, of beter gezegd, hebben we wel een juiste kijk op wat zending nu inhoudt en beantwoordt de organisatievorm van zending daaraan? In heel wat opzichten kunnen we met Hoedemaker meegaan. We vatten de kern van zijn betoog samen - "Hoedemaker made simple" - zonder daarbij simplistisch te werk te gaan (a). Daarop volgen een aantal vragen en opmerkingen vanuit een breed-oecumenisch, inclusief katholiek perspectief (b).

Oecumenische context

a. Zending speelt zich inderdaad af in een wereld vol conflicten, staat gericht op situaties die dwars staan op de eis tot gerechtigheid van (uit) het Koninkrijk Gods voor mensen. "Armoede" is ongetwijfeld een (het?) centraal trefwoord in de oecumenische discussie geworden (cf. Puebla 1979, Melbourne 1980). Gezien de

oecumenische organisatie en wereldwijde communicatie - waarin (ge)openbaar(d) wordt wat tot voor kort verborgen bleef - kan men inderdaad spreken van een "wereld-christendom" en een "wereldsamenleving", waarvan de mechanismen van overheersing en onderdrukking, uitbuiting en armoede beter dan ooit onderkend kunnen worden. Omdat het Rijk Gods gericht staat op het totale heil van mensen, kan zending zich niet terugtrekken in een storm- en conflictvrije zone van opkomen voor het heil van zielen. Zending, diakonaat en ontwikkelingswerk dienen daarom geïntegreerd en dat houdt zonder meer een herijking in van de missionaire opdracht van de kerk als getuigende en dienende gemeenschap.

b. "Wereld-christendom" heeft echter een dubbelzinnige betekenis: christendom als "gerichtheid op de wereld" of, christendom "verspreid over de wereld". Beide betekenissen vooronderstellen echter dat er men-

sen zijn die christen willen zijn, volgelingen van de Heer. Mijsns inziens sluiten "bekering tot Christus" en "humanisering van de wereld" elkaar niet uit. Wil het wereld-christendom metterdaad present zijn in de concrete conflict- en onrechtsituaties van deze tijd, dan moeten er christenen en christelijke gemeenschappen (en organisaties) zijn en blijven. Deze moeten wel leven vanuit en vorm geven aan een recht verstaan van het evangelie, als oriëntatie- en krachtbron in hun strijd - samen met anderen - voor menselijkheid, toekomst en heil voor allen. En ze zullen zich moeten blijven inzetten in vertrouwen op de God van hun heil, ook "al zou de vijgeboom niet bloeien" (vgl. Habakuk 3: 17-19). Of met "armoede" alle "onheil" en met "gerechtigheid" alle "heil" is uitgedrukt, hangt af van hoe men deze woorden invult (en eventueel semantisch laat uitdijen). Mijsns inziens roept het Rijk Gods heel wat méér op: het is een rijk dat staat voor "waarheid en leven, heiligheid en genade, gerechtigheid, liefde en vrede" (eucharistisch gebed, r.k. liturgie van Christus Koning).

Continuïteit en conflict

a. Er hebben zich met betrekking tot zending allerlei ontwikkelingen voorgedaan die als "aggiornamento" kunnen worden aangemerkt; kernwoorden hiervan zijn onder meer kerkelijke zending, partnership, onderlinge assistentie. De nadruk valt nog sterk op partner-relaties. Die zijn weliswaar bevrijd van eenzijdige dominantie - al blijft de macht van de donors groot -, maar ze vervallen gemakkelijk tot een soort diplomatie. Vaak steunen ze niet zozeer op een gemeenschappelijk onderkennen van de tekenen der tijden, maar op enerzijds angst voor, anderzijds ressentiment jegens een nieuw soort pa-

ternalisme. Die sterke concentratie op het missionair assisteren (is die assistentie wel zo "missionair"? van partnerkerken houdt een fixatie in stand van zending als wezenlijk een relatie tussen eerste- en derde-wereldkerken. Zending als betrokkenheid op de eigen onmiddellijke context - en deze mede gezien in zijn verstrengeling met "armoede" en "onrecht" in de wereldcontext, is in dit gefixeerd beeld moeilijk inpasbaar. Hoedemaker pleit niet voor afschaffing van de officiële kerkelijke partnerrelaties, wel voor ook andere contacten - bijvoorbeeld tussen basisbewegingen die in beter vergelijkbare contexten opereren. Dus, vanuit Nederland contacten met christelijke groepen in andere landen van Europa of Noord-Amerika.

b. De laatste suggestie lijkt perspectieven te bieden. Ze wordt ook al toegepast. Onder de vele overlidsadvertenties van Simon Lem (*Trouw*, 7 december 1984) - waarin deze naar voren komt als een zendeling-nieuwe-stijl-in-eigen-omgeving, bevindt zich er ook een uitgaande van "de missionaire werkgroep Wederzijdse Assistentie Rotterdam/Glasgow". Dit soort initiatieven verdient navolging en uitbreiding, mits solidariteit met en medeverantwoordelijkheid voor de wereld-zending niet wordt uitgesloten. Het gevaar is niet denkbeeldig dat men anders terecht komt in een soort missionair EEG-clubverband. Dat zou een versmalling kunnen inhouden en de werkelijke situatie - namelijk onze wereldwijde betrokkenheid bij onrecht en uitbuiting en onze opdracht tot medewerking aan het heil van allen - kunnen verdoezelen. Een goede vraag in dit verband is: Wie koppelt met wie, en waarom. Hierbij kan een "ongelijksoortige koppeling" meer uitdaging inhouden

dan een "gelijksortige".¹⁾ Om uit de impasse van gefixeerde partner-relaties te komen verdient het aanbeveling deze vaak bilaterale relatie te laten opgaan in multi-laterale relatiepatronen, zoals bijvoorbeeld in het verband van de CEVAA en de Council for World Mission. In welke relatie men als kerk zich ook bevindt, iedere missionaire assistentie kan slechts geloofwaardig zijn als we iets te melden hebben over onze missionaire inzet in de concrete conflict- en crisisituaties van mensen in eigen context. Tot deze inzet hoort heel nadrukkelijk het vóór-leven en dóór-geven van het evangelie als antwoord op de diepste vragen van het menselijk bestaan.

Missionaire gemeente

a. We zijn er gewend aan geraakt met de mond te belijden - want je zit daarmee op een modieus spoor - dat missionaire verantwoordelijkheid primair gedragen en uitgevoerd dient te worden door de plaatselijke gemeente. Wij zijn daardoor in het "en"-tijdperk terechtgekomen. Vroeger koppelden we zending aan het "buitenland", aan iets dat via een landelijke organisatie "verweg" plaatsvond. Nu benadrukken we wanneer we het hebben over zending: buitenland *en* binnenland, landelijk *en* plaatselijk, verweg *en* dichtbij. Hoedemaker heeft over deze koppeling zinnige dingen te zeggen: zowel wat ermee bedoeld als wat ermee verdoezeld kan worden. Trouwens ieder die zich serieus inspannt via een werkgroep of anderszins om die koppeling concreet en organisatorisch in te vullen, ervaart al gauw de remmingen en blokkades op het lokale vlak. Deze komen hierop neer dat de gemeenten gefixeerd zitten in hun doen en denken "in een rol van ondersteuner van landelijk georganiseerde initiatieven en pro-

jekten" (Hoedemaker). Men zal tot een aangepaste en creatieve invulling van zending kunnen komen door een juiste analyse en evaluatie van het missionaire "en"-tijdperk.

b. Tegenwoordig worden veel fondswervende acties ingekaderd in een bewustmakingsprogramma. Men leze hiervoor het vorige nummer "Terugkoppeling" van *Wereld en Zending* (1984-4). De uitwerking hiervan moet niet worden onderschat. Veel christenen zijn daardoor uit de sfeer getreden van charitatief-lief-zijn-voor-anderen en gevoeliger geworden voor de harde werkelijkheid van structureel geweld en onrecht veel mensen en groepen aangedaan. De vraag is echter wat je als plaatselijke gemeente aan de crises in de wereld kunt doen. De assistentie en bemiddeling van landelijke organisaties is daarvoor onontbeerlijk. Om te voorkomen dat gemeenten als het ware verpletterd worden door informatie en acties uitgaande van zendings-, werelddiakonaat- en ontwikkelingsorganisaties dient een geïntegreerde aanpak plaats te vinden. Die geïntegreerde aanpak is trouwens niet alleen pragmatisch maar ook pastoraal-missiologicalosch nodig. Om het met de woorden van Jan van Engelen, studiestrategus van de Nederlandse Missieraad te zeggen: aparte missionaire organisaties op landelijk niveau zijn niet per se symptomen van een ziekte, doordat ze een alibi-functie voor apatische gemeenten/parochies vervullen, ze kunnen ook gezonde bemiddelingsorganisaties zijn.²⁾ Met betrekking tot het "verweg *en* dichtbij" van de zendingsbeweging kan mijns inziens het béste een onderscheid gemaakt worden tussen missionaire *inzet* en missionaire *solidariteit* van de gemeente. *Inzet* drukt directe betrokkenheid bij de missio-

naire uitdaging dichtbij, in eigen omgeving uit; inzet is zelf vorm-geven aan getuigenis en dienst. *Solidariteit* is een uitdrukking van de werkelijkheid dat de eigen context verstrengeld is - for better and for worse - met de wereld-context; solidariteit wil via bemiddelende organisaties en plaatsvervangende heil bewerkstelligen verweg. Als we zending serieus nemen als deelname aan de Missio Dei, dan hoort de relatie tussen eerste- en derde-wereld kerken wezenlijk bij zending in zoverre deze relatie gericht staat op "heil voor *deze* wereld". Het onderscheid tussen directe missionaire inzet dichtbij en bemiddelde missionaire solidariteit verweg zou ook organisatorisch vorm dienen te krijgen.

Radicaler oecumenisch standpunt

Tot nu toe hebben we het kader aangehouden waarop Hoedemakers bijdrage zich richt: de protestante zendingswereld in Nederland, met name die van de Nederlandse Hervormde Kerk. Ook bezigden we de daar gebruikelijke terminologie. Dat wil niet zeggen dat er niet veel herkenbaars is voor de katholieke missionaire wereld. Al zit de katholieke kerk niet vast aan bilaterale relaties - er is via de missionaire orden en congregaties een veelheid van relaties - toch zijn er parallele problemen. We noemen de noodzaak om "missie" te integreren met inzet voor "ontwikkeling" en "vrede", en de inspanningen op lokaal niveau om de fixatie te doorbreken welke "missie" ziet als iets dat primair "verweg", in de Derde Wereld, plaatsvindt. Jan van Lin en Jan van Engelen hebben vorig jaar in *Wereld en Zenden* hierover verhelderende dingen gezegd.³⁾ Naar de inhoud en organisatie van zending/missie kan men echter vanuit een veel radicaler oecumenisch

standpunt kijken. Als het waar is dat alle christelijke kerken en groepen uitgedaagd worden door dezelfde wereld (die ze zelf mede bepalen en waarvan de breukvlakken dwars door kerken heenlopen) en als ze groepen worden deel te nemen in dezelfde missio Dei, dan is het onmogelijk te verantwoorden om zending te bedrijven en te bekijken vanuit een exclusief denominationeel kader, zij het hervormd, gereformeerd, katholiek of anderszins. Anders gezegd, zending in het spanningsveld tussen wereld en rijk Gods kan slechts gezamenlijk ten uitvoer worden gelegd.⁴⁾ De oecumenische oriëntatie van zending op de wereld vereist dan ook eenheid van de kerken onderling. Gescheiden missionair denken en doen is een luxe die ten overstaan van het onheil in de wereld niet verantwoord is. We zien dat in noodsituaties - zoals in oude stadswijken en de industriële samenleving - kerken gemakkelijker hun krachten bundelen en eensgezind hun proberingen op te treden. De nood en het onheil waarin onze wereld zich bevindt, vereist eveneens een totaal-oecumenisch *doorbreken* van alle denominationeel gebonden kerkelijke en missionaire kaders. Nieuwe organisatievormen moeten worden geschapen waarin zowel de missionaire inzet dichtbij als de solidariteit met verweg optimaal tot hun recht kunnen komen.⁵⁾ Voor de directe missionaire inzet in Nederland zou de Raad van Kerken een stimulerende en coördinerende functie moeten gaan vervullen. Voor de solidariteit met verweg kunnen bestaande organisaties (voorlopig) blijven dienen, maar dan geïntegreerd (met betrekking tot de verschillende aspecten: zending/missie, werelddiakonaat/caritas catholica-vastenactie, ontwikkeling) en zoveel mogelijk gecoördineerd. Want "de opgaven, waar-

voor we staan zijn te belangrijk dan dat iedere organisatie die voor zich, soms bijna in een sfeer van concurrentie, zou kunnen oplossen", aldus Hans Schravessande in "Terugkoppeling als oecumenisch leerproces" (*Wereld en Zending* 1984-4, 359).

Er zijn enkele aanzetten van gezamenlijke inzet en solidariteit: het (weer bijna vergeten?) project Zending in Nederland, dat gedragen werd door de Raad van Kerken; het DISK, IKVOS en Solidaridad. Dit soort initiatieven zal systematisch moeten worden uitgebreid en geeneraliseerd. Vanuit het radicaal bijbels-theologische en missionaire imperatief en perspectief van een gehele kerkelijke gemeenschap voor de heelmaking van de oecumene, de

wereld dichtbij *en* verweg.

1. Zie Hans Schravessande over "Wie koppelt met wie" in zijn nawoord Terugkoppeling-nummer, *Wereld en Zending* 13, 1984-4, 355.
2. Verslag Werkgroep Docenten Missiologie, IIMO-afdeling Missiologie, 21 mei 1982.
3. J. van Lin en J.M. van Engelen, Werkgroepen voor missie, ontwikkeling en vrede - een ander perspectief, *Wereld en Zending* 13, 1984-3, 214-225.
4. Cf. F.J. Verstraelen, World and Mission: towards a Common Missiology, *Mission Studies*, Vol. 1-1 (1984), 34-47.
5. Zie bijvoorbeeld de suggestie van G. Siebert om binnen Nederland tot "een overkoepelende missionaire instantie" te komen, in: Getuigen in een verdeelde wereld, Vancouver-nummer *Wereld en Zending* 13, 1984-1, 47.

Dr. Frans J. Verstraelen is als missioloog verbonden aan het IIMO-Leiden. Hij is algemeen secretaris van de International Association for Mission Studies (IAMS) en lid van de Werkgroep Missionaire Gemeente in het kerkelijk-oecumenisch verband "De Regenboog" in de Merenwijk-Leiden.

A. de Haan

De nota "Visie en Werkelijkheid" - opmerkingen bij een voortgaande discussie

Open brief: breuk met de reformatie

"Het is ons oordeel dat het door de Raad bepleite proces van mondig-maken-via-groepen die dan vervolgens als kerk worden aangemerkt, en dit als de meest wezenlijke opdracht van de christelijke zending, tevens een definitieve breuk inhoudt met zowel de reformatie als met de traditie die onze hervormde kerk voedt". Bovenstaande zin loopt weg uit een door zeven synodeleden gepubliceerde *Open Brief*, opgesteld onmiddellijk nadat in november 1983 de Raad voor de Zending der Nederlandse Hervormde Kerk een nota was aangeboden onder de titel "Visie en Werkelijkheid". Andere zinnen uit deze brief luiden als volgt:

"Naar onze overtuiging buigt deze nota het belijden en het zelfverstaan van de kerk in deze wereld en daarmee de inhoud van de zendingsopdracht op een onbijbelse wijze in liberale zin om. Het wil ons voorkomen dat de vergadering van de synode toch onvoldoende heeft doorgrond dat hetgeen op het spel stond alle modaliteitsvragen te boven ging en dat het karakter van de Hervormde Kerk als Christus-belijdende volkskerk in zijn geheel op het spel stond. In wezen ging het om de vraag wie nog hervormd wilde zijn!" Naast deze en andere opmerkingen over de nota zelf werd er bij de synode met klem door de ondertekenaars - komend uit de zogenaamde rechtervleugel van de kerk - op aangedrongen om zich, meer dan op de ene zaterdagochtendssessie waarop de nota aan de orde kwam mogelijk was, diepgaand met dit stuk bezig te houden: "Aanvaarding van deze nota, ook in eventueel bijgeschaafde vorm, is méér dan een kerkelijk incident, maar behelst de bekrachtiging van een koerswending in het belijden en beleid der kerk die een afwending inhoudt van de grondgedachten die aan het belijdend spreken in onze kerkorde ten grondslag liggen".

Te mager, te eenzijdig, te veel nadruk op gerechtigheidsvragen

De synode aanvaardde de nota met 34 tegen 18 stemmen. Velen uit het land hebben positief gereageerd. De financiële bijdragen voor de zending - ook een graadmeter - lijken door het verschijnen van de nota niet terug te lopen. In 1984 waren er meer giftgevers dan in 1983. Maar, naast de instemming en de lof is er een aantal kritische opmerkingen gemaakt op classicale vergaderingen en door plaatselijke zendingscommissies; sommige predikanten en gemeenten hebben het zendingsbureau in Oegstgeest opgebeld. In grote lijnen kan de geuite kritiek als volgt worden samengevat. De betekenis van Jezus Christus als verzoener komt niet of nauwelijks aan de orde. Wordt de mens niet te veel medewerker aan het handelen Gods en wordt zó niet aan

Zijn soevereiniteit te kort gedaan? Had er niet voor Israël een veel grotere plaats moeten worden ingeruimd? Ademt het stuk niet een te horizontale geest? Waarom wordt de oproep tot bekering niet duidelijker gesteld? Staat de mens niet te veel op de voorgrond? Wordt de onmacht van de mens, de noodzaak tot bekering niet te weinig getekend? Is het toevallig of opzet dat, wanneer personen genoemd worden die door God geroepen zijn zoals Mozes, Abraham en Jozef er dan alleen mannen vermeld worden? Waarom ontbreken de vrouwen?

De context van de nota

De Raad voor de Zending als orgaan van bijstand van de hervormde synode heeft enkele jaren geleden besloten dat er voortaan slechts eens in de twee jaar een jaarverslag zou worden uitgebracht en dat in de tussenliggende jaren een "zendingsonderwerp" aan de orde zou worden gesteld. Reeds lang was er op aangedrongen dat de Raad eens met een beleidsnota zou komen. Na een voorbereiding van ruim een jaar waarbij telkens een gedeelte in de Raad in bespreking kwam, werd in november 1983 deze nota, 30 pagina's groot (met de bijlagen 137 pagina's) aan de synode aangeboden.¹⁾

De bedoeling van de nota was in de eerste plaats om een indruk te geven van het werk dat door de Raad nu geschiedt en welke spanningsvelden daarbij optreden. Bij de nota hoorde als eerste hoofdstuk "een bijbels geïnspireerde visie" terwijl in een tweede hoofdstuk de weg van de visie naar de werkelijkheid werd getekend. Tot onze verrassing, ook wel verbazing, bleek nagenoeg alle kritiek zich uitsluitend te richten op hoofdstuk één en soms op hoofdstuk twee. Ook over hoofdstuk vijf dat over het binnenland handelt en de verouderde formulering van de kerkorde in artikel VIII (apostolaat) aan de orde stelt, worden nog al eens opmerkingen gemaakt. Op de overige hoofdstukken (over Indonesië en Afrika) heeft bij mijn weten tot nu toe niemand substantieel gereageerd.

Zowel persoonlijk als uit hoofde van mijn werk als secretaris binnenland van de Raad voor de Zending ben ik nauw betrokken bij de discussie die de nota *Visie en Werkelijkheid* op gang gebracht heeft. Het is niet mijn bedoeling via een uitvoerige apologie op de bovengenoemde kritiek te reageren. In plaats daarvan wil ik een aantal situaties en visies noemen die zowel een hulp kunnen zijn bij het lezen van de nota en tegelijk een bijdrage zijn voor het nadenken over het gezonden-zijn van de gemeente in deze tijd (ook voor degene die de nota niet kent).

Verouderd zendingsbeeld in de gemeente

Deze door velen als jarenlang gehanteerde uitdrukking geeft nog steeds voor een deel de bestaande werkelijkheid weer. Alle - en dat zijn er ook vele - uitzonderingen daar gelaten, koestert een vrij groot aantal overigens hartelijke, trouwe, meelevende leden van plaatselijke gemeenten een beeld van de zending dat nagenoeg in geen enkel opzicht met de werkelijkheid overeenkomt. Hardnekkig is het vasthouden aan de gedachte van afhankelijke jonge(!) kerken die nog veel van ons kunnen leren. Hardnekkig is ook de voorstelling dat onze uitgezonden zendingspredikanten ongeveer in de voorste rij staan om te verkondigen aan hen die de Naam nooit gehoord hebben. Wel zijn nieuwe begrippen in de gemeente ingevoerd - zoals volwassen relatie, weder-

zijdse assistentie, geen dochterkerken maar zusterkerken - maar de consequenties van deze naamsveranderingen worden veelal te weinig beseft. De nota *Visie en Werkelijkheid* wil duidelijk maken dat het helemaal niet zo gemakkelijk is te weten wat een volwassen relatie nu precies inhoudt. Hoe ben je, bij een voortdurende financiële afhankelijkheid, werkelijk gelijkwaardige partners? Wat betekent het, om een voorbeeld te noemen, wanneer de vrouw van een zendingsarbeider op grond van een te verwachten moeilijke bevalling naar Nederland wordt overgevlogen en in de ontwikkeling van de medische zending vooral de noodzaak van basisgezondheidszorg wordt onderstreept en daarom weinig behoefte bestaat specialisatie in ziekenhuizen te bevorderen?

Volwassen partners

Hoe ben je elkaars volwassen partners bij de vragen van gerechtigheid, armoede, bewapening, noord-zuid verhoudingen? Wat mogen, of moeten we van Oost-Timor zeggen of van Irian Jaya? Mag je kritiek uiten op de administratie van een partnerkerk? En hoe? Welke voorwaarden mogen we stellen voor de besteding van door de zending beschikbaar gestelde middelen? Kruipt het neokolonialistisch bloed niet in ons waar het niet gaan kan?

Is er niet het gevaar dat ons zendingswerk overzee grotendeels "verwordt" tot - hoe belangrijk dat op zichzelf ook is - contributie aan een kerkelijk apparaat met allerlei vriendelijke contacten die te weinig naar de diepte afsteken? Doen we dat niet vanwege ons koloniale verleden, of omdat we niet durven, of gewoon omdat we er niet rijp voor zijn? En.... welke kritiek laten we toe op ons kerkelijk leven en handelen? Toen we bij het project "Zending in Nederland" in 1977 een rapport ontvingen van de tien buitenlanders die drie weken lang de Nederlandse kerken hadden bezocht, kwamen er ook reacties dat het toch eigenlijk niet mogelijk was in drie weken een rapport over de situatie en kerkelijk leven in een vreemd land op te stellen. En... hoe groot zou de stapel zijn van boeken en rapporten over landen van Azië en Afrika en Zuid-Amerika waar Nederlanders enkele weken waren en toen een rapport schreven op grond waarvan een beleid bepaald werd?

De nota *Visie en Werkelijkheid* stelde zich ten doel de overzeese werkelijkheid in al haar gecompliceerdheid zo duidelijk mogelijk naar voren te halen. De lezer(es) worden de spanningsvelden en richtingwijzers voor toekomstig beleid aangereikt en uitgenodigd mee te denken.

Kerkelijke ziekenhuizen afstoten?

Als partner van bijvoorbeeld de Evangelische Kerk van Kameroen zijn we, toen we in 1960 met deze kerk een relatie aangingen, in een rijdende trein gestapt. Aan deze trein waren enkele loodzware wagons gekoppeld: kerkelijke ziekenhuizen. Zullen deze ziekenhuizen in de toekomst betaalbaar blijven voor de armen? Moeten we de kerk adviseren deze "oeuvres" af te stoten, maar is tegelijkertijd niet het "image" van de kerk mede bepaald door het bezit van zulke instituten?

Wij kunnen wel zeggen dat er in feite vooral sprake is van armoede-ziekten en dat een beperkt aantal medicijnen voor de basisgezondheidszorg voldoende zouden zijn. We kunnen onderstrepen dat alle ziekenhuizen nu eenmaal steeds moderner willen en moeten worden en dat dat ook betekent steeds

duurdere apparatuur en voorzieningen. De vreemde situatie ontstaat dat een Nederlandse arts goedkoper kan zijn dan één van het eigen land, de Nederlandse arts koste de ontvangende kerk immers bijna niets. Een Kameroense arts moet gemeenlijk voor een heel grote extended family zorgen. Mogelijk heeft hij Europese of Amerikaanse ervaring met specialistensalarissen. Moet de administratie van een ziekenhuis op Europese wijze geschieden of zijn er ook Afrikaanse methoden? Hoe stippel je werkelijk samen een beleid uit terwijl de blanke partner door zijn financiële macht ongewild invloed uitoefent? In een bijlage van de nota wordt uitvoerig op ontwikkelingen en vragen rondom kerkelijk medisch werk ingegaan.²⁾

De situatie in Nederland

De nota heeft een aparte paragraaf over Nederland. In vroegere nota's kwam Nederland ook wel voor. Dan ging het vooral om het meeleven met en het geven voor de zending. Vanwege de ontwikkeling van de gedachte van "zending in zes continenten", vanwege de vragen die partnerkerken ons stellen over de ontkerstening in Nederland, maar in de eerste plaats omdat de opdracht: "maakt alle volken tot mijn discipelen" ook het eigen Nederlandse volk omvat, schenkt de hervormde zending sedert een zevental jaren extra aandacht aan evangelisatorisch werk in Nederland en stelt daarvoor aan het Hervormd Evangelisatorisch Beraad (HEB) middelen ter beschikking. Daarmee komt de zending op terreinen van andere kerkelijke organen. Maar het gaat niet alleen om activiteiten. De nota onderstreept de principiële visie dat de gemeente als zodanig missionair is.

De kerkorde van de Nederlandse Hervormde Kerk van 1951 staat in het teken van het apostolaat: de kerk zelf is gezonden en tot zending geroepen, ver weg en dichtbij. De ambtelijke vergaderingen zijn in wezen gericht op het apostolaat van de kerk. De gemeentelijke, de classicale zendingscommissie, ook de Raad voor de Zending, zijn niet meer dan organen van bijstand. Zij zijn ingesteld - niet om namens de gemeente en kerk het missionaire werk te verrichten maar - om kerkeraad, classicale vergadering en synode te helpen missionair te zijn. Met opzet gaat artikel VIII (van het apostolaat der kerk) aan artikel X (van het belijden der kerk) vooraf.

Denkend over de situatie in Nederland en het werk dat de Raad mag doen overzee, spreekt het vanzelf dat er op aangedrongen wordt de formulering van het apostolaatsartikel in de kerkorde (VIII) te veranderen. Daar wordt nog uitgegaan van een ouderwetse tweedeling van de wereld in een gekerstend en niet-gekerstend deel. Bovendien beschrijft dit artikel het tot stand komen van "nieuwe gemeenten" door het werk van de zending. Dat gebeurt niet meer in de periode van samenwerking met zelfstandige kerken in Afrika en elders. Nieuwe gemeenten stichten die kerken zelf.

Zending, werelddiakonaat en ontwikkelingssamenwerking samen

De nota onderstreept het bij elkaar horen van deze drie werksoorten. Zending is nooit alleen (s)preken geweest. En (wereld)diakonaat kan alleen geschieden vanuit een missionaire houding. Wat ontwikkelingssamenwerking betreft, het gaat God immers om de gehele aarde en alle mensen? 1 Joh. 3: 17 zegt al om een tekst te noemen: "Wie nu in de wereld een bestaan heeft en zijn

broeder gebrek ziet lijden, maar zijn binnenste voor hem toesluit, hoe blijft de liefde Gods in hem?" We kunnen ook denken aan bijvoorbeeld psalm 146 waar over God gezegd wordt: ".die trouwe houdt in eeuwigheid, die de verdrukten recht verschaft, die de hongerigen brood geeft." De Raad meent dat er één verband voor zending, werelddiakonaat en ontwikkelingssamenwerking moet komen. Overigens, juist zulke structuurveranderingen moeten vooral van onderop groeien. Er is geen sprake van dat dit een gemeente mag worden opgelegd.

Welke visie zit er achter de nota?

Voordat er ook maar één letter op papier stond, stond al vast dat we ons gehele werk wilden zien vanuit de verwachting van het Rijk. Bij de uitwerking kwam aanvankelijk alle nadruk op het werk - de werkelijkheid - te liggen. Ten slotte werd aan de nota hoofdstuk één toegevoegd. Heel bewust is het eerste hoofdstuk kort gehouden, 1½ pagina, met de titel: *een bijbelse geïnspireerde visie*. We besloten om twee kernpunten van het bijbels getuigenis te nemen: de zendende God en de verwachting van Zijn Rijk. Denkende over het zendingswerk en over de zending van de kerk meenden we er goed aan te doen te onderstrepen dat het om Gods zending gaat. Zending is geen mensenwerk. God roept en zendt. Jezus zegt in het hogepriesterlijk gebed (Joh. 17: 18): "Gelijk Gij Mij gezonden hebt in de wereld, heb ook Ik hen gezonden in de wereld." De gemeente is in de wereld gezonden en bestaat uit gezonden. "Om de grote daden te verkondigen van Hem, die u uit de duisternis geroepen heeft tot zijn wonderbaar licht" (1 Petrus 2: 9). Een zendingsarbeider is niets bijzonders en helemaal niet iemand die plaatsvervangend voor de gemeente aan zending "doet". De gehele gemeente bestaat uit zendingelingen.

In de tweede plaats werd het accent gelegd op de verwachting van Zijn Rijk. In de Bijbel wordt ons getekend dat het aan het begin goed was en dat het aan het eind goed zal zijn. Jesaja, Micha en Openbaringen tekenen ons een nieuw rijk van vrede en gerechtigheid, een rijk waar wapens ploegscharen worden, waar men veilig onder wijnstok en vijgeboom zal kunnen zitten. In de Bijbel wordt duidelijk getekend dat God zich tegen onrecht verzet en naast de verdrukte, de arme staat. Er is het verhaal van het jubeljaar (Leviticus 25). Een verhaal van uitzicht en vernieuwing, van herindelen van het bezit. Over oecumenisch delen ("sharing of resources") gesproken!

We hebben te leven uit de verwachting van het Rijk met het beeld van Jezus Christus, de verzoener, de gekruisigde en opgestane, maar ook de kwetsbare voor ogen. Hij, Gods Zoon, die steeds grensoverschrijdend te werk ging - Kananese vrouw (Mattheüs 15), Zacheüs (Lucas 19), het gesprek met de Samaritaanse vrouw (Johannes 4). Bij zending hoort daarom strijden tegen alle vormen van onrecht, verdrukking, discriminatie om welke reden dan ook. Dat heeft niets met horizontalisme te maken. Het is rechtstreeks evangelieverkondiging. Het tweede gebod is altijd nog gelijk aan het eerste. In de nota had over de betekenis van verzoening, over het kruis, over Israël, over de oproep tot bekering meer gezegd kunnen worden. Maar het ontbreekt niet! Overigens, van Noordmans komt toch het woord dat in elke prediking het dogma wordt scheefgetrokken? *Vrouwen* hadden duidelijker genoemd moeten worden. God zond Abraham, Jozef, Mozes, David, maar ook Ruth en

Maria. Sommige zinnen hadden best anders en duidelijker, soms eenvoudiger kunnen worden geformuleerd. Evenwel blijf ik ervan overtuigd dat - bij het doorlezen van de gehele nota - duidelijk kan worden hoe we met de visie van de zendende God en de verwachting van Zijn Rijk waarin we de gehele bijbelse boodschap kunnen lezen, willen staan in de werkelijkheid en bezig zijn met de vragen van deze tijd. Juist omdat het om "heil voor deze wereld"³⁾ gaat, spelen gerechtigheidsvragen daarin een grote rol. De overstelpende hoeveelheid van reacties geeft aan dat het gesprek over wat hier aan de orde is binnen de gemeente feitelijk nog maar pas begonnen is.

- 1) De nota is inmiddels - met weglating van de meeste bijlagen - als brochure uitgegeven (54p.). Te bestellen door overmaking van f 2,50 op giro 6074 ten name van Zendingbureau, Oegstgeest. De volledige nota kost f 10,--.
- 2) Zie ook *Allerwegen* 1983-2: "Kerk en gezondheidszorg in de Derde Wereld".
- 3) Titel van bundel studies, aangeboden aan prof.dr. A.G. Honig, mei 1984.

Ds. A. de Haan is secretaris binnenland van de Raad voor de Zending der Nederlandse Hervormde Kerk (1973 - 1 maart 1985).

Kroniek

Wat de paus niet zal zien in de Lage Landen

Paus Johannes Paulus II komt in mei ons land bezoeken. Misschien moet ik zeggen: de kerk in ons land. We behoren tot de laatsten in een lange rij van kerken die hem met groot enthousiasme ontvangen hebben. Bij ons heerst evenwel eerder verlegenheid, eerst en vooral bij veel katholieken. Wij kennen immers die gesloten katholieke wereld niet meer, waarbinnen wij intern deze zaken konden regelen. Wij weten dat alles wat riekt naar die gesloten wereld door veel vriendenkers maar wat graag wordt opgesnoven, omdat ze door de bedwelming ervan rustig hun vooroordelen voor ware verlichtheid kunnen verslijten. We voelen dat er zoveel contact is met de reformatorische kerken dat we dat niet graag aan al te veel rooms geweld zien blootgesteld. Wij zijn verschrikkelijk verdeeld en lijden daaraan omdat het tot onze identiteit behoorde niet-verdeeld te zijn zoals de anderen. Daarom hebben we ook geen middelen om met verdeeldheid om te gaan.

Toch zou ik *om der wille van de oecumene* juist in dit tijdschrift waarin we zoveel van elkaar leren enkele opmerkingen willen maken opdat we ons niet uit één laten jagen op punten die niet terzake doen. En in het vizier krijgen waarom het in andere landen met minder verlegenheid en meer enthousiasme is gegaan.

Bont kerkgeheel bijeen houden

De katholieke kerk is in deze eeuw rap een wereldkerk geworden, in de meeste landen aanwezig, geduld of bestreden. Zelfs lijkt ze op weg een derde-wereld-kerk te worden. Een revolutionaire instelling is ze nergens, wél een instituut met lange adem, een schier onuitputtelijk potentieel aan toegewijde werkers en werksters, een onontwarbaar geheel van middelpuntzoekende en middelpuntvliedende krachten. Een instituut dat verregaand kan pacteren om wille van puur lijfsbehoud, maar dat én Pinochet *en* Jaruzelski, zetbazen van een omvangrijker systeem, ook feilloos duidelijk weet te maken waar grenzen liggen.

Deze katholieke kerk is duidelijk méér dan de som van nationale kerken. Naties zijn haar liever dan staten. Ze is *de* internationale die van ver uit de historie komt, sterk door haar gevoel voor continuïteit, sterker nog in een groot vermogen de schone schijn op te houden. Wie leider van zo'n kerk wordt - en dat is de paus onbetwist - zal het als zijn eerste taak beschouwen dit historisch en actueel zeer onderscheiden geheel bijeen te houden. Dat wil trouwens niet enkel de romeinse ambtenarij. Dat eenheidsinstinct zit de katholieke ingebakken en ontvangt ook telkens nieuwe impulsen. Juist op het moment dat de Nederlandse katholieke wat meer op de nationale

voet ging leven en zijn "apartheid" wat minder romeins uitleefde, wordt het woord pauselijk in heel wat derde-wereldkerken een laatste en gewilde beveiliging tegen allerlei machtsmisbruik van lokale autoriteiten. En ieder die deze paus uit Polen koos, kon weten hoe de band met Rome, zo kenmerkend voor de Poolse kerk, juist in het over en weer met een communistisch regime nog verder is aangetrokken. Hoe dan ook, Johannes Paulus II ziet *het pastorale* van zijn reizen in het bijeenhouden en versterken van dit bonte kerkgeheel.

Leertucht

Het instituut katholieke kerk heeft daarvoor uiteraard ook andere instrumenten. Leertuchtprocessen zijn vandaag aan de dag heel spectaculair en gewaagd. Via het onderzoek jegens pater Boff weten nu aanzienlijk meer mensen iets over bevrijdingstheologie. Effectiever werkt de lange-afstandsbesturing van een lokale kerk via bisschopsbenoemingen. Rome kan een nationaal episcopaat in een andere richting sturen. Dat doet het sinds de benoeming van Simonis met het Nederlands episcopaat. Dat deed het in Latijns Amerika, waar in de zestiger jaren sociale bisschoppen benoemd werden en nu weer conservatieve. Natuurlijk is Rome daarbij afhankelijk van wat er in een deel van zo'n nationale kerk leeft. Noch Arns van Sao Paulo, noch Lustiger van Parijs, noch Simonis van Rotterdam-Utrecht zijn zo maar geparachteerd. Ze konden rekenen op een bepaalde ontwikkeling en uitzien naar medestanders. Dergelijke ingrepen veronderstellen immer het geduld van de lange termijn-oplossing en de durf op korte termijn risico's te nemen.

Nieuwe internationale

Een ander internationaal instrument werkt momenteel zeker niet richting Rome. Ik bedoel de internationale congregaties van priesters, broeders en zusters die eerder middelpuntvlieënd zijn. Maar Rome neutraliseert deze ontwikkeling enigermate door een zeer aanmoedigend beleid jegens dat soort nieuwe internationale katholieke bewegingen die - bij als hun onderscheidenheid - in elk geval identificatie met de huidige vorm van kerk-zijn gemeenschappelijk hebben. Bekend zijn de gunsten die Opus Dei in Rome geniet, maar te denken valt ook aan de flexibiliteit waarmee Rome momenteel de charismatische beweging inpakt.

Johannes Paulus vond deze instrumenten niet uit noch de voorwaarden waaronder ze konden worden ingezet. Hij laat ze wel optimaal functioneren binnen zijn optiek en slaagt er in om de communicatie tussen de nationale kerken die na het tweede vaticaanse concilie ook onderling contact zochten, weer voor een aanzienlijk deel via Rome te laten lopen. Een aantal omstandigheden heeft hij daarvoor mee: een echte Europese bisschopsconferentie kwam nooit van de grond, de Latijnsamerikaanse bisschopsconferentie werd vanwege de pauselijke commissie voor Latijns Amerika nooit echt zelfstandig, de regeerders van volksdemocratische landen dwingen episcopaten tot éénstemmigheid, de minderheidskerken in de derde wereld vragen om romeinse steun. En wellicht mag je er ook bijtellen dat de Wereldraad van Kerken te laat de dynamiek van de evangelicals heeft onderkend. Dergelijke

Visitatie

stromingen zijn ook sterk in de katholieke kerk, maar deze neigt nooit tot onderschatting van haar absorptievermogen.

Kerkelijk zelfbewustzijn

De Lage Landen krijgen dan in mei visitatie van deze leider van een wereldkerk. Hij komt op eigen verzoek, vertelde de bisschop van Roermond. En die is in deze romeinse zaken ingevoerd. In de ons omringende landen: Engeland, Ierland, Frankrijk, Duitsland, Zwitserland was hij al eerder. Met alle onderhand welbekende vervormingen heeft de televisie ons voorgelaten hoe zo'n bezoek verloopt. Die vervormingen zitten overigens ook in de boeken met pauselijke inleidingen, speeches en preken die naderhand verschijnen. In geen van deze landen presenteerden zich degenen die normaal spraakmaken in de kerk. Het was de paus die zich presenteerde aan een op zijn onderwerpen geselecteerd publiek: voor de priesters over dit, voor de gezinnen over dat, voor de wetenschappers wat de paus voor hen relevant oordeelt. Het verschil zit hem niet in de inhoud, het verschil zit hem in het onderscheiden kerkelijk zelfbewustzijn van een lokale kerk. De Braziliaanse kerk absorbeert de boodschap van de paus in eigen beleid. Ons kerkelijk zelfbewustzijn lijkt daarvoor te veel aangeslagen.

Mijns inziens ligt daar de voornaamste bron van veler verlegenheid met dit pauselijk bezoek: elke kerkelijke mens ontmoet in Nederland zulk een kerkvijandigheid dat hij er automatisch door geïnfecteerd raakt. Dit betreft vooral de katholieke kerk. Die vijandigheid, de infectie die wij daaraan oplopen, leidt én tot een krampachtig kerkisolement én tot een vlucht naar voren én tot intense verlegenheid jegens mensen die van dergelijke interiorisaties geen last hebben. Johannes Paulus heeft dat niet van zijn Poolse huis uit noch van zijn talrijke reizen. Hij staat voor een zelfbewustzijn dat in Nederland niet mag. Door de Paus te laten zijn zoals hij is en ons van onderop voor de kerk te blijven inzetten, bewijzen wij een grotere dienst aan de oecumene dan door die wijdverbreide anti-kerkelijkheid naar de ogen te kijken die blijkbaar inherent is aan de wijze waarop Nederland seculariseert. Ik kom daar dadelijk op terug, want ik meen dat hier een grote missionaire en missiologische opgave ligt. We moeten ze echter wat ontdoen van enig cultureel stof. Vandaar even de volgende tussenopmerking.

Twee rituelen

Nederlandse katholieken zijn gewend te leven en ons ook als katholieken te voegen naar een protestants cultuurtype. Daar past het ritueel dat zich rond de pausreizen heeft gevormd helemaal niet in. Enkel al op culturele gronden staat zo'n pausbezoek haaks op het gevoelen van een volk dat liever vergadert onder het genot van een kopje koffie dan dat het plechtig doet. Toch kom je op dit punt al een heel eind als je beide kunt zien of ondergaan als rituelen. Met dit verschil dat we van het eerste ritueel van de wieg af hebben geleerd dat het zinvol is en van het tweede dat het hier niet kán. De katholieke kerk versiert graag (ook eigen onmacht) en meent God en mens daarmee een plezier te doen. Wij van hier schrijven daar liever een boek over, want voor ons heeft iets pas

waarde als je er een probleem van kunt maken, een probleem of een principie. Bij ons is dat immers nagenoeg hetzelfde.

De groeiende oecumene onder ons moet de uitdaging die het pauselijk bezoek óók vormt niet uit de weg gaan. In catholicis staat hij voor een kerk die noch nationaal noch federatief is georganiseerd. En zoals gezegd is zijn persoonlijke inbreng een sterk kerkelijk zelfbesef dat alleen maar wordt versterkt door die interne ontwikkelingen binnen de katholieke kerk die hij oppakt. Juist daarom is hij niet bang voor de oecumene. Niet voor de oecumene in het groot, niet voor de oecumene van kerken.

Kerken moest ik wel onderstrepen. Het gaat om een kerk vóór de wereld, een kerk tegenover de wereld, een kerk vooraf aan de wereld als *godmenselijke* realiteit. Bij de paus is geen spoor van dat actuele missionaire denken en doen dat de kerk uitsluitend verbindt met het komende rijk Gods, de kerk als functie of middel. Voor hem is dat niet enkel theologie. Het is een existentiële evidentie, opgedaan in de lijdensweg van de Poolse kerk, versterkt door "het geheim" van de orthodoxe kerken. Een existentiële evidentie van een aloude katholieke kijk op kerk, niet getest aan de preciaire bestaansmogelijkheden voor kerk in een verzorgingsstaat die kerk systematisch vervluchtigt en wegdringt uit de samenleving naar het steeds meer bewaakt privébestaan van mensen.

Voorzover ik de voorbereidingen van het pausbezoek heb gevolgd en de vragen heb opgenomen die de Joodse geloofsgemeenschap en de reformatorische kerken bij hun uitnodiging terecht stellen, zie ik weinig of niets van *het worstelen met deze reductie van kerk* straks het pauselijk oor en oog bereiken. Als dat zo is, zal hem ook het oecumenisch en missionair eigene van onze situatie volledig ontgaan. Ik zie dan twee kerkelijke treinen verder langs elkaar heenrollen en niet eens even, al was het maar naast elkaar, stilstaan op hetzelfde station. De vertekening van elkaar wordt dan alleen maar groter: in de ene trein wordt alleen maar gedacht aan versterking van de institutie (aldus de kijk via de wazige raampjes van de andere trein) en in de andere heeft men kerk praktisch opgegeven voor iets louter eschatologisch (zo moet men wel denken via de beslagen raampjes van de eerste trein). Op het eerste gezicht lijkt er al niets meer aan die vertekening te doen; de diensten lijken vastgesteld en een stop is niet voorzien. In de programmering en voorbereiding van dit bezoek zijn de katholieken die de kerk niet verlieten noch in het midden lieten, maar haar de rol van zout en zuurdeeg in de samenleving wilden laten spelen, vrij systematisch niet aangeschreven. Ze ervoeren tot hun ontsteltenis na het pastoraal concilie van Noorwijkerhout hoe weinig ze die samenleving kenden en vooral ook hoe weinig die op hen zat te wachten. Dáár ligt hun verlies aan vastigheid en niet bij Rome, ofschoon dat er wel vaak op leek en Rome er alle aanleiding toe gaf. Ze hebben toch hun weg voortgezet, telkens gedwongen gas terug te nemen, maar overtuigd van hun wezenlijk missionaire inzet gaan ze verder, waarbij ze

Zwakte

zich zeer verplicht weten aan mensen en bewegingen uit de reformatorische kerken.

Dat zij niet aangeschreven zijn, is een teken van zwakte. De paus gaat globaal sprekend straks straffe dingen zeggen over ontwapening en de christenen hier niet ontmoeten die dat globale station al lang gepasseerd zijn. De paus gaat een lans breken voor meer structurele ontwikkelingshulp en niet die christenen zien en horen die uitgesproken van Nederland een coördinatiepunt hebben gemaakt voor hen die met dieper en omvangrijker bevrijding bezig zijn. De paus gaat de historische inbreng van de Nederlandse katholieken prijzen op missiegebied en niet gewaarworden hoe hier systematisch aan het blijvende van die opdracht wordt gewerkt. Hij gaat een lans breken voor de integratie van gastarbeiders en ethnische minderheden en niets meemaken van de *cura migratorum* (het vreemdelingenpastoraat). Zonder contact met het DISK gaat hij aansporen tot aandacht voor het arbeiders- en werklozenvraagstuk. Het nieuwe apostolische elan van de religieuzen zal hem ontgaan zo goed als wat wij van het Joodse leerhuis leren. Het creatiefste Nederlandse kerklied zal hij niet horen zo min als de leken, mannen en vrouwen, met een voltijdse pastorale baan.

Die zwakte slaat niet terug op wat hier aan nieuwe kerkwording bezig is, maar op de paus zelf die na Engeland en Duitsland ook hier geen inkijk krijgt in wat hij eigenlijk zou moeten durven zien: de reële worsteling van christenmensen om een belijden-de kerk binnen de omknelling van een verzorgingsstaat. Een worsteling die niets *indrukwekkends* heeft, niets sacraals, zich niet voor televisie leent.

Vreugde voor wegkruipers

Straks, bij een tweede rondje Europa, zal hem blijken dat zijn centrale organisatie het niet heeft aangedurfd de broeders en zusters voor te gaan in het *geloof*. Hij bracht vreugde aan hen die weg willen kruipen in de veel te ruim geworden jas van ons ooit om apostolische redenen sterk geïnstitutionaliseerde catholicisme. Maar daar waar hij blijkens zijn rondzenbrieven persoonlijk hartstochtelijk in gelooft: de wereld als plaats en mogelijkheid van de realisatie van de aanwezigheid van God: van die wereld, van die dienstbare kerk daaraan, dáárvan zag hij niets. Daar zitten wij Nederlandse katholieken ook zelf tussen: het gif van familieruzies zuig je alleen maar met veel geduld uit.

Rogier van Rossum

Rogier van Rossum is hoogleraar missiologie aan de Hogeschool voor Theologie en Pastoraat te Heerlen.

Twee treinen

Missionair pastoraat in de stad Maastricht

Van augustus 1982 tot augustus 1984 deed Frans Wijsen gedurende een deel van zijn tijd missiologisch veldonderzoek in de stad Maastricht. De vraagstelling van dit onderzoek was: Wat zijn de mogelijkheden en moeilijkheden van missionair pastoraat in deze stad? De doelstelling was het ontwikkelen van modellen en methoden voor de missionaire presentie van de kerk op plaatselijk niveau. Zijn werkwijze was gebaseerd op een wisselwerking van theorie en praxis.¹⁾

Maastricht

De sleutels tot het verstaan van de geschiedenis van Maastricht zijn de brug over de Maas en het graf van Sint Servaas. De brug was er al rond het begin van de jaartelling en maakte van Maastricht een Romeinse nederzetting. Het graf kwam er aan het einde van de vierde eeuw bij, kort nadat Sint Servaas van Maastricht een bisschopsstad had gemaakt. Rondom de brug en het graf groeide Maastricht in de middeleeuwen uit tot een handelscentrum, bedevaartsoord en vestingstad. Opmerkelijk is dat Maastricht toen onder twee heren stond: de prins-bisschoppen van Luik en de hertogen van Lotharingen, later van Brabant, een situatie die tot de Franse Revolutie duurde. Als vestingstad had Maastricht een grote strategische betekenis. En dit trok verschillende bezetters aan: Spanjaarden, Hollanders en Fransen. Na de val van Napoleon werd Maastricht de hoofdstad van een provincie van het Verenigd Koninkrijk en na de Belgische Opstand werd Maastricht voorgoed een Nederlandse stad. Dit gebeurde vrij willekeurig, want op de

bepaling dat alle steden westelijk van de Maas tot België zouden horen, werd voor Maastricht een uitzondering gemaakt. Overigens tegen wil en dank van menige Maastrichtenaar, want met de handel was het nu gedaan: de grens met België werd gesloten en de verstandhouding met Holland was niet zo best. In dit klimaat ontwikkelde Maastricht zich tot een van de eerste industriesteden van Nederland.

Het kan niet anders of zo'n geschiedenis laat sporen na in het stadsbeeld en bij de mensen. Maastricht heeft dan ook vele historische monumenten. En de levensstijl van de Maastrichtenaars heeft wel iets van de Franse joie-de-vivre. In de Perspektievennota Limburg is Maastricht aangewezen voor dienstverlening van niet strikt regionaal karakter. Dit vraagt van de oude industriestad een hele omschakeling die soms gepaard gaat met verschijnselen van desintegratie (diskrepantie tussen wensdroom en werkelijkheid). Zo werd in Maastricht de Rijksuniversiteit Limburg gevestigd en wordt er het Maastricht Euro Centre gebouwd, terwijl de stad de hiervoor

noodzakelijke ondergrond mist. Bovendien komen dit soort "dure" projecten in een vreemd daglicht te staan als men bedenkt dat in Maastricht - in vergelijking met de andere grote steden van Nederland - nog relatief grote sociale achterstand (gemeten aan opleidingsniveau, beroepsstratifikatie, gemiddeld inkomen, huurwaarde en het bezit van badkamer, telefoon en auto) voorkomt.²⁾

De "gewone man" kan het allemaal niet meer volgen of het kan hem niet meer schelen. Dit lijkt diep geworteld in de volksaard van de Maastrichtenaar die heeft leren leven met vreemde heersers: ze doen maar; wat maakt het uit of je door de hond of de kat gebeten wordt? Overigens heeft die volksaard het ook in zich dat men ondanks de problemen weet te genieten van het leven. Dit blijkt onder andere uit het groot aantal feesten die dikwijls duizenden mensen op het Vrijthof (groot plein in het centrum van de stad) doen samenstromen. Opvallend is dat religie en folklore hierbij vaak hand in hand gaan. Zo kun je in de marge van de Heiligdomsvaart (reliëkenfeest) karnavalsmuziek horen en werd het Preuvenemint (bourgondisch eet- en drinkfestijn) meer dan eens gehouden ten bate van de Sint Servaaskerk.

Kerk-zijn in Maastricht

De kerk in Maastricht (93% katholiek; 2% hervormd; 0,5% gereformeerd) heeft vele verschijningsvormen. Men kan een onderscheid tussen christenen die een gemeenschap vormen omdat ze in een bepaald gebied wonen (*territoriaal* principe), christenen die een gemeenschap vormen op basis van een gemeenschappelijke geloofs- en levenshouding (*persoonlijk* principe) en christenen die zich groe-

peren rondom een specifieke taak van de geloofsgemeenschap (*functioneel* principe).

De Parochie Sint Christoffel is een voorbeeld van een *territoriale* organisatievorm. Ze is ontstaan in de vijftiger jaren toen in het Cabergerveld de eerste nieuwbouwwijk van Maastricht-West werd gebouwd. En zoals dat toen gebruikelijk was in Limburg kwam er ook meteen een nieuwe parochie. Momenteel is de wijk al weer wat verouderd en heeft te kampen met vergrijzing en maatschappelijke achteruitzetting (4000 inwoners; 95% katholiek). De kerngemeente van de Christoffelparochie bestaat uit ongeveer 100 mensen; ongeveer 300 mensen nemen regelmatig deel aan de liturgie. De participatie aan kerkelijke activiteiten rondom seizoens- (met name Kerstmis) en scharniermomenten (met name doop, eerste communie, vormsel en begrafenissen) is vrij algemeen (ongeveer 90%). Het pastoraat "op Caberg" staat helemaal in het teken van de opbouw van de lokale kerk door spreiding van verantwoordelijkheid. Hierbij oriënteert het Parochieteam zich op het beleid van het Dekanaal Centrum, dat (in tegenstelling tot het beleid van de bisschop) uitgaat van de behoeften van de mensen en niet van de leer van de kerk.

De Oekumenische Basisgroep Citykerk is een voorbeeld van een *persoonlijke* organisatievorm. Ze is in 1972 van-onder-op ontstaan als reactie op de benoeming van mgr. J. Gijsen tot bisschop van Roermond. De Citykerk bestaat momenteel uit een relatief kleine maar zeer actieve groep van christenen (47 katholieken, 3 protestanten) die wel wat meer willen dan de doorsnee parochie of gemeente kan bieden. Haar leden wonen in Maastricht en omstreken (30 niet-Maastrichtenaars), behoren met na-

me tot de hogere middenklasse en zijn overwegend van middelbare leeftijd (4 jong-volwassenen). De groep zet zich vooral in voor "oekumene" in de dubbele betekenis van het woord: de eenwording van de kerken en het bewoonbaar maken van de wereld. De inspiratie hiertoe put men uit hun gemeenschap-zijn, liturgie en leerhuis, waarin men op een vernieuwende manier met de christelijke traditie tracht om te gaan. De Citykerk is lid van de Basisbeweging van Kritische Gemeenten en Groepen in Nederland en volgt vrij nauwgezet haar beleid.

De Dekenale Functiegroep Kerk en Wereld is een voorbeeld van een *funktionele* organisatievorm en ligt op een ander niveau dan de twee vorige werkverbanden, namelijk op beleidsniveau. Ze is ontstaan in de tijd van de herstrukturering van het pastoraat in de zeventiger jaren met als inzet: Schaalvergroting en specialisatie. De Dekenale Functiegroep bestaat uit een parttime beroepskracht en vijf vrijwilligers. Zij houdt zich bezig met het stimuleren van missionaire bewustwording en het coördineren van missionaire activiteiten in de 32 parochies van het Dekenaat Maastricht. Momenteel heeft zij contact met 23 parochies (variërend wat intensiteit en inhoud betreft); de overige 9 parochies zitten op de lijn van het (diocesaan) Missiebuero Roermond. De Dekenale Functiegroep oriënteert zich op het beleid van de Nederlandse Missieraad.

Exploratief of expansief

Globaal kan men een onderscheid maken tussen twee typen missie-opvatting: Het ekklesiocentrisch-expansieve en het excentrisch-exploratieve type. In navolging van B. Hoedemaker kies ik voor het laatste. Hoedemaker omschrijft missie als

grensoverschrijding of voortdurende bekering-in-dialoog-met-anderen.³⁾ Wanneer men het verschijnsel missie sociologisch wil onderzoeken, dan moet men zijn theologische omschrijving van missie vertalen in sociologische begrippen. Mijsns inziens komt die sociologische benaderingswijze het meest in aanmerking die communicatie als invalshoek heeft.⁴⁾ Missie zou dan, meer sociologisch gedefinieerd, omschreven kunnen worden als *kommunikatie* van de kerk met de buitenwereld, met andere woorden met het haar omringende kulturele en sociale milieu. Dit heeft alles te maken met de communicatie van christenen met Christus en met elkaar. Ten aanzien van de bovengenoemde groepen in de kerkelijke samenleving van Maastricht kan men de vraag stellen óf er communicatie met de buitenwereld is en zo ja op welk niveau: Lokaal (kontextueel) of mondiaal (interkontextueel)? en in welke richting: Expansief (propagandistisch) of exploratief (dialogisch)?

De *Christoffelparochie* ontwikkelt zich van een "volkskerk" naar een keuzekerk. Het pastoraal aanbod richt zich met name op mensen die nog contact met de kerk hebben of wensen. Veel mensen vallen buiten de boot: Arbeiders, werklozen, alleenstaanden, jongeren, vreemdelingen enz. Toch is de parochie nog altijd in staat (zij het sporadisch) in contact te treden met de overgrote meerderheid van de bevolking op Caberg, bijvoorbeeld rond seizoens- en scharniermomenten en bij de begroeting van nieuwkomers. Daar het geloofsverstaan min of meer vaststaat, zit hierin een expansieve tendens: men wil mensen "erbij betrekken" die de kerk overeind houden; andere mensen wil men "in hun welen" laten. Missie op mondiaal ni-

veau wordt incidenteel geaktualiseerd rond wereldmissiedag, vastenactie, vredesweek enz.

De *Citykerk* is geëvolueerd van een "open kerk" naar een gesloten groep. Er is weinig communicatie met andersgezinden. Wel een zoeken naar bondgenoten. Hierdoor is de Citykerk in staat flink aan de weg te timmeren op het gebied van ontwapening en ontwikkeling (missie op mondiaal niveau). Maar als gevolg van deze radikale inzet voor rechtvaardigheid en vrede is het voor haar heel moeilijk om in contact te komen met brede lagen van de bevolking in Maastricht (missie op lokaal niveau). Het geloofsverstaan ontwikkelt zich van een "tastend zoeken" naar een "zeker bezit". De communicatie met anderen krijgt hierdoor een expansieve tendens. Dit blijkt bijvoorbeeld hieruit dat men anderen tot deze radikale inzet wil "bekeren".

De *Dekenale Functiegroep* is ontstaan als gevolg van de ontwikkeling van het dekenaal niveau, maar zij heeft zich steeds meer moeten aanpassen aan de nieuwe situatie in het bisdom Roermond na de benoeming van mgr. J. Gijsen. De groep richt zich primair op de Derde Wereld (missie op mondiaal niveau), maar zij wil de situatie hier niet uit het oog verliezen (missie op lokaal niveau). Er is echter een tendens dat zij door schaalvergroting en specialisatie steeds verder van de basis wegtrekt. Daar zij het geloof als een speurtocht naar Christus verstaat, is haar communicatie met anderen exploratief: Luisteren naar de verhalen van mensen in de Derde Wereld, luisteren naar de verhalen van armen in de eigen samenleving, dit alles relateert de eigen parochiegrenzen.

Evaluatie

Evalueren is het waarderen van iets in het licht van criteria. Hoedemaker draagt een belangrijk criterium aan waar hij zegt dat apostolaat als grensoverschrijding zich moet oriënteren aan de dienstknechtgestalte van Christus.⁵⁾

"Dienaar" is een van de eerste titels die de nieuwtestamentische auteurs op Jezus hebben toegepast. Ze grijpen hierbij terug naar de thematiek van de "Dienstknecht des Heren" in het Oude Testament, meer bepaald de Deutero Jesaja. Deze heeft hiermee waarschijnlijk een bepaald type willen uitbeelden, het type van de "Arme van Jahwe", mensen die zichzelf ontleiden en steeds klaar staan voor anderen en de Ander. Een kerk die zich oriënteert aan de dienstknechtgestalte van Christus zal haar zending verstaan en verwerkelijken als een historische ontleding in de wereld. Het gaat er dus om dat de kerk en de christenen zullen leren niet meer voor zichzelf te leven en te werken voor hun eigen zieleheil en stichting, maar voor de wereld, wel te verstaan in dienst van Christus voor de wereld. In het licht van dit criterium verschijnt het feit dat de *Christoffelparochie* open staat voor brede lagen van de bevolking als een missionaire mogelijkheid, maar het gevaar van "vertrouwing" (privatisering en ideologisering) is in de parochie zeer groot. Een missionaire mogelijkheid van de *Citykerk* is dat zij een voortrekker is op de weg naar rechtvaardigheid en vrede, maar in de basisgroep is het gevaar van sektievorming (gettamentaliteit en superioriteitsgevoel) zeer groot. De *Dekenale Functiegroep* is duidelijk grensoverschrijdend bezig, maar zij zou zich hierbij meer moeten richten op de eigen samenleving.

Realistisch pluralistische koers

Wát moet nu missionair pastoraat in de stad Maastricht in de nabije toekomst inhouden?⁶⁾ Mijn konklusie uit het voorgaande is dat alle onderzochte werkverbanden zowel missionaire mogelijkheden als moeilijkheden hebben. Daarom moet men dan ook niet kiezen voor één organisatievorm maar veeleer voor een realistisch-pluralistische koers, dat wil zeggen een koers die mikt op haalbare veranderingen en die ruimte laat voor vele vormen van kerk-zijn tussen de uitersten van volkskerk en basisgroep, maar die wel dialoog en solidariteit als voorwaarde stelt.

De idee van de "parochie als missionaire gemeenschap" is in veel opzichten achterhaald. Toch pleit ik voor het behoud van de bestaande parochies, omdat kennelijk geen andere organisatievorm van de kerk in staat is om een ontmoeting met Christus in principe voor álle mensen mogelijk te maken. Wel moeten de parochies zich blijven oriënteren aan de grensoverschrijdingen van de "verkenners" in bijvoorbeeld basisgroepen, werk- en actiegroepen. Ook basisgroepen en kritische gemeenten kunnen een missionaire betekenis krijgen als voortrekkers op de weg naar de oekumene in de dubbele betekenis van het woord. Wel dienen zij meer aandacht te hebben voor de terugkoppeling naar de achterban. Het behoort immers tot het zelfverstaan van missie dat de verkenner thuishoort met verhalen over wat hij aan de uithoeken van de samenleving heeft ontdekt.

Met het model van "christelijke presentie en bondgenootschap" zou veel meer geëxperimenteerd moeten worden dan tot nu toe het geval is in Nederland. Ik denk dan aan de deelname van christenen aan het verenigingsleven, buurthuizen, jeugd- en

jongerenwerk; het opzetten van projecten met arbeiders, randgroep-jongeren, vreemdelingen enz. Maar participatie betekent niet alleen participatie, maar ook confrontatie: Het is niet alleen er-zijn, maar er zijn in dienst van de universele sjalom van het komende rijk.

Grensoverschrijdend kerk-zijn

De volgende kenmerken zijn dus wenselijk voor missionair pastoraat: Grensoverschrijding, terugkoppeling, participatie en confrontatie. Hoe kunnen we nu bevorderen dat pastoraat méér missionair wordt?⁷⁾ Uitgaande van de feitelijke en met het oog op de wenselijke situatie is een attitude-verandering nodig van de individuele kerkleden en een structuurverandering van het instituut kerk. Het komt mij voor dat pastoraal-educatief opbouwwerk hiertoe de meest geëigende weg is. Hiermee wordt bedoeld een verbinding tot stand te brengen tussen kerkelijke volwassenen-educatie en kerkelijk opbouwwerk.⁸⁾

Vanuit het vormingswerk lijken mij vooral twee methoden van belang: De "themaprojectgerichte interactie" (R. Cohn) en de "opvoeding tot vrijheid" (P. Freire). De "themaprojectgerichte interactie" is een systematische poging om grensverlegging te bewerken door psychodynamische en pedagogische procesbegeleiding in groepen.⁹⁾ In de "opvoeding tot vrijheid" gaat het erom grenssituaties te overschrijden door kollektieve actie.¹⁰⁾ Het blijkt echter dat beide methoden zowel mogelijkheden als onmogelijkheden hebben voor missionair vormingswerk. Daarom is een benadering die de verworvenheden uit beide (en andere) methoden tracht te combineren wenselijk. Maar dit missionair vormingswerk moet verbonden worden met het methodisch

opbouwwerk¹¹⁾ dat niet alleen een missionaire betekenis kan krijgen als het gebruikt wordt bij de vervulling van de dienst aan de samenleving, maar ook als het ten dienste wordt gesteld van eigen organisatie-doel-einden. Grensoverschrijdend kerk-zijn vraagt namelijk dienovereenkomstige institutionele vormen. Dit missionair opbouwwerk moet niet alleen gestalte krijgen als ingebouwd opbouwwerk (in het gunstigste geval wordt een opbouwwerker aan het pastorale team toegevoegd, maar meestal zal het erop neerkomen dat de pastor zelf de methodiek van het opbouwwerk hanteert), maar ook vanuit speciale instituten (zoals missionaire centra en begeleidingsdiensten).

Missionair vormingswerk en opbouwwerk valt niet samen met het toepassen van methoden en technieken. De missionair werker "brengt" zijn boodschap niet alleen door het inbrengen van kennis of het hanteren van sociale vaardigheden, maar vooral ook door zijn houding en gedrag waarmee hij voor anderen model staat. Hieruit blijkt het belang van de spiritualiteit van de missionair werker die mijns inziens een spiritualiteit van ontlediging moet zijn. Hij moet zich niet vastklampen aan zijn eigen identiteit, maar onhecht zijn aan zichzelf om werkelijk open te staan voor bekering-in-dialoog-met-anderen.

Haalbare verandering

Gelet op de complexiteit van de feitelijke situatie in Maastricht kan niet gekozen worden voor één model van missionair pastoraat. De verschillende modellen zijn complementair. Dit vraagt van de verschillende organisatievormen en -niveaus wel een gevoel van saamhorigheid en een bereid-

heid tot samenwerking bij het vervullen van de missionaire opdracht van de kerk in de stad. Dit zal niet gaan zonder weerstanden tegen verandering en zelfs vormen van verzet. De verbinding van vormingswerk en opbouwwerk biedt de mogelijkheid om tegelijk met kritische confrontatie ook aandacht te hebben voor adequate relatieverzorging en konfliktbehandeling. Alleen zo'n strategie die uitgaat van de complexe werkelijkheid en mikt op haalbare veranderingen, zie ik - Maastrichtenaren kennende - als een reële mogelijkheid voor missionair pastoraat in de stad Maastricht.

1. Dit onderzoek werd uitgevoerd ten behoeve van de scriptie, aangeboden voor het behalen van het doctoraal examen pastoraaltheologie, richting missiologie, aan de Hogeschool voor Theologie en Pastoraat te Heerlen, september 1984. De titel van de scriptie was: "Ik zie overal nood, maar ik ben geen duizendpoot": Over mogelijkheden en moeilijkheden van missionair pastoraat in de stad Maastricht. De begeleiders waren: drs. R.G. van Rossum (missiologie), dr. E. Henau (kerkgebouw) en drs. L. Hensgens (pastoraalagogiek). Het onderzoek is opgezet in aansluiting bij R. Zeffass, *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*, in: R. Zeffass, F. Klostermann (Hrsg.) *Praktische Theologie Heute*, München/Mainz 1974, 164-177. Bij het veldonderzoek werd gebruik gemaakt van P. ten Have, *Sociologisch veldonderzoek*, Amsterdam 1977; en B. Glaser, A. Strauss, *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*, Chicago 1975.
2. Vgl. Rangorde van sociale achterstand in de buurten van de gemeente Maastricht en van de gemeente Maastricht in vergelijking met een aantal Limburgse- en Nederlandse gemeenten, uitg. Dienst Welzijnszaken Gemeente Maastricht, Maastricht 1982, en *Steden vergeleken. Verslag eerste fase studie grootstedelijke problematiek* (VNG-studies nr. 5), uitg. Vereniging van Nederlandse Gemeenten, 's-Gravenhage 1984.
3. Vgl. L.A. Hoedemaker, *Met Christus bij anderen. Opmerkingen over dialoog en apostolaat*, Baarn 1978, hier 99. Zie voor een verdere verantwoording van deze benadering L. Rütli, *Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neue Orientierungen*, München 1972.
4. Vgl. J. Jonkers, Evangelisatie bekeken door een socioloog, in: *Wereld en Zending* 8 (1979) 240.

5. Vgl. L.A. Hoedemaker, a.w., 101.
6. Zie voor verschillende modellen bijvoorbeeld J. Verkuyl, *Inleiding in de evangelistiek*, Kampen 1978.
7. Zie voor verschillende methoden bijvoorbeeld L. Laeyendecker, W. van Stegeren, *Strategieën van sociale verandering*, Meppel 1978.
8. Vgl. J. van de Ven, De ontwikkeling van pastoraal-educatief opbouwwerk binnen de vredebeweging in de kerken, in: *Wereld en Zending* 11 (1982) 155-166.
9. Vgl. I. Callens, *Het concept "levend leren"*. Leren en verandering opgevat als de ontwikkeling van tegenstellingen; analyse van het

leer- en veranderingsconcept in de themagecentreerde interactie, Amsterdam 1983.

10. Vgl. R. Hammen-Poldermans, *Paulo Freire - Oskar Negt. Methoden voor bewustwording*, Bloemendaal 1977.
11. Vgl. R. Weverbergh, *Risikant pastoraat. De methodiek van het opbouwwerk in een hoogbouwwijk*, Bloemendaal 1977.

Drs. Frans J.S. Wijsen - geboren in Maastricht - legde september 1984 in Heerlen zijn doctoraal examen missiologie af (cum laude). Thans is hij werkzaam in Shinyanga (Tanzania) in dienst van de Sociëteit voor Afrikaanse Missiën (SMA).

J.A.B. Jongeneel

Impressies van religie, kerk en theologie in Zimbabwe

Sinds 18 april 1980 is Zimbabwe een onafhankelijke natie. Evenals zijn buurlanden Zambia, Botswana en Mozambique grenst Zimbabwe aan Zuid-Afrika. De betekenis van dit nabuurschap kan moeilijk overschat worden. Vanuit Zuid-Afrika is Zimbabwe, het voormalige Zuid-Rhodesië, aan het einde van de vorige eeuw gekolonialiseerd door Cecil Rhodes, eigenaar van de mijnbouwmaatschappij De Beers en invloedrijk politicus in de Kaapprovincie. Vanuit Zuid-Afrika is in diezelfde tijd Zimbabwe gemissionneerd door Robert Moffat, de schoonvader van David Livingstone en de vader van Mr. J.S. Moffat, die namens de Britse kroon met Lobengula, koning van de Ndebele, een verdrag gesloten heeft, dat rechten aan Rhodes gaf om naar metalen en mineralen te zoeken. En vanuit Zuid-Afrika is aan het einde van de koloniale periode het illegale regime van Ian Smith (1964-1978) en daarna de overgangsregering van Smith, de methodistische bisschop Abel Tendekayi Muzorewa en de methodistische predikant Ndbaninga Sithole, c.s. (1978-1980) gesteund.¹⁾

De huidige leider van Zimbabwe, Robert Gabriel Mugabe, die Joshua M.N. Nkomo uit Matabeleland (Zuid-West Zimbabwe) als politiek leider radikaal voorbijgestreefd is, keert zich heftig tegen blank Zuid-Afrika en zijn apartheidspolitiek. Hij heeft Rhodesië in Zimbabwe, en de hoofdstad Salisbury in Harare omgedoopt. Ook al is het standbeeld van Rhodes nu uit het stadsgezicht van Harare verwijderd, toch waart diens imperialistische geest nog rond in allerlei hoeken en gaten van Zimbabwe. Dageelijks wordt de regering van Mugabe gekonfronteerd met de harde werkelijkheid van Zuid-Afrika's destabilisatiepolitiek.

Volgens Mugabe kent de strijd van Zimbabwe om zijn nationale onafhankelijkheid vier fasen: 1. gewapende vrijheidsstrijd; 2. politieke onaf-

hankelijkheid; 3. economische onafhankelijkheid; en 4. socialisme.²⁾ De eerste en tweede fase van deze strijd zijn voorbij; Zimbabwe bevindt zich nu midden in de derde en vierde fase. Willen kerk en theologie in Zimbabwe niet voor "koloniaal" aangezien worden in de post-koloniale periode, dan moeten zij of zij het willen of niet, actief aan deze strijd deelnemen.

1. Religies en kerken

Afgezien van de traditionele religies in Zimbabwe³⁾ is het Christendom de voornaamste godsdienst van het land. Weliswaar mogen het Jodendom⁴⁾, de Islam⁵⁾, de Scientologie⁶⁾, enz. niet over het hoofd gezien worden, maar gezamenlijk omvatten zij nog geen 5% van de Zimbabweaanse bevolking. Het Christendom, dat nog steeds groeiende is, omvat in ie-

der geval 25% van de bevolking. Ian Linden geeft hiervan de volgende, op gegevens uit het jaar 1976 gebaseerde cijfers⁷⁾:

Rooms-Katholiek	592.000
Anglicaans	229.000
Leger des Heils	69.000
Methodisme (Engels)	61.000
Reformed Church (ontstaan uit NGK)	30.000
Luthers	25.000
Methodisme (Amerikaans)	24.000
Nederduits Gereformeerd	19.000
Presbyteriaans	12.000
Christian Brethren (LMS)	4.000
Overigen	?
Onafhankelijke kerken	500.000
	1.612.000
	= 25,8%

David B. Barrett stipuleert, dat 58% van de bevolking zich tot het Christendom rekent, terwijl hij voor het aantal kerkelijk geregistreerde christenen een percentage van 44,8% noemt.⁸⁾ Een exact cijfer valt moeilijk te geven. Het beste is te stellen, dat de overgrote meerderheid van de bevolking in Zimbabwe met het ene been in de traditionele godsdiensten staat en met het andere been in het Christendom; de groep van mensen die zuiver zweren bij het traditionele godsdienstige leven is misschien even klein als de groep van christenen die de Shona-religie, Ndebele-religie, enz. geheel afgezworen hebben. Het reilen en zeilen van verschillende van de zojuist genoemde kerken is door blanken uit Zuid-Afrika of het Westen beschreven.⁹⁾ In het recente verleden hebben echter ook Afrikanen de pen opgenomen. Hun publikaties leiden tot een herschrijving van de nationale kerk- en zendingsgeschiedenis.

Zimbabweaanse kerkgeschiedenis

In zijn in 1973 verschenen dissertatie

heeft John Wesley Zvomunondita Kurewa duidelijk gemaakt, dat de "United Methodist Church" van Zimbabwe niet alleen door blanken, maar ook door Afrikanen gesticht is.¹⁰⁾ Verschillende Afrikaanse lekenpredikers hebben eigener beweging het evangelie van Jezus Christus aan hun volksgenoten gepredikt. De Zimbabweaanse methodisten beschouwen niet de komst van de westerse zendingen, maar hun eigen overgang naar het Christendom als het begin van hun kerkgeschiedenis. Grote nadruk leggen zij daarbij op de "revival" van 1918 als het begin van de echte beleving van het christelijk geloof. Zij konstateren, dat dit gebeuren door de zendingen nooit serieus genomen is; de laatstgenoemden hebben zich na 1918 uitgesloofd om het kerkelijke leven weer in "normale" banen te leiden. Hierin zijn zij tot op zekere hoogte geslaagd. In 1932 heeft Johane Maranke echter met de "United Methodist Church" gebroken en een eigen onafhankelijke kerk gesticht. Verder maakt dit proefschrift ons duidelijk, dat de "United Methodist Church" zich altijd geïdentificeerd heeft met het streven naar onafhankelijkheid. Haar eerste Afrikaanse bisschop Muzorewa is in 1971 gekozen tot president van de "African National Council", waardoor hij ook op het politieke toneel verscheen.

Terwijl Kurewa gematigd is in zijn kritiek op de westerse zending, opent de methodistische predikantenzoon Geoffrey Z. Kapenzi een frontale aanval op haar. Hij poneert in 1979, dat de zendingen en de missionarissen de avant-garde van de Europese handelaren, boeren, militairen en ambtenaren zijn; zij hebben een "heilig verbond" gesloten met Europese overheden en geldschietters.¹¹⁾ Overigens heeft Afrika, zoals elders uit deze stu-

die blijkt, ook nog een geheel andere kijk op de westerse zending: hij is de vrome blanke, die enkel met de Bijbel gewapend erop uittrekt. Deze Victoriaans opgevoede en geklede man heeft echter niet het evangelie naar Jezus, Petrus en Paulus, maar een "koloniale" religie gepredikt en gepraktiseerd. Hij heeft zich nooit tegen het kolonialisme verzet. Derhalve is kolonisatie "een funktie van de christianisatie" (p.32).

Uit deze stemmen klinkt de roep om de christelijke godsdienst in een nu vrij en onafhankelijk Zimbabwe te beleven als een eigen Afrikaanse aangelegenheid. Het feit dat de zendingsgeschiedenis plaats maakt voor de Afrikaanse kerkgeschiedenis, en het feit dat de zending van zijn voetstuk gehaald wordt (om op één lijn te komen met de Afrikaanse geestelijkheid), dient in het Westen principieel positief gewaardeerd te worden. Het feit dat hier en daar de kritiek op de westerse zending en missie doorslaat, zullen wij op de koop toe moeten nemen.

Los van de zending

De los-van-de-zending-beweging is in Afrika bekend als oproep voor een "moratorium". In het begin van de zeventiger jaren heeft met name John Gatut uit Oost-Afrika gesteld, dat de voortdurende aanwezigheid van westerse zendingen in Afrika een voortdurende belemmering voor de groei van de Afrikaanse kerken is. De Zimbabweaan Pius Wakatama heeft met hem en andere voorstanders van een radikaal moratorium de degens gekruist en gepleit voor een "selektief moratorium"¹²⁾. In het huidige Zimbabwe geeft deze term exact weer wat er op godsdienstig terrein geschiedt. De los-van-de-westerse-zending-beweging is een selektief gebeuren. Wat uit de westerse

christelijke traditie wel en wat daaruit niet gehandhaafd kan worden, vormt onderwerp van discussie. Gematigden staan daarbij tegenover radicalen. De methodistische predikant Canaan Sodindo Banana¹³⁾ die het eerste staatshoofd van onafhankelijk Zimbabwe is, laat daarbij de volgende waarschuwing horen: "De deterministische, statische en analytische positie van de westerse theologie kan nog steeds in diverse delen der Zimbabweaanse christelijke kerken waargenomen worden. De liturgie, de administratie van kerkelijke eigendommen, de zondagse preken, de kerkelijke structuur, de onderlinge verhouding der kerkleden en de pennevruchten der kerkleiders reflecteren alle nog een onveranderde binding aan het verleden *en kunnen eventueel leiden tot wrijving met de volksregering* (kursivering J.A.B.J.)".¹⁴⁾

Samenvattend kunnen wij stellen, dat gematigde en radicale Zimbabweanen het erover eens zijn, dat in een vrij en onafhankelijk Zimbabwe slechts plaats is voor een "vrije en onafhankelijke" beleving van de godsdienst. De vrije en onafhankelijke Zimbabweaanse kerken moeten niet aan de leiband van de westerse zending lopen. De westerse zending, geworteld in de westerse kerken en de westerse theologie, is hoogstens selektief nog van betekenis voor Zimbabwe.

Verschuivingen in het godsdienstonderwijs

De overgang van een koloniale status naar onafhankelijkheid mag niet alleen als een eindpunt van een ontwikkeling, maar moet ook als het begin van een nieuw proces beschreven worden. Volgens Mugabe die uit Rooms-Katholieke ouders geboren en bij de Jezuiteten opgeleid is, is de

regering niet gehouden om mensen ertoe te bewegen hun religieuze overtuigingen op te geven, maar juist om het goede in het Christendom te bevorderen ("to promote the good there is in Christianity")¹⁵). Zijn regering heeft de meeste zendings- en missiescholen overgenomen, maar toch de religie niet uitgerangeerd. Op alle lagere en middelbare scholen is godsdienstonderwijs een verplicht vak. De afdeling van het ministerie van onderwijs en cultuur die zich bezig houdt met het godsdienstonderwijs, heeft zich bereid getoond tot samenwerking met de 'Advisory board for Christian education' in Harare. In de afgelopen jaren is een gehele verschuiving in het godsdienstonderwijs opgetreden. Dit is niet alleen veel levendiger, maar ook meer kindvriendelijk geworden. Verder is er meer aandacht gekomen voor de traditionele Afrikaanse religies en voor de Afrikaanse kerkgeschiedenis. Naast de levensgeschiedenissen der Bijbelheiligen worden ook die van aartsbisschop Luwum, de Oegandese martelaren, enz. verteld. Een blik op het lesmateriaal van de lagere school¹⁶) en de middelbare school¹⁷) maakt duidelijk, dat de politieke onafhankelijkheid daarop reeds wel, maar het socialisme daarop nog geen invloed uitgeoefend heeft. De stelling van Banana, dat Christendom en socialisme identiek zijn¹⁸), is zeker nog niet de strekking van iedere godsdienstles in Zimbabwe. De verschuivingen in het godsdienstonderwijs houden verband met de verschuivingen van de rol van de religie in de maatschappij in Zimbabwe. Afgezien van de afrikanisering van kerk en theologie (versus westerse zending, kerk en theologie) vragen vooral de volgende twee veranderingen onze aandacht:

1. De huidige regering van Zimbabwe

grijpt in haar cultureel beleid bewust terug op het pre-koloniale verleden. Dit impliceert hernieuwde aandacht voor de traditionele religies. Voor de kerken in Zimbabwe betekent dit, dat zij de relatie tussen het evangelie van Jezus Christus en de traditionele Afrikaanse religies opnieuw moeten doordenken: bestaat er tussen beide slechts diskontinuiteit, of ook continuïteit?¹⁹) Onder meer Kapenzi is van mening, dat vele westerse zendelingen de traditionele Afrikaanse beschavingen louter negatief als "heidens" bestempeld hebben. In zijn reeds vermelde dissertatie bepleit hij een interactie tussen beiden. Vele Zimbabweanen kunnen zich in deze visie vinden. Een afwijzend standpunt wordt echter niet alleen ingenomen door de westers georiënteerde "evangelicals" in Zimbabwe, maar ook door de "African independent church of the Overseer" (Madida)²⁰), die evenmin van een "kompromis" met het "heidense" verleden wil weten.

2. De huidige regering van Zimbabwe streeft klaar en duidelijk naar een socialistische maatschappij. Zij daagt dusdoende de Zimbabweaanse kerken uit om hun relatie tot het socialisme en marxisme-leninisme te herzien. Volgens Banana moet de kerk in een socialistische maatschappij zich profileren als: 1. kerk van het volk; 2. kerk van de armen; en 3. proletarische kerk.²¹) Weliswaar is lang niet iedere Zimbabweaanse christen bereid om het marxistisch georiënteerde socialisme van Mugabe te maken tot een component van de christelijke boodschap, maar toch streven de meesten van hen naar een *modus vivendi* van religie en nationale politiek. Resumerend kunnen wij stellen, dat godsdienst ook in het huidige Zimbabwe een publieke aangelegenheid is. Voor dit laatste kunnen

wij niet alleen verwijzen naar de positie van het godsdienstonderwijs op de scholen, maar ook naar het voorkomen van de bede "Zo waarlijk helpe ons God almachtig" in staatsstukken en dergelijke. Religie is algemeen aanvaard, maar "koloniale" religie niet. In zijn autobiografie schaamt Dydymus Noel Adwin Mutasa, "speaker of the house of assembly" in Zimbabwe, zich niet voor zijn christen-zijn, maar neemt hij wel de "koloniale" houding van zijn eigen kerk, de Anglicaanse Kerk, en die van de Rooms-Katholieke kerk op de korrel.²²)

2. Theologie

In Zimbabwe zijn diverse instellingen voor theologisch onderwijs. Het is echter een vraag, of wij ook reeds over "Zimbabweaanse theologie" kunnen spreken.

Theologisch onderwijs

Evenals in vele andere Afrikaanse landen ten Zuiden van de Sahara wordt het theologisch onderwijs op twee niveaus gegeven: op kerkelijk en op universitair niveau. De oudste vorm van theologisch onderwijs is het kerkelijk theologisch onderwijs, dat uit de westerse zending en missie is voortgekomen. In Zimbabwe zijn vier kerkelijke instellingen voor theologisch onderwijs: 1. "(Epworth)United Theological College" te Hatfield (nabij Harare), dat een interkerkelijk karakter heeft (hier leiden de Anglicanen, Luthersen, Presbyterianen, Congregationalisten, Methodisten hun predikanten op; ook zijn er enkele studenten van onafhankelijke kerken); 2. het Rooms-Katholieke "Chishawasha Regional Seminary", dat eveneens aan de rand van de stad Harare gelegen is; 3. "African Baptist Theological Seminary" te Gweru (circa 275 km. ten zuid-westen van Harare); en 4. "Theological College" van

de Reformed Church in Zimbabwe te Morgenster (circa 325 km. ten zuiden van Harare.²³) Epworth en Morgenster hebben een Afrikaanse rector. Alleen het van huis uit methodistische "United Theological College" heeft een volledig Afrikaanse vaste staf.

Aan diverse vóór of na de onafhankelijkheid gestichte staatsuniversiteiten in Afrika ten zuiden van de Sahara treft men "departments of religious studies" aan. Ook aan de universiteit van Zimbabwe bestaat zo'n subfakulteit, waarvan de leiding momenteel berust bij de Engelsman prof. dr. Adrian Hastings, een van de bekendste kerkhistorici in Afrika; in 1985 wordt hij opgevolgd door de Zimbabweaanse theoloog dr. Ambrose Moyo. Met "Chishawasha Regional Seminary" heeft deze subfakulteit een officiële relatie, doordat het examen van de eerstgenoemde in de filosofie door de laatstgenoemde erkend wordt als gelijkstaand met twee "A-levels" voor de graad "BA general/honours". Terwijl de kerkelijke instellingen voor theologisch onderwijs opleiden voor predikant of priester, leidt genoemde subfakulteit vooral op voor leraar godsdienstonderwijs aan middelbare scholen. Tussen hen bestaat verder ook het nodige klimaatverschil. Op de colleges aan de staatsuniversiteit wordt niet gebeden; de kerkelijke instellingen voor theologisch onderwijs hebben daarentegen hun weekopeningen, morgenwijdingen, enz. Aan de universiteit is er "leervrijheid", terwijl aan de kerkelijke instellingen van theologisch onderwijs het onderwijs "confessioneel" bepaald is.

Zimbabweaanse theologen

Iedere Zimbabweaanse docent in een theologisch vak aan één van de genoemde instellingen van theolo-

gisch onderwijs is eigenlijk een Zimbabweaanse theoloog. Tot nu toe tinnert geen van hen door opvallende theologische publikaties aan de weg.

Wakatama heeft als leketheoloog - hij is van huis uit journalist - een goed praktisch theologisch werk gepubliceerd.²⁴⁾ Uit de hoek van de geestelijkheid noemen wij hier als bekende persoonlijkheden ds. Sithole, bisschop Muzorewa en ds. Banana, die allen de politiek zijn ingegaan; dit laatste geldt ook voor dr. Kurewa, die tot 1980 verbonden was aan een van de afdelingen van de Wereldraad van Kerken.

Sithole (geboren 1920), eens president van "Zimbabwe African National Union" (ZANU) en medeondertenaar van "Rhodesian constitutional agreement" (1978), heeft op het terrein van de ethiek²⁵⁾ en de politiek²⁶⁾ gepubliceerd, doch zijn rol is na de onafhankelijkheid van Zimbabwe uitgespeeld.

Hetzelfde moet over bisschop Muzorewa (geboren 1925) gezegd worden, die na de onafhankelijkheid lange tijd gevangen gezeten heeft, maar in de zeventiger jaren een man van groot nationaal en internationaal gezag was (in 1971 werd hij gekozen tot voorzitter van de "All Africa Conference of Churches" en in 1973 ontving hij de "United Nations Peace Prize for outstanding achievement in human rights"). Van zijn publikaties²⁷⁾ kreeg vooral zijn autobiografie bekendheid.²⁸⁾ Kurewa typeert zijn theologie als soteriocentrisch.²⁹⁾ Banana (geboren 1936) tenslotte die jarenlang actief deelgenomen heeft aan werkzaamheden van de Wereldraad van Kerken, treedt momenteel het sterkst op de voorgrond. Hij heeft drie publikaties op zijn naam staan,³⁰⁾ waarvan *The gospel according to the ghetto* het meest theologische, en

Theology of promise het meest politieke geschrift is. Het eerstgenoemde werk eindigt met een eerbetoon aan Martin Luther King jr. als exemplar van christelijke liefde, het laatste met een lofzang op Mugabe ("Long live Son and Sun of Africa") en op de president van Mozambique ("Viva Samora Machel").

In het voorafgaande hebben wij slechts enkele impressies weergegeven. Op de exodus van blanken uit Zimbabwe naar Zuid-Afrika, Australië, op het vluchtelingenvraagstuk - één miljoen vluchtelingen in 1980³¹⁾ -, op de kwestie van de mensenrechten, en dergelijke, is niet ingegaan. Het gebodene maakt hopelijk reeds voldoende duidelijk, dat Zimbabwe frontlijnstaat is. Religie, kerk en theologie bevinden zich mede daardoor in een frontlijnpositie. In het kantoor van de "Christian Council" van Zimbabwe hangt een grote poster voor de bevrijding van Namibië. Een geëngageerd Zimbabweaans christen leest met krachtige stem uit de profeet Jesaja: "Wachter, wat is er van de nacht? De wachter zeide: De morgenstond is gekomen en het is nog nacht" (Jes. 21:11, 12).

- 1) Algemene informatie: *Zimbabwe*: een informatiemap, samengesteld door Albert Stol met medewerking van Karel Koster, Novib, Den Haag 1981. Verder: G. Cuppen/Bijkstra/P. Lindhout, *Zimbabwe - a new people, a new church*, Nederlandse Missieraad, Den Bosch, 1980, besproken in *Wereld en Zending X*, (1981) p. 128.
- 2) Geciteerd naar C.S. Banana, *The theology of promise; the dynamics of self-reliance*, Harare 1982, p. 22.
- 3) Vgl. Hubert Bucher, *Spirits and power; an analysis of Shona cosmology*, Cape Town 1980, p. 207-217: Bibliography. Zie verder: G.L. Chavunduka, *Traditional healers and the Shona patient*, Gwelo 1978; Michael Gelfand, *The spiritual beliefs of the Shona*, Gweru 1982; M.F.C. Bourdillon, *The Shona peoples; an ethnography of the contemporary Shona, with special reference to their religion*: 2nd rev. edition, Gweru 1982.
- 4) B.A. Kosmin, *Majuta; a history of the Jewish*

community of Zimbabwe, Gwelo 1980.

- 5) E.C. Mandivenga, *Islam in Zimbabwe*, Gweru 1983.
- 6) Vgl. *What are people for? An introduction to scientology; the church of scientology Bulawayo*, Bulawayo 1966, 1974.
- 7) *The Catholic Church and the struggle for Zimbabwe*, London 1980, p. 298. Zie ook de bespreking ervan door G. Verstraelen-Gilhuis in *Wereld en Zending X* (1981), p. 127-128.
- 8) David B. Barrett, *World Christian Encyclopedia; a comparative study of churches and religions in the modern world AD 1900-2000*, Nairobi-Oxford-New York 1982, p. 768 (art. Zimbabwe).
- 9) Zie behalve de reeds genoemde studie van Linden de volgende werken: M.L. Daneel, *Old and new in Southern Shona independent churches*, I, II, The Hague-Paris 1971, 1974; W.J. van der Merwe, *From mission field to autonomous church in Zimbabwe*, Transvaal 1981. Verder de volgende bundels: Anthony J. Dachs (ed.), *Christianity south of the Zambezi*, I, Gwelo 1973; M.F.C. Bourdillon S.J. (ed.), *Christianity south of the Zambezi*, II, Gwelo 1977; en: T.O. Ranger-John Weller (ed.), *Themes in the Christian history of Central Africa*, Berkeley - Los Angeles 1975.
- 10) *Towards an African concept of the Church; the self-consciousness of the United Methodist Church in Rhodesia (1897-1972)*, Michigan 1973. Ph.D. thesis Northwestern University.
- 11) *The clash of cultures; Christian missionaries and the Shona of Rhodesia*, Washington 1979.
- 12) *Independence for the third world church; an African's perspective on missionary work*, Intersarsity Press, Downers Grove, Illinois 1976, p. 11.
- 13) In tegenstelling tot bisschop Muzorewa en dominee Sithole behoort ds. Banana tot de Britse Methodisten.
- 14) A.w., p. 111.
- 15) Gec. naar A.K.H. Weinrich, *African marriage in Zimbabwe and the impact of Christianity*, Gweru 1982, p. 207, 208.
- 16) Zie: *Scripture time stories; religious education grade IV teachers' resource book; prepared by the primary education development unit, ministry of education and culture*, Salisbury 1980. Idem: *Grade V*, Salisbury 1981. Idem: *Grade VII*, Harare z.j.
- 17) Zie: *A religious education course for secondary schools; teacher's resource book I; Developing in Christ*, Harare 1983. Idem: *Book II*, Harare 1983.
- 18) A.w., p. 117.
- 19) Vgl. Ngwabi Bhebe, *Christianity and traditional religion in Western Zimbabwe 1859-1923*, London 1979.
- 20) Zie: Litsietsi Maqethika Dube, *The spirit of purity; a study of the African independent church of the Overseer (Madida), South of Gwanda, Matebeleland South, South-West of Zimbabwe*, skriptie Department of religious studies, Harare 1984.
- 21) A.w., p. 140-142.
- 22) Een uitzondering maakt Mutasa voor de anglicaanse bisschop Skelton en de rooms-katholieke bisschop Lamont, "die niet aarzelden het kwaad te veroordelen en zich daarvan te distancieren", (*Black behind bars; Rhodesia 1959-1974*, Gweru 1983, p. 124).
- 23) Verder kan geattendeerd worden op Fambidzano; zie daarvoor M.L. Daneel, *Teologie onderwijs vir Shona onafhanklike Kerke in Rhodesia en nuwe interkerklike verhouding*, in: *Wereld en Zending*, VI/3 (1977), p. 215-224.
- 24) Zie noot 12.
- 25) *The polygamist; a novel*, London 1978.
- 26) Stella Greenway-Cliff Pocket- Ndabaningi Sithole, *Nation building*, with an introduction by F.B. Rea, Salisbury (1962). Verder: *African nationalism*; 2nd ed., London 1966; *Obed Mutezo; the Mudzimu Christian nationalist*, Nairobi 1970; *In defence of the Rhodesian constitutional agreement; a power promise*, Salisbury 1978.
- 27) Zie behalve de vele toespraken als voorzitter van "United African National Council", welke in de Godlonton-collectie van de bibliotheek van de universiteit van Zimbabwe aanwezig zijn, met name ook: *Official journal of the third session of the Rhodesian annual conference of the United Methodist Church 1970*, (Salisbury 1970), en andere kerkelijke documenten.
- 28) Norman E. Thomas (ed.), *Bishop Abel Tendekay Muzorewa; rise up and walk, an autobiography*, London 1978.
- 29) A.w., p. 193.
- 30) *The woman of my imagination*, Gwelo 1980; *The gospel according to the ghetto*; rev.ed., Gwelo 1981; *The theology of promise; the dynamics of self-reliance*, Harare 1982.
- 31) Arthur Gavshon, *Crisis in Africa; battleground of East and West*, Harmondsworth, Middlesex, 1981, p. 63. In dat jaar had in Afrika alleen Ethiopië een nog hoger aantal vluchtelingen: anderhalf miljoen!

Dr. J.A.B. Jongeneel doceert missiologie aan de Rijksuniversiteit te Utrecht. Van 1971-1980 was hij werkzaam in Indonesië. Medio 1984 bezocht de auteur Zimbabwe in verband met het opzetten van een samenwerkingsverband tussen de theologische faculteit van Utrecht en het Department of Religious Studies van de Universiteit van Zimbabwe.

Zimbabwe, Zending en Transformatie - een bericht over het 6e IAMS congres in Harare

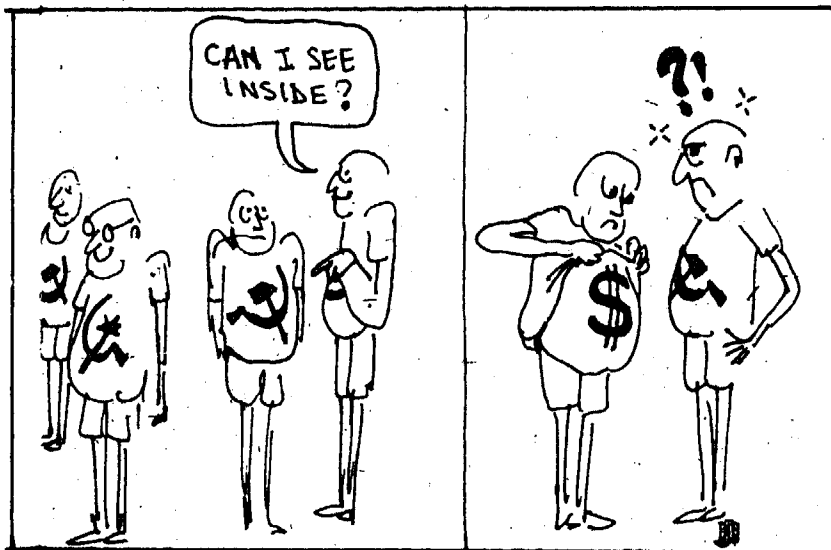
*En gij Zimbabwe, in het land van Afrika
zijt geenszins de minste onder de naties
van de wereld*

*Uit jou zal geboren worden een volk
dat een nieuwe zin zal geven aan de
geschiedenis van de mensheid*

(Canaan Banana, toespraak in Gweru, 1981)

Een zwarte vrouwelijke dokter naait met vaste hand, geassisteerd door twee blanke co-assistenten een wond dicht. Het is een plaatje dat je alleen in Zimbabwe kunt schieten. Elders ontbreekt de zwarte vrouwelijke dokter of de blanke co-assistenten zijn afwezig. Er zijn andere wonden in Zimbabwe dan de letsels van individuele verkeersslachtoffers. Wonden die hoewel zorgvuldig toegenaaid nog geweldig kunnen trekken en wondkoorts veroorzaken. Er werd een samenleving overgeërfd verdeeld door raciale en andere tegenstellingen. Vooral de ethnische breuklijnen waar via de destabilisatie politiek van het zuidelijke buurland nogal eens zout ingestrooid wordt kunnen geweldig pijn doen.

Dit speelt met name nu de verkiezingen, de eerste verkiezingen die na de onafhankelijkheid (18 april 1980) gehouden worden, in het zicht zijn. ZANU de partij van premier Robert Mugabe wil de geweldige meerderheid die zijn partij bij de eerste vrije verkiezingen aan de vooravond van de onafhankelijkheid behaalde consolideren en liefst vergroten. Maar ook ZAPU (Nkomo c.s.) en de kleine groep rond Muzorewa waken zich in het besef dat dit wellicht hun laatste kans is. Het debat over een mogelijke één-partij staat (waar de tot 1992 geldende Lancaster House overeenkomst niet of hooguit via een nooduitgang in kan voorzien) is in volle gang getuige ook de ingezonden brieven van voor en tegenstanders in de kranten en het invloedrijke maandblad *Moto*.¹ Ook de blanke kiezers maken zich op voor het stemlokaal dat in maart opengaat. Een pagina-grote advertentie roept allen die in aanmerking komen voor de Blanke Kiezerslijst (*White Voters Roll*) zich te laten registreren. Een van de blanke parlements-leden legt tijdens het door de TV uitgezonden vragenuur aan premier Mugabe de vraag voor of er internationale waarnemers uitgenodigd worden. "De geachte afgevaardigde vergeet dat wij in een soevereine staat leven", repliceert Mugabe onder een instemmend geroffel. Vragen voorgelegd vanuit de eens bevriende ZAPU kosten de gevat reagerende



Cartoon uit *Moto* (sept. 1984). Zie p. 65

premier duidelijk meer emotie. "Hoe kan de regering voorkomen dat vreedzame demonstraties verstoord worden?" - "Wie veroorzaakt het gebruik van geweld - niet mijn partij, de geachte afgevaardigde vergeet te vermelden dat recentelijk kameraad Ndlovu en kameraad Ester M. vermoord werden, dat tussen juni en januari 58 onschuldige burgers door dissidenten omgebracht werden..."

Intussen daalt de regen rijkelijk op de rode aarde neer. De mais staat er weer florissant bij. Maar het zal nog lang duren voor alles na de driejarige droogte weer normaal is. Het Lake Mcllwaine dat Zimbabwe's hoofdstad Harare van water voorziet is tot op een derde van de ware grootte ineengeschrompeld.

International Association for Mission Studies (IAMS)

Onder de paraplu van het Department for Religious Studies - onze gastvrouw aan de Universiteit van Zimbabwe - vindt van 8-16 januari 1985 het IAMS-congres plaats. Honderd zeventig missiologen en andere bij zending betrokken wetenschappers zijn uit alle delen van de wereld bijeengekomen voor dit congres van de International Association for Mission Studies die inmiddels 625 leden telt. Het merendeel der congresgangers komt uit Afrika (70) en Europa/Noord-Amerika (70), maar ook Azie en Latijns Amerika zijn kwalitatief goed vertegenwoordigd. Vanuit de Beweging van Derde Wereld Theologen (EATWOT) zijn onder andere aanwezig Enrique Dussel (Mexico), Tissa Balasuriya (Sri Lanka) en Engelbert Mveng (Kameroen). Uit het nieuwe bestuur dat aan het eind van het congres gekozen wordt, blijkt duidelijk dat binnen de IAMS zowel de invloed van vrouwen als van de Derde Wereld theologen groeiende is. Tot het volgende congres (1988) berust het voorzitterschap bij de Maryknoll zuster dr. Joan Chatfield (Hawai) terwijl de Ghanees prof. John Pobee (Geneve) vice- voorzitter is. Andere nieuwe gezichten in het IAMS-bestuur zijn dr. Takatso Mofokeng (Botswana), dr. Enrique Dussel (Mexico), mevrouw Edith Bernard (Parijs) en dr. Calvin Shenk (USA). Dr. Frans Verstraelen en de vroegere Selly Oak President Rev. Paul Clifford werden herkozen als secretaris en penningmeester. Verstraelen werd voorlopig benoemd - aangezien het onduidelijk is of het IIMO in Leiden de Haagse bezuinigingsdrift zal overleven. Het bleek moeilijk om voor het IAMS-netwerk van protestantse, katholieke en evangelicale missiologen een beter thuis te vinden dan het IIMO dat zowel vanwege zijn oecumenisch als interuniversitair karakter uniek is.

Transformatie

Thema van het IAMS-congres in Harare is "Christian Mission and Human Transformation". Dat thema is geboren uit de context van Zimbabwe en Zuidelijk Afrika. Transformatie, gedaanteverandering, totale vernieuwing is een sleutelwoord in Zimbabwe. In het Zimbabwe van na de onafhankelijkheid moet alles nieuw worden: de economie, de scholen, de ziekenhuizen, de kerken en voor alles de mensen - want hoe bouw je een socialistische samenleving op zonder socialisten? Transformatie is ons nationale thema memoreert de pro-Vice Chancellor dr. Ndara tijdens de openingsessie van het congres. Bisschop Hatendi, voorzitter van het lokale voorbereidingscomitee, herinnert er aan dat aan "transformatie" dat sinds 1982 het sleutelwoord is "verzoening" en "consolidatie" voorafgegaan zijn. Voor ons is dit congres over "Christelijke Zending en Transformatie" een geestelijke retraite aan de vooravond van

onze verkiezingen, aldus Hatendi, die tevens voorzitter is van de "Hoofden der Denominaties" - een soort interkerkelijk overleg in overheidszaken.

De transformatie-gedachte loopt als een rode draad door het eind 1982 gepubliceerde boek *Theologie van de Belofte* van President Banana, de dominee-kameraad die zowel vanwege zijn verdienste in de *Chimurenga*, de vrijheidstrijd, en naar aangenomen mag worden vanwege zijn positie als religieus leider en zijn behoren tot de relatief kleine groep van Ndebele binnen ZANU in 1980 door Mugabe als staatshoofd naar voren geschoven werd. In de geschriften van de ZIMFEP -de Zimbabwe Foundation for Education with Production (onderwijs met productie) staat dat de structuur en de inhoud van het onderwijs getransformeerd moeten worden. Voor ogen staat het ideaal van de arbeider-intellectueel die zowel de landbouwhak als boeken in zijn rugzak heeft. Het zijn idealen die geboren zijn uit de theorie van het wetenschappelijk socialisme maar evenzeer ook uit de bittere praktijk ervaring van andere Afrikaanse landen, die in de jaren zestig onafhankelijk werden. In 1984 verscheen bij de Mambo Press in Gweru een driedelig handboek *Training for Transformation. A Handbook for Community Workers* - geïnspireerd door Paulo Freire, sociale analyse en de christelijke transformatie gedachte - dat nog in hetzelfde jaar uitverkocht was.

Er is in Zimbabwe een geweldig geloof dat er iets nieuws geboren wordt. Een geloof dat vooral sterk aanwezig is bij de kleine groep van mensen die voor de vrijheid geleden en gestreden hebben, gevangen zaten en jaren in kampen in Mozambique doorbrachten waar de plannen voor een nieuwe samenleving ontworpen en kleinschalig in praktijk gebracht werden. Men is zich ervan bewust dat de geboorte van Zimbabwe een golf van hoop in Afrika losmaakte, niet in de laatste plaats ook in Zuid-Afrika en Namibië. Als het ons goed gaat, als Zimbabwe slaagt en niet uit elkaar valt, bevordert dat het moreel van het zwarte verzet; als het slecht gaat wordt het moreel van de voorstanders van de status quo en de apartheid bevestigd.

Uit alle macht probeert men "de standaard" hoog te houden. De blanken zijn niet het land uitgestuurd zoals dat in Mozambique gebeurde. Het zijn immers goede boeren. Hier en daar mag er in besloten kring nog over "kaffirs" gesproken worden. In de publieke gelegenheden en in werkverband is er minimaal voorkomendheid en beleefdheid, maximaal een stimulerende en hartelijke samenwerking. De transformatie van de uit de koloniale samenleving overgeërfde kapitalistische economie kan slechts langs de weg der geleidelijkheid gerealiseerd worden. Wat voor idealen we ook hebben, we moeten bouwen op wat we hebben, aldus de realistische Mugabe. Anderen laten meer dogmatisch marxistische geluiden horen. Ilustratief is een cartoon uit *Moto*: "Mag ik even onder je hamer en sikkelt T-shirt kijken?" Daar staat meneer in zijn dollar hemd!

Natuurlijk zijn de teleurstellingen niet uitgebleven. Aan de Universiteit van Zimbabwe slaap je onder de lakens van de Universiteit van Rhodesia, de indertijd in de dagen van de Federatie voor de blanken plus de zwarte elite opgerichte hoger onderwijs instelling, waarvan zwarte studenten uit Noord Rhodesia en Nyassaland door de invoering van A-levels als toegangseis reeds bij voorbaat buitengesloten waren. Het is maar de vraag of de studenten

-wier tafels nog steeds door gediensdige obers afgeruimd worden- zo in zijn voor het nieuwe "onderwijs met productie". Het onderwijs zoals dat door ZIMFEP gepropageerd wordt is voorlopig beperkt tot een achttal modelscholen. Rondreizende IAMS leden komen tijdens de aan het congres voorafgaande "exposure-programma's", slechts scholen met een weinig aangepast en zeer koloniaal onderwijsprogramma tegen. Wie de geschiedenis kent weet dat er ook in de twintiger en dertiger jaren "Afrikaans onderwijs" met nadruk op landbouw etc. gepropageerd werd. Het werd een mislukking omdat het niet gepaard ging met plattelandsontwikkeling en omdat tegelijkertijd voor de blanke kinderen van Zuid en Noord Rhodesie "witte boorden" onderwijs georganiseerd werd.

Banana's uitdaging aan de kerken

President Banana is niet tevreden over de wijze waarop de kerken in Zimbabwe functioneren, zo blijkt uit de lezing die hij het IAMS- congres presenteert. Zijn verhaal loopt voor een belangrijk deel parallel aan zijn eerder gepubliceerde boeken *Theologie van de Belofte* en *Het Evangelie naar het Ghetto*.²

Voor Banana is het volk, de mensen van de onderkant, uit het ghetto een nieuw brandend braambos, een plaats van Godservaring. Hij zoekt aansluiting bij vooral Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologen. Deze methodistische predikant heeft theologisch niet stil gezeten. In 1979 werd van hem in de *International Review of Mission* een artikel over de "Biblical Basis for Liberation Struggles" gepubliceerd. De jaren die hij tijdens het Smith regiem in gevangenschap doorbracht werden gewijd aan theologische studie welke resulteerde in een B.A. (Honours) graad aan de (correspondentie) universiteit van Zuid Afrika UNISA. Met de eerder in Zimbabwe en de Verenigde Staten behaalde diploma's hangt deze bul boven de schoorsteenmantel in zijn werkkamer in het State House, de in Kaap-Dietse stijl opgetrokken ambtswoning van de vroegere Gouverneur.

Banana verwijt de kerken nog teveel in koloniale kledij rond te lopen en te weinig in te spelen op het transformatie proces dat in Zimbabwe plaats vindt. Aan het begin van zijn lezing noemt de President het Evangelie van Jezus Christus een doordringend zuurdesem voor revolutionaire transformatie. Mischien dat Banana juist daarom zoveel van de kerken verwacht. Aan het eind van zijn betoog spreekt hij over "een concept van een klasseloze maatschappij dat essentieel theologisch is" en verwijst vervolgens naar de Nieuwtestamentische christelijke basissgemeenschappen van Handelingen 4:44-45, waar alle gelovigen alles gemeenschappelijk hadden. Socialisme is een levensstijl die het welzijn van de mens en de samenleving wil verhogen. Zij bevestigt veeleer de christelijke ethiek dan deze te ontkennen. Hetzelfde geldt voor de Afrikaanse cultuur - het stelsel van de groot-familie, het een zijn met de schepping, de dieren en de vogels, de bossen en de rivieren. Christelijke transformatie is een bevrijdende kracht, waarvan de vruchten blijken in de liefde voor onze medemensen. Waar de geest van de liefde is worden spanningen opgelost. De zending van de kerk van vandaag is het bouwen van bruggen en het bij elkaar brengen van elkaar bestrijdende machten, aldus Banana.

De vrije en spontane wijze waarop de President na afloop met de aanwezigen in discussie treedt wordt alom gewaardeerd. Ook persoonlijke vragen worden

beantwoord en hete hangijzers hoeven niet vermeden te worden. Het is allemaal best wat U over het socialisme zegt -aldus bisschop Hatendi- maar zodra het adjectief "wetenschappelijk" daaraan toegevoegd wordt, worden wij in de kerken kopschuw. Ja, reageert Banana, Christenen worden plotseling wakker zodra zij de term wetenschappelijk socialisme horen vallen en concluderen dan snel dat het marxistisch-leninistisch monster voor de deur staat. Maar ons land wil geen carbon kopie van enig land zijn. Al relativeert de volgende gedachtenwisseling veel, sommige deelnemers blijven het verwijt aan het adres van de kerken "hard" vinden. Maar moet men Banana's woorden niet veeleer lezen als een hartstochtelijke roep om juist de kerk - en haar schatten: het evangelie van Jezus Christus, een rijk potentieel aan mensen - in het revolutionaire transformatieproces mee te krijgen? Als er in Zimbabwe een sociale verandering van betekenis zal plaatsvinden, dan zal dit veeleer via de religie en met name de christelijke kerken kunnen geschieden dan via de slogans van politieke partijen.

Enige maanden te voren heeft premier Mugabe in Harare de katholieke bisschoppen van Zuidelijk Afrika (IMBISA) toegesproken en gezegd dat Afrika een profetische kerk nodig heeft, die op relevante wijze op de samenleving met zijn onderscheiden problemen en aspiraties reageert. Geen kerk met één oog die slechts een negatief oordeel heeft voor het volk en haar leiders. Constructieve kritiek is heilzaam in een dynamische maatschappij maar moet gepaard gaan met een positieve appreciatie van het goede dat tot stand gekomen is (uitbreiding van onderwijs- en gezondheidsfaciliteiten, verhoging van minimum lonen etc). De katholieke bisschoppen van Zimbabwe die dank zij de wijze waarop hun *Justitia et Pax* commissie zich tijdens de vrijheidsstrijd ingezet heeft zich een recht van spreken en gehoord worden veroverd heeft, maken daar goed gebruik van. Dezelfde *Justitia et Pax* Commissie die indertijd het gedrag van Smith's Selous Scouts aan de wereld openbaarde, kon in 1983 het gedrag van Mugabe's vijfde brigade in Matabele land aan de kaak stellen. Tijdens ons verblijf verschijnt er een Pastorale Brief die de hoofdkop van de *Sunday Mail* haalt. Met klem roepen de bisschoppen op tot een vreedzaam verloop van de verkiezingen en prijzen die partijleiders die zich ook tegen de eigen mensen keren als deze zich te buiten gaan aan wetteloosheid en geweld.

Van Van der Kemp naar Desmond Tutu

Adrian Hastings verrast de aanwezige Nederlanders door zijn lezing over "Zending, Kerk en Staat in Zuidelijk Afrika" in te zetten bij Johannes van der Kemp, de Nederlandse zendeling die in 1799 in dienst van het pas ingerichte Londense Zendingsgenootschap (LMS) naar Kaapstad vertrok. Reeds bijna twee honderd jaar sinds de dagen van Van der Kemp en Philip tot de dagen van Banana en Tutu is Zuidelijk Afrika de *locus classicus* voor de complexe en uiteenlopende interactie tussen religie en politiek.³

Kort na kerstmis 1560 arriveerde de Jezuiet Fr. Silveira aan het hof van de Monomotapa - een naam die nog steeds boven Harare zweeft in de neonletters van een grandeur hotel. Silveira doopte de Monomotapa en zijn moeder, maar werd drie maanden later vermoord. Een Portugese strafexpeditie volgt: een collega van Silveira is de politieke adviseur en feitelijk de plaatsvervan-

gende commandant van deze expeditie. Dit traditionele verbond tussen kerk en staat was voer voor zendelingen van latere tijden die het wereldlijke en het geestelijke volledig wilden scheiden en met het stereotiepe zinnetje "wij zijn hier om het Evangelie te verkondigen" de handen in onschuld wassen. Steeds zijn er echter in Zuidelijk Afrika enkelingen -misschien net Abraham's tien rechtvaardigen- geweest die begrepen dat de zending zich met de politiek moest inlaten, zodra vrijheid en gerechtigheid in het geding waren. Zo'n man was de tot dus ver ondergewaardeerde Van der Kemp⁴, die in 1807 in Bethelsdorp naar aanleiding van een door het Kaapse parlement aangenomen wet betreffende de beteugeling van de slavernij een publieke dankdienst uitschreef waarin vurig gebeden werd voor een volledige uitroeiing van "dit grote kwaad van de slavernij". Van der Kemp en zijn opvolger John Philip zagen zich zelf als evangelische zendelingen, maar hun tegenstanders beschouwden hen -niet ten onrechte- als politieke priesters. De traditie van de politieke priester is in zuidelijk Afrika even oud als de missiestatie. John Colenso (1883) - de anglicaanse bisschop van Natal die in de jaren zeventig van de 19e eeuw opkomt voor de rechten van de Afrikaanse bevolking is een veel geïsoleerder figuur dan John Philip, die door het zendingsbestuur in Londen en althans een deel van zijn collega's in het veld gesteund werd. *Colenso - the Heretic* (de ketter)- zoals de titel van een recente biografie luidt- wordt uitgeschakeld, en niet alleen vanwege zijn onorthodoxe opvattingen over het ontstaan van de Pentateuch. In zijn dagen is de koloniale staatskerk dominant geworden.

Religie in dienst van Cecil Rhodes

De stichter van de beide Rhodesia's, John Cecil Rhodes was een atheïst. Maar deze predikantszoon wist zeer goed hoe hij de georganiseerde religie om zijn vingers moest winden. Hij bewoog de anglicaanse bisschop Bruce Knight een vriendelijk briefje naar de Ndebele koning Lobengula te schrijven waardoor de weg voor Rhodes en zijn pionierkolonne gebaad was en het dynamiet aangedragen voor de rebellie van 1896 of te wel de eerste *Chimurenga* (vrijheidsstrijd). De meerderheid van de zendelingen in Rhodesia had een puur religieuze taakopvatting en berustte in de privileges en de gevangenschap van de koloniale staatskerk. De profetische traditie werd in de jaren twintig en dertig van de twintigste eeuw voortgezet door Arthur Shirley Cripps en John White. De anglicaan Cripps was een eenzame wolf, voor zijn collega's een onpractisch man die koloniale subsidies weigerde, en als St. Francis met de arme die zijn weg kruiste zijn bezittingen placht te delen. De methodistische zending White daarentegen was een strateeg. Hij stichtte het Waddilove Institute -bakermat voor toekomstige leiders van het land- en werd President van de Algemene Zendingconferentie van Zuid Rhodesia (waar in *die* tijd ook de katholieke missie en de Dutch Reformed Church Mission bij aangesloten waren). In zijn Presidential Address herinnerde White de conferentie aan haar taak voor de rechten van de inheemse bevolking op te komen. We moeten aan de bel trekken zoals Amos en Jesaja dat deden... In 1930 werd White *niet* herkozen in het moderamen van de zendingconferentie. Het zou tot de jaren zestig duren voor de profetische stem weer gehoord zou worden in Rhodesia - nu via de *Justitia et Pax* commissie van het katholieke episcopaat.

Intussen was -na 1948- ook in Zuid Afrika de profetische traditie herleefd. Mensen als Trevor Huddleston, Ambrose Reeves, Joost de Blank en anderen drukken de voetsporen van Philip en Colenso. In de zeventiger en tachtiger jaren is de profetenmantel van blank naar zwart overgegaan en gevallen op de schouders van mensen als Desmond Tutu en Allan Boesak. Zij zijn geen eenlingen meer, maar hebben de steun van de zwarte gemeenschap en de wereldkerk. Als jongen zag Desmond Tutu hoe Fr. Huddleston vol respect in Sophiatown de hoed voor zijn moeder afnam. Op *dat* moment viel de mantel van Elia op Elisa. Veel eerder waren er kleine Elisa's zoals bijvoorbeeld de catechist Mathew die in 1911 in Chiduku (Z. Rhodesia) een aanklacht indiende tegen een districtscommissaris die Afrikanen ronselde om voor de boeren te werken.

Er is steeds een profetische traditie binnen de kerk van zuidelijk Afrika geweest. Maar er was nooit een verenigd kerkelijk protest van betekenis. Bij herhaling heeft de kerk haar profeten verworpen, en gekozen voor het a-politiek evangelie waar zowel kapitalisten als marxisten zich over verheugen. Toch hebben heel wat zendelingen ondanks hun a-politieke instelling bijgedragen tot bevrijding via hun inzet voor het onderwijs, medisch werk en de vertaling van de bijbel, wordt Hastings betoog in de discussie aangevuld.

Bevrijding voor verzoening

Aan het eind van zijn historisch overzicht noemde Hastings vier modellen van kerk-staat relaties: 1) non-cooperatie (het a-politieke evangelie); 2) cooperatie (Constantijns model toegepast in de rooms katholieke kerk in Portugees Afrika en de Nederduitse Gereformeerde Kerk in Zuid Afrika); 3) het derde alternatief is dat van de "verzoeners" hetgeen in de praktijk echter veelal samenvalt met de alternatieven ad 1) en 2); 4) het vierde en finale alternatief is het partij kiezen voor bevrijding voorafgaand aan verzoening - voor de lijn die loopt van Van der Kemp naar Tutu.

Verskillende deelnemers vonden dat Hastings verzoening en bevrijding niet zo tegenover elkaar kon uitspelen. Hastings gaf toe dat bevrijding moest leiden tot een echte diepgaande verzoening en dat theologisch gezien beide begrippen niet te scheiden zijn, maar hij hield vol: in de praktijk van de situatie van Zuid-Afrika moet bevrijding op de eerste plaats komen. De grootste zwakheid van de politieke actie van christenen is het onmiddellijk praten over verzoening terwijl er onvoldoende aandacht gegeven wordt aan structurele veranderingen, voortvloeiend uit gerechtigheid.

Theologie in dienst van transformatie

De schreeuw van de zwarte Zuidafrikaanse mens om bevrijding en recht drong scherp door via de lezing van de secretaris van de Belijdende Kring, Shun Govender "Doing theology for Human Transformation".

Een sober relaas van feiten over het brute optreden van de politie tegen gerechtvaardigde protesten van zwarten in de stedelijke woongebieden van augustus tot november 1984 beschreef de hedendaagse context waarin christenen in Zuid-Afrika hun geloof in Jezus Messias moeten waar maken. Daarbij komt de doffe ellende van de miljoenen die gedumpt worden in de zogeheten thuislanden. Authentiek belijden van christelijk geloof kan nooit in een politiek, sociaal en economisch vacuum plaats vinden. Wil een theo-

logische reflectie relevant zijn dan dient ze contextueel te zijn.

Dit vereist inzicht in de *geschiedenis* van de onderdrukking lopend van de slavernij in de agrarische samenleving via de ontdekking van goud en diamanten naar de moderne industriële samenleving. Een onderkennen van de dynamische machten die de onderdrukking in stand houden is voorwaarde voor een strategie zowel voor politieke actie als theologische reflectie. Analyse van de politieke economie via een materialistische interpretatie van de geschiedenis in termen van bezit (economie) en macht (politiek) is de primaire voorwaarde voor relevant theologiseren.

Contextuele theologie is tegelijk *bijbelse* theologie. Exegese en prediking zijn vaak instrumenten geweest voor het handhaven van de status quo. Christenen die zich inzetten voor de strijd voor verandering en transformatie zijn er van overtuigd dat hun inzet in overeenstemming is met de fundamentele gerichtheid van de bijbelse boodschap op verzoening en vrede met gerechtigheid. De economisch-politieke analyse en de oorspronkelijke interpretatie van het Evangelie als met voorkeur voor de "verworpenen der aarde" bestemd, brengen de crisis van het christelijk geloof in Zuid-Afrika aan het licht. Veel wat zich daar christelijk noemt is in feite heretisch en zelfs demonisch in zijn comfortabele coëxistentie met hebzucht, uitbuiting en onrecht. "We leren nu uit te spreken dat apartheid, samen met het kapitalisme, een christelijke zonde is, en dat degenen die dit ondersteunen ketterij bedrijven. De enige weg tot verzoening is bekering en actieve inzet voor het ongedaan maken van apartheid".

Govender besluit zijn paper met vier concrete punten die de weg tot transformatie banen: 1) een radicale herdefinitie van het christendom vanuit het perspectief van hen die lijden en tegen wie gezondigd wordt; 2) kerken moeten het debat over een socialistische keuze voor Zuid-Afrika aangaan niet volgens een elders ontworpen blauwdruk maar gebaseerd op een analyse van de eigen situatie; 3) kerken en christenen moeten verklaren dat de strijd van de nu verboden bevrijdingsbewegingen legitiem is en steun verdient tegen de verdacht-makende propaganda van de staat in, en 4) vanuit hun trouw aan het evangelie van Jezus Christus onvermoeibaar werken aan een fundamentele verandering door vreedzame middelen.

In een eerste reactie op Govender's paper zette de Britse missioloog Andrew Kirk zich af tegen het analyseren van de geschiedenis als eerste uitgangspunt voor theologische reflectie. Uitgangspunt voor theologiseren is z.i. naar de wereld kijken met God's ogen. Hij waarschuwde: maak geen fetish van analyse; we hebben een model nodig gebaseerd op her-schepping en opstanding. In het hier opvolgende debat mengden zich, de zwart Zuidafrikaanse theologen Weli Mazamisa, Simon Maimela en de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheoloog Enrique Dussel. Allen ondersteunden Govender's stelling om de geschiedenis als uitgangspunt te nemen. Wie garandeert dat wanneer we "God" als uitgangspunt nemen we niet in feite met een "afgod" starten? Een zeker uitgangspunt zijn de armen en verdrukten in onze geschiedenis. Door ons met hen te solidariseren zijn we op de weg die Christus ons vóór ging.

De lezing van Shun Govender vond een vruchtbare bodem bij de conferentiegangers mede door het indringende rapport van een groep die voorafgaand aan de conferentie een "exposure"-programma in Zuid-Afrika had meege-

maakt dat door de Belijdende Kring georganiseerd was. Een nieuw soort missiologie bedrijven breekt zich baan in de IAMS. Van een meer afstandelijk bezig zijn met theologische begrippen naar een missiologiseren vanuit een directe betrokkenheid bij transformatie van de wereld in de richting van God's koninkrijk. Vanuit de werkgroep Afrikaanse theologie werd een resolutie geboren waarin ondersteuning gevraagd werd van het Instituut voor Contextuele Theologie in Johannesburg. Ook werd unaniem een resolutie aangenomen waarin apartheid in al haar gedaanten verworpen werd en uitgesproken dat er derhalve voor organisaties en individuen die apartheid ondersteunen geen plaats is binnen de IAMS. Hetzelfde gold een resolutie betreffende de moedige stellingname van de Zuidafrikaanse Raad van Kerken en de Zuidafrikaanse Katholieke Bisschoppenconferentie, waarbij speciale aandacht en gebed werd gevraagd voor het proces van aartsbisschop Hurley (18 februari 1985).

Bijbel en Transformatie

Er passeerde nog veel meer de revue tijdens het IAMS-congres in Harare.⁵ Daar was de lezing van de aftredende IAMS-president Gerald Anderson "Christian Mission and Human Transformation - op weg naar de 21e eeuw", waarin onder meer gesignaleerd werd dat de as van het christendom zich zuidwaarts beweegt. Van de mediterrane wereld (1e millennium) en West-Europa (2e millennium) verplaatst het centrum zich in het derde millennium naar Afrika. Daar was de diepgravende inleiding van de Ghanees John Pobee over bijbelse kernwoorden in verband met transformatie. Gezien vanuit de bijbel is de menselijke transformatie geworteld in het gelukkig zien van God door genade. Een der kernwoorden - metamorphoo - wordt gebruikt bij de transfiguratie van Jezus. Het is een proces waarbij de transcendente eschatologische werkelijkheid van het heil op beslissende wijze op de aardse werkelijkheid inwerkt. Wie in Christus is, is een nieuwe schepping, een nieuwe wereld (2Cor. 5:17, vertaling New English Bible).

Wat breekt er hier door van die nieuwe wereld? In dezelfde werkgroep waar Pobee zijn inleiding hield presenteerde de Zuidafrikaanse missioloog Klippies Kritzinger een case-study van Winterveld, het zwarte woonoord 40 km ten noordwesten van Pretoria. Ouders en onderwijzers hebben hier met eigen geld "gemeenschap-scholen" opgericht waar Zulu de taal is (niet toegestaan in dit Tswana thuisland). Schamele schooltjes, maar toch hebben de mensen deze bouwvtjes namen gegeven als *Empilweni* - plaats van leven, *Tsepisang* - belofte, *Zakeri* - richt jezelf op, *Phomoleng* - plaats van rust etc. Kun je deze scholen zien als een stukje menselijke transformatie, is dit initiatief van arme mensen een voorbeeld van zending, en wat is de betekenis in het licht van het feit dat het fundamentele probleem politiek is?

De ruggegraat van het programma is het proces dat zich in de acht werkgroepen afspeelt. In de werkgroep "Onafhankelijke Kerken" plaatst bisschop Nehemiah Mutendi van de Zion Christian Church vraagtegens bij het gebruiken van de *nganga* (traditionele medicijnman) als model voor een Afrikaanse christologie. In de werkgroep Islam wordt de rol die de tolerantie vanouds in de christelijk-moslimse relaties in Afrika speelt onderstreept. Incidenten zoals recentelijk in Kano (Nigeria) maken inbreuk op de Afrikaanse geest van saamhorigheid.

Geschiedenis van onderop

In een colloquium Afrikaanse kerkgeschiedenis worden resultaten van recent onderzoek uitgewisseld. Dussel breekt een lans voor het project van Derde Wereld-theologen dat de kerkgeschiedenis vanuit het gezichtspunt van de mensen aan de periferie moet herschrijven. Aan delen over Latijns-Amerika en Azië wordt gewerkt. Ook in Afrika zou zoiets tot stand moeten komen. CATI - het verband van theologische scholen in Afrika - heeft plannen in deze richting. Ook het IAMS-netwerk kan hierbij nuttig zijn. In dit verband dringt de Kameroenese historicus Mveng er op aan dat duplicaten of micro-fische-edities van archieven in Europa naar Afrika overgebracht worden. Tussen Noorwegen en Madagascar bestaat reeds een dergelijke uitwisseling van kerkelijke en missionaire archieven.

Een kleine rest van het IAMS-netwerk bezoekt de Nationale Archieven van Zimbabwe. Daar benadrukt de archivaris mevrouw Kamba het belang van de geschiedenis van kerk en zending voor het verstaan van de geschiedenis van Zimbabwe. Binnen dit archief is men zich bewust dat via officiële documenten de stem van de gewone man en vrouw niet doorklinkt. Men heeft een "Oral History"-project opgezet. Onder leiding van het staflid K. Munongo trekken daartoe opgeleide mensen er op uit om de verhalen van nog levende ouderen op te tekenen.

In de hal van het archief staat een levensgroot beeld van de Afrikaanse vrouw *Mbuya Nehanda* - die als spirit-medium de strijders in de *Chimurenga* (vrijheidsstrijd) van 1896 hulp verleende en in de blanke nederzetting Salisbury ter dood veroordeeld werd. Vlak daarbij een serie foto's van gevallen helden uit de recente *Chimurenga*. De serie wordt ingeleid door een oude prent "Bernard Mitzeki - Afrikaans zendeling gemarteld gedurende de *Chimurenga* van 1896".

Hoeveel bloed, zweet en tranen zijn er nodig voor vrede en recht elkaar kussen? Voordat het door President Banana zo geprezen stadje Gweru in het hartland van Zimbabwe werkelijk een Bethlehem is?

- 1) Uitgave Mambo Press, Gweru (Zimbabwe). Voor de geschiedenis van *Moto*, haar ontwikkeling van binnenkerkelijk blad tot onafhankelijk opinieblad en bijdrage aan de vrijheidsstrijd, zie *Exchange*, nr. 36 (1983), *Christian Communication in the African Media Scene*, p. 61-63.
- 2) C.S. Banana, *Theology of Promise*, College Press, Harare 1982; Canan Banana, *The Gospel According to the Ghetto*, Mambo Press, Gwelo 1980, 1981² (ten dele reeds in 1977 gepubliceerd in de Verenigde Staten).
- 3) Helaas vatte Hastings kerk teveel op als "missionary church". De houding van *Afrikaanse kerken* en de uit missie-zendingsscholen opgekomen Afrikaanse leiders - de generatie van Kaunda en Banana - kwam niet in het vizier.
- 4) Dr. I.H. Enkelaar legt de laatste hand aan een Engelstalige biografie over Van der Kemp.
- 5) Het volledige rapport van het IAMS-congres in Harare verschijnt in een speciale editie van *Mission Studies*, *Journal of the IAMS* (gezamenlijke uitgave van IAMS en Mambo Press in Zimbabwe - april 1985).

Dr. Gerdien Verstraelen-Gilhuis is eindredacteur van Wereld en Zending en sinds de oprichting (1972) lid van de IAMS. Zij schreef deze bijdrage in Harare, januari 1985.

J. Heijke

Een Afrikaanse bevrijdings-theoloog: Jean-Marc Ela

De Kameroenese theoloog Jean-Marc ELA werd geboren in het zuiden van Kameroen, in 1936. In 1971 verliet hij zijn vertrouwde omgeving om als een missionaris in zijn eigen land te gaan werken onder de Kirdi, een bergvolk in het noorden: mensen met een andere taal en een andere cultuur als hij. Hij heeft de breuk met het vanzelfsprekende in zijn eigen leven ervaren, die breuk zelfs gezocht, daartoe geroepen door wat hij verstond als een appel met het Evangelie. In het overwegend moslimse noorden vormden de Kirdi een religieuze en ethnische minderheid waarop werd neergekeken. Met deze mensen wilde Ela zich vereenzelvigen. Luisterend naar hen ontwikkelde hij geleidelijk aan een "theologie onder de boom", die weliswaar uitgeschreven werd in een studeervertrek aan een tafel en een discussie aanging met de gangbare theologie, maar die toch de bekommernissen van deze onaanzienlijke bergbewoners zou weerspiegelen.

Naast diverse artikelen in tijdschriften en in het (inmiddels opgeheven) weekblad *L'Effort Camerounais* schreef Ela tot dusver zeven boeken, deels theologische, deels sociologische studies.¹⁾ Zeker vanaf de publicatie van zijn tot nu toe meest bekende boek, *Le Cri de l'Homme Africain*, onderscheidt Ela zich duidelijk van de grote meerderheid der Afrikaanse theologen. Deze laatsten zien het als hun voornaamste taak, het recht van spreken van de Afrikaanse cultuur te verdedigen. Op velerlei wijzen heeft God eertijds door de vaders gesproken: ook door de Afrikaanse "vaders". Ela ontkent weliswaar niet de noodzaak, de miskende Afrikaanse cultuur te rehabiliteren, ook als voertuig van christelijke gedachte, maar hij wijst toch vooral op de knechting waaronder de hedendaagse bevolking van Afrika, en ook van Kameroen, te lijden heeft, zowel in de stad als op het platteland. Men zou hem een Afrikaanse bevrijdingstheoloog kunnen noemen. Bij mijn weten moet je het Afrikaanse continent dóór trekken tot in Zuid Afrika om theologen te ontdekken van eenzelfde profetische allure als Jean Marc Ela. In het onderstaande wil ik enkele hoofdgedachten van zijn theologie onder de aandacht brengen, omdat zij tegelijk de missionaire aanpak en de missionaire instanties in discussie stellen.

Inculturatie als alibi

Tegen het eind van de zeventiger jaren legt Ela het zwaartepunt van zijn waarneming en inzet dáár waar ook menig Afrikaans romanschrijver die legt: bij de strijd voor een menswaardiger en rechtvaardiger samenleving. Meer

en meer koestert hij argwaan jegens een kerk en een theologie die alle heil schijnt te verwachten van het streven naar "inculturatie" of "authenticiteit". Analooq aan deze argwaan is zijn wantrouwen jegens de négritude gedachte. In dit wantrouwen staat hij niet alleen. Een korte typering van Ela's bezwaar kan evenwel zijn terughoudendheid jegens de kerkelijke inculturatiepogingen nader verklaren.

De négritude idee, vooral bekend door de impuls van de voormalige president van Senegal, Leopold Senghor, idilliseert de "Afrikaanse mens" met zijn innige levensgemeenschap met de natuur en zijn groepsbesef. Zij bezingt de intuïtie van de Afrikaan, zijn emotionaliteit, zijn geheugen, zijn ritmisch gevoel, zijn ontvankelijkheid voor symbool en beeldtaal, zijn "non technicité". Zo'n pittoreske schildering van het traditionele Afrikaanse leven vertedert, kan een warm gevoel geven, wellicht iemand verzoenen met het leven.

Het is niet zozeer de *inhoud* van het négritude idee als wel de *functie* ervan die Ela bestrijdt. De verwijzing naar het romantische verleden wordt gehanteerd door bewindlieden. Als zij willen restaureren, of een retour aux sources, of de Afrikaanse authenticité prediken, dan verloochenen zij gelijktijdig de Afrikaanse identiteit door hun land uit te leveren aan de meest biedende buitenlandse onderneming. De verkondiging van de authenticiteit is rhetoriek, dubbelzinnig. Het geeft te denken dat de terugkeer naar de Afrikaanse bronnen door *staatslieden* gepredikt wordt aan de massa. De overheid doet alsof de bevolking niet dan via voorschriften tot haar ware identiteit kan worden gebracht. Oude, Afrikaanse namen worden opgelegd, van hogerhand wordt de initiatie verplicht gesteld (Tom Mbalbaye, de vroegere president van Tchad), een westers feest als Kerstmis afgeschaft. Ondertussen verstevigt diezelfde overheid de bolwerken van de noordatlantische wereld in eigen land...

Ela noemt deze van overheidswege gepropageerde restauratie ideologie: schijnmanoeuvre om de uitbuiting van de bevolking te camoufleren. Nationale eenheid is nog zo'n ideologische slogan. Folklorisering in dienst van een overheid die verzet wil voorkómen. Door zich als belichaming van het authentieke Afrika voor te doen, met muts van leeuwenvel, scepter of vliegenmepper, verhullen de leiders hun collaborerende inspanning om van Afrika een winge-west van de Noord-Atlantische wereld te maken. Ze hebben een alibi en kunnen niet van vervreemding worden beschuldigd. Het is in die zin dat J.M. Ela zich ook tegen kerkelijke inculturatiepogingen keert: niet -denk ik- om de *inhoud* van deze of gene adaptatie, maar om de *functie* van zulke inspanningen. Zij leiden de aandacht af van het eigenlijke, het urgente, de échte opgave. Ela spreekt van een gemakzuchtige folklorisering van de geloofsexpressie. De kerk kan niet volstaan met een zogenaamde authentiek-afrikaanse liturgie, catechese, theologie: de eigenlijke verheemsing (indigenisatie), de *ware* inspanning voor de Afrikaanse identiteit kunnen niet door zulk een inculturatie worden vervangen. In het huidige Afrika kan de christelijke geloofsexpressie alleen maar het waarmerk van de authenticiteit verkrijgen wanneer de kerk er zich inlaat met de strijd voor bevrijding. Deelname aan die strijd is de voorwaarde voor elke oprecht-afrikaanse (tegenover *gespeeld*-afrikaanse) liturgie, catechese, theologie.

J.M. Ela betreft bij zijn standpunt inzake inculturatie eigenlijk de gehele

traditioneel-kerkelijke agenda in Afrika. Zo signaleert hij dat voor sommigen de toelating van bejaarde polygamen tot de sacramenten een belangrijker kwestie lijkt, kerkelijk gesproken, dan het engagement voor een rechtvaardiger samenleving. Katechumenaat, huwelijkspastoraal, rouwriten, roepingen, katechistenvorming, "autofinancement": dat alles put de bekommernis van de kerk niet uit, aldus Ela.

Voor bij de beroofde mens

Gelet op de gangbare praktijk acht hij het gevaar niet denkbeeldig, dat de kerk wegglijdt in anachronisme terwijl uitgerekend zij zelf meent dat ze vernieuwend bezig is en volle kerken trekt met bijvoorbeeld een Zairese ritus. In kerkelijke gedachten verzonken lopen de priester en de leviet de uitgeschudde beroofde mens voorbij..., verzucht Ela.

Ela's wantrouwen tegen de inculturatie-ophef staat in verband met zijn geloof in God als de God van de Exodus, de God van de profeten. Het derde hoofdstuk van *Le Cri* biedt een commentaar op het Exodus verhaal en geeft allerlei relevante verwijzingen naar de profeten. God openbaarde zich meestal ver van tempels en heiligdommen: in de verdediging van de onderdrukten en achtergestelden. Hij manifesteert zich in de "transformatie van de wereld". God geeft zich te kennen in de geschiedenis. De Exodus, de bevrijding uit het slavenhuis, is "het voorbeeld bij uitstek van Gods optreden". Ela wijst op de grote plaats die de Exodus -het bevrijdend optreden van God in een zichzelf bevrijdend initiatief van onderdrukte mensen- in het gehele Oude Testament inneemt. In de Uittocht manifesteert God zich als Vader, en in het verzet tegen de Farao wordt Israel zoon van God: Hosea 11. De hele liturgie van Israel is doortrokken van de herinnering aan dit gebeuren, als aan het distinctief van God. Ela herinnert zich wellicht de wekelijkse Latijnse vesperdienst uit zijn seminarietijd als hij Psalm 105: 66, 78 in de Vulgaatvertaling aanhaalt: "In exitu Israel de Aegypto.." (in de uittocht van Israel uit Egypte) een herkenningmelodie!

Allerlei referenties aan de profeten wijzen in dezelfde richting: Amos die de alibi-functie van bedevaarten, offers en riten aan de kaak stelt (4:4: trek maar op naar Bethel en Gilgal) en God laat zeggen: "Ik haat Uw feesten, Uw vieringen kan ik niet luchten... Neen, het recht moet stromen als water, de gerechtigheid als een nooit uitdrogende beek" (5:21, 24). Die Gods voorkeur uitspreekt voor gerechtigheid boven plechtigheden: "Feestvieren samen met onrecht kan ik niet uitstaan... Zelfs als gij Uw gebeden vermenigvuldigt luister ik niet: Uw handen zitten vol bloed... Leert liever het goede te doen, betracht de rechtvaardigheid, helpt de verdrukten (1:13, 15, 17). Het onderwerp van de kerkelijke verkondiging moet een weerklank zijn van het profetische woord, zoals 1:23: "Uw leiders zijn ... handlangers van dieven, zijn allen uit op steekpenningen". Het "vasten dat God behaagt" is de geknechten de vrijheid hergeven, alle jukken te breken, je brood delen met de ondervoeden..(58: 6-7, dit tegenover de protocollaire boetevieringen). Ela heeft een bloemlezing opgenomen (*Le Cri*, 117-119) om zijn standpunt bijbels te onderbouwen. De christelijke gemeenschap drukt haar geloof in God van de geschiedenis uit door de geschiedenis te "defataliseren", door te "intervenieren": twee termen die bij Ela dikwijls voorkomen.

In landen waar iedere oppositie nagenoeg het zwijgen is opgelegd -en Afrika

kent veel van zulke landen- is overigens de kerk nog vaak de enige georganiseerde stem. Vooral de leiders, de bisschoppen, zouden moeten spreken, en zo de waardige opvolgers zijn van Athanasius, Ambrosius en Chrysostomus die allen het recht publiekelijk hebben verdedigd. J.M. Ela zegt niet alleen dat anderen dat moeten doen; hij noemt herhaaldelijk zijn eigen land Kameroen met name (*Cri* 87- 88; *Hérit*. 203; *Santé*). Verder zou de kerk zich niet tevreden moeten stellen met een plattelandschristendom (un *christianisme de brousse*), maar zich doelbewust moeten wijden aan de bewustmaking van de leiders van het land en de intellectuelen. (*Cri*, 99).

Ziedaar de voornaamste "Gottesdienst". Er zijn voorbeelden van in Afrika, maar de gedachte leeft nog lang niet allerwege, meent Ela. En hij besluit het voorwoord van zijn boek *Cri*: Als het christendom iets anders wil zijn dan een groots opgezette zwendel voor begoochelde negers dan moeten de kerken van Afrika hun krachten bundelen om de mensen in staat te stellen te ontsnappen aan de ellende, de ongelijkheid, het zwijgen en de onderdrukking: (*Cri*, 8).²

Scholen in dienst van elite

De kwalificatie "*alibi*" werd door J.M. Ela gebruikt ten aanzien van de kerkelijke inculturatie-inspanning. Maar zij is evengoed van toepassing op een ander activiteitendomein van de kerk in Afrika: dat van de zogenaamde "oeuvres". In zekere zin is de gedachte niet helemaal nieuw. Ook vroeger werd van sommige missionarissen gezegd dat zij "vluchtten" in bouwactiviteiten. De taak evenwel waarvoor zij vluchtten werd toen anderd geformuleerd dan Ela nu doet. Ik vat zijn tekst samen. (*Hérit*, 222).

De missieposten waren eertijds -en zijn dat dikwijls nog- enclaves van modern kunnen: scholen, polikliniek, ateliers, kortom "instituts de bienfaisance", welzijnswerk. Weldadigheid karakteriseerde de fysionomie van de christelijke kerk in Afrika: goedgeefsheid en bedrevenheid, alles klaar spelen. De socio-economische en caritatieve activiteiten van de Afrikaanse kerken eisen veel tijd en personeel op. Die inzet en die bedrijvigheid kunnen een leegte bedekken. Ela noemt ze "des oeuvres de *suppléance*" (letterlijk: aanvullende werken) en geeft daarmee aan dat ze in relatie gezien moeten worden met de instantie die eigenlijk voor de volksgezondheid, het onderwijs, de landbouw enz. zou moeten zorgen. Deze door buitenlands geld gesteunde kerkelijke ondernemingen -overgeërfd van de kerk uit de koloniale periode- passen helemaal in een alomvattend systeem dat het Afrikaanse land ent op de belangen van de voormalige metropolen, op de belangen van noordatlantische ondernemingen. De confessionele scholen in Kameroen, zeker de middelbare, staan goeddeels ten dienste van de Afrikaanse elite. Zij vormen mensen die een rol kunnen vervullen in een samenleving die is ingericht om de belangen van een kleine minderheid te behartigen, ten koste van een achterblijvende meerderheid. De structuur, de opzet van zulke scholen is dusdanig dat zij past in de behoefte van een op sociale ongelijkheid en uitbuiting gebaseerd bestel. Zij bevestigen dat bestel, betwisten het niet.

De confessionele scholen verschillen in opzet -en daar moet men naar kijken- niet van de staatsscholen, vullen aan, versterken de gelederen van de bovenlaag (èn van de gefrustreerde "drop outs"), staan ten dienste van steden, vooral van de hoofdstad. Ook de polikliniekjes van de kerken -dit keer op

het platteland- zijn een welkome aanvulling in een bestel dat sterfte niet eerlijk bestrijdt naar veeleer veroorzaakt. Door de wijze zelf waarop de kerk maatschappelijk aanwezig is vertoont zij de neiging zich te voegen naar de gevestigde "wanorde".

Handelsgewassen

Men kan aan die "oeuvres" nog toevoegen de "animation rurale"³ die, gesubsidieerd en kerkelijk ondersteund, de bevolking invoegt in het beleid dat de produktie van handelsgewassen bevordert. Al deze humanitaire taken, die zo appelleren op de goedgeefsheid van de noordatlantische christelijke wereld, verontrusten de civiele of militaire overheid van het Afrikaanse land allerminst. Het systeem van exploitatie dat zij voorstaan vindt er baat bij. En de eerstbetrokkenen: de patienten, de scholieren en hun ouders, de "geanimeerde" agrarische bevolking, verkeren ook in de veronderstelling dat ze er baat bij hebben. Ela noteert weliswaar dat in de ogen van de bevolking de kerk aldus de religie met macht lijkt te zijn. De missiepost kan alles, krijgt het weer voor elkaar, staat aan de zijde van de moderniteit, heeft het voor het zeggen. Met al haar "oeuvres" kan de kerk zich "morfologisch" niet identificeren met de "afwezig van de geschiedenis", de miskenden, de uitgebuitenen die op een omvorming van het bestel, van de samenleving hopen. Ook al zetten afzonderlijke pastores of religieuzen zich voor de onrechten in. Het imago van de kerk zou zich pas wijzigen als zij vooral zou werken naar bewustmaking van de bevolking, zou pogen een bres te slaan in het systeem dat de armoede in stand houdt of die althans toewijst aan de massa. Het verzorgen van wonden, het uitdelen van weldaden, van "*suppléance*" laat het onrecht intact.

Gezondheid als koopkracht

Ela werkt zijn visie het duidelijkst uit in een artikel dat verscheen in het *Bulletin de Theologie Africaine* van 1983: Strijd voor de gezondheid van de mens en het Koninkrijk Gods in Afrika. Hij begint met een situatie-analyse. Het budget voor volksgezondheid reserveert onevenredig hoge bedragen voor de bevoorrechtiging van de elite in de stad: prestige-geneeskunde, outillage en uitbouw van ziekenhuizen, ziektekosten-verzekering van ambtenaren. De helft van de 290 artsen die er in 1974 in Kameroen waren, bevond zich in de twee steden Yaoundé en Douala. De ziekenhuizen, geconcentreerd in de steden, bevoorrecht in speciale afdelingen, de dignitarissen die trouwens zich ook in Europa laten behandelen. Men onderzoekt niet de zieke maar diens koopkracht.

Met name het platteland betaalt de rekening. Ontwikkeling werd immers door de nationale overheid verstaan als de bevordering van handelsgewassen zoals katoen, koffie, cacao, die deviezen konden opleveren, waarmee in het noordatlantische buitenland aantrekkelijke dingen konden worden aangeschaft voor een bevoorrechte stedelijke minderheid. Het nationale plan voorziet geen voedselproductie. Door de monoculturen wordt de volksgezondheid op het platteland ondermijnd. De economische mogelijkheden van het land worden geconfisqueerd door *parasiëten*: gediplomeerden in overheidsdienst. De rurale bevolking torst het gewicht van de economische groei van het land, maar beschikt niet over drinkwater, trekt wanhopig naar de stad, komt daar

in slums terecht of in onhygiënische huurkazernes...

Wat is nu de optie van de kerken? Zij hebben veel geïnvesteerd in de gezondheidszorg in Afrika. Maar de inspanning richt zich op het verzorgen, verplegen, terwijl de mechanismen die oorzaak zijn van ondervoeding en sterfte ongemoeid worden gelaten. Zij dweilt met de kraan open.

In de H. Schrift, aldus Ela, wordt een verband gelegd tussen de zonde en de dood, ook tussen de zonde en de voorloper van de dood: de ziekte. Met "zonde" wordt daarbij niet de individuele, persoonlijke zonde, maar de "zonde der wereld" bedoeld. De keerzijde is dat, eveneens volgens de bijbel, de genezingen door Jezus -opvallend gegeven in het Nieuwe Testament- begrepen moeten worden als tekenen, signalen, voorboden van Gods Koningsheerschappij. "Ga en meld aan Johannes wat je gezien en gehoord hebt: blinden herkrrijgen het gezichtsvermogen, kreupelen lopen weer, doven horen, doden herrijzen, en de Blijde Boodschap - de aankondiging van Gods koningsheerschappij - wordt verkondigd aan de armen (Mt. 11: 3-5)." Genezingen los van de doorbraak van Gods koningsheerschappij, los van het bieden van een perspectief aan de armen, zijn volgens het Nieuwe Testament niet te plaatsen. De bijbel brengt ziekte in verband met zonde, en genezing in verband met door God beoogd heil.

Volgens Ela moet men die "zonde" niet wegmoffelen in een mythisch verleden. Het *nee* tegen God profileert zich in hedendaags Afrika door een bepaalde verdeling en uitoefening van de macht, de orientatie van en de keuze vóór een bepaald economisch stelsel, een bepaalde grondpolitiek. Tot op grote hoogte is in Afrika *ziekte* een gevolg van menselijke, geïnstitutionaliseerde agressie tegen medemensen. In de voortijdige dood van miljoenen, ligt de "zonde der wereld" die weggenomen moet worden. De verleiding om slechts religieus met de zonde om te gaan (liturgisch bezwerend), als ook de verleiding om zich te vermeien in de verpleging van zieken, zijn voor de kerk groot. *Echte* gezondheidszorg, in eenklank met de bevordering van Gods koningsheerschappij, beoogt de bevrijding uit levenbekortende systemen. Kerkelijke gezondheidszorg moet niet *suppléance* (aanvullend) zijn, maar bewustmaking, opdat de mensen hun pariastatus van zich af werpen en naar een rechtvaardige samenleving streven: strijdend.

De prijs van de aalmoes

De vraag zou moeten luiden: zijn de "oeuvres" (is hulpverlening in kerkelijk verband) gericht op de tot stand koming van een rechtvaardiger samenleving, of bevestigen zij mede het maatschappelijk systeem en ook de eigen machtspositie van de kerk?

Het verlangen van de Afrikaanse kerk om haar "oeuvres" in stand te houden ziet Ela ook als een verlangen als instituut te overleven, en zich te legitimeren, ook al dreigt daarbij haar profetische en evangelische taak te verstikken. Met haar werken staat de kerk aan de kant van de prominenten, op tweevoudige manier: a) door haar functie van aanvullende dienstverlening, en b) in de ogen van de onbemiddelden. Haar handen zijn gebonden. Het beheer belet de kerk het risico van de contestatie aan te gaan, en de tijdsinvestering die beheer en behoud van deze "oeuvres" vergen werkt zelfbedrog in de hand. Ela spreekt in navolging van de Kameroenees Fabien Eboussi, van "fainéants

occupés" (drukbezette leeglopers): kerkelijke werknemers die bedrijvig bezig zijn in de "structures de chrétienté"⁴ maar die geen raad meer zullen weten als hun die "werken" ontnomen zouden worden, en zij werkelijk in dienst van Gods koningsheerschappij zouden moeten treden.

Die "oeuvres" legitimeerden de aanwezigheid van de missies en de arbeid van het missionair personeel. Zij fungeren als *alibi*, verlenen een soort identiteit, maar blokkeren tegelijkertijd het dóórbreken van het bevrijdingsperspectief van het evangelie. Daarnaast ketenen zij de Afrikaanse kerken aan de noordatlantische geloofsgemeenschap met banden die economisch zijn maar die de pastorale fysionomie van de Afrikaanse kerken wel degelijk mede bepalen. De inzet van het beschikbare personeel, de agenda van de bisschop, de vormgeving van het leiderschap (ambt): het zijn allemaal zaken die het stempel dragen van deze financiële afhankelijkheid ten opzichte van de noordatlantische kerk, van Rome niet op de laatste plaats.

Declericalisering van leiderschap

Hoeveel afrikaanse kerkmensen worden duizelig alleen al bij de gedachte dat zij van eigen middelen zouden moeten leven? Aan eigen initiatief te worden overgelaten is een schrikbeeld. Een hele stijl van leiderschap is met deze financiële afhankelijkheid gemoeid. Zolang de pastoraal geconcentreerd blijft rond de "oeuvres" of zijn belangrijkste opgave ziet in het verzamelen van een gemoedelijke liturgische gemeenschap in het kerkgebouw maar sprakeloos blijft toekijken bij de onrechtvaardige inrichting van de samenleving draagt hij bij tot vervreemding.

Ela heeft verschillende bladzijden gewijd aan het ambt. Herformuleren van de kerkelijke agenda in het licht van het centrale exodusgeloof, van de prediking van de profeten en van het optreden van Jezus geeft meteen een heel andere invulling van de gewenste ambtsbediening en vorming tot leiderschap. Een declericalisering is geboden. We sluiten dit punt af met een citaat waarin Ela de zendingsoopdracht van de kerk omschrijft. Naar zijn overtuiging vormt de bewustwording van het onaantoonbare van de onderdrukking de belangrijkste invalshoek voor het verstaan van die zendingsoopdracht: de bewustwording van het vraagstuk van de overheersing opent de ogen voor het verstaan van de zending van de kerk ("la prise de conscience des problèmes de domination ... lieu d'intelligibilité de la mission de l'Eglise.")

Conclusie

In het voorafgaande heb ik meestal Ela zelf aan het woord gelaten. Hij onderscheidt zich van velen van zijn Afrikaanse collega's-theologen, maar sluit anderzijds nauw aan bij het programma dat de Associatie van Derde Wereld Theologen zichzelf heeft gesteld. Dat hij zich zo onderscheidt van de meeste overige Afrikaanse theologen valt ongetwijfeld te verklaren uit het feit dat deze laatsten om zo te zeggen leerstoelhouders zijn, of functionarissen binnen de "structures de chrétienté". Zij waren daartoe opgeleid. Ela heeft een ander vertrekpunt gekozen. Niet alleen heeft hij zich in den vreemde begeven door onder de Noordkameroeneese bergbewoners te gaan werken, maar hij wil zijn inzichten verwerven en articuleren in een schouder aan schouder met ongeletterde boeren, en een "theologie onder de boom" beoefenen. Hij heeft zo de inculturatie-inspanning van velen in Afrika leren wantrouwen. Nogmaals:

niet omdat hij niet van mening zou zijn dat heksengeloof, voorouderverering, dromen, genezing, huwelijk- en verwantsschapsstelsels aandacht verdienen, maar omdat hij de alibifunctie van deze inspanning wil ontmaskeren. Evenzo wil hij het versluierende van de medische missie-actie blootleggen en het systeembevestigende van de "oeuvres": niet omdat hij tegen ziekenverpleging, onderwijs of animation rurale zou zijn, maar omdat de opzet van deze onderneming "de suppléance" het subversieve karakter van Jezus' optreden en het bevrijdende perspectief van het evangelie miskent. In het hedendaagse Afrika, "het Afrika der gevangenen" is deze onderschatting - deze verloochening van het Evangelie uitgerekend van de zijde van de kerken een jammerlijke vorm van vervreemding.

Terugkoppeling naar donors, missionarissen, theologen

De bekering die de Afrikaan Ela van de Afrikaanse kerk vraagt wordt ook van de kerken hier gevraagd - en zowel hier als in Afrika wordt er door personen en bewegingen ernst meegemaakt. Ik denk, als ik enkele punten mag noemen, dat donorinstanties overwegingen als die van Ela moeten betrekken in de evaluatie van hun beleid. Achter geformuleerde intenties gaan dikwijls diepere, misschien onbeoogde mechanismen schuil. Als ik Ela goed begrijp, zegt hij, met een variant op een bekende zegswijze, dat het soms beter is niet te geven dan te geven (en niet te ontvangen). Men zou zozeer kunnen opgaan in het inzamelen van gelden dat de tijd om de bestemming te verantwoorden erbij inschiet.

Missionarissen en zendelingen, die de plaatselijke situatie in Kameroen of andere Afrikaanse landen kennen, kunnen bij hun werk ginds de suggestieve boodschap van Ela niet negeren. Zijn stelling -zijn doelstelling- is niet comfortabel. Om misverstand te voorkomen: Ela heeft zich uitvoerig tegen het gebruik van geweld gekeerd in de strijd voor een rechtvaardige samenleving. De kerk moet ook niet de strijd confiskeren, maar gastvrijheid bieden, steun geven aan hen die zich teweer stellen bij een alsmaar toenemende ongelijkheid. Hij zet alle kaarten op het *bewustmakingsproces* als een evangelische opdracht. Hoe kan dat leidraad zijn voor een pastoraal, en welke rol is weggelegd voor de buitenlandse missionaris?

En de theologen: het programma dat de EATWOT theologen voor zichzelf hebben uitgestippeld en waarin het werk van J.M. Ela zo goed past, stelt ook aan hun werk de urgentievraag. Zoek eerst het Rijk Gods, probeer in een wereldomspannend bestel waarin alleen het recht van de sterksten lijkt te gelden - de doorbraak van Gods koningsheerschappij te bevorderen. Gods koningsheerschappij en Zijn gerechtigheid, zoals die gestalte aanneemt in een solidaire menselijke samenleving. Het overige en secundaire - de vormgeving, het liturgische, de kerkorde - zal hen dan wel worden toegeworpen.

De l'assistance à la libération: les tâches actuelles de l'Eglise en milieu africain, in: *Foi et Développement* 83/84, 1981, p. 1-9; *Voice le temps des héritiers. Eglises d'Afrique et voies nouvelles*. Paris, Karthala 1981, 269 p. Geciteerd: *Hérit*.

Luttes pour la Santé de l'homme et Royaume de Dieu dans l'Afrique d'aujourd'hui, in: *Bulletin de Théologie Africaine* V, no. 9, 1983, p. 65-84. Geciteerd: *Santé*.

- 2) Si le christianisme veut être autre chose qu'une vaste escroquerie pour des Nègres mystifiés, les Eglises d'Afrique doivent se retrouver pour examiner cette question (nl.: comment mettre l'homme africain en état d'échapper à la misère et à l'inégalité, au silence et à l'oppression?).
- 3) *Animation rurale*: mobiliserings- en voorlichtingswerk onder de agrarische bevolking, aanvankelijk onder auspiciën van de katholieke kerk in Frans-sprekend Afrika opgezet, en waarin blanke lekenmissionarissen van verschillende nationaliteiten dikwijls het kader vormden. De leemtes waarin deze hulpverleners ten plattelande voorzien worden door J.M. Ela niet als echte, maar als aangepaste lacunes beschouwd. Eenmaal aangenomen dat de verbouw van katoen of cacao de beste wijze is waarop de agrarische bevolking tot lotsverbetering kan worden gebracht, hōe moet je dan aan die bevolking de verbouwtechniek, de kunst van het budgetteren enz. bijbrengen. Maar als de eerste opgave van de Afrikaanse boer binnen de ontwikkelingstaak van zijn land nu eens zou zijn de teelt van maniok of yamwortel...? Misschien... moet zijn inschakeling in de markteconomie niet bespoedigd maar vertraagd worden. Misschien heeft de Afrikaanse boer geen behoefte aan nieuwe technieken, maar vooral aan geloof in zichzelf, en aan inzicht in de mechanismen die zijn lot tot dusver bepalen.
- 4) Structures de Chrétienté. Een moeilijk in het Nederlands te vertalen term. Bedoeld wordt: structuren van establishment, structuren van een gevestigd, gearriveerd maar hol christendom.

Drs. J.P. Heijke is wetenschappelijk hoofdmedewerker missiologie (Afrika) aan de Katholieke Universiteit, Nijmegen en lid van de redactie.

1) Van de belangrijkste theologische publikaties van J.-M. Ela noem ik hier de volgende: *Jésus Christ, Dieu des philosophes?*, in: *Revue des Sciences Religieuses*, 1975; *Ambigüités de la Mission: le cas africain*, in: *Lumière et Vie* 137 (1978), 17-31; *Ministère ecclésiast et problèmes des jeunes Eglises*, in: *Concilium* 126 (1979), juin, p. 61-69; *Symbolique africain et mystère chrétien*, in: *Un Christianisme africain*, Beauchesne, Paris 1979, p. 91-109; *Le Cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan 1980, 173 p. Van dit boek verschijnt dit jaar een Nederlandse vertaling in de serie BijEEN-publikaties onder de titel *Zwart is anders, Pleidooi voor een Afrikaanse Kerk*. Geciteerd: *Le Cri*;

Boekbesprekingen

C. Guillot, L'Affaire Sadrach. Un essai de christianisation à Java au XIXe siècle. Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris 1981, 374 pag., prijs circa f 50,-.

In 1981 verscheen te Parijs een studie over Sadrach. Over deze Javaanse christen en zijn volgelingen werd reeds eerder door Europeanen geschreven: Lion Cachet (1896), Adriaanse (1899) en Drewes (1925). Meer recentelijk attendeerde Quarles van Ufford op het conflict tussen Sadrach en de gereformeerde zending (diss. 1980, 19-37). Sadrach, 1835-1924, werd christen omstreeks 1865, won tussen 1870 en 1890 duizenden Javanen voor het christendom en organiseerde hen met de hulp van zendeling Wilhelm in een Vrije Christengemeente. Hij sloeg verschillende pogingen van zendelingen en predikanten van de Indische Kerk om hem het leiderschap van de beweging te ontnemen af, maar werd tenslotte afgewezen door de Zending van de Gereformeerde Kerken en overvleugeld door de grootscheepse inzet van deze zending na 1900.

Guillot is geen missioloog; hij was docent Frans in Yogyakarta en doceert nu Javaans te Parijs. Zijn boek is geschreven volgens de methode van de Franse historische school: een uitvoerige beschrijving van de context, politiek-economisch, maatschappelijk en religieus, volgens een minutieuze ontleding van de bronnen, waarbij ook aandacht wordt geschonken aan eerder verschenen literatuur over het onderwerp. Zijn sympathie voor Sadrach en voor Wilhelm, de enige zendeling die Sadrach "op een stoel liet zitten", dat wil zeggen met respect en begrip tegemoet trad, kan men aflezen aan de zorgvuldigheid waarmee hij naar hen luistert en naar hun motieven speurt. Voor het overige bewaart hij distantie tot zijn onderwerp: hij registreert de handelingen van predikanten en zendelingen zoals een economisch historicus de goede en minder goede oogstjaren, zonder te moraliseren en zonder te vervallen in insinuerend taalgebruik. In dit opzicht, evenals in de zorgvuldige analyse van de bronnen, vormt *L'affaire Sadrach* een contrast met de - overigens zeer waardevolle - studie van T. Bigalke, *A Social History of Tana Toraja, 1870-1965* (diss. Wiscomsin 1981). Uiteraard contrasteert het boek met de vroegere werken van Lion Cachet en Adriaanse, die er respectievelijk op uit waren het besluit om

met Sadrach te breken te rechtvaardigen (Lion Cachet) of Sadrach en Wilhelm van de tegen hen ingebrachte beschuldigingen vrij te pleiten (Adriaanse). Direct of indirect worden zo enkele van de mythen en clichés aangetast die ons denken over de geschiedenis van kerk en zending in de 19e eeuw beheersen. De Evangelieverkondiging op Java begint bij Emde en Coolen, eerstgenoemde bringer van een Westerse in onze ogen eng-piëtistische vorm van christendom (geên lang haar, kris, gamelan, wayang), de tweede actief en creatief als stichter van een gemeenschap waar het christendom op Javaanse wijze beleefd en beleden wordt. Maar Coolens volgelingen lopen over naar Emde zodra zij hebben ontdekt dat Coolens hun - om persoonlijke redenen - de doop onthoudt die zij via Emde kunnen verkrijgen: (61) Guillot doorbreekt ook de opvatting dat de Javanen minder toegankelijk zouden zijn voor het christendom naarmate zij meer zijn beïnvloed door de islam. Hij wijst erop dat juist de orthodoxe islam op Java in de 19e eeuw fungeerde als een brug naar het christendom. Een *santri* (religieuze leider) als Sadrach heeft kennis van de transcendentie Gods, is man-van-het-boek, ziet ethische geboden als voor ieder gelijkelijk geldig en staat zo dicht bij de zendelingen dan bij zijn eigen *abangan*-volgelingen met hun mystieke Godsbeleving, hun boekloze volksreligie en hun standsethiek. (25, 92, 311 e.v.)

Het imperialisme van de Indische Kerk en het wantrouwen van de koloniale overheid jegens elke onafhankelijke beweging onder de inlandse bevolking zijn welbekend, zo ook het beginsel van Gereformeerde kerkregering dat geen gemeente of ambt over de andere mag heersen. Het merkwaardige is dat de leiding van de staatskerk in Batavia pogingen van haar plaatselijke functionarissen om Sadrach's beweging in te lijven desavoueerde, en dat de regering in Batavia eenzelfde handelwijze volgde ten opzichte van het beleid van haar resident ter plaatse (p.211 vv). Daarentegen zijn het de zendelingen van de Nederlandse Gereformeerde Zendingsvereniging (NGZV) die het hardnekkigst blijven pogen om Sadrach uit zijn leidende positie te verdringen en de "Vrije Christengemeente" aan de zending en de zendelingen te onderwerpen. Een aanzet tot de anomalieën die Quarles van Ufford in zijn dissertatie heeft beschreven?

Toen de Zending van de Gereformeerde Kerken de failliete boedel van de NGZV overnam en op het gebied van onderwijs en medische zorg grote activiteit ontplooi- de, werd Sadrach door het grootste deel van zijn aanhang zonder meer in de steek gelaten (281). De Hollandse zending kon hun nu overvloedig bieden wat zij bij Sadrach hadden gezocht, maar door diens breuk met de Hollanders niet meer via hem konden verkrijgen, namelijk de zegeningen van de Europese civilisatie en de instrumenten om zich daarin een aandeel te verschaffen. Evenals zestig jaar tevoren - ten tijde van Emde en Coolen - verkozen de Javaanse christenen de bringers van een Westers christendom boven de leiders uit hun eigen midden die een Javaans christendom predikten. De parallellen, ook op andere gebieden (techniek, economie) liggen voor het grijpen.

Studies als die van Guillot tonen ons de zendingsgeschiedenis als het ware in stereo. Wij zien en horen zowel de zendingsarbeiders als de inheemse christenen (en de niet-christenen). Helaas zijn in de historiografie van de Nederlandse zending in Indonesië studies als deze nog zeer schaars.

T. van den End

Arthur F. Glasser en Donald A. McGrawan, Contemporary theologies of mission, Baker Book House, Grand Rapids, Michigan 49506, 1983, 251 pp., prijs \$ 12,95.

De auteurs van dit werk doen een poging een beeld te schetsen van de missiologische stromingen in onze tijd. De kernvraag van dit vergelijkend onderzoek is: wat is het eigen, oorspronkelijk en onvervreembare karakter van de zending van de kerk in de wereld? Zij maken onomwonden duidelijk wat hun eigen standpunt in deze actuele discussie inhoudt. Dat standpunt is de evangelicale visie op de bijbelse openbaring, kerk en wereld en missie en evangelisatie. Bij bijbel wordt in letterlijke zin genomen en vormt de absolute norm voor de inhoud en methode van de zending van de christenen. Hun historische opdracht ligt in de proclamatie van het woord van verlossing en eeuwig leven aan de miljoenen die dit nog niet vernomen hebben, leerlingen maken en kerkuibreding. Dat is de kern van de klassieke, integraal-bijbelse betekenis van "zending". De moderne, brede missieopvatting wordt aan deze bijbelse maatstaf gewikt en gewogen en te licht bevonden. Twee zaken vallen daarbij op. Om te beginnen constateren we dat de eigen overtuiging van de auteurs hen

niet verhindert - meer dan in andere werken van evangelicale signatuur gebeurt - ruimte te geven aan een zo nauwkeurig mogelijke beschrijving en analyse van de andere missievisies. Getracht wordt telkens om daarvan de fundamentele axioma's weer te geven.

Een tweede opvallend gegeven is dat in deze evangelicale studie meer dan 40 van de 250 pagina's gewijd worden aan de officiële rooms-katholieke missieleer. Deze uitvoerige hommage aan "de" rooms-katholieke missiologie past erg wel in de waterscheiding die de auteurs menen te moeten leggen tussen de stroomgebieden op de moderne missiologische landkaart. Zij onderscheiden daarop vier dominante systemen: de "conclair" (oecumenicale?) missievisie, de bevrijdingstheologie, de officiële rooms-katholieke missieleer en de evangelicale visie. Paarsgewijs vormen zij twee grote tegenstrijdige blokken: de "conclair" en de bevrijdingstheologie aan de ene en de rooms-katholieke en evangelicale aan de andere kant.

Volgens de auteurs legt de eerste groep een te exclusief, marxistisch accent op de strijd tegen het menselijke lijden in materiële zin; bij de tweede gaat het om het geestelijk heil van de mens en het eeuwig leven in verzoening met God. Een keuze is dan niet moeilijk. De historische achtergronden van beide hoofdstromingen worden uitvoerig geschetst en met name doorgelicht op hun integraal bijbel-theologisch kaliber. Opvallend is dat de auteurs niet vervallen in een simplistische schildering van zwart-wit contrasten en onverzoenlijke stellingnamen. Hun fundamenteel criterium van beoordeling blijft het respecteren van het integraal karakter van de bijbel en de letterlijke zin daarvan. Met grote voldoening en bijval constateren zij dat daaraan in de grote missie-encycloëden sinds Benedictus XV en vooral ook in de Conciliedocumenten *Lumen Gentium* en *Ad Gentes* volledig recht wordt gedaan. Ondanks de andere ernstige bezwaren tegen de rooms-katholieke kerk verklaren zij deze documenten als verplichte literatuur voor elke missietholoog.

Te weinig wordt recht gedaan aan de authentieke bijbelse trekken van het "andere blok" en voor het gemak wordt niet vermeld dat de visie en uitgangspunten daarvan ook diep zijn doorgedrongen in het leven en werken van de rooms-katholieke kerk. Bewust of onbewust geven de auteurs hiermee haarscherp aan waar bij die rooms-katholieke kerk de diepste oorzaken en verklaring van spanning en groeiën-

de polarisatie is gelegen. Op de keper beschouwd is de officiële missieopvatting van de rooms-katholieke kerk die van evangelieverkondiging, bekering en kerkuitbreiding klassiek en onveranderd gebleven. Hetzelfde geldt voor de tegenstellingen die bestaan in de protestantse wereld. Met zorg vragen de auteurs zich dan ook af hoe de groeiende kloof tussen beide opvattingen overbrugd kan worden. In verband daarmee worden ook de evangelicale visie en werkwijze kritisch bekeken, en gewezen op de noodzaak van een gezamenlijke onderlinge dialoog. Hun diepste zorg blijft het blijven aanvaarden van de *gehele bijbel* als fundamenteel principe en uitgangspunt voor de christelijke missie in de wereld. Naar hun mening wordt daaraan op optimale wijze recht gedaan in de officiële rooms-katholieke mis-sieeler en de evangelicale bijbel-, kerk- en zendingsopvatting.

J.M. van Engelen

Evert W. van der Poll, Ik zal mijn gemeente bouwen. Een evangelische visie op gemeentevernieuwing, nieuwe uitdaging voor zending en sociale verantwoordelijkheid. Met een voorwoord van prof. J.P. Versteeg; Driebergen/Amersfoort 1984, 106 pag., prijs f 14,90.

De bekende publicist uit evangelical kringen, Evert van der Poll, heeft een buitengewoon vruchtbare pen. In dit boek geeft hij het rapport van de conferentie van evangelicals in Wheaton 1983 (48 p.) weer en schreef zelf een inleiding daarop (47 p.)! Er zijn in Wheaton boeiende zaken aan de orde geweest. Zo heeft men serieus nagedacht over de relatie tussen de zending en de gemeente, zowel in eigen land als in andere situaties. Het laatste woord is er in Wheaton niet over gezegd, maar de bezinning erover is duidelijk op gang gekomen en zal voorlopig wel niet van de agenda van de evangelicals verdwijnen. Hetzelfde geldt voor de opkomst van het "sociaal réveil" in deze kringen; sociale verantwoordelijkheid van de kerk en van de christen-mensen zal van nu af aan bij de evangelicals niet meer een bijwagen van pure evangelieverkondiging kunnen zijn. Ook de culturele verscheidenheid heeft de aandacht gekregen in Wheaton. Het is opmerkelijk dat het begrip cultuur als zelfstandige gegeven zeer duidelijk wordt gewaardeerd: "Cultuur is Gods gave aan de mensen. Zij draagt het stempel van Gods algemene genade".(45) Zeer terecht heeft men daar ingehaakt op de gedachte van Abraham Kuyper. Het zou goed zijn het

rapport van Wheaton op verschillende punten te leggen naast het rapport van de Wereldraad over zending en evangelisatie (*Allerwegen* 1983/3) en te zien of tussen beide een vruchtbare discussie kan worden opgezet. In ieder geval zullen de verklaringen van Wheaton ook binnen de wereldzendingscommissie van de Wereldraad duidelijk aan de orde komen

G.J. van Butselaar

Aad Kik, Geloof in mensenrechten, Kok, Kampen 1982, 125 pag.

Dit is een handzaam boekje, wat formaat en aangeboden stof betreft. Het is op persoonlijke titel geschreven door een lid van de Werkgroep Mensenrechten van de Raad van Kerken. De opzet is eenvoudig: Na een Inleiding volgt hoofdstuk 1: "Mensenrechten als gegeven". Hierin wordt een historisch overzicht gegeven. Via "aanlooplijnen" en "de voorlopers" treffen we de volledige (vertaalde) tekst van de Universele Verklaring van de Verenigde Naties (1948) aan. Hoofdstuk 2 tekent "mensenrechten als opgave". De titel van hoofdstuk drie luidt: "Christelijk geloof en mensenrechten". Hier vinden we een paragraaf: "Bijbelse grondbegrippen", en een paragraaf "Theologische overwegingen". Het vierde en laatste hoofdstuk beschrijft "taken voor christenen en kerken". Er worden vier prioriteiten genoemd: het recht op overleven, strijd tegen toenemende bewapening, strijd van kerken en christenen tegen discriminatie, en tenslotte: vrijheid van godsdienst en levensovertuiging, welke niet beperkt mag worden tot geloofsgenoten.

Er valt veel goeds over dit boekje te zeggen. Toch kan ik een enkele kritische kanttekening niet achterhouden. In hoofdstuk 2 wordt het machtsdenken als vijand nummer één genoemd. Het centrale motief voor machtsdenken blijkt "veelal een diepgewortelde angst te zijn".(43) Gaat het hier om machtsdenken van volken, dat tot opbouw van een militair apparaat leidt? Of gaat het om machtsdenken van personen? In het laatste geval lijken andere factoren dan angst de drijvende krachten. In het eerste geval herken ik een in Nederland gangbare stelling. Ik betwijfel of zij juist is. Hoofdstuk 3 constateert dat de Bijbel het begrip mensenrechten niet kent. Dat moet "voor veel mensen een (pijnlijke) verrassing zijn".(58) Er zijn wel bijbelse grondbegrippen: de mens als beelddrager Gods; vrijheid in gebondenheid, de Bevrijder-God, de tweede mijl; voorrang voor verdrukten enz. "Een weg die veel verder

voert" is die van de liefde van Jezus van Nazareth. God is ons voorgegaan in het aan de kaak stellen en uitbannen van onrecht. Er moeten accenten en correcties bij de mensenrechten geplaatst worden. Gods garantie van een nieuwe hemel en een nieuwe aarde heet de belangrijkste drijfveer en energiebron voor een actieve inzet op het terrein van de mensenrechten.(81) Als echter de belangrijkste impulsen vooral uit socialisme en marxisme zijn gekomen(90), vraagt men zich af in hoeverre de genoemde correcties(81) inderdaad correcties zijn. De mensenrechten uit de gesecculariseerde samenleving blijken invulling te zijn van wat uit de Bijbel aan programma en opdracht is te ontfangen. Deze mensenrechten worden dan bovendien in een politiek kader geplaatst, waarbij het verschil in samenleving tussen oost en west nauwelijks genoemd wordt. Wie theologische publikaties uit Duitsland ter hand neemt (Tödt, Huber en Honecker), ziet toch meer spanning tussen bijbelse gegevens en seculaire noties. Bovendien wordt daar veel dieper ingegaan op individuele en sociale rechten. De schrijver raakt deze problemen wel aan, doch diept ze nergens uit.

Ik geloof in de opdracht van christenen om zich voor mensenrechten in te zetten. Dat is echter nog iets anders dan dat ik geloof in mensenrechten. Daarin geloof ik niet. In het algemeen al niet, maar in het bijzonder niet, omdat voorbijgegaan wordt aan de gedachte dat rechten alles te maken hebben met verleende voorrechten. Jezus' voorkeur voor de armen heeft naast een sociale, vooral een soteriologische dimensie. Die dimensie is noodzakelijk wil men over geloof in relatie tot mensenrechten spreken.

Apeldoorn

W.H.Velema

Johannes Nissen, Poverty and Mission. New Testament Perspectives on a Contemporary Theme, serie IIMO Research Pamphlets no. 10, Leiden-Utrecht 1984, 224 pag., prijs f 15,--.

Voor diegenen die zich ervan bewust zijn dat de menselijke samenleving een crisis doormaakt van overal heersend onrecht en wijd-verbrede ineenstorting, moet deze beknopte en grondige studie een welkome aanwinst zijn. De schrijver stelt zich ten doel "te ontdekken welke plaats de armoede inneemt in het missionaire werk van Jezus en de eerste christenen", en "na te gaan hoe uitspraken over armoede en rijkdom in de eerste generaties van het christendom van de ene sociale context

naar de andere werden overgeleverd". Om kort te gaan - de studie graaft tot op de wortels en dit levert wezenlijk waardevolle inzichten op.

Het meest opvallende is misschien wel het verband dat gelegd wordt tussen gerechtigheid en zending, twee zaken die te lang en te gemakkelijk in het denken en handelen van christenen en van de kerken van elkaar gescheiden zijn gehouden. "Goed nieuws voor de armen" - waarmee bedoeld wordt de boodschap die Jezus bracht - wordt bijvoorbeeld geïnterpreteerd in de zin van "Gods mede-lijden voor de zaak van gerechtigheid".(153) Het hele boek is feitelijk een poging om dit punt centraal te stellen. In dit verband komt de schrijver tot de conclusie: "De voornaamste taak van de zending is niet de bekering van de armen, maar de bekering van de zendingelingen (de kerk, de rijke christenen) tot de armen".(169) Met andere woorden de armen zijn "zowel de ontvangers als de bringers van het goede nieuws."(11) "Als wij zeggen discipelen van Christus te zijn... moeten wij ons identificeren met de slachtoffers van onrecht, die hopen op een betere toekomst... We moeten "onderaan" beginnen zoals hij (Jezus) "onderaan" begon".(150) Maar hieruit moet niet te snel de conclusie getrokken worden dat de armen zonder zonde en de rijken zondig zijn. Want beiden zitten gevangen in de "structurele boeien", in de greep van de hebzucht". "God is onpartijdig, maar hij is niet neutraal." Hij staat aan de kant van de armen alleen "in tegenstelling met het zondige gebrek aan mede-lijden (van de rijken)".(177) God wil overvloedig leven voor allen, niet overvloed voor enkelen. De twee dimensies van leven ("vasten" en "feestvieren") behoeven elkaar niet uit te sluiten. Zowel vasten als feestvieren onderscheiden zich door de bereidheid om te delen. "Echt vasten betekent werken voor gerechtigheid (vgl. Jes. 58) en echt feestvieren betekent zich verblijden met de blijden en wenen met de wenen".(180) Een mooi en waardevol boekje, maar gezien in het licht van het overal heersende onrecht en de voortwoekerende armoede aan de ene kant en de steeds krampachtiger pogingen van de rijken en machtigen om hun bevoorrechte positie te handhaven aan de andere kant, vraag ik mij af wat werkelijk nodig is opdat Gods wil op aarde zal geschieden.

CCPD, Genève

Koson Srisang

Karel Deurloo, Om het recht lief te heb-

ben. Verhalen over de boerenprofeet Micha, Ten Have, Baarn 1983, 84 pag., prijs f 12,50.

De Amsterdamse hoogleraar Deurloo heeft in acht vertellingen voor de IKON radio enkele thema's uit het bijbelboek Micha aan kinderen proberen over te dragen. Hij concentreerde zich op het geloofsinzicht dat God het opneemt voor de armen, maar ook dat God groot genoeg is om de schuld "in de diepte der zee weg te werpen". Eén derde deel van het boekje is gereserveerd voor een tekstverklaring die het beslist noodzakelijk maakt de profeet bij de hand te hebben. Vanuit de optiek eerste-derde wereld is de gekozen thematiek interessant. Maar ook de poging om via (deels fictieve) vertellingen en liederen de bijbelse levensvertuiging door te geven, verdient de aandacht van zendelingen/missionarissen. In culturen waarin traditieoverdracht vooral narratief is, kan een experiment als dat van Deurloo op een idee brengen. Eigenlijk moet je de hoofdstukken uit dit boekje horen, niet lezen.

J. Heijke

R.L. Haan, Reformatie en revolutie; over het "nochtans" in het nucleaire tijdperk, Kok, Kampen 1984, 271 pag.

In dit essay laat Haan zien hoe onze samenleving feitelijk wordt gedomineerd door het streven naar technische beheersing. Deze overheersing leidt tot een serie in elkaar grijpende ontwikkelingsprocessen die onstuitbaar lijken en in elk geval desastreus uitpakken voor het overgrote deel van de mensheid. Haan benadrukt het totale, zeg totalitaire karakter van deze ontwikkelingen. En zijn verblijf in een periferie land als Argentinië waar hij doceerde aan de reformatische theologische hogeschool van Buenos Aires moet hem daarvoor de ogen nog wijder geopend hebben. Juist dat totalitaire, dat mensvernietigende van deze beheersing ondanks beloften van vrijheid en welvaart deed Haan op zoek gaan naar de bronnen van de Reformatie. Die liggen voor hem bij de herijking van de Verbondsrelatie als tegengesteld aan de zogenaamde contract-relatie. Deze laatste relatie neemt Haan waar bij de toenmalige katholieke religiositeit. In een soort omkering van wat Weber stelde, ziet Haan het huidige technische beheersingstreven juist ontwikkeld vanuit die contract-relatie die geen "derde" toelaat. Kenmerkend voor de Reformatie is de ontdekking van het Verbond tussen God en mens. Juist dit verbond houdt de andere, de derde persoon, in. Genade impliceert immers verantwoorde-

lijkheid. Die "derde" kan inzicht geven in onze samenleving. Voor hem of haar is denken vanuit systeembelangen onmogelijk.

Deze reformatische intuïtie en leefwijze herkent zich in wat nu aan bevrijdingsstrijd en denken onder christenen in Latijns Amerika bezig is. Haan's boek biedt een meeslepend betoog over het herstel van de onmiddellijke band tussen christelijk geloof en actieve zorg om de maatschappelijke ontwikkeling. Een meeslepend en overduidelijk pleidooi: de vragen van de moderne tijd raken het wezen van de kerk zelf.

Ondanks een aantal irriterende reducties van de katholieke werkelijkheid (8, 75, 185) hoeft een katholieke lezer zich niet door dit pleidooi uitgesloten te voelen. De bevrijdingstheologie moet in Vaticaanse kring plaats maken voor die "sociale leer van de Kerk" die het eigenlijke belijden nauwelijks beaamt. De kerk zelf blijft zo buiten de zaak van de armen en daarmee offert ze zichzelf op aan de "maakbare" maatschappij. Via dit stimulerende, soms wat al te citaterige, werk van Haan, is ook deze gevaarlijke ontwikkeling duidelijk te onderscheiden.

Rogier van Rossum

S. Arce, O. Marchal (eds.), Evangelization and Politics, Circus Publications, New York 1982, 224 pag., prijs \$ 4,95. Verslagboek van een in 1979 gehouden oecumenisch congres over Evangelisatie en Politiek (inleiding van Robert McAfee Brown). Kenmerkend daarbij is het overwicht van deelnemers uit de Derde Wereld, de gedeelde overtuiging dat evangelisatie en politiek op elkaar betrokken moeten zijn en een politieke consensus waarvan het land waar de vergadering werd gehouden (Cuba) een symbool is. Het verslagboek verzamelt case-studies (over Cuba, Angola, Duitsland, Vietnam, het Caribisch gebied, U.S.A. (de zwarte theologie en meer algemeen), aanzetten voor een bevrijdende theologie in West-Europa (G. Casalis) en India (Metropoliet Gregorios) en een slotdocument. Dit laatste onderbouwt de evangelische keuze voor de bevrijding van de arme, wijst op de evangeliserende kracht van de periferie, bezint zich op de uitdaging van racisme, sexismen en de staatsmacht en formuleert grondbeginselen voor een politiek bewuste en in de politiek geïnvolverde evangelisatie. Concretere richtlijnen ontbreken. Meer interessante documenten zijn Casalis' visie op de contextuele evangelisatie in West-Europa en

Gregorios' kritische benadering van de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie. Ook de zeer uitgebreide geloofsbelijdenis van de presbyteriaans-gereformeerde kerk in Cuba (193-218), waarover indertijd in *Wereld en Zending* artikelen verschenen van J.H. Schravensande (1980, 221-229), J.A. Hebly en L. Schuurman (1983, 28-47).

J. Van Nieuwenhove

A.M. Ezcurra, The Neoconservative Offensive. U.S. Churches and the Ideological Struggle for Latin America, Circus Publications, New York 1983, 230 pag., prijs \$ 4,95.

Deze, eerst door IEPALA uitgegeven studie analyseert de rol die het Instituut voor Religie en Democratie (IRD) is toegemeten in de ideologische strijd in de U.S.A. en in de Noord-Amerikaanse buitenlandse politiek tan aanzien van El Salvador. Aan de hand van een verantwoorde theorie van de hegemonie en de ideologische formatie worden de doelstellingen en strategieën van het IRD geanalyseerd en het ideologische misbruik van normen en waarden rond kerk, school en opvoeding geïnterpreteerd. Een uitgesproken ideologiekritische en politieke studie, zonder enige theologische en missiologische pretentie, die echter één aspect van de context blootlegt waarbinnen de kerk en het christelijke denken functioneren, en inzicht geeft in de strategie die wordt gevolgd om de bevrijdingstheologie frontaal aan te vallen. De lectuur van deze studie veronderstelt vertrouwdheid met theorievorming rond hegemonie en ideologische formaties en belangstelling voor kritische analyses van verhandelingen.

J. Van Nieuwenhove

Herausgefordert durch die Armen; Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976-1983. Verslag Herder Freiburg im Breisgau, 1983, 192 pag., prijs DM 29,80.

De bevrijdingstheologen, verenigd in de EATWOT, zijn er sinds 1976 door een vijftal grote conferenties en talloze activiteiten daar rondomheen in geslaagd de ontwikkeling onomkeerbaar te maken van een wijze van theologiseren, waaraan in de strijd om bevrijding grote behoefte bestaat. Op basis daarvan werd in 1983 in Genève ook de dialoog met theologen uit de Eerste Wereld aangegaan. Reden voor het instituut Missio in Aken om de zes slotdocumenten gebundeld te publiceren voor het Duitse taalgebied. Alle documenten worden uitvoerig ingeleid en binnen de dy-

namiek van de conferentie en van het hele proces geplaatst door een zestal deelnemers. Sergio Torres evalueert in een algemene inleiding het geheel vanuit zijn positie als theoloog in de Derde Wereld (Chili). Georg Evers doet datzelfde als theoloog in West-Duitsland. Als studieboek en naslagwerk een "must" voor ieder die zich interesseert voor de gemeenschappelijkheid in de methode van de verschillende bevrijdingstheologieën in de Eerste en Derde Wereld en voor de verschillende accenten die gelegd worden bij de uitwerking. Mits voorzien van een nabeschouwing vanuit de Nederlandse EATWOT-groep lijkt me een Nederlandse vertaling zeer op zijn plaats.

Hans Oldenhof

J.B. Weenink, De vreemdeling in onze samenleving, Amsterdam 1983, VU-boekhandel/uitgeverij Amsterdam 1983, 111 pag.

Deze bundel vormt de schriftelijke neerslag van de door de VU-Vereniging georganiseerde cursus De vreemdeling in onze samenleving. De inrichters stelden zich twee hoofdvragen: Hoe worden vreemdelingen in Nederland tegemoet getreden? Hoe kan daar verbetering in komen? De cursusavonden werden door VU-medewerkers gegeven; op de afsluitende werkdag leidden vooral vertegenwoordigers van de minderheidsgroepen zelf in. Men moet deze bundel vooral zien als een eerste inleiding. De literatuur die telkens na de inleidingen wordt aangegeven (een verrijking van de bundel!) laat enerzijds zien hoezeer alle mogelijke groepen met dit voor ons nieuwe probleem in de weer zijn, maar anderzijds vraag je je af hoe komen deze studies verder dan "de instanties die er voor staan". Toch weer een vraag aan de onmisbare forumfunctie van gewone gemeentes en parochies.

Rogier van Rossum

Jean-Paul Gabus, Ali Merad, Youakim Moubarac, Islam et Christianisme en dialogue. Collection Recontres Islam, Paris, du Cerf, 1982, 187 blz., ff. 59,50.

Het is soms een hachelijke zaak om drie nogal uiteenlopende lezingen te bundelen. Dat heeft het Centrum voor Christelijke Eenheid in Lyon samen met de (R.K.) theologische faculteit proberen te doen in dit boek. Het werd geen evenwichtig samengesteld boek. J.P. Gabus, Zwitser, hoogleraar dogmatiek aan de Franstalige afdeling van de Protestantse Theologische Faculteit te Brussel, schreef over "Appro-

ches Protestantse de l'islam" (9-74) een evenwichtig en fair overzicht dat eigenlijk ook in het Nederlands zou moeten verschijnen. Hij geeft ook de "evangelikalen" het volle pond. Ali Merad, Algerijn, hoogleraar te Lyon, een onafhankelijk moslim denker, die een prachtig boekje schreef over Charles de Foucauld, schetst (te) kort (77-87) de knelpunten in de dialoog tussen beide religies. Youakim Moubarc ten slotte, Maroniet, werkzaam in Europa, uit de school van L. Massignon, vult de rest van het boek met "Trois approches chrétiens de l'islam", gevolgd door drie opstellen over de "Condition chrétienne" in de wereld van de islam, gezien vanuit kruis en martelaarschap, kloostergelofte en eucharistie. Een heel persoonlijke benadering, zeker geen r.k. tegenhanger van de bijdrage van J.P. Gabus.

J. Slomp

Herbert V. Klem, Oral Communication of the Scripture. Insights from African Oral Art. William Carey Library, Pasadena 1982, XXIV, 256 pag., \$ 9,95.

De bijbel is een boek. Om er toegang toe te krijgen, moet men kunnen lezen. Dat is de gangbare opvatting die ook door de westerse missionaire beweging werd meegenomen. Hoe echter de inhoud van de bijbel doorgeven aan mensen die zich uitsluitend van mondelinge communicatie bedienen? Herbert Klem houdt zich met deze vraag bezig, theoretisch en praktisch, historisch en actueel. Zijn studie omvat vier delen: 1. De hedendaagse samenleving van West-Afrika en de communicatie van het evangelie. 2. De Palestijnse samenleving van de eerste eeuw: een parallelle situatie. 3. Traditionele Afrikaanse communicatie. 4. Naar een meer doeltreffende communicatie van het evangelie in Afrika. Kern van de studie vormt een door Klem als zendeling geëntameerd experiment van orale communicatie van de bijbel onder Yoruba in Nigeria.

Deze studie heeft allereerst betrekking op Afrika, maar claimt een meer algemene geldigheid. Immers niet alleen in de zogenaamde Derde Wereld is er (functioneel) analfabetisme, ook in toenemende mate in het zogenaamde ontwikkelde Westen. "Wellicht zo'n 70% van de wereldbevolking zal geen belangstelling voor de bijbel krijgen als we het onderricht hierin koppelen aan moeten of kunnen lezen" (XIII). Klem sluit aan bij een studie van Hans-Ruedi Weber uit 1957 over de communicatie van het evangelie aan ongeletterden in Indonesië. Weber's ogen gingen destijds

open voor de bijbel als het verhaal en de mondelinge overlevering van God's grote daden - de bijbel vóór Gutenberg. Ook zonder te kunnen lezen, kunnen mensen de bijbelse boodschap horen en vasthouden en erdoor worden omgevormd. Klem gaat uit van twee basale gegevens: 1. de meerderheid van de mensen waarmee hij te doen had - de Yoruba - zijn ongeletterd; 2. de orale uitingsvormen bieden mogelijkheden voor het doorgeven van waardevolle kennis. De brief aan de Hebreëën diende als experiment. Deze brief liet hij vertalen in een soort Yoruba dat gezongen kon worden op traditionele Yoruba-muziek. Het resultaat was dat de mensen zeker zoveel leerden via deze gezangen dan anderen via het lezen van de bijbeltekst zelf. Deze muzikaal-orale methode sloeg duidelijk aan en trok ook buitenstaanders aan. Deze studie toont eveneens aan dat door het sterk benadrukken van te kunnen lezen de zending aangewezen werd op een nieuwe elite, een kleine groep die er ook sociaal-economisch beter van werd. In de ogen van de meerderheid behield het christendom daardoor een westers imago. Twee opmerkingen: 1) Klem benadrukt sterk dat de orale communicatie in Afrika een toekomst heeft. Hij spreekt zelfs van "weerstand tegen alfabetisering" (181, 159), zonder echter de factoren of beweegredenen aan te geven die daartoe leiden. Door een te sterk enthousiasme voor het "orale" wordt door Klem niet onderkend dat "geletterdheid" nodig is om toegang te krijgen tot nieuwe informatie en deze kritisch te kunnen beoordelen. 2) Ofschon Klem de *orale* communicatie van de H. Schrift ziet als voorbereiding op het gaan *lezen* van de bijbel (XXII), onderkent hij niet het gevaar van louter orale communicatie. Mensen die slechts oraal kunnen communiceren, zijn aangewezen op de selectie in interpretatie van bijbelteksten door anderen vóór hen gemaakt.

Klem's studie blijkt zeer belangrijk, omdat ze gaat over een zaak waaraan tot nu toe opmerkelijk weinig aandacht is besteed in missionaire en missiologische kringen. Zelf heb ik in *Exchange* ("Christian Communication in the Africa Media Scene", no 36, 49-105) hierover onlangs geschreven.

F.J. Verstraelen

- Wereld en Zending is het enige Nederlandstalige missiologisch tijdschrift. De Nederlandse Zendingraad en de Nederlandse Missieraad geven het samen uit.

- Het blad biedt een brede bezinning van en over de missionaire gemeenschap in de hele wereld. De ontwikkelingen in deze gemeenschap worden geregistreerd en missiologisch doordacht.

- De inhoud van Wereld en Zending omvat niet alleen de evangelische werkzaamheden van christenen en kerken in de Derde Wereld. Aandacht wordt ook besteed aan de verwerking van missie en zending in de eigen Nederlandse situatie.

- Missie en Zending kunnen niet meer los gedacht worden van de inspanning voor een betere samenleving, niet meer los dus van de bestrijding van onrecht, armoede en onvrede. Een strijd die christenen moeten voeren in dialoog met de andere godsdiensten en levensovertuigingen. Van dit alles wil Wereld en Zending getuige zijn.

De volgende thema nummers van Wereld en Zending zijn nog beschikbaar tegen gereduceerde prijzen:

Islam	f 7,00
Afrika	f 7,00
De Stad	f 7,00
Midden-Amerika	f 9,50
Vancouver	f 9,50
Zuid-Afrika	f 9,50

Alle prijzen zijn incl. porto.
Bij meerdere ex. korting.

Te bestellen bij Administratie Wereld en Zending
Prins Hendriklaan 37, 1075 BA Amsterdam,
Giro 5635338 t.n.v. Wereld en Zending, Amsterdam.