

WERELD EN ZENDING

TIJDSCHRIFT VOOR MISSIONAIRE
VORMING EN INFORMATIE





Wereld en Zending

12e jaargang 1983 / nummer 1

Administratie

Tevens adres voor opgave advertenties
Prins Hendriklaan 37
1075 BA Amsterdam
Postgiro: 493248 t.n.v.
Nederlandse Zendingsraad

Wereld en Zending

Abonnementsprijs f 35,— per jaar
Studentenabonnement f 25,—
Losse nummers f 12,— (incl. portokosten)
België Bfrs. 665 per jaar
Verschijnt driemaandelijks

Eindredactie

J. P. Heijke
Hollestraat 30
6612 AW Nederasselt

Voor correspondentie met
auteurs en lezers
Voor toezending artikelen (in drievoud)
publicaties ter recensie of ter
aankondiging

Overname van artikelen alleen na
schriftelijke toestemming en met
bronvermelding

Wereld en Zending is een tijdschrift voor missionaire vorming en informatie. Het wordt uitgegeven onder verantwoordelijkheid van de Nederlandse Zendingsraad en de Nederlandse Missieraad.

De redactie is samengesteld uit protestantse en katholieke deskundigen op het terrein van missionair werk en missiologie:

Drs. P. Bijlefeld, secretaris binnenland Nederlandse Zendingsraad, Amsterdam, *redactiesecretaris*.

Dr. W. H. M. Creemers o.f.m., functionaris Centraal Missie Commissariaat - dienst missionair personeel, 's-Gravenhage (werkte in Japan).

Drs. J. M. van Engelen, studiesecretaris Nederlandse Missieraad 's-Hertogenbosch, wetenschappelijk hoofdmedewerker Katholieke Universiteit Nijmegen (werkte in Brazilië).

Drs. J. D. Gort, wetenschappelijk hoofdmedewerker missiologie en evangelistiek Vrije Universiteit Amsterdam.

Dr. R. L. Haan, functionaris Ministerie van Buitenlandse Zaken/Ontwikkelingssamenwerking, 's-Gravenhage (werkte in Argentinië).

Drs. J. P. Heijke, wetenschappelijk hoofdmedewerker missiologie (Afrika) Katholieke Universiteit Nijmegen, *eindredacteur*.

B. M. J. Klein Goldewijk, studente missiologie Katholieke Universiteit Nijmegen.

J. M. Koek S.M.A., missiesecretaris van het bisdom Rotterdam, medewerker missionaire vorming Hogeschool Theologie en Pastoraat te Heerlen (werkte in Ghana).

Dr. J. van Lin, studiesecretaris Pauselijke Missie Werken Nederland.

Ds. F. N. M. Nijssen, diakonaal predikant 's-Gravenhage (tot 1979 directeur Kerk en Wereld, Driebergen).

Drs. J. B. J. Oldenhof, missiesecretaris bisdom Breda.

Drs. J. Schraivesande-Oranje, andragologe te Leusden, coördineert vredes-activiteiten in Nederland met betrekking tot Latijns Amerika.

Drs. J. Slomp, predikant in algemene dienst van de Gereformeerde Kerken om voorlichting te geven over de ontmoeting met moslims in onze samenleving (werkte in Pakistan).

Dr. E. W. Tuinstra, functionaris Nederlands Bijbelgenootschap (werkte in Indonesië).

Dr. F. J. Verstraelen, adjunct-directeur Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, afd. missiologie, Leiden; secretaris International Association for Mission Studies (werkte in Ghana).

	<i>Inhoud</i>	<i>pag.</i>
<i>R. J. van der Veen</i>	Een positiebepaling van de Wereldraad over zending en evangelisatie	3
<i>Centale Comité Wereldraad van Kerken</i>	Oecumenische verklaring over zending en evangelisatie	4
<i>R. J. van der Veen</i>	Enkele vragen bij de Oecumenische verklaring over zending en evangelisatie	12
<i>F. J. Verstraelen</i>	Missiologie-beoefening in Nederland: een andere analyse en visie	14
<i>F. Flohr</i>	De toekomst van Europa: uitdaging aan de theologie	21
<i>J. A. Hebly</i>	De Confessio Cubana	28
<i>L. Schuurman</i>	Contextueel belijden	41
<i>J. M. Barnadas/ R. M. K. van der Grijp</i>	Kerkgeschiedenis schrijven in Latijns Amerika: een strijd tegen complexen, waanideeën, chantage	48
<i>W. van Olfen</i>	Communio: nieuwe inspiratie voor een vermoeide kerk	55
	 KRONIEK	
<i>K. Houdijk</i>	De Katholieke Kerk van Angola op zoek naar identiteit	62
<i>G. Cuppen</i>	De Katholieke Kerk in Mozambique	69
	<i>Boekbesprekingen</i>	78

Ten geleide

Het Centrale Comité van de Wereldraad van Kerken presenteerde in 1982 een oecumenische verklaring over Zending en Evangelisatie. Wij openen dit nummer met een bloemlezing uit dit document. R. J. van der Veen geeft wat achtergrondinformatie over de totstandkoming van deze tekst en stelt er enkele kritische vragen bij.

Het artikel van J. van Lin over de missiologie-beoefening in Nederland, verschenen in het vorige nummer, is niet onopgemerkt gebleven. F. J. Verstraelen heeft de uitdaging aanvaard en een weerwoord geformuleerd: missiologie moet op de totale en globale context gericht blijven.

Florian Flohr nam deel aan het symposium van Europese theologen dat in Woudschoten in december 1981 gehouden werd ter voorbereiding op een ontmoeting met leden van de Oecumenische Vereniging van Derde Wereld Theologen. Hij geeft hier verslag van deze bijeenkomst. In ons derde nummer van dit jaar hopen wij een reportage te kunnen geven van de ontmoetingsdagen van Europese en Derde Wereld theologen te Genève in januari 1983.

De geloofsbelijdenis, opgesteld in 1977 door de Presbyteriaanse kerk van Cuba, roept uiteenlopende reacties op. Van twee kanten wordt deze Confessio in dit nummer belicht. J. A. Hebly en L. Schuurman stellen beiden hun eigen vragen en komen tot verschillende waardering.

Niet alleen geloofsbelijdenissen, maar ook de geschiedenis van een kerk kunnen op verschillende wijzen worden geïnterpreteerd: R. M. K. van der Grijp bewerkte voor ons een artikel van J. M. Barnadas uit Bolivia over een latijnsamerikaans oecumenisch project van kerkgeschiedschrijving. Het perspectief van deze wetenschappelijke onderneming wil bevrijdend zijn, maar zij ontmoet daarbij tegenstand van andersgezinde mensen in de kerk.

Het bisdom Groningen gaf zichzelf, bij gelegenheid van zijn vijftienvig jarig bestaan, een bisdom cadeau: het diocees Ilagan op de Filippijnen. Beide plaatselijke kerken willen bij elkaar in de leer gaan. W. van Olffen beschrijft wat men zich daarbij voor moet stellen.

De kroniek bevat een tweeling artikel. K. Houdijk bericht over de situatie van de kerk in Angola, en G. Cuppen doet hetzelfde ten aanzien van Mozambique.

De overige nummers van deze jaargang zullen gewijd zijn aan missie of zending in de stad (no. 2) en de kerk in Midden-Amerika (no. 4), terwijl no. 3 weer een verscheidenheid aan onderwerpen hoopt te presenteren.

De redactie kent een aftreedrooster. Wij namen daarom afscheid van prof. dr. A. Camps OFM, van mr. Th. M. A. Claessens, van dr. C. H. Koetsier en van prof. dr. J. Roldanus. Wij zijn hen zeer dankbaar voor hun deskundige inzet gedurende lange jaren. Vier nieuwe redactieleden bezetten inmiddels de vrijgekomen plaatsen: mevrouw Berma Klein Goldewijk, studente missiologie aan de Katholieke Universiteit van Nijmegen; dr. W. Creemers, werkzaam aan het Centraal Missie Commissariaat te Den Haag, na tien jaar in Japan te hebben gewerkt; drs. Hans Oldenhof, missiesecretaris van het bisdom Breda; dr. E. W. Tuinstra, verbonden aan het Nederlands Bijbelgenootschap te Haarlem, voordien docent aan de Theologische Hogeschool te Ambon (Indonesië) en predikant van de Nederlandse Hervormde Gemeente te Elst, Gld.; en dr. R. L. Haan, werkzaam bij het Ministerie van Buitenlandse Zaken/Ontwikkelingssamenwerking te Den Haag, voordien docent economie aan de theologische faculteit ISEDET te Buenos Aires (Argentinië).

J. Heijke, eindredacteur

In verband met de prijsstijgingen is de abonnementsprijs voor de komende twee jaar gesteld op f 35,— per jaar, studentenabonnement f 25,— en losse nummers f 12,—.

De directie

Een positiebepaling van de Wereldraad over zending en evangelisatie

Het Centrale Comité van de Wereldraad van Kerken heeft juli 1982 een oecumenische verklaring over zending en evangelisatie aanvaard.

Gemeld kan worden dat De Horstink, Amersfoort (tel. 033-754868) zomer 1983 deze tekst met bijlagen in nederlandse vertaling hoopt te publiceren. Hieronder daarom slechts *een aantal kenmerkende citaten*. De lezer heeft dan een indruk en kan bestellen.

Vooraf gaat nog iets over de ontstaansgeschiedenis van deze verklaring.

Aan het eind zet ik een drie-tal kritische vragen op papier. Dit ter stimulering van de bezinning.

De ontstaansgeschiedenis

De Assemblée van de Wereldraad van Kerken, Uppsala 1968, formuleerde een aantal terreinen of aandachtsvelden van de huidige wereld waar de inzet voor bevrijd leven in Gods naam voorrang zou moeten hebben. Uppsala was daarmee vooruit op het zendingdenken van vele van de lidkerken. Vooruit ook op een aantal zendinginstellingen in westerse naties. Vandaar dat verklaarde tegenstanders als de duitse zendingshoogleraar Peter Beyerhaus en als de nederlandse E.O. onrust over een in de Wereldraad veronderstelde zendingscrisis konden aantreffen, oproepen en exploiteren.

De wereldzendingconferentie te Bangkok (1972/1973) werkte Uppsala uit op punten die de Derde Wereld-lidkerken maar al te goed begrepen, maar waarmee een aantal Eerste Wereld-kerken en -zendinginstellingen niet vertrouwd waren. Thema's binnen sectie I van Bangkok waren bijvoorbeeld: Kan ik een zwarte zijn en christen? Kan ik een christen worden en toch mijn identiteit bewaren? Deze concreetheid en onverbloemdheid betekenden groei in inzicht en relevantie. Betekenden echter ook meer tegenstand. West-Duitsland kende Beyerhaus-akties in de geest van: geen cent meer voor de oecumenisch aangesloten zendinginstellingen. Onze E.O. haalde Beyerhaus voor de televisie en gooide Bangkok op de hoop van het horizontalisme.

De Assemblée te Nairobi 1975 sprak in sectie I over zending en evangelisatie meer conceptueel dan contextueel. Werkte dus niet uit naar specifieke situaties en opgaven, maar probeerde eerder een algemene omschrijving van zending te geven die recht deed aan de volle breedte van het gezonden-zijn voor Christus. „Holistic mission” – dus zending die het ganze leven en samenleven van mensen betrof – werd het sleutelwoord. Deze conceptuele benadering was voor sommigen uit de Eerste Wereld-kerken meer vertrouwd. Werd daarom ook gezien als meer verbindend, de tegenstellingen overbruggend. Hoewel niet openlijk uitgesproken, lijkt verzoening met de evangelische christenen bij de opzet van Nairobi reeds de bedoeling geweest te zijn, evenals aandacht voor het bieden van aanknopingspunten voor de kerken van de Orthodoxe traditie.

Direct na Nairobi hebben personen die zo over Nairobi dachten het Centrale Comité ertoe gebracht aan de commissie voor wereldzending en evangelisatie te vragen om wat zij zagen als de in Nairobi bereikte „oecumenische consensus of overeenstemming over zending en evangelisatie” om te vormen tot een officiële positiebepaling van de Wereldraad van Kerken. En dan geschreven in een handzame vorm. De dikwijls mateloze vertekening van de positie van de Wereldraad zou daarmee de wind uit de zeilen worden genomen. De over de zending ontstane polarisatie zou kunnen afnemen. En vele „eenvoudigen” (zoals bijvoorbeeld dorpsvoorgangers in arme Derde Wereld-landen) zouden geholpen kunnen worden met een gemakkelijk te verspreiden basisdocument over precies de vragen die door pluriform aanbod van zendinginstellingen hen in verwarring brachten. De verzoenende en educatieve bedoeling van het document is dacht ik buiten kijf.

De commissie voor wereldzending en evangelisatie heeft deze opdracht van het Centrale Comité aanvaard, zij het dat in eigen kring en directe omgeving bij enkelen weerstand tegen dit idee is blijven bestaan. Er waren er die het risico zagen van een grootste gemene deler Wereldraad-missiologie. Er waren er die verzoening tussen evangelischen en oecumenischen zagen als een probleem van de Eerste Wereld dat niet bepalend mocht worden gemaakt voor een voor de ganse wereld bedoelde basisverklaring. Er waren er die pleitten ten gunste van prioriteit voor de uitwerking per regio of situatie van contextueel missionair denken. Er waren er ook die heel nuchter zeiden: We hebben nog maar juist het document van Nairobi gekregen. Waarom onze schaarse en kostbare tijd besteden aan een nieuw document?

Intussen had de commissie voor wereldzending en evangelisatie een werkgroepje benoemd. Dat groepje bood tijdens de wereldzendingconferentie te Melbourne 1980 een concept aan, dat besproken werd in een speciale hoorzitting. Aanzienlijke inhoudelijke kritiek werd gegeven. Maar beslissend was, dat de procedure werd afgewezen. De afgevaardigden komen niet eens in de zeven jaar naar een wereldzendingconferentie om klaarliggende concepten te amenderen, maar om zelf vanuit eigen vóórstudie en ervaring van gedachten te wisselen en al sprekend tot een rapport te komen. Het concept werd dus teruggenomen.

Na Melbourne werd aan Emilio Castro, de directeur van de commissie voor wereldzending en evangelisatie, gevraagd een nieuw concept te schrijven, waarin de gehoorde kritiek, maar ook het rapport van Melbourne was verwerkt. Dat stuk werd om commentaar naar het draagvlak van de commissie gezonden en werd enigszins bijgewerkt. Het Centrale Comité wijzigde opnieuw enkele passages en aanvaardde juli 1982 de verklaring.

ZENDING EN EVANGELISATIE EEN OECUMENISCHE VERKLARING

Inleiding

De bijbelse belofte van een nieuwe aarde en een nieuwe hemel, waar liefde, vrede en gerechtigheid zullen heersen (Ps. 85:7-13; Jes. 32:17-18, 65:17-25 en Op. 21:1-2) nodigt ons christenen uit tot handelen in de geschiedenis. De tegenstelling tussen dit visioen en de werkelijkheid van het heden openbaart het monsterachtige van de menselijke zonde, van het kwade, dat de verwerping van Gods bevrijdende wil voor de mensheid ontketend heeft. Zonde, die de mensen vervreemdt van God, hun medemens en de natuur, komt voor zowel in persoonlijke als gemeenschappelijke gestalte, in de verslaving van de menselijke wil, evenals in sociale, politieke en economische structuren van overheersing en afhankelijkheid.

De Kerk is in de wereld gezonden om mensen en volkeren tot omkeer te roepen, om de vergeving van zonden en een nieuw begin in de verhouding met God en de medemens door Jezus Christus te verkondigen. Deze roeping tot evangelisatie heeft tegenwoordig een nieuwe urgentie gekregen.

In een wereld waar het aantal mensen dat geen gelegenheid heeft het verhaal van Jezus te horen steeds groter wordt, *is het zeer noodzakelijk om de roeping van de Kerk tot getuigenis uit te breiden!*

In een wereld waar de meesten die Jezus niet kennen de armen van de aarde zijn – zij aan wie Hij het Rijk Gods beloofd heeft – *is het essentieel om hen te laten delen in het Goede Nieuws van dit Rijk!*

In een wereld waar de mensen strijden voor rechtvaardigheid, vrijheid en bevrijding, vaak zonder dat hun hoop vervuld wordt, *is het zeer belangrijk te verkondigen dat Gods Rijk aan hen beloofd is!*

In een wereld waar de achtergestelden en de drop-outs van de welvaartsmaatschappij wanhopig naar troost en identiteit zoeken in drugs of gnostische religieuze stromingen, *is het dringend noodzakelijk om te verkondigen dat Hij gekomen is opdat allen het leven zullen hebben, het leven in al zijn volheid (Joh. 10:10)!*

In een wereld waar zoveel mensen weinig zin meer zien, behalve in de relatieve zekerheid van hun welvaart, *is het nodig weer opnieuw Jezus' uitnodiging te horen om hem te volgen, te dienen en risico's op zich te nemen!*

In een wereld waar tal van christenen zich slechts in naam aan Jezus verbinden, *is het noodzakelijk hen opnieuw tot de vurigheid van hun eerste liefde te roepen!*

In een wereld waar oorlogen en oorlogsgeruchten het heden en de toekomst van de mensheid bedreigen, waar de bewapeningswedloop een geweldig gedeelte van de grondstoffen en de mensheid verslindt, *is het beslissend om de vredestichters zalig te noemen, in de overtuiging dat God in Christus alle tussenmuren weggebroken en de wereld met zichzelf verzoend heeft (Ef. 2:14; 2 Cor. 5:19)!*

Door deze oecumenische verklaring roepen de kerken elkaar op om te verkondigen dat God regeert en dat er hoop bestaat voor een toekomst waar God „alles zal samenvatten in Hem, alles wat in de hemel is en op de aarde” (Ef. 1:10). Jezus is „de eerste en de laatste, en de levende” (Op. 1:17-18), die „spoedig komen zal” (Op. 22:12), die „alle dingen nieuw maakt” (Op. 21:5).

De roeping tot zending

Voor de Wereldraad van Kerken als „een gemeenschap van Kerken die de Heer Jezus Christus belijden als God en Redder, overeenkomstig de Schriften, en die daarom pogen samen hun gemeenschappelijke roeping tot eer van de ene God, Vader, Zoon en Heilige Geest te vervullen”,¹⁾ is het verbindende punt de gemeenschappelijke belijdenis van Jezus Christus. Het verlossende werk van de Zoon wordt geplaatst binnen het handelen van de Heilige Drie-eenheid; het was de Vader, die in de kracht van de Geest Jezus Christus de vleesgeworden Zoon Gods, de Redder van de gehele wereld zond. De Kerken van de Wereldraad van Kerken zijn op pelgrimstocht naar de eenheid onder het missionaire visioen van Joh. 17:21, „opdat zij allen één zijn; gelijk Gij, Vader in Mij en Ik in U, opdat ook zij in Ons zijn; opdat de wereld gelove, dat Gij Mij gezonden hebt”.²⁾

Reeds in het Oude Testament verwachtte het volk Israel de dag van de vrede, waar Gods gerechtigheid zal heersen (Jes. 11:1-9). Jezus kwam in deze traditie en verkondigde dat het Koninkrijk Gods nabij gekomen was (Marc. 1:15), dat in hem de werkelijkheid van het Rijk tegenwoordig geworden was (Luc. 4:15-21). God biedt deze nieuwe gerechtigheid aan aan de kinderen, de armen, allen die vermoeid en belast zijn, aan allen die zich bekeren en Jezus willen volgen. De vroege Kerk beleed Jezus als Heer, als hoogste gezag, in wiens naam iedere knie zich zal buigen en die in het kruis en de opstanding de kracht van de offerende liefde in deze wereld bevrijd heeft.

De roeping tot verkondiging en getuigenis

In de opdracht van de Kerk in de wereld staat de verkondiging van het Koninkrijk Gods dat in Jezus de gekruisigde en opgestane Heer ingeleid wordt centraal. Door haar inwendig leven van eucharistische viering, dankzegging, voorbede, door het opzetten van zending en evangelisatie, door een dagelijkse levensstijl van solidariteit met de armen, voorspraak voor hen, zelfs tot de confrontatie met de machten die mensen onderdrukken toe, proberen de kerken deze roeping tot evangelisatie te vervullen.

Geleid door menselijke wijsheid gingen de wijzen uit het Oosten, die op zoek waren naar het kind, naar het paleis van Koning Herodes. Zij wisten niet dat „er voor hem geen plaats was in de herberg” en dat hij in een kribbe geboren was, arm onder de armen. Hij ging zelfs zo ver in zijn vereenzelviging met de menselijke armoede, dat zijn familie gedwongen was de weg van de politieke vlucht naar Egypte te kiezen. Hij groeide op als een arbeider, kwam om Gods zorg voor de armen te verkondigen, kondigde aan dat zij zalig zouden zijn, koos de kant van de kanslozen, weerstond de machtigen en ging aan het kruis om een nieuw leven voor de mensheid te openen. Als zijn volgelingen maken wij zijn solidariteit met alle vertrapten en achtergestelden bekend. Mensen die niets zijn in de ogen van anderen zijn kostbaar in Gods ogen (1 Cor. 1:26-31). *In Jezus de Koning geloven betekent zijn onverdiende genade aannemen en met hem het Koninkrijk binnengaan, door de kant van de armen te kiezen in hun strijd tegen de armoede. Zowel zij die Jezus als de dienende koning verkondigen als zij die deze verkondiging aanvaarden en erop antwoord geven, zijn uitgenodigd om met hem dag voor dag tot vereenzelviging en deelname met de armen van de wereld te komen.*

Oecumenische overtuigingen

In de oecumenische gesprekken en ervaring hebben kerken met hun diverse belijdenissen en tradities en in hun verschillende

gestalten als gemeenten, kloostergemeenschappen, religieuze orden enz., geleerd elkaar te erkennen als deelnemers aan de ene wereldwijde missionaire beweging. *Zo kunnen zij samen achter een oecumenisch concept van de christelijke zending staan, dat in de volgende overtuigingen tot uiting komt en op grond waarvan zij overeenkomen om zich voor het Rijk van God in te zetten.*

1. **Bekering**

De verkondiging van het Evangelie houdt een uitnodiging in om in een persoonlijke beslissing de reddende heerschappij van Christus te erkennen en aan te nemen. Het is de aankondiging van een persoonlijke ontmoeting met de levende Christus, mogelijk gemaakt door de Heilige Geest, het ontvangen van zijn vergiffenis en het persoonlijk aanvaarden van de roeping tot navolging en tot een dienend leven. God richt zich zowel tot ieder van zijn kinderen afzonderlijk als ook tot het gehele menselijke geslacht. *Ieder mens heeft recht op het horen van het Goede Nieuws.* Veel sociale stromingen moedigen tegenwoordig conformisme en passiviteit aan. Massa's armen zijn van het recht beroofd om over hun eigen leven en over hun maatschappij te beslissen. Terwijl anonimiteit en het aan de kant schuiven van mensen de mogelijkheden tot persoonlijke beslissingen tot een minimum schijnen te reduceren, kent God als Vader ieder van zijn kinderen en roept ieder van hen op om tot een grondleggende persoonlijke stap van overgave aan hem en zijn Rijk in de gemeenschap van zijn volk te komen.

De roep tot bekering als een oproep tot berouw en gehoorzaamheid zou ook moeten worden gericht tot volkeren, groepen en gezinnen. De verkondiging van de noodzaak om oorlog in vrede, onrecht in recht, racisme in solidariteit en haat in liefde te veranderen, is een getuigenis van Jezus Christus en zijn Rijk. De profeten van het Oude Testament appelleerden voortdurend aan het collectieve geweten van het volk Israel door de heersers en het volk tot berouw en vernieuwing van het verbond op te roepen.

Velen die zich tot Christus aangetrokken voelen, worden afgeschrikt door wat zij zien zowel in het leven van de kerken als in individuele christenen. Hoeveel van de miljoenen mensen in de wereld die Jezus Christus niet belijden, hebben hem verworpen op grond van wat zij in het leven van christenen zagen! *De roep tot bekering zou dus moeten beginnen met de omkeer van hen die de roep uitspreken, van wie de uitnodiging uitgaat.*

2. **Het Evangelie voor alle levensterreinen**

In de vervulling van haar opdracht is de Kerk geroepen om het Goede Nieuws in Jezus Christus, vergeving, hoop, een nieuwe

hemel en een nieuwe aarde *aan te kondigen*; machten en overheden, zonde en onrecht *aan de kaak te stellen*; weduwen en wezen *te troosten* en gebrokenen van hart te genezen en op te richten; en het leven temidden van de dood *te vieren*. Bij de uitvoering van deze taken kunnen de kerken stoten op beperkingen, dwang, zelfs vervolging van de kant van de heersende machten, die beweren het hoogste gezag over het leven en lot van de mensen te hebben.

In sommige landen wordt druk uitgeoefend om godsdienst tot het persoonlijke leven van de gelovigen te beperken, om te beweren dat vrijheid van geloof voldoende zou zijn. Het christelijke geloof komt op tegen deze veronderstelling. *De Kerk eist het recht en de plicht op om in het openbaar – zichtbaar – te bestaan en zich openlijk over vragen van menselijk belang uit te spreken.*

Het gebied van wetenschap en technologie verdient tegenwoordig bijzondere aandacht. Het dagelijks leven van de meeste kinderen, vrouwen en mannen, rijken zowel als armen, is beïnvloed door een lawine van wetenschappelijke ontdekkingen. De farmaceutische wetenschap heeft het seksuele gedrag revolutionair veranderd. Steeds ingewikkelder computers lossen binnen een tijd van seconden problemen op waarvoor vroeger een heel leven nodig was; tegelijk is daardoor de mogelijkheid gegeven in het persoonlijk leven van miljoenen mensen binnen te dringen. Kernenergie bedreigt het voortbestaan van het leven op deze planeet, terwijl ze tegelijk een nieuwe energiebron vormt. De biologische wetenschap staat met haar onderzoek aan de huiveringwekkende grens van de ingreep in de genetische wetten, waardoor de gehele menselijke soort – ten goede of ten kwade – veranderd zou kunnen worden. Wetenschapsmensen zoeken derhalve naar ethische richtlijnen. Achter de vragen naar de juiste of verkeerde beslissingen en houdingen liggen echter de diepste theologische vragen: wat is de zin van het menselijk bestaan? het doel van de geschiedenis? de echte werkelijkheid in en achter wat empirisch onderzocht en gemeten kan worden? De ethische vragen komen op uit het zoeken naar een nieuwe wereldbeschouwing, een geloof.

4. Zending op de wijze van Christus

Onze missionaire gehoorzaamheid zou het patroon moeten dragen van de dienst en de leer van Jezus. Hij gaf zijn liefde en zijn tijd aan alle mensen. Hij preeksde de weduwe, die haar laatste munt aan de tempel gaf; hij ontving Nicodemus midden in de nacht; hij riep Mattheüs tot het apostolaat; hij bezocht Zacheüs in zijn huis; hij gaf zich op een bijzondere manier aan de armen, door hen te troosten, te sterken en uit te dagen. Hij bracht urenlang door in gebed en leefde in afhankelijkheid van en bereidwillige gehoorzaamheid aan Gods wil.

De geest van een imperialistische kruisvaarder was hem vreemd. Kerken zijn vrij om de wegen te kiezen die hen het beste lijken voor de verkondiging van het Evangelie aan verschillende mensen in verschillende omstandigheden. Maar deze keuzen zijn nooit neutraal. Iedere methode betekent verduidelijking van of verraad aan het Evangelie dat wij verkondigen. Bij iedere weergave van het Evangelie moet de macht aan de liefde ondergeschikt zijn.

5. Goed Nieuws voor de armen

Het is ook de tragische samenloop van omstandigheden dat de meeste armen in de wereld het Goede Nieuws van het Evangelie van Jezus Christus niet gehoord hebben; of ze konden het niet aanvaarden omdat het door de manier waarop het gebracht werd niet als Goede Boodschap erkend werd. Dit is een dubbele onrechtvaardigheid: zij zijn slachtoffers van onderdrukking door een onrechtvaardige economische orde of een onrechtvaardige verdeling van de politieke macht, en tevens missen zij ook het bewustzijn van Gods bijzondere zorg voor hen. Het Goede Nieuws aan de armen verkondigen betekent, te beginnen met hun het recht te laten toekomen dat we hun verschuldigd zijn. De Kerk van Jezus Christus is geroepen het Goede Nieuws aan de armen te verkondigen en daarbij het voorbeeld van haar Heer te volgen, die de menselijke gestalte van een arme had aangenomen, die als één hunner onder hen leefde en hun de belofte van het Rijk Gods gaf. Jezus keek vol medelijden naar de menigte. Hij zag de armen als mensen tegen wie gezondigd was, slachtoffers van zowel persoonlijke als structurele zonde.

Vanuit dit diepe bewustzijn ontstonden zowel zijn solidariteit als ook zijn roep tot hen (Matth. 11:28). Zijn roep was een persoonlijke roep. Hij nodigde hen uit tot hem te komen, vergeving van zonden te ontvangen en een opdracht op zich te nemen. Hij riep de armen om hem te volgen, omdat zijn liefde ook respect voor hen inhield, als mensen door God geschapen, die vrij zijn om te antwoorden. Hij riep hen op deze verantwoordelijkheid uit te oefenen ten opzichte van God, de naaste en hun eigen leven. *De verkondiging van het Evangelie onder de armen is een teken van het messiaanse Rijk en één van de voornaamste criteria voor de beoordeling van onze tegenwoordige missionaire inzet.*

6. Zending in en naar zes continenten

Overal bevinden de kerken zich in missionaire situaties. Zelfs in landen waar de kerken eeuwenlang actief waren, blijkt het leven tegenwoordig georganiseerd te zijn buiten de christelijke waarden om en groeit de secularisatie, die als het ontbreken van enige diepere zin ervaren wordt. De kerken hebben het echte contact met de arbeiders, de jeugd en vele anderen verloren. Het gaat hier om een dringende

nood, die hoge prioriteit moet hebben op de lijst van aandacht van de oecumenische beweging. De golf van migranten en politieke vluchtelingen verlegt de grenzen van de zending tot aan de drempel van iedere gemeente.

De christelijke verklaringen over de wereldwijde missionaire verantwoordelijkheid van de Kerk zullen geloofwaardig zijn, indien zij worden gewaarmerkt door een serieuze missionaire inzet in eigen omgeving.

Deze zorg voor zending overal heeft de proef ondergaan van de roep om een moratorium, waardoor – tenminste tijdelijk – het uitzenden en ontvangen van zendingsarbeiders en geldmiddelen over de nationale grenzen werd stopgezet, met het oog op de herontdekking en versterking van de eigen identiteit van iedere kerk, de concentratie op zending in eigen omgeving en de vrijheid traditionele relaties te herzien. In de Verklaring van Lausanne werd opgemerkt dat „de terugloop van buitenlandse zendingsarbeiders en geldmiddelen in een land dat het Evangelie al ontvangen had soms noodzakelijk blijkt om de groei en de zelfstandigheid van de plaatselijke kerken te bevorderen en middelen ter beschikking te stellen voor gebieden die nog niet met het Evangelie in aanraking zijn gekomen.³⁾ Moratorium betekent niet het einde van de zendingsopdracht of van de noodzaak middelen ter beschikking te stellen voor zendingswerk, maar betekent wel de vrijheid bestaande afspraken te herzien en te kijken of een voortzetting van wat wij tot nu toe gedaan hebben de juiste manier van zending is in de huidige tijd.

Het vraagstuk van het moratorium moet gezien worden binnen de zorg voor wereldzending. *Het is de trouw aan de binding met Christus in iedere nationale situatie die de authenticiteit van de missionaire belangstelling in andere gedeelten van de wereld waarborgt. Er kan nooit sprake van een moratorium voor de zending zijn, maar een moratorium ter wille van een betere zending is altijd mogelijk en soms noodzakelijk.*

De geschiedenis van de Kerk, het missionaire volk Gods, moet doorgaan. Iedere plaatselijke gemeente, iedere christen moet opgeroepen worden om verantwoordelijkheid op zich te nemen in de gehele zending van de Kerk. Er zal altijd behoefte zijn aan mensen die de roeping en de gave bezitten grenzen te overschrijden om de Boodschap van Jezus Christus te brengen en in zijn naam te dienen.

Vanuit deze overtuiging dat kerk en zending bij elkaar horen, erkennen wij de bijzondere roeping van personen of gemeenschappen om zich volledig aan de dienst van de Kerk te geven door culturele en nationale grenzen te overschrijden. *De kerken mogen niet toelaten dat deze bijzondere roeping van enkelen tot een alibi voor de*

gehele Kerk wordt, het moet eerder een symbolische concentratie van de missionaire roeping van de hele Kerk zijn.

7. Getuigenis onder aanhangers van hedendaagse godsdiensten

Christenen zijn de boodschap van Gods verlossing in Jezus Christus aan ieder mens en ieder volk verschuldigd. Christenen leggen hun getuigenis af in de context van medemensen wier leven op andere godsdienstige overtuigingen en ideologische opvattingen gebaseerd is. *Het echte getuigenis volgt het voorbeeld van Jezus Christus door de uniekheid en de vrijheid van anderen te respecteren en te bevestigen.* Wij bekennen als christenen dat wij vaak op zoek zijn geweest naar het slechtste in anderen en ons negatief over andere godsdiensten hebben uitgelaten. Wij hopen als christenen te leren getuigenis af te leggen onder onze medemensen in een geest van bescheidenheid, berouw en vreugde.

Het Woord is aan het werk in ieder menselijk leven. In Jezus van Nazareth is het Woord mens geworden. Het wonder van zijn liefdesdienst overtuigt christenen om ten aanzien van mensen van alle godsdienstige of niet-godsdienstige overtuigingen te getuigen van deze beslissende tegenwoordigheid van God in Christus. In Hem is onze verlossing. Onder christenen bestaat er nog altijd meningsverschil over hoe deze verlossing in Christus mensen van verschillende godsdienstige overtuigingen bereikt. Maar allen zijn het erover eens dat het getuigenis zich dient te richten op alle mensen.

Een dergelijke houding komt voort uit de zekerheid dat God de schepper van het heelal is en dat hij zich niet onbetuigd heeft gelaten, wanneer of waar dan ook. *De Geest Gods is voortdurend aan het werk op manieren die het menselijk begrip te boven gaan en op plaatsen waar wij het het minst verwachten. Daarom trachten christenen, wanneer zij in een relatie van dialoog met de anderen treden, de ondoorgroendelijke rijkdommen van God en van zijn manier om met de mensen om te gaan te onderscheiden.*

Het leven met mensen van andere godsdiensten en ideologieën is een ontmoeting van betrokkenheid. Getuigenis kan geen éénrichtingsproces zijn, maar gaat noodzakelijk in twee richtingen. Daarbij worden christenen zich van enkele van de diepste overtuigingen van hun medemensen bewust. Op een dergelijk ogenblik kunnen christenen ook in een geest van openheid en vertrouwen een echt getuigenis afleggen van hun verbondenheid met Christus, die alle mensen tot zich roept.

Een blik op de toekomst

De missionaire opdracht van de Kerk en haar roeping tot evangelisatie zullen niet bestand zijn tegen de confrontatie met de harde werkelijkheid van het dagelijks leven, tenzij ze gedragen worden door geloof, *een geloof ondersteund door gebed, contemplatie en aanbidding*. Bijeenkomen en uit elkaar gaan, ontvangen en geven, lof en werk, gebed en strijd – dit is het echte ritme van de christelijke betrokkenheid bij de wereld".⁴⁾

Het is dezelfde Heer die zijn volk zendt om alle grenzen te overschrijden en in zijn naam de meest onbekende gebieden binnen te gaan, die ook verzekerd: „Ik ben met u, al de dagen, tot aan de voleinding der tijden”.

vertaald door mevr. R. G. Drewes-Siebel.

Vraag 1

Verzoeningstheologie zonder hermeneutiek?

Aan de wortel van het spanningsveld tussen evangelischen en anderen ligt de Schriftbeschouwing en dus het Schriftgebruik. Daarin verborgen ligt nog weer de leer omtrent het werk van de Heilige Geest, de Geest en de menselijke factoren in de bijbelse getuigenissen enz. Het nieuwe document van de Wereldraad raakt dit vraagstuk – door theologen het hermeneutische vraagstuk genoemd – met geen vinger aan. Is dit, in de situatie van de Wereldraad van Kerken, de juiste verzoeningsstrategie, omdat zo alle aandacht wordt gegeven aan wat men gezamenlijk denkt te kunnen zeggen? Of worden zo de fundamentele vragen er tijdelijk stichtelijk ondergepreekt? Het Schriftgebruik van het stuk zelf geeft weinig blijk van inzicht in de pluriformiteit, de cultuur en tijdgebondenheid van de getuigenissen die samen de bibliotheek vormen die wij bijbel noemen. Hoe lang kan de Wereldraad het hermeneutische vraagstuk nog blijven omzeilen en toch denken basisverklaringen te kunnen uitgeven over doop, eucharistie en ambt, of over zending en evangelisatie? Wordt het resultaat niet onontwikkelaar verzameltheologie? Ik bedoel daarmee een theologie die neerkomt op een optelsom van passages uit verschillende theologische tradities. Elk van die passages wordt dan gelegitimeerd door de in die theologische traditie daarvoor gebruikelijke, vaak uit hun verband gehaalde, bijbelteksten. Zo wordt dan gemikt op voldoende herkenningpunten voor elk der theologische tradities om de bereidheid te kunnen opbrengen een verzameltheologie-tekst maar te aanvaarden. Is de afstand tussen deze verzameltheologie en bijvoorbeeld de zwart theologie, de theologie van de armen in Latijns Amerika, de Minjung theologie in Korea, de feministische theologie en al het spreken over contextuele theologie niet wat groot? Is verzameltheologie vanwege het schandaal van de verdeeldheid verantwoord als poging tot verzoening? Of is Bangkok met zijn irritante ad hoc theologie: „Kan ik zwart zijn en toch christen?” de echte verzoeningstheologie? – Om over door te denken.

Vraag 2

Vrede stichten zonder analyse?

Aan de wortel van de polarisatie rond het zendingsdenken van Uppsala en Bangkok ligt niet alleen de hermeneutische vraag. Er ligt ook, niet zonder verband met de hermeneutische vraag, de vraag omtrent de maatschappij-visie van de betrokkenen. De eerdergenoemde Peter Beyerhaus is in blank, racistisch Zuid-Afrika populair. En het in Uppsala verwerkte, door Bangkok gesteunde, anti-racisme programma wordt door Beyerhaus en door de E.O. verguisd. De kritische maatschappij-ervaring en ook al enigszins maatschappij-analyse van Uppsala en Bangkok staat tegenover de status quo bevestigende maatschappij-visie van juist de felste opposanten van Uppsala en Bangkok. Het nieuwe stuk van de Wereldraad is eenduidig tegen uitbuiting, racisme, enz. Maar het raakt de

analyse van de wereld waarin zulke zaken zich voordoen met geen vinger aan. Het blijft daarom toch stichtelijk, tijdloos en contextloos. De wijze waarop in punt 18 de bangste vragen van deze tijd – hoe beheren wij wetenschap, technologie, kernenergie, genetische manipulatie, enz. – even over de tafel rollen als bewijs dat geloof nodig is, vormt een karikatuur van het uitwerpen van demonen, dat van ouds tot de zendingsofdracht heeft behoord. Het stuk gaat er geruisloos van uit dat je al een heleboel kunt zeggen, zelfs al tegenstellingen kunt overbruggen, voordat je aan concrete analyse en aan daadwerkelijke keuzen toekomt. De vraag kan worden gesteld hoe dat zich verhoudt tot wat wij juist in de oecumenische beweging moeizaam geleerd hebben, namelijk dat reeds het lezen van de getuigenissen van de Heilige Schrift sterk beïnvloed wordt door de vraag of je van onder op of van boven af leest. Van onder op, vanuit de gezichtshoek en ervaring van de armen. Romero's bekering! Of van boven af, met het verzoeningsconcept van de bevoorrechten, dat confrontatie uitsluit en daarmee aan lijden ontkomt. De afwijzing van het P.C.R. door de Evangelische Kerk in West-Duitsland!

Wat willen we nu eigenlijk: de lieve vrede, of vrede stichten, inclusief de prijs? De Wereldraad is hierover meestal beter dan in dit stuk.

Vraag 3

Een leesbare brief over Christus?

De kloof tussen bijbeltaal en gewone-mensen-taal van vandaag is groot. Dat is begrijpelijk vanwege de historische en culturele afstand. De kloof is door de culturele revolutie in bijvoorbeeld een aantal westerse naties de laatste jaren nog enorm toegenomen. Een groeiend deel van de nederlandse jongeren weet met bijbeltaal en vaak ook met kerktaal niets te beginnen. Of kan er alleen wat mee in een aparte religieuze wereld, los van de gewone wereld. De nieuwe verklaring van de Wereldraad zit echter barstens vol van bijbelteksten en conferentie-citaten.

Paulus en Johannes munten uit in pogingen om in speciale situaties met geïmproviseerd en gespecialiseerd taalgebruik te trachten het onzegbare van God met ons in een Gekruisigde die leeft toch te zeggen. Het begin van de Colossenzen brief! Soms denk ik dat zulke formuleringen eenmalig zijn. Het zou wel eens „riskant“ kunnen zijn zulke formuleringen in onze cultuursituatie bruikbaar en herhaalbaar te achten. Na al de eeuwen van antisemitisme en na de holocaust is het riskante van het zonder meer citeren van allerlei nieuwtestamentische passages over de joden ons enigszins duidelijk aan het worden. Maar ik denk niet, dat hier het enige voorbeeld ligt. Zonder dat wij het willen en voordat wij het weten, scheppen wij met het citeren van de „eenmalige“ en „gewaagde“ extremen van het formuleren van Paulus of Johannes een aparte theologie – kerk – of zondagswereld. Een eigen wereld, vreemd aan onze ervaringswereld. En dus verlamdend ten aanzien van de opgaven in de werkelijke wereld waarin wij voor Christus' zaak gezonden zijn.

Gehoopt mag worden, dat dit gevaar in het milieu van de Wereldraad voldoende bezworen wordt door al het andere wat daar gebeurt. Maar de vraag blijft of dit taal- en citaten-gebruik verondersteld mag worden verder te komen dan een groep ingewijden. Nu zijn stukken voor ingewijden, evenals redelijk moeilijke tijdschriften als „Wereld en Zending“, binnen zekere grenzen verantwoord en prima. Maar we hadden al Uppsala, Bangkok, Nairobi, later ook Melbourne, Pattaya en wat niet al. Wanneer zullen wij van het Leger des Heils, de Pinkstergemeenten, de Electronische Kerk in de Verenigde Staten, de Kimbanguïstenkerk en Youth for Christ eens wat leren? Ik bedoel nu maar niet leren van hun inhoud. Dat staat hier buiten discussie. Maar van hun communicatie naar de eenvoudigen, naar „the people“ en „the poor“ waarover we het zo dikwijls hebben in onleesbare teksten.

1) Basisverklaring van de Wereldraad van Kerken.

2) Uit de grondslag van de Conferentie voor Wereld Zending en Evangelisatie.

3) Lausanne Verklaring, No. 9.

4) Your Kingdom come, p. 205.

Missiologie-beoefening in Nederland: een andere analyse en visie

Het is altijd verfrissend wanneer iemand een pleidooi voor iets houdt, want het houdt in elk geval in dat men gelooft in de zaak waarvoor men aandacht vraagt.

Dr. Jan van Lin heeft in het laatste nummer van *Wereld en Zending* (11de jaargang, no. 4, 1982) gepleit voor heroriëntatie van missiologie-beoefening in Nederland.

Wat niet vermeld wordt in de „*Opmerkingen vooraf*” is dat Van Lin's artikel een uitgewerkte lezing is, in eerste instantie gehouden op een bijeenkomst van het Missiologisch Werkverband (4 mei 1982), gevolgd door een levendige discussie waarin verschillende m.i. houtsnijdende opmerkingen werden gemaakt, waarvan enkele de auteur niet onberoerd hebben gelaten. In grote lijnen heeft hij zijn betoog echter gehandhaafd – en daarmee de uitdaging voor verdere discussie en reflectie.

Ik heb niet de bedoeling op alle onderdelen van het artikel van J. v. Lin in te gaan. In verschillende punten, zoals bijvoorbeeld met betrekking tot het onderscheid tussen missiologie en evangelistiek (p. 322) in de verhouding van missiologie en evangelistiek (p. 322) en de verhouding van missiologie tot vergelijkende theologie (p. 310) kan ik me goed vinden. In mijn bijdrage wil ik echter ingaan tegen de *algemene trend* van Van Lin's pleidooi voor een „missiologie-beoefening in Nederland, die primair de eigen context als vertrekpunt en richtpunt neemt” (p. 316).

1. De context van „inventarisatie 1980-1982”

Een opsomming van missiologische programma's en activiteiten aan Theologische Faculteiten en Hogescholen gedurende twee achtereenvolgende academische jaren (1980/81; 1981/82) geeft natuurlijk wel enig inzicht in missiologie-beoefening. De vraag is echter of de gegevens sec van „*Inventarisatie van Missiologie-beoefening 1980-1982*” (IIMO - Leiden 1981) wel voldoende basis zijn voor een evaluatie zoals Van Lin die beproeft. Toegegeven, zijn drie-deling van de aangegeven thematieken in: 1. context Derde Wereld; 2. context Nederland; 3. niet contextueel gevonden thematieken, komt op het eerste gezicht vertrouwenwekkend over. Ze zijn echter gebaseerd op korte titels van aangeboden colleges, niet op de inhoud en opzet ervan. Bijvoorbeeld: ik neem aan dat mijn college „Derde Wereld theologieën: confrontatie en uitdaging” (Tilburg 1981-82) geïnclassificeerd werd als „niet contextueel gebonden”, of als „context Derde Wereld”, terwijl het in opzet en uitwerking gericht stond op theologie-beoefening in Nederland. M.a.w. terwijl in de titel „Nederland” niet vermeld staat, werd het in feite toegespitst op de nederlandse context (van theologie-beoefening). Dat de samensteller van bovengenoemde „*Inventarisatie*” het bij een inventarisatie heeft gelaten en geen evaluatie beproefde is mede gebaseerd op de overtuiging dat „titels” alleen onvoldoende inzicht geven in opzet en oriëntatie van de colleges zelf. Wat we er aan overhouden is in elk geval, dat bij een volgende „*Inventarisatie*” de vraag naar inhoud en oriëntatie – naast de titel – zeer zinvol en nuttig kan zijn.

Nu zijn missiologen in de academische wereld vaak op hun eentje bezig, en iedere vogel zingt zoals hij gebekt is. De missiologische werkverbanden waarin de aan universiteiten en hogescholen verbonden missiologen samenwerken met andere missionaire of missiologische collegae bieden een duidelijker zicht op missiologie-beoefening in Nederland. Deze verbanden zijn: het Interuniversitaire Instituut voor Missiologie en Oecumenica (IIMO), het Missiologisch Werkverband (MWV), de Werkgroep Docenten Missiologie (WDM) en het tijdschrift „Wereld en Zending” (W+Z). Al deze missiologische „collectieven” zijn oecumenisch opgezet in de zin van samenwerking tussen protestant en katholiek. Een analyse van aandachtsvelden en benaderingswijzen en het verstaan van zending in deze collectief-missiologische milieus over de laatste tien jaar (1972-1982) zou de beste basis vormen voor een verantwoorde analyse van missiologie-beoefening in Nederland. Dat gaan we hier niet ondernemen (het zou goede stof voor een doctoraal scriptie zijn!). Wel willen we kort aangeven wanneer en hoe een omslag en heroriëntatie in de missiologie-beoefening heeft plaatsgevonden.

2. Heroriëntatie sinds Bangkok 1972/73

De omslag en heroriëntatie in de opvatting en plaatsbepaling van zending vond plaats onder invloed van het de-kolonisatieproces. Zendings- en missiekerken werden „lokale kerken”, men ging over „van éénrichtingsverkeer naar wederkerige assistentie” (vgl. W+Z 1973/1). Terwijl men in principe zich openstelde voor een ontvangende relatie, bleef de nadruk echter nog sterk liggen op de – vanouds – gevende relatie. Op de keper beschouwd bleef zending/missie primair functioneren als „missionaire-assistentie-aan”. Door het in de jaren 1970/71 beginnende en door de wereldzendingsconferentie van Bangkok (1972/73) mondiaal verspreide moratorium-debat komt een totale herwaardering van al het missionaire werk aan de orde. Voor de jonge kerken wordt die herwaardering uitgedrukt door de kernwoorden „liberation”, „selfreliance” en „cultural identity”. Voor de zendende kerken uit Europa en Noord-Amerika wordt het moratorium gezien als een mogelijkheid om weer of meer aandacht te krijgen voor hun eigen missionaire context en opnieuw hun prioriteiten te bepalen (vgl. W+Z 1975/6).

„Bangkok” heeft een blijvende invloed gekregen op de oriëntatie van missiologie-beoefening in Nederland. De Werkgroep Docenten Missiologie heeft zich na een eerste discussie, eind 1973 met nederlandse Bangkok-gangers, het hele jaar 1974 met „Bangkok” beziggehouden. Ter discussie stonden met name twee papers: „Enkele punten voor de agenda der missiologie na Bangkok” (prof. J. Verkuyl) en „Is een algemeen geldige missiologie nog mogelijk nu de contexten zo centraal staan?” (drs. R. G. van Rossum, drs. J. M. van Engelen). Ons missiologisch tijdschrift „Wereld en Zending” wijdde in 1975 een themanummer aan „De meer-waarde van het moratorium-debat”

(W+Z 1975 no. 6). Volgens het „Ten Geleide” ligt de betekenis van die *meer-waarde* „op het niveau van het utopisch denken over de verhouding identiteit en volwassen relaties van kerken, niet zozeer tegenover elkaar, maar als totale kerk tegenover de wereld” (p. 408). „Bangkok” beïnvloedde ook duidelijk het onderzoeksprogramma van het IIMO. Het studieproject „Wederkerige Assistentie van Kerken” (1970-1976) vond een logische pendant in het onderzoeksproject „Missionair-oecumenische gemeenten in Nederland” (1976-1980). Dit project kreeg er nog een verdieping bij via de binnenkort af te sluiten studie „Credaal getuigen in context”. De vruchten van dit sinds 1972 op gang gekomen collectief heroriëntatieproces binnen de missiologie-beoefening in Nederland zijn (of worden) niet alleen neergelegd in publicaties, maar werken ook door in hoofden, houdingen en harten van de nederlandse missiologen en oecumenici. De afdeling Missiologie werkt momenteel plannen uit om de oogst van dit heroriënterende missiologische rijpingsproces binnen te halen en te ontsluiten in een project „Oecumenische inleiding in de Missiologie”. Dit zal uiteraard in een oecumenisch (katholiek-protestant) samenwerkingsverband worden uitgevoerd.

In het licht van dit reeds tien jaar durende oecumenisch-missiologicalische rijpingsproces met de vele duidelijke vruchten komt het voorstel van Van Lin om te *beginnen* met vijfjarenplannen met het oog op het vaststellen waar de missiologie na afloop daarvan moet zijn en om dit in *oecumenische* samenwerking te doen (zie p. 322 ad a.) als onwezenlijk en vreemd over.

De enige verklaring voor Van Lins opstelling en evaluatie moet gezocht worden in een bepaalde opvatting over wat missiologie moet zijn. We zullen ons daar nu op richten.

3. Missiologie en context

Van Lin maakt in zijn artikel een vergelijking tussen „Missiologie in Nederland” en „Missiologie in India”. Hij komt tot de conclusie: „Azië, Afrika en Latijns-Amerika zijn in veel sterkere mate context voor de nederlandse missiologie-beoefening dan dat het eigen land dat is” (p. 312) en „Wanneer men nagaat op welke context de bijdragen in de twee missiologisch belangrijke tijdschriften „Indian Missiological Review” en „Religion and Society” betrekking hebben, dan is dat bijna uitsluitend op die van India. In geringe mate slechts zijn er bijdragen in te vinden, die direct voortkomen uit of betrekking hebben op contexten in Afrika, Latijns Amerika, Europa en Noord-Amerika” (p. 315).

De vraag die opkomt is: zou missiologie-beoefening in Nederland op het juiste spoor komen te zitten wanneer ze bijna uitsluitend voort zou komen uit of betrekking hebben op de eigen nederlandse context? Van Lin durft deze conclusie in zijn algemeenheid – gelukkig – niet aan. In overeenstemming met de gevoerde discussie tijdens de bijeenkomst van het Missiologisch Werkverband (mei 1982) wil hij blijven vasthouden aan de spanningsverhouding eigen context – wereldwijde context

voor de missionaire opdracht: „Zowel in Nederland als in India moet nog diepgaand worden nagedacht om tot een juiste verhouding te komen tussen missiologiseren vanuit en gericht op de eigen context, en de beoefening van de missiologie vanuit en gericht op een wereldwijde context” (p. 315).

Het geloof in deze spanningsverhouding, hier kort beleiden, wordt echter spoedig losgelaten. In zijn „opmerkingen tot slot” komt de „aap” uit Jan van Lin z'n missiologische mouw: *personen* die in eigen land ervaring hebben opgedaan met een theologische reflectie op de zending van de kerken worden *de* aangewezen krachten voor de personele bezetting van de afdeling missiologie aan de theologische faculteiten (p. 324, ad e.); missiologische *bibliotheken* dienen zich te concentreren op literatuur die de beoefenaren van de missiologie helpt om goed inzicht te krijgen in de eigen nederlandse context om vandaaruit en daarop gericht missiologisch relevant te theologiseren (p. 324, ad f.).

Uitgangspunt en eindpunt wordt de eigen context (Nederland). Hierdoor wordt – ongetwijfeld onbewust onbedoeld – wel mooi ingespeeld op een steeds sterker wordende tendens (onder invloed van met name de economische recessie) om eigen land, eigen volk, eigen problemen centraal te stellen en vandaaruit de rest te bekijken en te beoordelen. De missiologie – volgens Van Lin – kiest blijkbaar primair voor één pool (de eigen context) en slechts in tweede instantie voor de „wijdere context”. M.i. dient de „Sitz im Leben” van de missiologiebeoefening in Nederland op het scherp van de spanningsverhouding tussen eigen context en wereldwijde context te worden gezocht, om de eenvoudige reden dat de eigen context ingebed zit in de totale wereldcontext – zowel politiek-economisch als theologisch. Terecht onderstreept Van Lin het belang van de eigen missionaire context – welke echter al na Bangkok door de missiologiebeoefening in Nederland sterker in het vizier is gekomen. Het gevaar dreigt echter dat Van Lin's missiologie zich de eigen context te gereduceerd voorstelt juist doordat hij deze als uitgangs- en oriëntatiepunt wil nemen. Ik vrees dat zijn missiologie gebaseerd is op een te onscherpe analyse van de eigen context en op een te beperkte visie op zending.

4. Analyse en visie

Sinds het moratorium-debat is de eigen (nederlandse) context niet alleen duidelijker in het vizier genomen, het is ook duidelijker geworden dat het niet mogelijk is de verschillende contexten zuiver van elkaar te scheiden. „De meer-waarde van het woord moratorium ligt in de 'ontdekking van het ontwikkelingsconflict binnen de kerkelijke relaties' (W+Z 1975/6, 420).” Concreet wil dat zeggen: onze eigen nederlandse context houdt niet op bij onze landsgrenzen, onze context zit in een web van internationale en intercontextuele economische, politieke, militaire en handelsverbanden, waardoor onze

context invloed – ten goede en ten kwade – uitoefent en ondergaat. Ons eigen stukje wereld zit gekoppeld aan de bredere wereld. Dat dit zo is, daarvan getuigen onze dagbladen en T.V.-uitzendingen en zelfs onze eigen levensgeschiedenis in levens-ervaring.

Analyse van eigen context is onmogelijk zonder te komen tot een duidelijke plaatsbepaling ervan in het internationale en multicontextuele wereldweb. Het grotere geheel werpt pas een duidelijk licht op de al of niet te rechtvaardigen structuren van macht en op situaties van mensen in eigen stukje wereld.

Ook voor een juiste visie op zending in eigen context zal men uit moeten gaan van de opdracht deel te nemen aan de „missio Dei”, welke de komst van Gods Koninkrijk nastreeft, dat geen grenzen kent. „Missiologie wordt gevoed door de werkelijkheid van Gods missio in de turbulente „Drie Werelden” van onze tijd. Volgens Gods bedoeling moeten deze de éne wereld vormen waarin Gods shalom het allen en alles beheersende zal zijn. Op die totale en globale werkelijkheid staat zending uiteindelijk gericht” (Verstraelen 1980, 97). Pas vanuit deze visie op Gods totale en globale bedoeling zal een juist inzicht verworven kunnen worden op zending in de eigen onmiddellijke context.

Door ons te nadrukkelijk en bijna exclusief op eigen context te concentreren, lopen we het levensgrote gevaar dat we de totale werkelijkheid van de wereld waarin we leven onvoldoende diep peilen – en gevolgelijk onze zending onvoldoende kunnen overzien en vervullen. Door onze eigen context uit te snijden uit „de wereld als horizon” (Hoekendijk) verworden we gemakkelijk tot „goede mensen die onschuldig het wereldomvattende onderdrukkingssysteem van uitbuiting en onheil ondersteunen” (Koyama 1980, 170).

We hoeven niet bang te zijn dat we door de eigen context vanuit een bredere wereldcontext te analyseren en „zending in Nederland” vanuit de visie van „Gods wereldhuis” (d.w.z. de bedoeling van God met de hele mensheid) te oriënteren in de lucht blijven zweven. De oproep vanuit Gods wereldhuis (= oecumene) om mee te werken aan de verwerkelijking van „het Koninkrijk van waarheid en leven, van heiligheid en genade, van gerechtigheid, liefde en vrede” (Prefatie van het feest van Christus Koning), zal tot een radicale heroriëntatie en een zeer concrete invulling van onze zendingsopdracht in en vanuit eigen huis leiden.

5. Enkele conclusies

a. We zijn het zeer met Van Lin eens (p. 323 ad c.) dat een samenwerking moet worden opgebouwd met andere vakgebieden in de theologie, met name de pastorale of praktische theologie die zoveel weet heeft, via pastorale sociologie en -psychologie, van de eigen nederlandse context. Samenwerken betekent echter niet hetzelfde doen. Het lijkt me de taak van de missiologie om de pastorale praktijk

en theorie te infecteren met een missionaire geest zodat men gaat spreken van missionair-pastorale praktijk en reflectie. De missiologie heeft als specifieke taak de zendingsopdracht te interpreteren vanuit Gods Wereldhuis op het snijvlak van verschillende contexten en die zendingsopdracht te presenteren als een geïntegreerd geheel van zorg „om kerkelijke eenheid, evangelisatie en sociaal-politiek getuigenis” (cf. Thomas 1981, 3).

b. We vinden echter in de suggestie van Van Lin (p. 324 ad e.) dat voor de personele bezetting van missiologie aan theologische faculteiten en hogescholen mensen die in eigen land ervaring hebben opgedaan met een theologische reflectie op de zending van de kerken *de aangewezen krachten zijn om de missiologie te vertegenwoordigen, een gevaar voor verschraling van de missiologie aanwezig.* (N.B. ik heb tevergeefs in zijn alinea gezocht naar het woordje „ook”). Ik ben nog altijd van mening dat „de kracht van de missiologie”, waarin ook zijn *eigen identiteit* in het wereldje van theologen gelegen is, bestaat uit zijn interculturele of beter intercontextuele ervaringen en inzichten. De missioloog ziet het als zijn taak om de „Drie Werelden” met al hun pijn, strijd en zinloosheid, maar ook hun streven naar bevrijding en volheid van leven vanuit het perspectief van Gods Koninkrijk met elkaar in verband te brengen” (Verstraelen 1980, 97). Ik neem aan dat iedere missioloog *ook* ervaring wenst op te doen met zending in eigen omgeving (context) door persoonlijke inzet en reflectie. Vanuit zijn bredere ervaringen en inzichten kan hij echter initiatieven, modellen en interpretaties van missionair kerk-zijn aanreiken die inspirerend kunnen worden voor missionaire inzet in eigen context. Ik denk bijvoorbeeld aan de „Urban Mission” projecten met name in veel stedelijke gebieden van Azië.

c. Tegenwoordig valt in theologie en missiologie de nadruk sterk op context en spreekt men over de noodzaak van een contextuele theologie en missiologie. Terecht. Zending is niet alleen maar een begrip, zending is ook en vooral een beweging die ergens – in loco – operatief moet worden. Daarbij moet men echter blijvend bedenken dat iedere context in een breder web van contexten is opgenomen.

Naast de context – of beter in nauwe samenhang ermee – staat de „text”, de visie, die inhoud en oriëntatie geeft aan „zending in context”. Bij een evaluatie van „missiologie-beoefening” kan men de „text” niet buiten beschouwing laten. Van Lin spreekt in zijn pleidooi o.m. over „niet contextueel gebonden thematieken” (p. 311) waarmee de indruk wordt gewekt dat deze voor een relevante missiologie van minder belang zouden zijn. In elk geval besteedt hij er verder geen aandacht aan. Toch valt via de visie op zending de beslissing welke inhoud en oriëntatie zending in context gaat nemen.

Nu is het interessant vast te stellen dat visie op zending ontstaat uit een confrontatie en dialoog van verschillende in onderscheiden contexten ontwikkelde visies op zending. Wij hebben reeds gewezen op de rol en functie die de wereldzendingconferentie te Bangkok (1972/1973) gehad heeft op een nieuwe oriëntatie van zending.

We kunnen ook verwijzen naar de bezinning op zending die in Melbourne (1980) door veel frustraties heen op gang kwam over een eigentijdse missionaire invulling van de bede „Uw Rijk kome”. Iedereen die dergelijke conferenties meemaakt weet – met Emilio Castro –: „Conferenties zijn niet de meest geschikte instrumenten voor een profetisch geluid. De profetische vernieuwingen komen door individuen en kleine groepen. Maar op conferenties gaat het over de oogst; dan zetten de afgevaardigden van vele verschillende kerken hun problemen, hun zorgen, hun toekomstverwachtingen, hun visie op de agenda...” (Castro 1982, 290). De vrucht van een gezamenlijke voorstelling van protestantse, orthodoxe en katholieke christenen, afkomstig uit alle windstreken is een groei in bewustwording met betrekking tot de eigen context (situatie) in relatie tot andere contexten (situaties) en een scherper bewustzijn van wat de tekenen des tijds van onze deelname aan Gods missio eisen.

Pas via bemiddelen van alle heiligen (Eph. 3:18-19) uit allerlei contexten, m.a.w. via een intercontextuele dialoog zullen we een juiste visie kunnen krijgen op de missionaire taak en verantwoordelijkheid in en vanuit onze eigen nederlandse context.

Literatuur

- Van éénrichtingsverkeer naar wederkerige assistentie, thema-nummer *Wereld en Zending*, II-1 (1973).
- Op weg naar volwassen missionaire relaties: de „meerwaarde” van het moratorium-debat, thema-nummer *Wereld en Zending* IV-6 (1975).
- Castro, Emilio, Zending vandaag en morgen: een gesprek met Emilio Castro, in: *Wereld en Zending*, XI-4 (1982), 290-298.
- Koyama, Kosuke, The crucified Christ challenges human power, in: *Your Kingdom come. Mission Perspectives. Report on the World Conference on Mission and Evangelism, Melbourne 1980*, WCC, Geneva 1980, 157-170 (ned. vert. in: Melbourne. Dossier 13 bij „Archief van de Kerken”, De Horstink, Amersfoort z.j., 47-53).
- Van Lin, J., Missiologie-beoefening in Nederland. Pleidooi voor heroriëntatie in: *Wereld en Zending*, XI-4 (1982), 310-325.
- Thomas, M. M., *Religion and the Revolt of the Oppressed*, ISPKC, Delhi 1981.
- Verstraelen, F. J., *Missiologie onderweg. Een autobiografie in kontekst*. IIMO Research Pamphlet no. 2, Leiden 1981.
- Verstraelen, F. J., Inventarisatie van de missiologiebeoefening aan de Universiteiten en Hogescholen in Nederland 1980-1982. IIMO, Leiden 1981.

De toekomst van Europa: uitdaging aan de theologie

Verslag van de Europese conferentie ter voorbereiding van de dialoog met de Derde Wereld-theologen (EATWOT)*

Van afkoppeling naar dialoog

Na een eerste fase van vijf jaar, waarin vooral gezocht werd naar de eigen identiteit van de theologie in de Derde Wereld, heeft de Vereniging van Derde Wereld Theologen (Ecumenical Association of Third World Theologians, EATWOT) nu het plan opgevat om met de theologen van de Eerste Wereld een gesprek aan te gaan, en wel over het thema: „Hoe leidt de strijd van de onderdrukten in verschillende situaties tot een beter verstaan van God?” De noodzaak van een dergelijke dialoog vloeit voort uit het doel dat de EATWOT zich gesteld heeft: men wil geen exotische folklore-theologie beoefenen, met latijnsamerikaanse, aziatische of afrikaanse inslag; het gaat om partij kiezen en betrokkenheid. „Als christenen van de derde wereld willen wij samen met onze volken weerstand bieden aan de krachten die proberen hen te verdelen, te verzwakken en te vernietigen. Wij willen onze energie en onze theologische kennis in hun dienst stellen, opdat gerechtigheid en vrijheid bij ons meer een werkelijkheid zullen worden. Dat houdt in een actief deelnemen aan het bevrijdende werk van Jezus (Luk. 4:18, 19)”. (Slotverklaring van het EATWOT congres van 17-29 september 1981 in New Delhi, nr. 72). Een dergelijke houding kan en mag niet een „specialisme” van bepaalde continenten of deelkerken blijven. Ze is een oproep tot bekering, ook en juist voor Europa en de Europese theologie, die in de grond van de zaak medeschuldig zijn aan het feit dat de Derde Wereld in verleden en heden gestempeld is door uitbuiting, onderdrukking en cultuurvernietiging.

Hoe kunnen wij in Europa theologisch bezig zijn op de wijze zoals EATWOT bedoelt? Wat zijn in Europa de uitdagingen waarop een bevrijdende theologie zou moeten ingaan? Welke ervaringen hebben Europese theologen samen met de armen en onderdrukten opgedaan in de strijd om gerechtigheid? Om een uitwisseling van ervaringen over deze vragen mogelijk te maken en op die manier aan de latere dialoog met EATWOT een basis te verschaffen, werd door een ad hoc commissie van Europese theologen – o.a. George Casalis en Dorothee Sölle – samen met de toenmalige secretaris van de EATWOT, Sergio Torres, in 1980 het plan opgesteld voor een meerdere dagen

durende conferentie. Dit zou geen op zichzelf staande gebeurtenis moeten blijven, maar „het begin moeten zijn van een oecumenische, gemeenschappelijke, inter-disciplinaire poging tot evaluatie en vernieuwing van de Europese theologie, waaraan in de eerstkomende jaren een groep mensen zich met volledige inzet zou moeten wijden”. Een team rondom de professoren Arnulf Camps en Jacques Van Nieuwenhoven (Nijmegen) zorgde ervoor dat theologen uit alle delen van Europa, ook waarnemers uit Oost-Europa, zich voor de conferentie gingen interesseren en in de afzonderlijke landen commissies vormden die als voorbereiding van de conferentie, ieder in de eigen situatie, de betreffende onderwerpen aan de orde moesten stellen.

De armen vragen het woord

De periode van voorbereiding droeg in de verschillende landen een zeer uiteenlopend karakter. In Engeland en Ierland werden twee heel interessante bijeenkomsten gehouden, waarbij de basis sterk vertegenwoordigd was. In Duitsland kon men niet tot een gemeenschappelijke voorbereiding komen. In Zwitserland werd niet eens een nationale commissie gevormd. Na afloop van deze fase kwam men op 10 december 1981 in Woudschoten bijeen voor de conferentie „De toekomst van Europa: een uitdaging aan de theologie”. In vier dagen (en nachten) wilde men gezamenlijk de eerste stap zetten op de weg naar een nieuwe Europese theologie.

De delegaties waren heel verschillend samengesteld. Er waren academisch opgeleide theologen en arbeiders; een gescheiden vrouw, moeder van dertien kinderen, en celibataire priesters; goedbetaalde kerkelijke functionarissen en de voor zijn bestaan vechtende boer uit Ierland; journalisten en economische experts; waarnemers uit Oost-Europa en Afrikaanse theologen. Door dit verschil in achtergrond en mentaliteit kwam het soms tot botsingen. Dikwijls probeerde men tevergeefs om de juiste „taal” te vinden – en dat niet alleen omdat verscheidene deelnemers moeite hadden met de op de conferentie gebruikte talen Frans en Engels. Speciaal op de beroepstheologen onder de deelnemers maakte het grote indruk toen Johnnie Coyne (een boer uit Ierland) in een plenumdiscussie hartstochtelijk interrumpeerde: „Als jullie je niet bekeren, als jullie niet leren om een begrijpelijke en bevrijdende taal, een taal van de armen te spreken, dan is jullie hele theologie voor niets, dan kun je die wel vergeten!” Dit thema klonk door de hele conferentie heen. De deelnemers die werkelijk tot de „armen” behoorden, weigerden om de theologie nog langer aan de specialisten en academici over te laten, maar eisten het recht op om zich duidelijk uit te spreken. Uit het verloop van de conferentie was dus al een eerste resultaat af te lezen: een bevrijdende theologie voor Europa is slechts dan mogelijk als zij wil aanvaarden „het recht van de armen om te denken” (Gustavo Gutiérrez).

Bevrijdende Europese theologie: een werkprogramma voor de nabije toekomst

Gezien de vele problemen die men had om elkaar te

begrijpen en de verscheidenheid van uitgangspunten, kon het omvangrijke programma van de conferentie natuurlijk maar zeer gedeeltelijk worden afgewerkt. Men had zich voorgesteld om in drie stappen te komen tot een duidelijk beeld van de situatie:

- a. een analyse van de sociale, politieke en culturele situatie van Europa in wereldverband;
- b. een onderzoek naar de rol die de kerken in deze situatie spelen (ideologisch werktuig van de staat òf profetische stem) en naar de antwoorden die zij geven op de angsten en verwachtingen van de mensen;
- c. voorstellen langs welke weg men een bevrijdende praxis en bezinning in deze situatie zou kunnen beginnen en verdiepen.

Om te voorkomen dat deze analyses te veel in globale en oppervlakkige discussies zouden uitmonden, werden de deelnemers in zes groepen verdeeld die de drie stappen van de analyse telkens vanuit een specifieke vraagstelling moesten bespreken:

1. feminisme, 2. minderheden, 3. vredesproblematiek, 4. arbeidsproblemen, 5. cultuur en de culturele functie van de religies, en 6. het kapitalistische systeem: zijn structuren en ideologieën. Hieronder volgt een samenvatting van de belangrijkste resultaten.

Aspecten van de onderdrukking in de Europese context

Ook in Europa is een „Derde Wereld” aanwezig en wel in velerlei vorm:

– In de eerste plaats moet men hier de verschillende minderheden en randgroepen noemen, die hetzelfde lot ondergaan als de massa's in de Derde Wereld: uitgesloten zijn van het maatschappelijke (politieke, economische, culturele) leven, verarming, discriminatie, zelfs tot vervolging toe. Toch bieden hun subcultuur, hun andere levensstijl ook mogelijkheden: ze kunnen aanleiding zijn dat algemeen aanvaarde burgerlijke waarden kritisch bekeken worden en dat een profetische theologie „vanuit de randgebieden” vorm kan krijgen – als tenminste christenen en theologen de daartoe nodige solidariteit kunnen opbrengen.

– Ook de voor de verhouding Eerste Wereld – Derde Wereld zo typerende afhankelijkheidsstructuren zijn in Europa terug te vinden. De uitbreiding van de Europese Gemeenschap betekent voor de armere landen dat hun bedrijfsleven en hun landbouwproductie worden afgestemd op de belangen van de transnationale ondernemingen. De bestaande economische, sociale en culturele structuren worden daardoor aangetast; groeiende werkloosheid, een massale uittocht van het platteland naar de grote steden, en daardoor steeds groter wordende sloppen zijn de gevolgen, waarover bijvoorbeeld de gedelegeerden uit Ierland verhalen deden. Zo moeten ook de gastarbeiders met het verlies van hun vaderland en dikwijls ellendige woonsituaties ervoor betalen dat de economie niet werkt voor de behoeften van alle mensen, maar alleen gericht is op de centra, met verwaarlozing van de periferie.

– Tenslotte komt voor mensen in Europa de derde wereld heel dichtbij, als transnationale ondernemingen op de eis tot verbetering van de woon- en werkomstandigheden reageren met het overtuigende „argument“ dat men in dat geval, om te kunnen concurreren, de productie van bepaalde goederen zou moeten overhevelen naar de zgn. goedkope landen in Azië, Afrika of Latijns Amerika.

Andere problemen in het spanningsveld van onderdrukking en bevrijding hebben meer rechtstreeks te maken met de Europese geschiedenis en cultuur:

– In tegenstelling tot vele ideologen van het „sociale partnerschap“ beschouwden de deelnemers aan de conferentie de arbeiderskwesitie nog in 't geheel niet als opgelost. Ook al hebben in bepaalde landen de arbeiders door een krachtige organisatie een bepaalde zekerheid verworven, daarmee is in de wereld van de arbeiders nog geen eind gekomen aan de vervreemding en de roofofbouw die op het leven wordt gepleegd. Het toenemende alcoholisme, de groeiende neiging om pillen te slikken, de psychische armoede – het zijn maar enkele symptomen van het feit dat het gevoel slechts een gemakkelijk te vervangen radertje te zijn in een onoverzichtelijk bedrijf (automatisering!) de mensen kapot maakt. Daarbij komt dan nog de vrijetijds-„besteding“, die geheel gericht is op consumptie en dingen tot fetisjen maakt (goud is liefde, Marlboro is vrijheid . . .).

– De middenstand speelt in het maatschappelijk leven in Europa een veel grotere rol dan in de derde wereld, vooral ook omdat velen uit de arbeidersklasse de waarden en levenspatronen ervan overnemen. Uit angst voor het verlies van hun maatschappelijke status, die hen bij iedere lang aanhoudende economische crisis bedreigt, heeft de middenstand een sterke neiging tot een conservatieve, ja reaktionaire politieke houding. Voor elke verandering op sociaal gebied moet deze groep dus worden bewogen tot solidariteit met de armere groepen. Een middenstand die zich verbonden heeft met de heersende klasse is in de Europese geschiedenis een onoverkomelijke hinderpaal gebleken in de strijd van de armen en onderdrukten.

– De bewapeningswedloop (in ieder geval de atomaire) concentreert zich op het Europese slagveld. De groeiende vredesbeweging is nog lang niet toe aan mogelijke successen. Ze bereikt echter wel dat de mensen zich meer bewust worden welk een belangrijke factor het militarisme is voor het handhaven van de gevestigde orde binnen de bestaande systemen. Autoritaire regimes in de derde wereld en de onverbiddelijke anti-communistische ideologie in West-Europa zijn beide uitingen van eenzelfde „behoefte aan zekerheid“ van het kapitalistische systeem, dat niets van zijn economische belangen wenst op te geven.

– De onderdrukking van de vrouw wordt in de verschillende socio-culturele situaties telkens opnieuw actueel. In de „verlichte“ industriële samenleving worden de overheersingsmechanismen des te meer geloofwaardig („Er bestaan nu toch geen vooroordelen over vrouwen

meer!"), naarmate ze duidelijker aan de dag treden in de publiciteit (werving met vrouwelijke sexualiteit) en in het gewone leven (verkrachtingen, de noodzaak van vrouwenhuizen). Door de samenstelling van de gespreksgroep op de conferentie werden ook specifieke problemen van de Europese vrouwenbeweging aan de orde gesteld: het verwaarlozen van de solidariteit met de dubbel (politiek-economisch en sexistisch) uitgebuite vrouwen van de derde wereld en de randgroepen in Europa kan tot gevolg hebben dat vrouwenbevrijding een privilege blijft van de blanke, tot de burgerstand behorende vrouw.

Waar staan de kerken?

Doen de kerken recht aan de eisen van de bevrijdende boodschap van Jezus? Zijn ze een tehuis voor de mensen die van hun vrijheid, van hun bestaansgrond en van hun rechten beroofd worden? Herhaaldelijk werd deze vraag op het symposium negatief beantwoord. Door machts- en onderdrukingsstructuren binnen de kerkelijke gemeenten en organisaties – (bijvoorbeeld: vrouwen zijn in veel kerken uitgesloten van de kerkelijke ambten; er zijn geen mogelijkheden voor arbeiders en minderheden om te participeren; bij dogmatische geschillen komen oplossingen tot stand op een wijze die tegen de mensenrechten ingaat; homoseksuelen en gescheiden mensen die weer trouwen, worden gediscrimineerd) – en door het ontbreken van kritiek of door status quo bevestigende „bovenpartijdigheid” ten aanzien van de structurele bedreigingen van het menselijk leven – (geen vastberaden strijd tegen de bewapeningswaan, geen radicale kritiek op het kapitalisme, het aanmoedigen van een onkritische houding die conflicten uit de weg gaat op alle maatschappelijke terreinen) – door dit alles schieten vele officiële kerkvergaderingen en -leiders en de met de middengroepen verbonden gemeente te kort in het vervullen van hun profetische opdracht. De theologie ondersteunt deze houding nog, doordat zij of de wezenlijke problemen voor irrelevant verklaart en zich opsluit in de academische ivoren toren, of met een beroep op wetenschappelijke neutraliteit of een „geestelijke” benadering weigert om een duidelijk standpunt in te nemen ten aanzien van vragen van leven en overleven.

Aan de andere kant wilden de deelnemers ook niet alleen maar jammerklachten uiten. Er kwamen van allerlei kanten berichten over christelijke groepen en gemeenten, die zich, ieder op de eigen plaats, solidair verklaren met de onderdrukten en hun strijd en die vanuit deze verbondenheid proberen hun geloof nieuw te verstaan. Alleen door met dergelijke groepen samen te werken kan er een begin ontstaan van een beweging, waaruit tenslotte ook in Europa een „kerk die uit het volk geboren wordt” zou kunnen groeien. Wat de officiële kerk betreft – men was algemeen van mening dat men een breuk moest trachten te vermijden, maar het conflict niet uit de weg mocht gaan.

In welke richting moeten we verder werken?

In de beide eerste perioden van bezinning ging het vooral

om een analyse van de tekorten en mislukkingen; in het laatste deel van de conferentie zocht men naar constructieve perspectieven voor een Europese theologie, die zich bewust is van haar socio-culturele beperkingen en daarom enerzijds haar superioriteit tegenover andere theologieën wil opgeven en anderzijds in de dialoog die nu tussen theologieën op gang komt een authentieke en positieve bijdrage kan leveren aan de zaak van de bevrijding. Uit die discussie kwamen m.i. de volgende hoofdlijnen naar voren:

– In Europa is de dodelijke logica van het kapitalistische systeem minder klaarblijkelijk dan in de derde wereld, omdat arbeiders en employeés in Europa – na een lange strijd – een aanzienlijk groter aandeel in de gemaakte winst krijgen dan hun collega's in de ontwikkelingslanden. Daardoor slagen de leiders er gemakkelijker in hun ondergeschikten het gevoel te geven dat zij deel uitmaken van het systeem. Hier heeft de theologie, aanknopend bij verschijnselen als milieubederf, onmenselijke arbeidsvoorwaarden, psychische armoede en de excessen van de consumptiementaliteit, een belangrijke ideologie-kritische taak te vervullen: ze kan de verafgoding (het als fetisj vereren) van het kapitaal in de opvattingen over privaateigendom van productiemiddelen, concurrentie en winstbejag ontmaskeren en tegenover de verwoestende gevolgen van deze afgodendienst een theologie stellen van het leven en van een gemeenschappelijk deelhebben aan de schepping en de vruchten van de arbeid.

– Juist in de vredesbeweging wordt duidelijk dat een partij-kiezen van christenen in politieke conflicten de theorie van de secularisatie aanvechtbaar maakt. De scheiding die daarin wordt gepropageerd tussen geloof en samenleving, tussen politiek en christelijke ethiek, was weliswaar noodzakelijk in de tijd toen het erom ging de machtspositie van de kerk af te wijzen, maar wordt nu gebruikt om de „rationaliteit” van het heersende systeem ideologisch immuun te maken tegen elke gefundeerde kritiek vanuit een religieus perspectief dat het lot van de armen als uitgangspunt en maatstaf van het politieke handelen ziet. Bevrijdende theologie strijdt tegen de opvatting, die met het seculariseringsproces is opgekomen, dat geloof een privé-aangelegenheid moet zijn, die niets met politiek te maken heeft. Zij probeert de joods-christelijke bevrijdingstradities weer als een ferment te doen functioneren in het werken voor de vernieuwing van de maatschappij.

– Daarvoor zijn echter niet alleen nieuwe thema's nodig, maar vooral een nieuwe opzet en methode van theologiseren en nieuwe centra voor de theologische arbeid. We moeten de mythe opgeven van een theoretisch-dogmatische kloppende en universeel geldende leer, die we dan alleen maar op de juiste wijze op de praktijk hebben „toe te passen”. Iedere theoloog zal in de toekomst moeten verantwoorden vanuit welke maatschappelijke praxis hij zijn werk verricht, en in hoeverre hij bereid is zijn bekwaamheden als „organisch intellectueel” (Antonio Gramsci) in dienst te stellen van de onderdrukten en „onmondigen” die God juist uitkiest als dragers van zijn boodschap (vgl. Matth. 11:25). Milieubeschermingsinitiatieven, vredesgroepen, arbeidersbe-

wegingen, Derde Wereld-solidariteitsgroepen, vrouwenhuizen, basisgemeenten, onderlinge hulpgroepen van gediscrimineerde minderheden . . . : daar zijn de mensen te vinden met wie de Europese theologie moet leren het evangelie weer nieuw te spellen.

Samenvatting van de vier dagen in Woudschoten: de weg naar een Europese bevrijdingstheologie is nog lang, maar overal zijn al sporen van een nieuw begin, die door meer informatie en samenwerking in bepaalde projecten kunnen uitgroeien tot een georganiseerde beweging. Daardoor zou een bevrijdend Christendom ook in het centrum van het kapitalistische systeem (in het hol van de leeuw) kunnen worden tot een gevaar voor de heersers en tot een belangrijke factor voor verandering.

*) Overgenomen uit: „Neue Wege“ 76 (1982) no. 4, pag. 120-126 (Zürich).

Vertaald door mevr. A. M. C. Gramberg-van der Hoeven.

De Confessio Cubana

De Presbyteriaans-Hervormde Kerk van Cuba, ontstaan sedert het begin van deze eeuw door zendingsactiviteit van de Presbyteriaanse Kerk in de V.S., constitueerde zich in 1967 als een zelfstandig kerkgenootschap. Na vierjarige intensieve voorbereidingen in commissies, gemeenten en synode werd in 1977 een nieuwe geloofsbelijdenis door de kerk aanvaard.

Nadat de cubaanse revolutie in 1959 de macht had overgenomen en het marxisme-leninisme de heersende ideologie was geworden, is een groot deel van de gemeenteleden geëmigreerd. De Presbyteriaans-Hervormde Kerk omvat nu 50 gemeenten met 8000 gedoopte leden en 22 predikanten. In de oecumene speelt deze kerk een vrij belangrijke rol en het is daarom goed kennis te nemen van deze nieuwe geloofsbelijdenis, opgesteld door een hervormde kerk in een ontwikkelingsland waar een samenleving volgens marxistisch-leninistische principes wordt opgebouwd.

Het enige mij bekende commentaar op deze belijdenis is het boekje van Konrad Stock – *Cubanisches Glaubensbekenntnis* (Kaiser-Grünwald, 1980).

Daarin is naast een korte inleiding over de kerk en de totstandkoming van de belijdenis, de tekst in duitse vertaling opgenomen met een theologisch commentaar van Stock. De originele spaanse tekst is voor mij niet toegankelijk en ik ben uitgegaan van de engelse vertaling die is te vinden in Faith and Order Paper no. 104 – Confessing our faith around the world – with a foreword by C. S. Song.

Daar het niet mogelijk is de omvangrijke belijdenis in zijn geheel hier op te nemen, heb ik getracht telkens een korte samenvatting te geven, met het gevaar natuurlijk dat de weergave van de inhoud al een zekere keuze en dus een bepaalde interpretatie impliceert. De beschrijving van de inhoud is cursief gedrukt en wordt telkens onderbroken door mijn, uiteraard, nog veel subjectievere analyse! Die is slechts te corrigeren door de tekst zelf ter hand te nemen.

In een inleiding op de belijdenis van de hand van een cubaanse theoloog, opgenomen bij Stock, worden enkele theologen genoemd die de opstellers van de belijdenis hebben beïnvloed, als Bonhoeffer, Hromádka en vertegenwoordigers van de hongaarse hervormde kerk. Ik heb niet getracht aan te wijzen waar deze invloeden naar voren komen, maar in het bijzonder de nadruk laten vallen op de wijze waarop de kerk in deze belijdenis omgaat met de heersende marxistisch-leninistische ideologie.

Sectie I – De in Jezus Christus gegeven centrale positie van de menselijke persoon.

De mens staat centraal in het geloof van de kerk, want de mens staat centraal in de openbaring van God de schepper en Jezus Christus, de oudere broeder, de verlosser.

§ A. Jezus Christus, het middelpunt van onze belangstelling

De kerk betuigt dat Jezus Christus centraal staat, in hem openbaart God zijn verlossend doel. God is in de incarnatie solidair en neemt de gestalte van de onderdrukte aan. Hij vraagt zo van ons onszelf te vervullen als mensen door concrete historische projecten van verlossing. Geloof in Jezus Christus „de eerstgeborene onder vele broeders” is de grondslag van de hoop in de mogelijkheid gerechtigheid en vrede historisch te verwerkelijken, daar de zonde van onrecht en de dood van frustraties is overwonnen. Offerende en solidaire liefde is de oplossing van het menselijk probleem.

§ B. De mens, middelpunt van God's belangstelling

Gods liefde voor de mens is zijn wezen en zijn goddelijke noodzakelijkheid. In de leer van incarnatie en verzoening getuigt de kerk van Gods liefde voor de mens en verkondigt zij de grootsheid van Zijn offerende en solidaire natuur.

§ C. De mens, middelpunt van de belangstelling van de kerk om wille van Jezus Christus

De solidaire offerende liefde van Jezus Christus toont aan dat deze niet alleen goddelijke noodzaak is, maar ook menselijke en die van de kerk. De kerk moet zich dus aansluiten bij de zaak die menselijke waardigheid dient als enige bestaansgrond en neemt zo deel aan menselijke verlossing. De kerk neemt de christologische bestaansvorm aan als het haar gaat om de mens.

De incarnatie staat centraal – Gods liefde die uitgaat naar de mens. Een liefde die offerbereid is en solidair met de onderdrukte mens. Voor de kerk betekent een christologische bestaansvorm eveneens solidaire liefde.

Zoals God zich in Christus radicaal verwereldlijkte, zo moet ook de kerk de mens centraal stellen en de zaak van de waardigheid van de mens tot de hare maken. Zo participeert zij dan in de menselijke verlossing. Grote vraag waar nog een antwoord op moet komen is: wat is die verlossing?

Over de betekenis van kruis en opstanding in dat verband wordt niet expliciet gesproken.

Sectie II – De mens: een rentmeester

Dit deel begint met een passage over privé-eigenom van productiemiddelen. Het feit dat het geestelijke wezen van de mens afhankelijk wordt gemaakt van het zogenaamde recht op privé-eigendom is een tragische fout.

De Schrift leert ons dat de mens zal zijn wat hij in staat is te doen en te worden als econoom (rentmeester). De marxisten zeggen dat het economische bepalend is voor de ontwikkeling van het mens-zijn in de geschiedenis en zij leren – ironie van de geschiedenis – de kerk weer het bijbelse criterium van de mens als econoom zien.

Het eerste recht van de mens is het recht op arbeid (waren scheppen en beheren) en dit is het wezenlijke beginsel van zijn spiritualiteit.

Het meest volmaakte sociale stelsel is dat waar dit recht van deelname van alle burgers in zaken van „openbaar bestuur” is gegarandeerd. Participatie in dit stelsel is onderdeel van de praktijk van het christelijk geloof.

Een christen moet op grond van zijn geloof meedoen in de cubaanse samenleving, waar de democratie effectief is door de oprichting van het Volksfront en de vakbeweging. De afwijkingen van een a-politieke geloofshouding worden door de kerk verworpen en als ketters bestreden.

Het eerste dat hier opvalt is dat aan het bijbelse woord rentmeester (oikonomos) een marxistische inhoud wordt gegeven. Van

de marxisten leert de kerk de ware betekenis van de bijbelse termen. Wie had dat kunnen denken, zegt de belijdenis als zij spreekt over de ironie van de geschiedenis. Gaat men hier uit van verbale overeenkomsten wanneer men het bijbelse oikonomos ziet in het licht van de marxistische opvatting dat het de economische krachten zijn die de geschiedenis bepalen?

Marx zegt dat als het privé-eigendom is opgeheven de mens de mens produceert, zichzelf en de andere mensen. Zoals de samenleving zelf de mens als mens voortbrengt, zo is deze zelf door hem voortgebracht. De mens kan door zijn arbeid mens worden. Het terugwinnen van de oorspronkelijke, humane mens, kan pas als de vervreemding, de economische en religieuze, is opgeheven.

Over de opheffing van de religieuze vervreemding wordt in de belijdenis niet gesproken, maar wel wordt hier als een integraal onderdeel van het christelijk geloof gezien de participatie in het maatschappelijke leven van het meest perfecte sociale systeem. Geloof behoeft geen belemmering te zijn voor maatschappelijke integratie, want de gelovige heeft dezelfde opvattingen over arbeid en mens-zijn als de marxist. Christelijk leven is staan in de beweging van Gods liefde tot de onderdrukten. Het heeft geen maatschappelijk vervreemdend effect en impliceert ook niet een eigen visie op het mens-zijn, want die blijkt identiek te zijn met de heersende marxistische opvatting. Wel heeft de gelovige een eigen motivatie en een eigen terminologie. De bestaande samenleving, „in ons geval is democratie werkelijk geworden“, wordt impliciet gelijkgesteld met het meest perfecte sociale systeem. Een gedachte die ook op andere wijze telkens weer in de belijdenis naar voren komt.

Het valt op dat dit hier zo vooraan staat en dat niet-meedoen als kettters wordt afgewezen. Zijn burgerplicht vervullen in Volksfront en vakorganisatie is eerste christenplicht en wie dat niet doet, zal niet slechts met de onverdraagzaamheid van de staat, maar ook met die van zijn kerk moeten rekenen. Daarbij noteren wij dat vele kerkleden de weg van de emigratie hebben gekozen. De marxisten – laten wij niet vergeten dat zij in Cuba de machthebbers zijn – hebben de kerk veel te leren en openen nieuwe dimensies voor de interpretatie van de Schrift, in het bijzonder dat arbeid het beginsel is van het geestelijk wezen, de spiritualiteit van de mens. Daarover wordt dan in de volgende paragraaf gesproken.

§ A. *Arbeid – grondbeginsel van de spiritualiteit van de mens*

De mens is bovenal een werker, zoals de bijbel betuigt in het woord „wie niet werkt zal ook niet eten“ en in Jezus' woord „Mijn Vader werkt en ik werk“, waarbij dan wordt gezegd dat wij „naar Gods beeld en gelijkenis“ zijn geschapen. De kerk roept alle mensen op het historisch project op te nemen van het beheersen van de natuur door scheppend werk en het beheer van productiegoederen, zodat vrede en gerechtigheid worden gevestigd.

§ B. *Het zijn in gemeenschap – het speciale van wat menselijk is*

De mens is een sociaal en politiek wezen en Jezus Christus roept op tot dienen. Waar dienst en opofferende liefde is, daar is Jezus tegenwoordig. De arbeid van de

mens moet geleid worden door broederlijke gemeenschapszin in de Heilige Geest, die ons metgezellen maakt van onze medemensen en medewerkers Gods bij de taak van menselijke verlossing.

Het marxisme leert dat de geschiedenis niets anders is dan het voortbrengen van de mens door menselijke arbeid. Doordat de mens op de natuur inwerkt en deze verandert, verandert hij tegelijkertijd zijn eigen natuur. Arbeid is de kern van de socialistische levenswijze; daardoor komt de ontwikkeling van de nieuwe socialistische mens tot stand. Wat bedoelt de Confessio Cubana met „menselijke verlossing”? Is dat wat anders dan de ontwikkeling van de nieuwe mens door arbeid, zoals het marxisme leert? De bijbelse fundering maakt de indruk uiterst gebrekkig en eenzijdig te zijn. Het lijkt er op dat men de marxistische leer hier tot interpretatie-schema van de bijbelse boodschap heeft gemaakt. Misschien kan men zelfs zeggen dat men een bijbelse terminologie gebruikt om een marxistische inhoud in uit te drukken.

Hier zou dan niet sprake zijn van een ideologische verpakking van het christelijk getuigenis, maar van een christelijke verpakking van een ideologische leer.

§ C. *Vrijheid – een menselijke verantwoordelijkheid*

Vrijheid is gebondenheid aan Gods wil – die wordt concreet in de verwerkelijking van gerechtigheid en vrede, de vestiging van Zijn Koninkrijk. Als wij die verwerkelijken, worden wij vrij. Concrete vrijheid is deelname in de sociaal-politieke economische structuren van de samenleving.

Het marxistische vrijheidsbegrip houdt in bewustzijn van de noodzakelijkheid, aanvaarden van de wetten die natuur en samenleving beheersen. Ligt dit vrijheidsbegrip ten grondslag aan de gedachte dat vrijheid zich verwerkelijkt in de deelname aan de sociaal-economische structuren die liefde en gerechtigheid verwerkelijken. Wij zagen al dat deze worden geïdentificeerd met het cubaans socialisme. De gedachtengang komt dan hierop neer:

vrijheid is het doen van Gods wil – God wil gerechtigheid en vrede – deze worden nu in de nieuwe samenleving verwerkelijkt – vrijheid is dus je daarbij aansluiten.

Wij moeten rekening houden met het feit dat bepaalde woorden in deze belijdenis een zeer speciale betekenis hebben.

Het woord „vrede” heeft bijvoorbeeld een zeer gekwalificeerde inhoud. Er wordt in de belijdenis gesproken over „het vredesbeleid” van het socialistische kamp (IV-B), „de garantie voor de instandhouding van vrede” die een socialistische regering geeft (III-C); vrede is niet de afwezigheid van oorlog, maar de aanwezigheid van gerechtigheid en die wordt verwerkelijkt door „de nieuwe socialistische constitutie van ons land” (IV-B).

Vrede en marxistisch socialisme vallen samen.

§ D. *De mens als econoom – middelpunt van de interesse van de kerk*

De mens is volgens de bijbel een rentmeester-oikonomos.

Daarom ondersteunt de kerk niet de onderdrukkende klassen die de mens van zijn hoogste roeping beroven om verantwoordelijke, vrije rentmeester te zijn. De kerk leert dat in het historisch proces zich Gods verlossende bedoeling realiseert in natuur, geschiedenis en menselijk bewustzijn. De kerk is de gemeenschap van hen die zich verantwoordelijk weten bij de verlossing van natuur, geschiedenis en menselijk bewustzijn.

Het gaat hier over de verlossing. Deze houdt verband met de vervulling van de opdracht een goede rentmeester te zijn, in de zin zoals dit woord in het begin van Sectie II is gedefinieerd. Volgens het marxisme vindt de verlossing plaats door de arbeid van de mens in de geschiedenis, in een proces van zelfverwerkelijking en dus zelfverlossing. Is dat in de Confessio Cubana nu anders? Daarover wordt in Sectie III gesproken.

Sectie III – *De geschiedenis-omvattende reconstructie van de mens*

De bijbel leert dat de mens in opstand is tegen het verlossend bedoelen van God en dat God in Jezus Christus de mens verzoent met zijn verlossend bedoelen. Zo wordt de geschiedenis gezien als een proces van reconstructie van de mens. („integrating reconstruction“)

In dit proces zijn hoogten en diepten, zonde is in de bijbel de historische vorm van de dieptepunten in het proces van menselijke verlossing. In leven en dood, opstanding en hemelvaart van Jezus Christus maakt God een einde aan de macht der zonde en opent de mogelijkheid van redding voor de hele mensheid. Ieder kerklid moet meewerken in de taak van reconstructie van de mens.

§ A. *De mens – een door zonde gedesintegreerd wezen*

Zonde misvormt het werk van de mens, zonde misvormt het sociaal-politieke leven, zonde misvormt de vrijheid van de mens, zonde misvormt materiële en geestelijke goederen tot factoren van tegenspraak en discriminatie door de klassentegenstellingen.

De kerk verkondigt de mogelijkheid, op grond van de vergeving, van „reconstruction beyond sin“. Zoals de bevrijding uit de slavernij van Egypte voor het Hebreeuwse volk uitdrukking van hun redding was en hen tot Gods volk maakte, zo leert de Schrift ons dat de succesvolle strijd voor sociale-politieke-economische bevrijding van de uitbuiting door kapitalistische, monopolistische en imperialistische belangen, uitdrukking is van de redding van de onderontwikkelde volken vandaag, die hen tot Gods nieuwe mensheid maakt. De kerk leeft in haar leden als zij bijdragen tot het verdwijnen van de oude mens. Zo verwerkelijkt zij haar apostoliceit van katholiciteit als „het volk van God“.

Het woord „reconstructie“ is moeilijk te doorgronden. Waarschijnlijk moet het worden opgevat in de zin van herstel van de oorspronkelijk, goede mens dat in de geschiedenis tot stand wordt gebracht. Het proces van reconstructie wordt gelijk gesteld met het proces van verlossing en daarbij speelt de arbeid van de mens een essentiële rol. Deze krijgt daarin zijn werkelijk geestelijke waarde (§ B). Het onderscheid met het historisch materialisme, waarin de mens zichzelf verwerkelijkt door zijn arbeid, is moeilijk vast te stellen. Verlossing is ook hier het ontstaan van de nieuwe mens in en door de geschiedenis.

Zonde wordt beschouwd als een fase, een dieptepunt, in het historisch proces van menselijke verlossing; zonde is kapitalisme. Ook hier lijkt de Confessio Cubana – ironie van de geschiedenis – weer de betekenis van bijbelse woorden te ontdekken via het marxisme. Bevrijding van het

kapitalisme maakt de onderdrukten tot Gods nieuwe mensheid en „reconstruction beyond sin” – misschien het beste te vertalen als het scheppen van de nieuwe mens in een wereld waar de zonde is overwonnen – wordt nu mogelijk. Zonde verdwijnt door revolutie, de overwinnende strijd om bevrijding, en Gods nieuwe mensheid wordt gevormd door de bevrijde, onderontwikkelde volkeren.

Economische en politieke processen worden hier met messiaanse verwachtingen verbonden, revolutie is onderdeel van Gods heilsplan. Het zondebegrip ondergaat een fundamentele en wellicht fatale verandering. De gedachte dat via de revolutie de zonde wordt overwonnen (deze wordt immers met een fase in de geschiedenis verbonden die door de revolutie opzij is geschoven), betekent dat nu de zonde in de nieuwe samenleving, in Gods nieuwe mensheid, geen rol van betekenis meer speelt. Hoogstens zal men voor kapitalistische invloeden nog wat moeten oppassen, omdat de zonden van het verleden zich geïnterioriseerd hebben (Sectie III-C). Maar een profetische, kritische taak is er in de nieuwe samenleving voor de kerk niet meer, behalve dan door concrete historische daden een bijdrage te geven aan het verdwijnen van de „oude mens”, waarbij wij wel moeten denken aan kapitalistische misvormingen; de oude mens is de mens in het kapitalisme.

Een zekere onduidelijkheid is er in deze paragraaf waar over de bevrijde volken gesproken wordt als „Gods nieuwe mensheid” en over de kerk als „het volk van God”. Vaak treffen wij aan het einde van een paragraaf een opmerking aan over de kerk, waarbij dan wordt gezegd: De kerk leeft in haar leden als zij deelnemen aan de ontwikkeling van de gerechtigheid in de sociaal-economische structuren, als zij economen worden die hun verantwoordelijkheid vervullen bij de verlossing van natuur, geschiedenis en menselijk bewustzijn, als zij deelnemen aan de reconstructie van de mens, als zij deelnemen aan het verdwijnen van de oude mens, als zij de dienst aan de God-geld afwijzen, als zij werken voor de sociaal-economische reconstructie van de mens in het kader van de socialistische staat, als zij de socialistische gemeenschap zonder vijandschap dienen in vertrouwen op de goddelijk-menselijke zin van de geschiedenis, als zij vreugdevol de groeiende solidariteit van ons socialistische volk met alle volkeren van de wereld beleven. De kerk leeft dus in haar leden als zij zich invoegen in de nieuwe cubaanse samenleving. In Sectie IV-C wordt gezegd dat uiteindelijk het niet de interesse van de kerk is om een bepaald type eredienst te onderhouden, een specifiek „idee” te propageren of een specifieke „religie” te verdedigen.

De diepste interesse van de kerk is voor het Rijk van God. Wij zullen bij de bespreking van Sectie IV er nader op in gaan dat de socialistische samenleving heel nauw verbonden wordt gezien met het Rijk Gods, zoal niet daarmee gelijkgesteld. De hier geciteerde opmerkingen wijzen duidelijk in die richting. Een eigen gestalte van de kerk is er niet, zij leeft als haar leden zich volledig in de nieuwe, de socialistische samenleving

hebben geïntegreerd en daar zich inzetten voor de volle verlossing. De kerk schijnt te zijn opgegaan in het Rijk.

§ B. *Het heil („salvation”) – de geschiedenis van de geestelijke reconstructie van de mens*

Jezus Christus beschrijft deze geestelijke reconstructie als „de geboorte van een nieuw mens”, die bevrijd van zijn zondige verleden een oikonomos blijft. Creatief werk maakt het mogelijk voor de mens als God te zijn en hij wordt nu een waarlijk medewerker van God. Arbeid ontvangt zijn echte geestelijke waarde in de reconstructie van de mens. De kerk roept alle mensen op de tijd waarin zij leven te verstaan en te ontwaken tot de werkelijkheid dat „het heil ons nu meer nabij is dan toen wij tot het geloof kwamen”. De onrechtvaardige orde wordt geoordeeld, de werkende klasse is gemaakt tot de banierdrager van de nieuwe orde. Jezus was een handwerker en volgens het Nieuwe Testament is arbeid een wezenlijk element van „gerechtigheid en heiligheid”. De kerk mag met zekerheid verkondigen dat we dichterbij de dag van ons heil zijn dan toen wij tot het geloof kwamen. De kerk leeft in haar leden als zij de dienst van de God-geld afwijzen.

Er worden ook in dit deel bijbelse woorden gebruikt, maar van de paulinische gedachten van de oude mens die met Christus is medegekruisigd en in zijn opstanding tot nieuwheid des levens komt (Rom. 6) is weinig meer terug te vinden. Het feit dat Jezus een handwerker was, wordt hier aangevoerd als argument om duidelijk te maken dat het nieuwe leven nu is aangebroken door de werkende klasse. Het proletariaat is de Messias; nu is de zonde van de oude orde overwonnen en is het proletariaat de wettige banierdrager van de nieuwe menselijke orde geworden.

Verlossing en heil worden in direct verband gebracht met de vestiging van een socialistische orde. Het oude, het kapitalisme, is voorbijgegaan, het nieuwe, het marxistisch socialisme, is gekomen. Dit wordt ook in de volgende paragraaf betuigd.

Het woord „salvation” is hier vertaald met heil, terwijl „redemption” met verlossing is vertaald. De betekenis van beide woorden zal elkaar wel niet zoveel ontlopen en wellicht drukt verlossing, ook als vertaling van „salvation” beter uit dat het gaat om een proces van herstel van de mens.

§ C. *Het heil – de geschiedenis van de sociaal-economische reconstructie van de mens*
Verlossing is de geschiedenis van de reconstructie, het herstel van de mens als mede-erfgenaar van alle dingen. De schepping van een nieuwe mens is de vestiging van een nieuw gemeenschapsleven in een nieuwe samenleving, een nieuwe broederlijke solidariteit, die volgens de Schriften concreet werd in een gemeenschap van goederen. Het kapitalisme is een ontmenselijke samenleving. De kerk leert dat in een klassenloze maatschappij, waar de macht van de staat in handen is van de arbeiders, recht en vrede door de stabiliteit van de regering wordt gediend. De kerk leeft als haar leden werken voor de sociaal-economische reconstructie van de mens in de socialistische staat, die de beste mogelijkheden geeft voor een meer en meer verdelende gerechtigheid voor alle burgers.

§ D. *Het heil – de geschiedenis van de ecologische reconstructie van de mens*
Zonde verstoort de verhouding van de mens tot de natuur. Wel moet de mens de natuur beheersen. De technologie geeft een bijdrage aan het scheppen van een nieuwe mensheid, voorzover werk niet meer uitbuiting is. Technologie ten dienste van de belangen van de uitbuitende klassen, is slecht. Maar toen ons volk de marxistisch-leninistische weg van ontwikkeling door een sociaal-politieke revolutie

koos, kwam een meer menselijke verhouding met de natuur tot stand. De marxistisch-leninistische revolutie heeft bewezen de enige weg te zijn die technologische en ecologische ontwikkeling mogelijk maakt en een einde maakt aan onderontwikkeling. De kerk leeft vreugdevol temidden van de socialistische revolutie, die het mogelijk maakt dat de moderne technisch-wetenschappelijke ontwikkeling ten dienste staat van de volle waardigheid van de mens.

De kerk betuigt dat, ofschoon wij te maken hebben met een gesecculariseerde en seculariserende samenleving, dit niet betekent dat God afwezig is, veeleer het tegenovergestelde. Geloof in de incarnatie betekent geloof in een God die zich in Jezus Christus radicaal verwereldlijkte als de enige weg voor de mogelijkheid van menselijke verlossing.

§ E. *De integrale mens – middelpunt van de kerkelijke interesse in de geschiedenis*

In het proces van de menselijke geschiedenis wil God in Jezus Christus de mens herstellen. De kerk is niet bezig met eigen belangen, maar wil de bereidheid van haar leden verzekeren, om in vrijheid te beantwoorden aan Gods eisen om een samenleving te bouwen waarin de integraal herstelde mens – die doel van het Evangelie is – geleidelijk kan ontstaan.

Het atheïsme van de ideologie van de socialistische revolutie, onthult volgens de kerk duidelijk het atheïsme van de „gelovigen” die de tekenen der tijden niet kunnen verstaan in de opbouw van een nieuwe samenleving waardoor reconstructie van de mens mogelijk wordt.

De liefde van de atheïstische communisten is voor ons een inspiratie. Scheiding van kerk en staat betekent niet dat de gelovigen hun besliste bijdrage onthouden aan de constructie van de nieuwe socialistische samenleving. De kerk leeft door de liefde van haar leden als zij de socialistische samenleving dienen zonder vijandschap, in vertrouwen op de goddelijk-menselijke zin van de geschiedenis.

Het heil, de verlossing in de zin van het herstel of liever de reconstructie van de mens wordt in de nieuwe socialistische samenleving verwerkelijkt. De arbeid heeft in die nieuwe samenleving een verlossende functie; daardoor wordt het doel van het Evangelie, de nieuwe mens, de integraal herstelde mens, geleidelijk verwerkelijkt. Deze nieuwe socialistische samenleving, door revolutie ontstaan, mag dan wel een gesecculariseerde en seculariserende samenleving zijn, maar dat is nu juist het bewijs dat God erin tegenwoordig is en de menselijke verlossing erin verwerkelijkt. Immers wie gelooft in de incarnatie weet dat God zich in Jezus Christus radicaal seculariseerde ten behoeve van de verlossing van de mens. Dat de samenleving seculariseert, heeft dus heilsbetekenis op grond van de menswording (secularisatie) Gods in Jezus Christus. Hier lijken twee verschillende zaken op wat onduidelijke wijze met elkaar verbonden. Of is het de bedoeling te zeggen: God participeerde in Jezus Christus in de geschiedenis van verlossing en zo participeert hij nu in de geschiedenis door de socialistische revolutie, die ook een proces van verlossing inluidt? Wat nu geschiedt in Cuba, is dan al eens exemplarisch voorgeleefd in Jezus Christus.

Deze gedachte vindt steun in de passage over het atheïsme van de gelovigen. Zij zijn atheïstisch, omdat zij de tekenen der tijden niet verstaan, d.w.z. dat zij niet door hebben dat God nu in de nieuwe samenleving bezig is met de reconstructie van de mens – dat het heil zich nu verwerkelijkt.

Wie dat niet ziet, is pas echt een atheïst. De communistische atheïsten zijn in hun verwerkelijking van de liefde, zo zeggen de cubaanse

hervormden, voor ons een inspiratie. Zij zijn als Gods nieuwe mensheid bezig met de constructie van de nieuwe socialistische samenleving, waardoor de God-gewilde reconstructie van de mens plaatsvindt door arbeid.

Wij hebben de woorden „constructie” en „reconstructie” laten staan. Het gebruik ervan zal niet toevallig zijn. De tekenen der tijden worden eveneens in Sectie IV-§B genoemd. Daar wordt gezegd dat de kerk vreugdevol leert dat de consolidatie van het socialistische kamp, de vredespolitiek van het socialisme, de uitbreiding van de anti-imperialistische strijd in de Derde Wereld „tekenen der tijden” zijn dat een betere wereld mogelijk is.

De verworvenheden van gerechtigheid en vrede gaan deel uit maken van het Koninkrijk van God als de volheid van de geschiedenis. Het „socialistische kamp”, voorgesteld als het doorbrekende Godsrijk, zal ons bij de bespreking van Sectie IV bezighouden.

Ook de ecologische problemen zijn door de marxistisch-leninistische revolutie opgelost en een meer humane verhouding met de natuur is tot stand gekomen. Dat wordt als een bewezen feit voorgesteld. Waar dat bewijs is geleverd wordt er niet bij gezegd. Wel constateren wij dat juist de kerken in de DDR de ecologische problemen in een ontwikkelde socialistische staat met grote nadruk aan de orde stellen en geenszins van mening zijn dat men deze in de oost-europese socialistische landen al onder de knie heeft.

Een vraag die telkens weer boven komt bij het lezen van deze Confessio Cubana is of hier nu niet de marxistische gedachte van de zelfverwerkelijking door arbeid van de nieuwe socialistische mens, met gebruikmaking van christelijke terminologie wordt weergegeven. Het geloof is in wezen niet noodzakelijk voor het heil van de mens, voor zijn verlossing; deze verwerklijken zich in een historisch proces onder leiding van het proletariaat. Het geloof toont alleen aan dat de marxistisch-leninistische weg de juiste is, zoals de ongelovige communisten al lang hadden begrepen, en het geloof geeft dus een extra motivatie aan hen die dat nodig mochten hebben, om met de marxisten mee te doen. Dat verklaart dan de voortdurende nadruk op deze aansluiting bij en integratie in de nieuwe socialistische orde. De kerk leeft als haar leden werken voor de sociaal-economische reconstructie van de mens in de socialistische staat; zij leven vreugdevol in de socialistische samenleving in vertrouwen in de goddelijke-menselijke zin van de geschiedenis. Deze belijdenis is een belijdenis van trouw aan de socialistische staat, die tot voertuig en verwerklijking van Gods heilsplan wordt verheven.

Sectie IV – Het Koninkrijk van God en de volheid van de geschiedenis

Het Rijk van God is in Jezus Christus begonnen. Het is nu aanwezig onder mensen door zijn Heilige Geest. Hierin ligt de grondslag voor de hoop van de kerk. Maar er is geen verdeling van de geschiedenis in een profane en een religieuze sector. De kerk verkondigt haar geloof in de uiteindelijke komst van het Rijk.

§ A. De dynamische kracht van de geschiedenis

De bijbel leert op grond van de geschiedenis van het volk Gods de wijze waarop de

menselijke geschiedenis tot een geschiedenis van verlossing wordt. Op grond van de bijbelse heilsgeschiedenis kan de kerk – zonder angst de verkeerde weg op te gaan – leren, dat de voor het economische, sociale, politieke proces van bevrijding karakteristieke conflicten de menselijke geschiedenis dynamiseren, voorwaarts drijven.

De klassenstrijd die in de bijbel duidelijk wordt en de verkondiging van God als de bewaker van gerechtigheid, verplichten de kerk de nauwe relatie te aanvaarden tussen het Rijk van God waarvoor wij bidden en de verwerkelijking van gerechtigheid en vrede in de wereld.

§ B. *Het koninkrijk dat aanbreekt*

Het Rijk van God groeit voortdurend en de verworvenheden van gerechtigheid en vrede gaan deel uitmaken van het Rijk als de volheid van de geschiedenis. De kerk leert vreugdevol dat de nieuwe socialistische grondwet van ons land vorm geeft aan de vestiging van een meer rechtvaardige samenleving, zo ook de nieuwe gezinscode. De kerk neemt door haar leden deel aan de constructie van de nieuwe samenleving in de comité's voor de verdediging van de revolutie, vakorganisaties, de organisaties van cubaanse vrouwen, van pioniers, studenten en boeren; in alle pogingen een nieuwe samenleving van producenten en niet slechts consumenten te scheppen waar plaats is voor de schepping van een nieuw soort mens. De kerk leert dat vrede mogelijk is, ziet in de consolidatie van het socialistische kamp een teken dat groter gerechtigheid mogelijk is en werkt aan ontwapening.

De kerk leeft concreet in de innige betrekking tussen het komen van Jezus Christus en het uiteindelijk bereiken van vrede op aarde. Daarom doet de kerk mee aan de oecumenische beweging, want de eenheid en vrede der kerk is een teken van onze betrokkenheid bij de strijd voor de eenheid en vrede van de hele mensheid.

§ C. *Het Koninkrijk – middelpunt van de interesse van de kerk in God*

De kerk gaat het niet zozeer om een bepaald type van eredienst te handhaven, een „idee” te propageren of een bepaalde „religie” te verdedigen, maar haar interesse gaat uit naar het Godsrijk. De kerk als de voorhoede van het Rijk ziet het als haar profetische opdracht te verkondigen dat de constructie van de socialistische samenleving – die ons dichter brengt bij de reconstructie van de mens als een werker en „econoom” en als een vrij gemeenschapsmens – een meest wezenlijk onderdeel is van de voortgang van het menselijk, historisch proces, waarin de verworvenheden van de menselijke geest als concrete tekenen blijven van de historische aktie van de Geest bij het tot stand brengen van het Koninkrijk.

De kerk profeteert als zij de tegenstanders van de nieuwe samenleving die zij bouwen, ontmaskert en zij leeft profetisch in haar leden als zij meewerken aan de dood van de kapitalistische samenleving. De kerk profeteert als haar leden vreugdevol delen in de groeiende solidariteit van ons socialistisch volk met alle volken van de wereld en als zij blij is erover dat deze solidariteit een algemeen kenmerk wordt van de gewone burger.

Erg scherp en helder zijn de gedachten in deze Sectie niet geformuleerd. Duidelijk is in ieder geval dat in onze menselijke geschiedenis de verlossing van de mens wordt verwerkelijkt en het heil voor de mens tot stand komt. Dit wordt gelijkgesteld met de groei van het Koninkrijk Gods, dat wordt gebouwd doordat gerechtigheid en vrede toenemen. De groei van het Rijk komt in een dynamisch historisch proces tot stand door middel van de klassenstrijd, die de voorwaarts drijvende motor is van de geschiedenis. Daarom is er vreugde in de kerk over de door de klassenstrijd tot stand gekomen socialistische samenleving en haar organen, over haar leger en pioniersverbanden, waardoor de nieuwe mens kan worden geschapen. De kerk leert en verkondigt dat deze gang van zaken op grond van de bijbelse heilsgeschiedenis kan worden uitgelegd als realisatie van de

werking van de Heilige Geest, waardoor datgene wat aan gerechtigheid en vrede tot stand wordt gebracht in direct verband staat met het Rijk van God.

Grondslag van de hoop van de kerk is dat de klassestrijd als dynamische kracht de geschiedenis naar de voleinding drijft. De bijbelse motivatie die hiervoor wordt gegeven is niet erg overtuigend. Eigenlijk is in de hele belijdenis het bijbels-theologisch fundament zwak, maar het marxistisch-ideologische sterk.

Want enig wezenlijk verschil met het historisch materialisme valt hier eigenlijk niet te constateren, of het moet zijn dat de zaken anders worden benoemd en dat wordt gesuggereerd dat wat het marxisme leert de werkelijke betekenis van het bijbels getuigenis bloot legt. Het Rijk Gods begon in Jezus Christus en in zijn keuze een werker te zijn voor het Koninkrijk op grond van zijn klassebewustzijn. Er staat „his class option as a worker for the Kingdom"! Vandaag is het Rijk aanwezig onder mensen door de acties van de Heilige Geest, die gerechtigheid en vrede scheppen en het socialisme opbouwen.

De kerk ziet dit met door het marxisme verlichte ogen en zij is, omdat zij met Jezus verbonden is, de voorhoede van het Rijk. Als zodanig mag zij verkondigen dat de constructie van de socialistische samenleving onderdeel is van het historisch proces van verlossing, de reconstructie van de mens, de bouw van het Godsrijk, eens met Jezus begonnen, nu door het proletariaat voortgezet. De historische acties van de Geest lijken samen te vallen met de opbouw van de nieuwe samenleving, waarvan dan bijvoorbeeld de comité's tot verdediging van de revolutie weer een essentieel onderdeel zijn.

De profetische opdracht van de kerk is het de opbouw van het socialisme als verwerkelijking van het Godsrijk aan te prijzen, de tegenstanders van de nieuwe samenleving aan de kaak te stellen, aan de dood van het kapitalisme mee te werken en het socialistische volk zalig te prijzen.

De duisternis (het kapitalisme) is overwonnen en het licht (het marxistisch socialisme) zegeviert.

In de parabel van Jezus' leven, dood, opstanding en hemelvaart is voorgeleefd wat zich nu in de geschiedenis waarmaakt. In de conclusie spreekt de Presbyteriaans-Hervormde Kerk van Cuba uit, dat zij met deze belijdenis gevaarlijk dicht komt bij een radicale secularisatie en evenals Jezus Christus het risico loopt van onbegrip, lijden en kruisiging. Toch hoopt zij, door dit belijden te leven, deel te krijgen aan de vrijheid van de opgestane; vrijheid van vervreemdende ideologieën die in het verleden en ook nu de kerk op vele plaatsen een gevangene maken van onrechtvaardige structuren en machten.

Die hoop op vrijheid van de kerk kunnen wij delen. Maar met een zekere droefheid vragen wij ons af of in deze belijdenis de kerk zich niet opnieuw dienstbaar heeft gemaakt aan een van het bijbelse getuigenis vervreemdende ideologie. Ook wanneer men de noodzaak van radicale maatschappelijke hervormingen in Latijns Amerika volledig erkent,

mag men zich afvragen of ooit historische processen op de wijze als hier geschiedt mogen worden geheiligd, of menselijke ontwerpen voor de realisatie van een betere gerechtigheid zo mogen worden opgeheven tot heilshandelen Gods.

Aan dit belijden gaat een politieke keuze vooraf. In het voorwoord wordt erop gewezen dat dit getuigenis de bevestiging is van de vreugde die de kerk van Jezus Christus ervaart als zij dit historisch moment in de geschiedenis der mensheid beleeft en als zij de betekenis verkondigt die het geloof „voor ons” heeft temidden van het cubaanse revolutionaire proces. De kerk wil de historische betrokkenheid die zij nu ervaart verduidelijken en roept alle mensen op mee te doen in de taak de nieuwe mensheid op aarde volledig te realiseren. Die oproep mee te doen zijn wij door de hele belijdenis heen tegengekomen en aan de bedoeling van de belijdenis is op dit punt volledig recht gedaan. Daarmee is echter ook de indruk versterkt dat dit getuigenis niet naar buiten is gericht en de ongelovigen wil aanspreken. Het is een oproep tot de gelovigen zich aan te sluiten bij de cubaanse revolutie. In plaats van de marxisten op te roepen tot geloof worden de gelovigen vertrouwd gemaakt met het marxisme. In deze Confessio Cubana worden niet de terminologie en de denk-categorieën van een bepaalde wijsbegeerte, in casu de marxistische, aangewend om de betekenis van het christelijk geloof te verduidelijken voor hen die met deze terminologie vertrouwd zijn. Dat is in de loop der geschiedenis telkens weer gedaan. Hier worden de terminologie en het begrip-penkader van het christelijk geloof gebruikt om de marxistische ideologie voor de gelovigen te verduidelijken. De theologie van de dienst, wellicht beter van de dienstbaarheid van de kerk aan de maatschappij, vindt in deze belijdenis een pregnante uitdrukking. Het politieke en sociale gebeuren is niet de context waarbinnen het belijden plaatsvindt, maar is tot inhoud van het belijden geworden en tot grond voor de vreugde der christenen.

Vóór- en ná-revolutionair socialisme

In zijn brief aan de provinciaals van zijn orde in Latijns Amerika van 8 december 1980 sprak de generaal der Jezuïeten Pedro Arrupe over het gebruik maken door christenen van de marxistische methoden van maatschappij-analyse, dat hij binnen zekere beperkingen niet afwijst.

Wel wijst hij op het gevaar dat wanneer het historisch materialisme dat de hele sociale werkelijkheid door economische factoren bepaald ziet, wordt aanvaard, de inhoud van geloof en christendom zeer snel wordt gerelativeerd en opgelost en dat een theologische reflectie die uitgaat van een praxis die gegrond is op de marxistische analyse, het risico loopt te leiden tot een totale politisering van het christelijk leven, de oplossing van de taal van het geloof in die van de sociale wetenschap-

pen en het verdwijnen van de transcendente dimensie van het christelijk heil.

Aan de door Arupe gesignaleerde gevaren schijnt de *Confessio Cubana* ten offer te zijn gevallen en ter verklaring daarvan kan wellicht gelden dat deze *Confessio* tot stand is gekomen in een postrevolutionaire situatie, waar het marxisme tot heersende ideologie is geworden.

Arrupe heeft in het tweede deel van zijn brief oog voor de mogelijkheden en impulsen die de marxistische analyse kan geven voor bevrijding van onderdrukking, opheffing van sociale tegenstellingen en ontmaskering van heersende ideologieën. Hij ziet hierin doelstellingen die in overeenstemming zijn met de liefde die het christelijk streven moet bezielen. Hij richtte zich echter tot priesters die werkzaam zijn in een situatie die door Chr. Hinz (DDR) in een artikel in de *Ecumenical Review* (July 1975, p. 256) als pre-revolutionair wordt aangeduid. Hinz maakt onderscheid tussen de verhouding van het christelijk geloof tot „het socialisme” vóór de revolutie en na de overname van de macht. Voor-revolutionair socialisme komt op voor de sociaal zwakken die geen politieke macht hebben; staat nog voor de keuze tussen een socialisme van onderaf en het democratisch centralisme van Lenin; voert een politiek van samenwerking met andere maatschappij-kritische krachten, legt niet de nadruk op ideologische verschillen en zoekt een dialoog.

Post-revolutionair socialisme, dat de USSR volgt, heeft alle macht en autoriteit in de staat overgenomen en is uit op consolidatie van het regiem; heeft gekozen voor het leninistisch principe van democratisch centralisme onder leiding van het centraal comité van de partij; intensiveert de ideologische tegenstelling met niet-marxistische krachten, bedrijft atheïstische propaganda en verwerpt iedere dialoog tussen marxisme en christendom.

In de *Confessio Cubana* komt het marxisme niet naar voren als een nuttig instrument om de samenleving te verklaren en grotere sociale gerechtigheid op te bouwen, maar als een alomvattende leer, waarin de waarheid over mens en wereld en de zin en het doel van het leven worden verklaard.

Het cubaans socialisme wordt als „verwezenlijkte eschatologie” opgevat. Wat in een pre-revolutionaire situatie waar de theologie soms gebruik maakt van methodische gezichtspunten die uit het marxisme stammen, zou kunnen worden gekenmerkt als theologie van de bevrijding is verkeerd in een theologie van de horigheid aan hen die de macht in de staat hebben overgenomen en aan hun menselijke heilsconcepties een absolute betekenis toekennen.

Contextueel belijden

Ik ga er bij het schrijven van dit artikel van uit dat de lezer bekend is met de bijdrage van J. H. Schravessande die verscheen in nummer 3 van de 9de jaargang van dit blad (pp. 215 vv.). Op overzichtelijke wijze verstrekt hij een aantal gegevens die onmisbaar zijn voor het verstaan van het cubaanse proces alsmede de rol van de kerken daarin.¹⁾

De redactie vroeg mij een commentaar te schrijven bij de „geloofsbelijdenis van de gereformeerd-presbyteriaanse kerk in Cuba”. Wij hebben hier te maken met een kerkgenootschap dat ontstaan is op grond van noordamerikaanse zending in de negentiende eeuw. Tegelijkertijd moet worden opgemerkt dat binnen deze kerk allerlei tendenzen te zien zijn geweest die er op uit waren een proces van „contextualisering” tot stand te brengen. Aan de ene kant betekende dat duidelijk een onthechting aan de noordamerikaanse moederkerk; aan de andere kant werd met de contextualisering precies bedoeld een zich als kerk rekenschap geven van de cubaanse revolutie en de daardoor veroorzaakte verandering van de sociale en politieke werkelijkheid. Achtereenvolgens wil ik aandacht vragen voor de geloofsbelijdenis zélf (inhoud en structuur). Vervolgens wil ik stil staan bij de verhouding tussen deze confessio en de latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie. Tenslotte wil ik overwegen wat een dergelijk credo te zeggen heeft tot europese kerken.

I. De geloofsbelijdenis

De confessio is als volgt gestructureerd (ik volg de spaanse editie).

Na een proloog wordt de eerste sectie gewijd aan de centrale betekenis van de mens zoals die in Jezus Christus gegeven is. Onderdelen van deze sectie zijn: Jezus Christus: het centrum van onze interesse; het menselijk wezen: centrum van het interesse van God; het menselijk wezen: centrum van het interesse van de kerk vanwege haar verbondenheid aan Jezus Christus.

De tweede sectie luidt: het menselijk wezen: een „econoome” (bedoeld wordt een „huishouder” of een „rentmeester” met betrekking tot alle dingen). Hier komen de volgende onderdelen ter sprake: het werk: principe van de spiritualiteit van de mens; het zijn-in-gemeenschap: het specifieke van het menselijke; de vrijheid: menselijke verantwoordelijkheid; het „economische” zijn van de mens: centrum van het interesse van de kerk.

De derde sectie draagt als opschrift: de geschiedenis: integrerende vernieuwing van het menselijk zijn (bedoeld wordt: door de zonde is het menselijk zijn gedesintegreerd; het is de geschiedenis waarin het bevrijdende plan van God dat bestaat in het herstellen van het menselijk wezen zich realiseert). Hier komen de volgende onderdelen ter sprake: het

menselijk zijn: een zijn dat door de zonde gedesintegreerd is; de verlossing: geschiedenis van de geestelijke vernieuwing van het menselijk zijn; de verlossing: geschiedenis van de sociaal-economische vernieuwing van het menselijk zijn; de verlossing: geschiedenis van de ecologische vernieuwing van het menselijk zijn (bedoeld is: de verwrongen verhouding van de mens tot de natuur wordt hersteld); het integrale menselijke zijn: centrum van het interesse van de kerk voor de geschiedenis.

De vierde sectie: het rijk Gods en de volheid van de geschiedenis. Hier worden de volgende onderhoofdstukjes aangegeven: de dynamische kracht van de geschiedenis; het Rijk dat groeit; het Rijk, centrum van het interesse van de kerk vanwege God (bedoeld wordt: Rijk en God, God en Rijk leggen elkaar wederkerig uit).

Het geheel eindigt met een conclusie. De sleutelwoorden „mens“, „natuur“, „maatschappij“, „geschiedenis“ en „Rijk“ worden nog eens benoemd. Ik vraag hier al aandacht voor wat onder 5.02 van de oorspronkelijke uitgave opgemerkt wordt: „De gereformeerde-presbyteriaanse kerk in Cuba is er zich van bewust dat wanneer deze waarheid geleefd wordt zij gevaarlijk in de buurt komt van de radicale secularisatie zoals die door God in Jezus Christus gestalte krijgt en dezelfde risico's loopt van onbegrip, lijden en kruisiging waarvoor Hij zich gesteld zag“. Het is duidelijk dat de geciteerde uitspraak gelegd moet worden naast wat in de proloog opgemerkt wordt (0.03). „Dit geloofsgetuigenis wordt bepaald door de betuiging van vreugde die de kerk van Jezus Christus ervaart in het beleven van dit historisch moment van de mensheid en in het bijzonder bij het verkondigen van de betekenis van het geloof temidden van het cubaanse revolutionaire proces“.

Het is duidelijk dat de geloofsbelijdenis een zeer gedateerde wil zijn. De betrokkenheid van de marxistische levensbeschouwing bij het cubaanse proces dwingt de kerk tot een her-lezing van haar traditie. In die her-lezing wordt duidelijk dat de spiritualistische verenging van de mens een gevaarlijke ketterij voorstelt. De christelijke religie is voluit sociaal, politiek en economisch. Men kan de christelijke spiritualiteit alleen ervaren wanneer men dat doet in de vreugdevolle aanvaarding van verantwoordelijkheid voor de geschapen werkelijkheid. Een verantwoordelijkheid die onder het kapitalisme niet kan worden aangegaan: daar gaat men immers uit van de privé-eigendom en is men volstrekt on-democratisch. Men is mens in de gemeenschap met andere mensen: dat is even onopgeefbaar als het feit dat mens-zijn economische, sociale en politieke werkelijkheid is. Dit mens-zijn is ten volle historisch bepaald. Rijk en historie worden op elkaar betrokken. Het Rijk breekt zich baan in de geschiedenis. Langzaam soms. Snel en verrassend eveneens. Waar het de mens goed gaat, groeit het Rijk. En omgekeerd: waar het Rijk zich meldt, ervaart de mens wel-zijn. De revolutie in Cuba is zo'n stroomversnelling in de komst van het Rijk. Uiteraard vindt het Rijk niet een eindpunt in die revolutie. Maar de toekomst van het Rijk kan niet geloofd worden zonder de erkenning van de voorlopige verschijning van dat Rijk in het cubaanse proces.

Het zijn vooral de paragrafen 3.D.07 en 3.D.08 (we bevinden ons in de sectie die gaat over de geschiedenis als integrerende reconstructie van het menselijk zijn) die deze gedateerdheid onderstrepen: de geloofsbelijdenis wordt mede-geconstitueerd door de waardering die men geeft van dit cubaanse proces. Ik vertaal enkele zinsneden uit de aangehaalde paragrafen. „De kerk stelt dat, doordat ons volk gekozen heeft voor de marxistisch-leninistische weg naar ontwikkeling door middel van een sociaal-politieke revolutie, zich een meer mense-

lijke relatie met de natuur heeft voorgedaan... De marxistisch-leninistische revolutie heeft bewezen de enige weg te zijn die het technologisch en ecologisch ontwikkelingsproces mogelijk maakt en op succesvolle wijze een eind maakt aan de onderontwikkeling... De kerk leeft vreugdevol temidden van de socialistische revolutie, omdat deze revolutie concreet en historisch een begin heeft gemaakt met de aanwezigheid van een serie van waarden in de menselijke relaties die het mogelijk maakt geheel de moderne technisch-wetenschappelijke ontwikkelingen ten dienste te stellen van de volle waardigheid van het menselijk zijn."

Schraevesande wijst er in zijn artikel op dat dergelijke uitspraken alleen goed te begrijpen zijn wanneer men ze situeert in de latijnsamerikaanse context. Men moet niet Cuba met Nederland vergelijken! Integendeel, men moet het vóór-revolutionaire Cuba met het na-revolutionaire Cuba vergelijken. Of: men vergelijke Cuba van nu met de situatie in Haiti of Paraguay! Dat moet zeker gezegd worden. Ofschoon, het credo dat we hier voor ogen hebben, gaat duidelijk uit van een meerwaarde van de cubaanse revolutie ook met betrekking tot de situatie in Nederland! In dat opzicht wordt meer dan contextuele geloofsbelijdenis gegeven. De cubaanse context blijkt een tekst te zijn die elders dient te worden nagesproken. Zo is het hier, zo moet het elders wezen: dat wordt duidelijk verkondigd.

II. De cubaanse geloofsbelijdenis en de bevrijdingstheologie

Kan men deze confessio als een goed voorbeeld zien van wat bevrijdingstheologie uiteindelijk beoogt? Zouden de vertegenwoordigers van die theologie zich in dit credo herkennen?

Deze vragen moeten worden gesteld omdat één van de methodologische criteria die genoemde bevrijdingstheologieën opstellen met betrekking tot een „echte” theologie die van de verhouding tussen theologische uitspraak en context is. Alleen wanneer men zich rekenschap geeft van de situatie waarin men existeert en probeert die situatie te benoemen, is echte theologie mogelijk – zo kunnen we het in alle bronnen vermeld horen. Een dikwijls geuit verwijt aan Europese theologische tradities is immers de daar gesignaleerde volstrekte onbereidheid tot het opmeten van de eigen situatie? Waarmee die theologie wordt afgedaan als ideologie: de verheffing van een contextueel bepaalde waarde tot universele waarheid.

Toch denk ik dat vele latijnsamerikaanse bevrijdingstheologen moeite hebben met de waarde die gegeven wordt in dit credo aan het marxisme-leninisme. Ik zeg dat om twee redenen. Allereerst omdat bijvoorbeeld bij Gutiérrez het marxisme (en niet zozeer het leninisme!) vooral dienst doet als instrumentarium voor maatschappijanalyse. Het marxisme, natuurlijk aanwezig, verricht de dienst van getallen en statistieken: de chaos van feiten wordt verhelderd door het uitproberen van de hypothese van de botsing van productiewijzen en

de daaruit voortvloeiende klassenstrijd. Ook mag gezegd worden dat genoemde bevrijdingstheologen duidelijk uitspreken dat sociaal-economisch-politieke emancipatie behoort tot het goddelijk werk der bevrijding: de these van de eenheid der geschiedenis is er om elk dualisme af te wijzen. Dat dergelijke bevrijdingen behoren tot de geschiedenis van het Rijk, zij het dat het Rijk er zich niet in uitput, mag ook evident zijn. Toch is overheersend het gebruik van het marxisme als instrumentarium voor analyse. Het marxisme als ideologie – in de zin van „allover“-levensbeschouwing – is bij de bevrijdingstheologen geen overheersend thema. Zij pretenderen juist, tegenover de voortdurende aanvallen van de curia in Rome, dat het mogelijk is instrumentarium en ideologie van elkaar te scheiden.

In de tweede plaats moet gezegd worden dat de bevrijdingstheologen over de post-revolutionaire fase veel latijnsamerikaanser spreken. Zij zien die veel „socialistischer“, minder „communistisch“. Het dient een eigen latijnsamerikaans socialisme te zijn. Marx was een Europeaan. Hem als de ontwerper van de latijnsamerikaanse toekomst te zien zou opnieuw neerkomen op het ijken van een import-ideologie: en was het grote verschil tussen de analyse van Marx en die van de „dependencia-theorie“ niet dat de eerste sprak vanuit het „centrum“ en de tweede vanuit de „periferie“? Daarom is de tweede verkieslijker, wijl autochthoner. Want tot die autochthone elementen behoort in ieder geval een bepaald religieus verstaan van de categorie van de gerechtigheid – een zaak waar de marxisten, dogmatisch als zij zijn in hun vijandschap ten aanzien van elke religie in welk historisch blok dan ook, ten enen male ongevoelig voor zijn. Men moet bedenken dat de kritiek op de religiekritiek van Marx bij de bevrijdingstheologie niet alleen gestoeld is op de praxis van de voor veranderingen zich inzetende latijnsamerikaanse christenen, maar ook wel degelijk theoretisch is: in zijn religiekritiek wijkt Marx af van het axioma van zijn denken, namelijk de aangelegenheden van de bovenbouw altijd te bezien vanuit hun verwevenheid met de concrete onderbouw.

Ik wil ook een tweede motief doen horen met betrekking tot de verhouding tussen de cubaanse confessio en de bevrijdingstheologie. De confessio heeft als jaar van publicatie 1977. Dat is een jaar waarin de bevrijdingstheologieën meer dan ooit de thematiek van de ballingschap introduceren. Bevrijding is er niet zonder de aanwezigheid van het kruis. De confessio cubana heeft een duidelijk triomfalistische toon. Dat is niet verwonderlijk: men heeft toch een geslaagde revolutie achter de rug? Het blijkt echter dat deze revolutie niet exporteerbaar is. Bovendien doen zich in deze revolutie contradicties voor. De geschiedenis rondom de cubaanse dichter Padilla is bekend. Toch lijkt het alsof de confessio cubana zich aandient zonder een duidelijke „theologia crucis“. Juist van bijvoorbeeld iemand als Sobrino had men kunnen leren dat een „theologica crucis“ niet noodzakelijkerwijze een terugval in een byzantijnse christologie behoeft te betekenen; het gaat

om de gelijktijdigheid van kruis en opstanding als een permanente dimensie van het christelijk leven – in het midden van welke revolutie dan ook.

Samenvattend: er zijn veel elementen van latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie aanwezig in de cubaanse geloofsbelijdenis. Toch overheerst bij mij de indruk dat de confessie niet helemaal ontkomt aan het gevaar van een religieuze verdubbeling van wat men toch al wist. Natuurlijk, het is goed latijnsamerikaans te stellen dat kritiek op het revolutionaire proces niet van buiten af, maar van binnen uit – vanuit het engagement voor die revolutie – afkomstig dient te zijn. Maar juist zo stelt zich de vraag naar de relevantie van de christelijke bijdrage tot het veranderingsproces. Of is het – juist daarom – ook een kwestie van identiteit?

III. Cubaans Credo en Europese kerken

Europese christenen kunnen in ieder geval van de cubaanse geloofsverantwoording leren dat een confessie altijd geda-teerd is. Zo is er altijd weer opnieuw de noodzaak tot belijden: de omstandigheden veranderen en dus moet op nieuwe wijze verantwoording worden gegeven. Het lijkt me in dit verband verheugend dat bijvoorbeeld het geschrift van de Reformierte Bund in de Duitse kerk ten aanzien van het zich inzetten voor vrede en het beëindigen van de wapenwedloop spreekt van deze problematiek als een „status confessio-nis”. Juist doordat de kerk spreekt vanuit haar eigen „proprium” heeft ze een bijdrage tot de problematiek van mens en wereld. Het belijden is niet zozeer – of uitsluitend – een functie naar binnen toe, het gaat er vooral om dat het belijden ingaat op de weerbarstigheid van de werkelijkheid; zij het dat de wijze van daar op in te gaan die van het belijden is!

De confessio cubana stelt christenen in Europa voor de noodzakelijkheid zich af te vragen in wat voor type maatschappij zij leven en op welke wijze zij die maatschappij vanuit het evangelie beoordelen. Men zou kunnen zeggen dat een confessie als de cubaanse de Europese kerken herinnert aan het feit dat geloofsuitspraken altijd maatschappelijke en politieke dimensies hebben – ook of wellicht juist wanneer dat verzwegen of ontkend wordt. Het belijden is minstens maatschappelijk-politiek. Pas wanneer dat gesteld is, kan ook gezegd worden dat het zich in het maatschappelijk-politieke niet uitput.

Het lijkt me dat de confessio cubana ook daarom voor kerken en christenen in Europa belangrijk is, omdat zij een mensbeschouwing hanteert die niet spiritualistisch is. Ik meen dat het Okke Jager is die opmerkt dat de westerse kerken er nog altijd de grootste moeite mee hebben zich duidelijk te maken dat de eerste vijf boeken van „hun” bijbel vol staan met verwijzingen naar het maatschappelijke en hoe mensen zich maatschappelijk tot elkaar dienen te verhouden. Mensbeschouwingen in Europese confessies en geloofsuitspraken

plegen rijkelijk spiritualistisch en individualistisch te zijn. Althans: dat zijn ze in de dogmatiek, waarna de ethiek de grootste moeite heeft klaar te komen met de kwesties van het sociale. Het lijkt me een grote verdienste van de *confessio cubana* dat – laten we zeggen – de oogst van de discussies rondom de mensenrechten, vooral zoals die gevoerd wordt vanuit de optiek van de Derde Wereld, binnengebracht wordt in de schuren van de mens- en Godsbeschouwing. Juist vanwege het feit dat het gaat om menselijkheid voor het aangezicht van God (of om een God die uit is op menselijkheid) dienen kerken en confessies dergelijke noties toe te laten tot de kern van het belijden. Zo is men in staat de maatschappelijke structuren af te tasten op hun vermogen menselijkheid te bevorderen, respectievelijk te verwijderen; en zei Luther al niet dat de ordeningen er waren terwille van mensen en niet de mensen terwille van de ordeningen?

Omgekeerd zouden vanuit de Europese tradities vragen aan de *confessio cubana* kunnen worden gesteld. Ik noem er twee (er zijn er meer). Heel sterk wordt de indruk gewekt dat het beeld Gods bestaat in het „econoom“-zijn van de mens. Is beeld-Gods-zijn gelijk aan een bevredigende relatie tot de natuur en de productiekrachten? Ik denk dat het van belang is te herinneren aan de discussies die zijn gevoerd rondom de verhouding tussen beeld-Gods en „dominium“ (vgl. bijvoorbeeld Berkouwer, *De mens, het beeld Gods* (Kampen 1957, pp. 70 vv.); zie ook de opmerkingen van Westermann in zijn commentaar op Genesis). Heeft het benadrukken van het beeld als „dominium“ niet geweldig bijgedragen tot het arbeidsethos zoals het in de Europese christelijke tradities werd geformuleerd? Hoe rijmt zich dat met het feit dat de *confessio cubana* terecht spreekt over de noodzaak zuinig te zijn op de natuur, maar van mening is dat juist het marxisme-leninisme daartoe zal bijdragen? Heeft het marxisme-leninisme enigerlei reserve aan gevoeligheid voor de milieuproblematiek? Zou het niet beter zijn te zeggen dat het dominium een gevolg is van het beeld-Gods-zijn, maar daarin niet opgaat?

Vervolgens meen ik dat de Europese discussies rondom de verhouding tussen Marx en Lenin van betekenis zijn voor een zorgvuldiger omgaan met de term marxisme-leninisme. Er zijn in Europa negatieve ervaringen opgedaan met het leninisme. Het beroemde boek van Rudolf Bahro is het welsprekend bewijs! Het is duidelijk dat deze discussies ook van betekenis zijn voor de ideologische ontwikkelingen in Nicaragua: hoe verhoudt zich het sandinisme tot het leninisme? En moet niet vanuit Marx Lenin gekritiseerd worden? Hoe zit het dan met het authentiek latijns-Amerikaanse wat betreft het vorm geven aan de toekomst?

De *confessio cubana* kan gezien worden als een noodzakelijke bijdrage tot het oecumenisch gesprek: slechts wie bereid is de eigen kaarten op tafel te leggen heeft het recht aan deze *confessio* kritische vragen te

stellen. Het is als altijd: de derde-wereld-theologieën bevragen de methode van de eerste-wereld-theologieën.

¹⁾ J. H. Schraevesande, De uitdaging van het cubaanse ontwikkelingsproces voor de kerken. In: Wereld en Zending 9 (1980) 215-229.

Van enkele themanummers van „Wereld en Zending” zijn, zolang de voorraad strekt, exemplaren beschikbaar voor een gereduceerde prijs. U kunt de nummers verkrijgen door storting van het verschuldigde bedrag op giro 493248 t.n.v. Nederlandse Zendingsraad, Amsterdam, met vermelding van het door u gewenste themanummer.

MELBOURNE NUMMER, 1980, 128 pag. Informatie en beschouwingen over de Wereldconferentie voor zending en evangelisatie te Melbourne, mei 1980, alsook aandacht voor de consultatie voor wereldevangelisatie, gehouden in Pattaya, Thailand, juni 1980. Katholieken en protestanten becommentariëren deze bijeenkomsten.

Bijdragen van C. Boerma, J. v. Lin, A. Schipper, R. J. v.d. Veen, J. v.d. Velden, J. Gort, C. Koetsier, F. Verstraelen, J. v. Engelen, D. Mulder, J. Vermaat, W. Bouw. Prijs: f 7,— (incl. porto).

AFRIKA NUMMER: 128 pag. Informatie en beschouwingen over de Kerk en de samenleving in Afrika, met bijdragen van katholieke en protestantse auteurs: J. Donders, J. Haafkens, J. Heijke, L. Hoedemaker, C. Overdulve, F. Verstraelen, A. Droogers, J. Roldanus en G. Verstraelen-Gilhuis. Onderwerpen als: kleine christelijke gemeenschappen, socialisme, zwarte theologie, de Islam in Afrika, herleving van de traditionele religie, het pastoraat der genezing komen aan de orde. Tenslotte wordt een handreiking geboden inzake literatuur uit en over Afrika: romans zowel als theologisch-missionaire publicaties. Verschenen in 1981. Prijs: f 7,— (incl. porto).

Voor andere themanummers: zie pag. 61 van dit nummer.

Kerkgeschiedenis schrijven in Latijns Amerika: een strijd tegen complexen, waanideeën, chantage

Josep Barnadas behoort tot de medewerkers van het eerste uur aan het hieronder beschreven kerkhistorisch project. Het hier gepubliceerde artikel werd tot ongeveer een derde van de oorspronkelijke omvang ingekort door Klaus van der Grijp, die van 1973-1978 aan het project meewerkte. Zie ook zijn artikelen „Op weg naar een Latijns-Amerikaanse kerkgeschiedenis” in „Wereld en Zending”, 1975/5, en „Re-thinking Latin American Church History” in „Exchange”, april 1978.

De wederwaardigheden van een volksziel, die bijna vijfhonderd jaar geleden werd gekoloniseerd, brengen wetenschappelijk werk ook vandaag nog onvermijdelijk in opspraak. Meer dan ooit spreekt men tegenwoordig van de euro-amerikaanse „dialogo”. De feiten evenwel getuigen – óók al weer meer dan ooit – van het voortbestaan van vooroordelen, grootheidswaan, metropolitanisme, kortom van een kolonialisme dat diep in een ieders geweten heeft wortel geschoten.

Schrijven, analyseren, willen begrijpen wat het christendom in Latijns Amerika werkelijk heeft betekend, zal altijd weer een hachelijke onderneming zijn voor iedere onderzoeker, of deze nu in de oude dan wel in de nieuwe wereld geboren is. Zeker, zelfs op wereldniveau doen de theorie en de praktijk van degenen die zich met kerkgeschiedenis bezighouden heel wat vragen rijzen en brengen ze onopgeloste of zelfs onvermoede problemen aan het licht. Op dit gebied, waar misverstanden, gefingeerde onschuld, eigenmachtigheid van de slechtste soort, pragmatisme en struisvogelpolitiek hoogtij vieren, kunnen dubbelzinnigheden welig tieren en worden de ongelooflijkste intellectuele zowel als morele wanprestaties geleverd. In het onderstaande willen wij ons met enkele van deze wanprestaties bezighouden en daaruit zo goed mogelijk onze lering trekken.

1. CEHILA: een experiment

Een baanbrekende gevoeligheid voor geschiedenis is een van de tegenstrijdige uitingen van wat men het „nieuwe christelijke bewustzijn” van Latijns Amerika sinds het Tweede Vaticaans Concilie zou kunnen noemen. Deze gevoeligheid heeft aan de traditionele zelfvoldaanheid van de geschiedschrijving een einde gemaakt. Een van de meest opvallende gevolgen daarvan is het ontstaan van de Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA), opgericht door een groep historici, die in januari 1973 in Quito vergaderde. De voornaamste verdienste in dit gebeuren komt toe aan de argentijnse filosoof, historicus en theoloog prof. dr. Enrique Dussel. CEHILA is ontstaan als een werkgroep van specialisten op het gebied

van de latijnsamerikaanse kerkgeschiedenis, mensen die vanuit een oecumenische gezindheid en als leden van de Kerk hun wetenschappelijke bijdrage voor alle lagen van de kerkelijke gemeenschap, van de bisschoppen tot de boeren, beschikbaar wilden stellen, overtuigd als zij waren van het belang van de kerkelijke geschiedschrijving voor het bovengenoemde „nieuwe christelijke bewustzijn”.

CEHILA is opgericht als een loyale, maar ongebonden en daarom ook kritische dienstverlening van christenen aan hun plaatselijke kerken en kerkgenootschappen evenzeer als aan de continentale kerkgemeenschap en aan de wereldkerk. Deze opzet had een fundamentele consequentie: CEHILA zou in haar werkwijze onafhankelijk blijven van de kerkelijke hiërarchie. Weliswaar maakt het officiële verslag van de vergadering in Quito op dit belangrijke aspect niet de geringste toespeling; maar nauwelijks twee maanden na de vergadering had men al de formule gevonden, die de bedoeling van de oprichters duidelijk weergeeft: CEHILA wenste ten aanzien van de latijnsamerikaanse Bisschoppenconferentie „autonomie, gepaard aan nauwe samenwerking”.

Inmiddels was CEHILA echter reeds het mikpunt van een kerkelijke polemiek geworden. Reeds vóór de oprichting had de colombiaanse Academie voor Kerkgeschiedenis tegen het project van Enrique Dussel „ideologische” bezwaren naar voren gebracht. Het argentijns Kerkhistorisch Genootschap, dat in maart 1973 werd uitgenodigd om mee te werken, wees deze uitnodiging ten scherpste af. Het verwierp ongunstige de „ideologische visie die men wil opleggen”, trok zelfs maar de mogelijkheid van een „eigentijdse” geschiedenis in twijfel en stond afwijzend tegenover CEHILA's nadruk op de „latijnsamerikaanse bevrijding”. Het kwalificeerde de theoretische basis van het project als „onwetenschappelijk” en „sektarisch”. Opmerkelijk was, in hetzelfde jaar, een recensie door de spaanse capucijn B. Carrocera van Dussel's *Historia de la Iglesia en América Latina* (1972²).

Carrocera noemt de opzet van het werk „nogal subjectief, met een personalistisch criterium; in de behandeling van de diverse kwesties is „een voorgekookt schema en een vaststaande ideologie” te herkennen; Dussel's hypothesen, begrippen en definities zijn òf „aanvechtbaar”, òf „onaanvaardbaar”. Kortom, het werk zou van „verwardheid”, „vooroordelen” en „ideologieën” getuigen. Maar waar gaat het uiteindelijk om? Carrocera geeft ons zelf de sleutel voor zijn prikkelbaarheid: Dussel houdt niet op, in ongunstige zin te spreken over zaken als „kolonie, verdrukking, slavernij”! Als Dussel's plan voortgang zou vinden, zo besluit Carrocera zijn kritiek, „dan zouden de komende geslachten wel een kwalijk begrip en een povere kennis van de latijnsamerikaanse kerkgeschiedenis krijgen”. Nauwelijks is CEHILA rechtens geconstitueerd, of men voorzegt haar reeds een alleszins ongelukkige toekomst.

In een later artikel gaat dezelfde auteur tot een directe aanval op de werkgroep over, waarbij hij het negatieve oordeel van de

colombiaanse Academie, het argentijns Genootschap e.a. met instemming citeert, zonder iets te zeggen over de bisschoppen, priesters en historici die inmiddels aan CEHILA hun adhesie hebben betuigd. Carrocera's eindconclusie is een groot-inquisiteur waardig. Als CEHILA haar project werkelijk zou willen doorvoeren, „ben ik van oordeel dat men de publicatie van een zodanig opgebouwde geschiedenis in genen dele mag toestaan“. Waarom niet? Omdat het, „verre van een naslagen voorlichtingswerk te zijn, alleen maar zou dienen om begrippen te misvormen, ideeën te verdraaien, de waarheid te vervalsen en voor ernstige twijfel en verbijstering plaats te maken“. Nauwelijks een jaar na de oprichting van CEHILA, toen de werkgroep nog niets had gepubliceerd waarop men haar geschiedschrijving had kunnen beoordelen, was het in de kerkelijke kringen die het dichtst bij de hiërarchie staan al een cliché geworden om CEHILA van bovenaf te veroordelen.

Vanaf 1977 verschenen de eerste delen van de *Historia General de la Iglesia en América Latina*. Eerst twee over Brazilië, vervolgens een over Colombia-Venezuela. Over het eerste van deze drie verscheen een veelzeggende recensie van de braziliaanse abt A. Rupert in het tijdschrift van IPLA (het Pastoraal Instituut voor Latijns Amerika). De recensent verwijt de auteurs geen archiefonderzoek te hebben gedaan, zonder hetwelk men tot geen degelijke conclusies kan komen. Het zou een vooringenomen geschiedenis zijn, geschreven vanuit een bepaald standpunt. Rupert verzet zich tegen de onderscheiding tussen „officiële kerk“ en „volkskerk“, evenals tegen kritiek op de kerk als instituut in naam van meer evangelisch geïnspireerde religieuze vormen. In de grond verwerpt Rupert het profetisch perspectief van het boek, dat voor hem gelijk staat met radicalisme, fanatisme, subjectivisme, willekeur. Merkwaardig genoeg doet Rupert niet anders dan zijn antithese verkondigen, zonder nader in te gaan op de historische verschijnselen die hij verwerpt. Als hij de auteurs op concrete punten wil corrigeren, komt hij niet verder dan een handvol tegenvoorstellen van etymologische, chronologische of naamkundige aard. Laten we eerlijk zijn: dat is te weinig om er zijn abstracte, maar toch wel heel felle afwijzing op te funderen!

Het zij ons vergund een voorlopige conclusie te trekken. Volgens wat wij hebben gezien, wordt hier toch eigenlijk een eenmaal ingenomen standpunt pathologisch gefixeerd. Voor de rechterstoel van de traditionele latijnsamerikaanse geschiedschrijving heeft CEHILA niet standgehouden. Sinds dit standpunt eenmaal is ingenomen, is het nutteloos de rechters te willen overtuigen van hun gebrek aan argumenten, of van het gebrek aan bewijskracht van hun argumenten, van hun tegenstrijdigheden of van hun eigen onzekerheden. Het probleem ligt tenslotte ergens anders. CEHILA heeft dezelfde aanvallen ondergaan – en om vrijwel dezelfde redenen – als de zogeheten Theologie van de Bevrijding, of, in een nog breder kader, als de strijdbare christenen in Latijns Amerika die geen genoegen hebben genomen met

de stap-achteruit van Vaticaan en bisschoppenconferentie ten aanzien van de veelbelovende initiatieven van het Tweede Vaticaans Concilie en de Conferentie van Medellín (1968). Zo bezien staat de strijd van CEHILA in het perspectief van de wereldkerk. Van deze strijd kunnen wij hier alleen die aspecten beschouwen die op het vak van de kerkhistoricus betrekking hebben. Op dat terrein zullen we getuigen kunnen zijn van een omvattende strijd tussen historici van zowel de „rijke” als de „arme” wereld.

2. De latijnsamerikaanse kerkgeschiedenis in de „onverdachte” geschiedschrijving

Op de achtergrond van de tegen CEHILA gevoerde polemiek staat de ergernis over een kerkhistorische methode, die bewust met een bepaalde maatschappij-analyse verbonden is. In tegenstelling daartoe wordt verondersteld, dat alleen een geschiedschrijving die zich „aan de feiten houdt” wetenschappelijk verantwoord is. Hoe aanvechtbaar evenwel deze veronderstelling is, blijkt zodra wij er de meest bekende standaardwerken van westerse origine op naslaan. In de *New Catholic Encyclopedia* (Washington, 1967 vv.) bijvoorbeeld zoeken wij tevergeefs een artikel over Latijns Amerika; het *Lexikon für Theologie und Kirche* (Freiburg, 1957-1968) geeft onder dit hoofd slechts enkele formele gegevens, heel veel minder dan over enig land van Europa. Als het om literatuuropgave gaat, worden we naar de afzonderlijke landen verwezen, een duidelijk teken dat het begrip „Latijns Amerika” tot de redacteurs nog niet was doorgedrongen. Het perspectief, van waaruit standaardwerken als deze zijn geschreven, is altijd weer dat van de westerse maatschappij, die in eigen ogen het middelpunt van de wereld vormt.

Onder de strikt kerkhistorische naslagwerken noemen wij allereerst de *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* (Madrid, 1972-1976). Ook hier vindt men weer de fragmentatie van het latijnsamerikaanse grondgebied in afzonderlijke landen, hetgeen ons berooft van een blik op het grote geheel. Globale processen van vroeger en nu komen zodoende niet aan het licht. Dat deze *Diccionario* zich met Latijns Amerika slechts tot het moment van de politieke onafhankelijkheid wenst bezig te houden, is begrijpelijk, maar deze chronologische inperking komt wel heel goed van pas in een werk, dat kennelijk is opgezet op de ideologische coördinaten van wat men de hispaniserende, triomfalistische visie zou kunnen noemen! De wijze waarop de geschiedenis van de spaanse kerk wordt beschreven, duidt op een heel speciale voorkeur. De redacteurs spelen in op het nostalgisch gevoel van het burgerlijk Christendom, terwijl zij systematisch die feiten verzwijgen welke hun visie zouden doorkruisen of hen er toe nopen hun „theologie van de geschiedenis” te herzien. De lezer voelt zich bedolven onder een hoeveelheid feiten waarvan de betekenis geen belang meer schijnt te hebben. De onuitgeproken theologische vooronderstelling is dat de Kerk, d.w.z. het instituut en de hiërarchie, zich nooit

vergist. Alleen de „machten van het kwade” en bepaalde individuen zijn verantwoordelijk voor de fouten die begaan worden.

Beter is het gesteld met de *Nouvelle Histoire de l'Eglise* (1964 vv.), internationaal gecoördineerd door R. Aubert, M. D. Knowles en L. J. Rogier. Het is een goed leesbaar boekwerk, dat zijn lezers zeker niet onder de gegevens bedelft, maar dat steeds weer aan een paar hoofdlijnen probeert vast te houden. In dl. 5 vinden wij een exposé van 60 bladzijden over Latijns Amerika van de hand van de noordamerikaanse historicus Frederick B. Pike. Ook Pike begint met een indeling van zijn hoofdstuk naar landen, die hij echter voor de periode na 1900 gaandeweg opgeeft. Daaruit blijkt dat hij voor het latijnsamerikaanse integratieproces toch wel oog heeft gehad. Ook de betekenis van maatschappelijke invloeden op kerkelijke processen krijgt bij hem de aandacht. Zijn behandeling van de nieuwste geschiedenis komt haast neer op een mozaïek van problemen: de sociale kwestie, de sociaal-democratie, de bisschoppenconferentie, het priestertekort, het nieuwe christelijke radicalisme enz. Dat gaat ten koste van een diepere analyse, en ook de theologische interpretatie van de gebeurtenissen komt weinig aan bod. Maar in zo kort bestek kan men dat ook nauwelijks verwachten.

Een typisch voorbeeld van „kerkistische” geschiedschrijving is daarentegen de bijdrage van Félix Zubillaga over Latijns Amerika in *Jedins Handbuch der Kirchengeschichte* (dl. 7, Freiburg, 1979). Wat Zubillaga interesseert, is steeds weer de vraag hoe het kerkinstituut zich ontwikkelt; hoe het zich verdedigt tegen zijn „vijanden” (namelijk diegenen die het instituut dwarsbomen); hoe de kerk zich in de latijnsamerikaanse samenleving doet gelden door middel van haar instellingen. Zo'n institutioneel mechanisme verhindert ons te zien wat er historisch werkelijk op het spel staat. Als dit inderdaad de taak van de kerkhistoricus is, dan is zijn methodologisch en ideologisch apriori wel zonneklaar. Daar komen in het geval van Zubillaga nog een aantal onvergeeflijke lacunes bij, zowel wat de informatie als wat de literatuurvermelding betreft. Kan men werkelijk de geschiedenis van de kerk in Nicaragua in de 20e eeuw behandelen zonder zelfs maar de naam van de Somoza's te noemen? Kan men de dramatische situatie van de kerk op Cuba bespreken zonder een woord te wijden aan de verschillende ervaringen van cubaanse christenen onder socialistisch regime? En dit soort voorbeelden laat zich gemakkelijk vermenigvuldigen...

3. Enige richtpunten voor de moraal van dit verhaal

Na de zojuist gemaakte omweg komen wij terug bij CEHILA en bij haar aangevochten wetenschappelijk en christelijk bestaansrecht in het kerkelijk kader van Latijns Amerika. Nu wij de kerkelijke geschiedschrijving vanuit het oogpunt van de westerse landen enigszins gepeild hebben, kunnen wij de echte problemen

misschien wel op het spoor komen in een atmosfeer die enerzijds minder gespannen is, minder geladen met valse schuldcomplexen, en anderzijds ook een tikje minder zelfvoldaan.

Het komt mij voor dat het conflict rond CEHILA eerder van theologische dan van historiografische aard is. Bij CEHILA heeft een bepaalde sector van de hiërarchie gemeend een ecclesiologie te ontwaren, die ze op aandrang van de latijnsamerikaanse Bisschoppenconferentie (CELAM) sinds 1972 juist trachtte uit te bannen. Dat de overgrote meerderheid van de latijnsamerikaanse bisschoppen geen gevoel voor geschiedenis heeft, is welbekend. Maar CEHILA kwam gevaarlijk over omdat zij – volgens de critici – haar ecclesiologie op haar geschiedschrijving dreigde te gaan toepassen. De CELAM kreeg er pas belang bij „haar” geschiedenis op te bouwen, toen ze geconfronteerd werd met de alternatieve geschiedenis van CEHILA, die ze niet kon „inbinden”.

Niettemin is er van een interpretatieconflict sprake. De vraag is, of men zich van de geschiedenis wil meester maken ten dienste van een restauratief of van een „bevrijdend” project. Om deze beide doelstellingen gaat het in het conflict. De vraag hoe dan verder de geschiedenis geschreven moet worden, is daaraan ondergeschikt. Het zou slechts tijdverlies zijn het conflict op een ondergeschikt terrein te willen uitvechten en niet op het oorspronkelijke. Ongetwijfeld maken beide projecten gebruik van ideologische elementen, die per definitie niet wetenschappelijk verifieerbaar zijn. Als men deze premissen aanvaardt, kunnen er tenslotte enige conclusies uit getrokken worden.

1. Het kerkbeeld van CEHILA kan enkel en alleen op het niveau van de geschiedschrijving noch gerechtvaardigd, noch in twijfel getrokken worden, evenmin als het kerkbeeld van de CELAM.

2. Volgens de analyse waaraan wij ze onderworpen hebben, zijn de staaltjes van „theologisch onbetwifelbare wetenschap” te zwak en te feilbaar gebleken, dan dat men van daaruit het recht zou hebben de geschiedschrijving van CEHILA ter verantwoording te roepen. Ze maken, ofschoon soms onder het mom van ervaringswetenschap, op hun manier minstens evenzeer van een ideologie gebruik als CEHILA.

3. De geschiedschrijving van CEHILA moet zeker ook blijven openstaan voor wetenschappelijke discussie, zelfs al laat zich voorspellen dat deze discussie niet gevoerd zal kunnen worden zonder een sterke ideologische component, zodra men namelijk van het vaststellen van de feiten wil overgaan tot de interpretatie daarvan, tot het vaststellen van hun betekenis, van hun gewicht, van hun aard.

4. Wij zullen eindelijk eens moeten afrekenen met het veronderstelde overwicht van de westerse visie op de geschiedenis, want na al het voorgaande menen wij een dergelijke veronderstelling te hebben gelogenstraft. Welnu, als er van geen overwicht sprake is, dan zullen wij op voet van democratische gelijkheid met elkaar mogen communiceren. Niemand zal vantevoren weten waar de fragmentarische, voorlopige waarheid te vinden is. Wij zijn collega's.

5. Het probleem in de discussie met de CELAM komt voort uit het

meer omvattende probleem van de betrekkingen tussen hiërarchie en wetenschappelijk onderzoek, d.w.z. tussen kennis en beleid. Deze betrekkingen zijn uiteraard altijd onzeker, onvoorspelbaar en in dubbele zin dialectisch.

6. Het succes van CEHILA's manier van geschiedschrijving is geenszins bij voorbaat verzekerd, al is de opzet ook nog zo goed. Ze zal prestige en wetenschappelijke geloofwaardigheid moeten verdienen op grond van haar wetenschappelijke resultaten – mits men maar niet zo naïef is wetenschappelijke ernst te verwarren met een vermeende afwezigheid van ideologische componenten. Er kan geen enkele dialoog CEHILA - CELAM plaatsvinden, zolang een van beide partijen nog boven de situatie meent te staan.

7. Zelfs al zou CEHILA in haar kerkgeschiedenis nog heel wat missers begaan, de drie tot nu toe gepubliceerde delen doen ons al voorzien dat de vanuit westers oogpunt geschreven kerkgeschiedenis voortbrengselen zoals die welke wij geanalyseerd hebben, niet langer zal kunnen rechtvaardigen met de verontschuldiging dat men over geen betere literatuur beschikt.

8. Last but not least: De CELAM zou nog eens moeten bezien of het denkbeeld, dat zij zich van CEHILA gevormd heeft, echt aan de werkelijkheid beantwoordt. Vooral wat betreft de veronderstelling van een gesloten ideologische homogeniteit rond de wijsgerige, historische, theologische en religieuze standpunten van haar voorzitter, Enrique Dussel, is een correctie noodzakelijk. Ik meen een groot deel van de leden van CEHILA persoonlijk te kennen, maar op grond van deze kennis zou ik van een dergelijke homogeniteit niet durven spreken (dit is een constatering van feiten, onafhankelijk van de vraag of zo'n homogeniteit al dan niet wenselijk zou zijn). Maar gelukkig beschikken we momenteel al over het deel van de *Historia General* over Colombia en Venezuela. Ieder onbevooroordeelde lezer kan er zich van overtuigen dat dit deel alles behalve de opzet van Dussel weerspiegelt. Het is dan ook mijn persoonlijke mening, dat CEHILA in dit deel de met haar opzet verenigbare grenzen van pluralisme te buiten is gegaan. Blijft in ieder geval het feit, dat er geen objectieve reden is om het cliché van een „opgelegde ideologie” te handhaven. CEHILA heeft integendeel van een zeer grote inschikkelijkheid blijk gegeven.

Communio: Nieuwe inspiratie voor een vermoeide kerk

Een nieuw missionair project in het bisdom Groningen

Eind 1982 kwam er in het bisdom Groningen een delegatie uit de Filippijnen op bezoek. Het waren vier mensen uit het bisdom Ilagan, dat in het Noorden van de Filippijnen ligt. De delegatie bestond uit: bisschop M. Purugganan, een pater Dominicaan P. Salgado, lekenleider D. Salazar en medische missiezuster E. Varon. Zij waren hier op uitnodiging van het bisdom Groningen. Het bezoek was het eerste resultaat van een nog op te bouwen relatie tussen het bisdom Groningen in Nederland en het bisdom Ilagan in de Filippijnen. Het idee van een bijzondere band tussen twee bisdommen is ontstaan naar aanleiding van het 25-jarig bestaan van het bisdom Groningen in 1981. Bij deze gelegenheid is gezocht naar een jubileumcadeau, naar iets dat in de komende jaren voor het bisdom een bron van inspiratie zou kunnen zijn. Er is toen gekozen voor het aangaan van een bijzondere band of communio met een bisdom in de Derde Wereld. Het gaat niet om een soort financiële adoptie of een traditionele zendingsrelatie tussen twee kerken, maar om een communio op basis van gelijkwaardigheid met als doel van elkaar te leren, elkaar te inspireren en te steunen. Kortom: een interdiocesane uitwisseling om te komen tot een verrijking van het geloof met het oog op een wederzijdse opbouw van de samenleving. In dit artikel wil ik kort ingaan op een drietal aspecten:

1. waarom zo'n relatie, of wat zijn de achtergronden?
2. wat is er tijdens het bezoek gedaan? Hoe zag het programma eruit?
3. hoe evalueer je dit project als „missiesecretaris van het bisdom Groningen“?

1. Achtergronden van de communio

Naar aanleiding van het 25-jarig bestaan van het bisdom Groningen is gezocht naar een cadeau dat iets te betekenen had voor alle mensen in het bisdom. Van alle parochianen werd een financiële bijdrage gevraagd voor het jubileumcadeau en daarom was het redelijk om het ook een cadeau te laten zijn voor zoveel mogelijk mensen. Al die mensen samen vormen immers het bisdom. De eerste vraag was dus welk cadeau wij onszelf als bisdom zouden kunnen geven of waaraan we de collecte zouden moeten besteden. Duidelijk was dat je in deze tijd bij een jubileumcadeau de Derde Wereld niet buiten het blikveld kon laten. Geleidelijk aan kwam toen de vraag naar boven: waarom zouden we onszelf niet een bisdom in de Derde Wereld cadeau geven? Als we onze ogen en oren openen voor mensen uit de Derde Wereld zouden we

daar heel veel van kunnen leren. Een relatie met een bisdom in de Derde Wereld kan een groot leerproces zijn en dat is zeker de moeite waard. Bisschop Möller van Groningen drukte het als volgt uit in een brief die naar alle parochies is gegaan: „Nog niet zo lang geleden zouden wij bij zulk een bijzondere band alleen gedacht hebben aan het verlenen van financiële hulp aan dat bisdom in de Derde Wereld, en eventueel aan het sturen van priesters en religieuzen. De situatie is echter veranderd. Ook al zijn de mensen in de Derde Wereld financieel in het algemeen armer dan wij, in andere opzichten zijn zij dikwijls rijker. Er is daar heel dikwijls een veel dieper en vitaler geloofsleven dan in het soms wat moede Europa. Wij kunnen van de mensen van de Derde Wereld veel leren. Iets leren van een ander kost echter meer inspanning, tijd en nederige aandacht dan het uitdelen van eigen rijkdom. Het zou goed zijn als wij niet alleen aan de katholieken in Afrika of Azië weten te geven, maar ook van hen weten te ontvangen. Het kan ons misschien over moeilijkheden heenhelpen die ons nu dwars zitten.”¹⁾ Dit is een van de belangrijkste peilers van het projekt. Er zijn nog verschillende andere overwegingen die een rol hebben gespeeld bij de keuze van dit jubileumcadeau. Ze zijn nader aangegeven in een jubileumkrant „Omwille Van Elkaar” die in een oplage van 35.000 in het bisdom is verspreid.²⁾

Het projekt wordt niet alleen gezien als een uitwerking van de missiegedachte in deze tijd, maar ook als een bijdrage aan nieuwe kerkopbouw en als een eigen invulling van het begrip „communio”. Dit woord kwam ons kerkelijk taalgebruik binnen ten tijde van de Bijzondere Synode van de nederlandse Bisschoppen te Rome in 1980. Communio was toen synoniem voor een goede relatie tussen de nederlandse kerkprovincie en Rome. Met dit jubileumprojekt wordt aangegeven dat een relatie tussen twee bisdommen in de wereld ook een waardevolle communio kan zijn. Binnen het geheel van de rooms-katholieke wereldkerk is het projekt te waarden als een bijdrage aan nieuwe verhoudingen en nieuwe kerkopbouw. Daarmee wordt ook een oude bijbelse traditie opgenomen van contacten tussen lokale kerken die elkaar steunen. Primair gaat het echter niet om een soort verticale herbronning naar de bijbel toe – hoewel dat een belangrijke rol speelt – maar om een horizontale herbronning naar een vitale kerk elders in de wereld. Dat deze verwachting niet tevergeefs is moge blijken uit een verklaring van de Filippijnse delegatie waarin zij uiteenzette waarom zij een bijzondere band tussen twee bisdommen aan twee kanten van de wereld belangrijk vinden. „Wij zien deze communio tussen de twee bisdommen Groningen en Ilagan als een concrete uitdrukking van ons idee van missie. Wij zien missie vandaag de dag niet langer als een éénrichtingsverkeer, waarin één kerk personen en middelen uitzendt en kijkt hoe de andere kerk geholpen kan worden, maar juist als een onderlinge uitwisseling en ondersteuning tussen twee kerken in hun pogen om de waarden van het Evangelie na te volgen. Geen van de kerken heeft een monopolie van goedheid, waarheid of gerechtigheid.

De een heeft de hulp van de ander nodig. Wij geloven dat deze *communio* een weg is waarlangs een kerk in de Eerste Wereld, zoals Groningen, solidair kan zijn met een kerk in de Derde Wereld. Het is zowel een uitdaging als ook een uitnodiging voor de kerk van Groningen om samen met de kerk in Ilagan zich in te spannen voor een samenleving die rechtvaardig is, menselijk en christelijk. Zeker geldt dit voor een volk dat lang onderdrukt is en uitgebuit, zodat ook zij eens kunnen leven in vrijheid als kinderen van God."³⁾ Deze verklaring werd gemaakt naar aanleiding van een eerste ontmoeting tussen de Filipijnse delegatie en de „Projektgroep Jubileum '81 van het bisdom Groningen". In deze ontmoeting, waarbij geprobeerd werd gezamenlijk wat achtergronden te formuleren van dit projekt, verwees bisschop Purugganan ook uitdrukkelijk naar het Internationaal Missiecongres dat van 2 tot 7 december 1979 in Manilla werd gehouden. Dit congres stond onder auspiciën van de „Congregatie voor de Evangelisatie van de Volkeren", het toporgaan van de katholieke kerk op dit gebied, én van de „Pauselijke Missiewerken van de Filippijnen". De slotboodschap van dit congres drukte in andere woorden precies hetzelfde uit als naar voren kwam in de verklaring van bisschop Möller van Groningen en bisschop Purugganan van Ilagan: „Van nu af aan heeft de benaming en de opvatting van Kerken die uitzenden en Kerken die ontvangen afgedaan, want in de hoedanigheid van gemeenschappen van de enige Kerk van Jezus Christus moet elke plaatselijke Kerk een Kerk zijn die uitzendt, en elke plaatselijke Kerk moet eveneens een Kerk zijn die ontvangt. Elke plaatselijke kerk is verantwoordelijk voor de missie van alle zusterkerken."⁴⁾

2. Programma tijdens het bezoek

In grote lijnen zijn er tijdens het bezoek van drie weken drie zaken afgehandeld:

- a. achtergronden en toekomst van de *communio*;
- b. het idee van de *communio* propageren in het bisdom;
- c. bezoek aan mensen in de provincies van het bisdom.

a. Toekomst van de communio

Omdat dit bezoek een eerste kennismaking was, moest er veel tijd gestoken worden in het doorpraten van allerlei zaken: achtergronden van het idee, uitwerking van de toekomstplannen, nadere invulling van het drie weken durende bezoek etc. Als twee bisdommen met elkaar een relatie aangaan, en dat betekent een proces aangaan, dan is het goed om te bekijken of je met elkaar op dezelfde golflengte zit. Het fundament voor het projekt werd tijdens deze ontmoeting gelegd. Tevens werd de richting ervan bepaald. Omdat de achtergronden al aan de orde zijn geweest, wil ik me hier beperken tot enkele toekomstplannen. Een terugkerend probleem is natuurlijk dat de *communio* op zich een prachtig idee is, maar de vraag blijft hoe je het concreet invult. In beginsel zijn er vier afspraken gemaakt ten aanzien van de toekomst. Ten eerste zal in augustus van dit jaar een delegatie

van het bisdom Groningen naar het bisdom Ilagan gaan. In de toekomst kunnen meerdere groepen, die op bepaalde pastorale gebieden werkzaam zijn, daar naar toe gaan. Zo'n confrontatiebezoek kent de volgende elementen: onderdak bij gewone mensen in een dorp met één tot twee personen; reflectie met de totale groep op de situatie, ontmoeting met diocesane organen en groepen. Ten tweede is er een mogelijkheid tot stage, een langer verblijf van een half jaar tot een jaar, in het bisdom Ilagan én in het bisdom Groningen. Op de derde plaats denken we aan een soort publieke dialoog of correspondentie. Dat kan zijn tussen twee parochies, maar ook tussen een „centrum voor sociale actie" in het bisdom Ilagan en Diocesane Raad voor Missie, Ontwikkeling en Vrede in het bisdom Groningen. Op de vierde plaats is er ruimte voor financiële steun. Het geld dat via de collecte en giften in het bisdom Groningen binnenkomt, is gezamenlijk bezit van beide bisdommen voor de opbouw van de communio. Fondswervende acties voor grote projecten in het bisdom Ilagan verlopen via de landelijke organisaties. Kleinere steunprojectjes kunnen rechtstreeks behartigd worden door diocesane groepen.

b. Communio „promoten" in het bisdom Groningen

Ook in het bisdom Groningen moeten mensen gewonnen worden voor dit idee van missie. Geld geven voor een waterput of kliniek in de Derde Wereld ligt meer voor de hand dan de opbouw van een communio steunen. Daarom werden er in alle vier provincies van het bisdom Groningen regionale avonden georganiseerd. Deze avonden, waarop de Filippino's informatie gaven over problemen en pastoraat in hun bisdom, werden zeer goed bezocht. De kern van hun pastoraal programma is: „total human liberation", bevrijding van de totale mens. „We moeten niet alleen de ziel, maar de hele mens redden", bracht bisschop Purugganan in allerlei nuanceringen naar voren.⁴⁾ Dit directe contact tussen de Filippino's en mensen uit het bisdom is zeer belangrijk geweest om de waarde van de communio te doen beseffen.

c. Bezoeken aan de regio's van het bisdom

Door diverse oorzaken heeft dit onderdeel van het programma te weinig aandacht gekregen. In Drenthe hebben de Filippijnse gasten kennis kunnen maken met de gevolgen van de industrialisering. In Friesland heeft men een oecumenisch dorpje bezocht en in Groningen heeft men de plaats bekeken van de kerk in een grote stad en op het platteland. In de Noord-Oost Polder stond o.a. een bezoek aan een bejaardentehuis op het programma.

3. Evaluatie

Dit project als missiesecretaris evalueren, betekent voor mij vooral kijken naar de waarde ervan vanuit het oogpunt van missionaire vorming. In dat opzicht zijn mij vijf punten in het bijzonder bijgebleven.

1. *Fondswervende organisaties*

Uit het bezoek is mij nogmaals duidelijk gebleken hoe belangrijk directe contacten zijn met mensen uit de Derde Wereld. De vraag dringt zich op of landelijke fondswervende organisaties deze directe contacten niet teveel hebben gemonopoliseerd en beperkt tot mensen van hun eigen bureaus. Natuurlijk doen ze in materieel en technisch opzicht prima werk, maar tegelijkertijd hebben ze heel wat missionaire vitaliteit weggehaald uit de plaatselijke geloofsgemeenschap door zich te ontwikkelen als bemiddelende projectenbureaus. Ik weet dat ze proberen een doorgeefluik te zijn voor geluiden uit de Derde Wereld, maar de vraag is of ze directe contacten ook voldoende hebben gestimuleerd en kunnen stimuleren vanuit hun doelstelling. Het missionaire denken heeft zich de laatste decennia sterk ontwikkeld in de richting van interkerkelijke gedachtenwisseling met de Derde Wereld. Mijn gevoel is dat het organisatiepatroon van de meeste fondswervende organisaties zich in bovengenoemd perspectief onvoldoende heeft ontwikkeld naar de nederlandse bevolking toe. Ook missionaire contacten met de Derde Wereld zouden gedecentraliseerd en gedemocratiseerd moeten worden. Het Groningse project waardeer ik positief als een stap in deze richting. Moeizame discussies over „het gevaar van het communisme” in de Derde Wereld, „geweld” etc. worden gemakkelijker in een gesprek met mensen die ermee te maken hebben.

2. *Een liberale kerk*

De katholieke kerk in Nederland heeft zich de laatste tientallen jaren ontwikkeld van een tamelijk gesloten naar een meer open kerk. Je zou ook kunnen zeggen: van een conservatieve kerk tot een meer liberale kerk. Openheid voor de samenleving en beperkte vernieuwing zijn de belangrijkste kenmerken. Vanuit het bisdom Ilagan kregen we een heel ander soort kerk te zien. Een kerk die een duidelijke keuze maakt in al haar onderdelen voor bevrijding van de totale mens. Zonder pretentie solidariseert het bisdom Ilagan zich met kleine boeren, vissers en houthakkers. Het is een kerk die duidelijk kritisch is ten aanzien van de eigen situatie. Zeg niet dat deze keuze afgedwongen wordt door de feitelijke omstandigheden, omdat er genoeg bisdommen in dezelfde situatie verkeren en deze stap niet durven zetten. Eigenlijk stonden wij in het bisdom Groningen met de mond vol tanden toen gevraagd werd waar ons beleid op gericht was. Onuitgesproken is dat een soort liberaal pastoraal beleid waarbij extremen ter linker en ter rechterzijde worden afgewezen. Er is ruimte voor dialoog en diverse ontwikkelingen, – pluriformiteit –, maar echte keuzen zijn er nauwelijks te bespeuren. Ik heb geen aanleiding te veronderstellen dat het in andere bisdommen anders zal zijn.

3. *Bevrijdingstheologie*

Het bisdom Ilagan heeft haar credo neergelegd in het concept: „total human liberation”. De inhoud ervan is voortdurend onderwerp van de gesprekken in de diocesane diensten voor liturgie,

sociale actie, onderwijs en bestuur. Daniel Salazar, de lekenleider, liet zien dat het voor hen geen „arm-chair-theology” (leunstoel-theologie) is. Op een velletje, dat gebruikt wordt bij het doopsel, was de essentie van deze „grassroot-theology” samengevat en verduidelijkt met veel tekeningen. Evenzo had hij een papier voor de eerste communie voorbereiding bij zich. De structuur is steeds dezelfde: situatiebeschrijving van de regio met allerlei misstanden; dan een vraag of dit de wil van God is; hoe ziet de ideale gemeenschap eruit?; en tenslotte komt men dan bij het sacrament van het doopsel of de eerste communie. Veel kerkwerkers worden op dit moment in de Filippijnen gevangen gezet. Daniel Salazar kon niet terug naar zijn parochie, omdat hij ook op de lijst stond van mensen om neergeschoten te worden. Het zal duidelijk zijn dat deze theologie een geweldige uitdaging voor ons inhoudt.

4. *Politiek*

De Filippijnse gasten hadden geen enkele schroom in contacten met de mensen en de pers om politieke zaken ter sprake te brengen. Marcos, mensenrechten, het bezoek van de paus etc., niets hebben ze onbesproken gelaten. Integendeel, ze maakten duidelijk dat ze gesteund worden in hun werk door de publieke opinie in het buitenland. In 1981 gelaste bisschop Purugganan, na overleg met de priesters en religieuzen, de kerstnachtsmis af vanwege enkele moorden in zijn bisdom. Moorden, begaan door militairen, om boeren van hun stukje land te verdrijven. Door steun van buiten het bisdom, Manilla, Japan en Duitsland, was Marcos gedwongen de grond weer te verkopen aan de kleine boeren die er met geweld afgezet waren. In de projectgroep van het bisdom Groningen hadden we ons vóóraf natuurlijk de nodige vragen gesteld: wat kun je wel en niet steunen? Hoe gevoelig ligt politiek daar? Brengen we de gasten en het project niet in gevaar door politiek gekleurde zaken aan te roeren etc.? Bij de eerste contacten waren we van deze vrees genezen.

5. *Te weinig analyse van het bisdom Groningen*

De gasten hebben zich erover verbaasd dat ze zo weinig vragen hebben gekregen over de problemen in Nederland, terwijl ze zelf toch erg openhartig waren geweest in het aangeven van hun eigen worstelingen. „De kerk in Europa is eigenlijk min of meer een status quo aangegaan met het comfortabele leven”, was hun oordeel.⁶⁾ Ik kan dit probleem nog illustreren aan de hand van de diaseries die op de regionale avonden werden vertoond van de kerk in de eigen provincie. Dat waren mooie plaatjes zoals de V.V.V. die geeft met af en toe een kerkgebouw ertussen door. Bij één serie kan ik me nauwelijks herinneren een mens gezien te hebben. De diaserie die de Filippino's hadden meegebracht ging van begin tot eind over mensen, hun strijd en de plaats van de kerk daarbij. Het zal de lezer duidelijk zijn dat deze kritische kanttekeningen in geen

enkel opzicht afbreuk willen doen aan de zinvolheid van de onderneming.

- 1) Brief van J. Bern. Möller, bisschop van Groningen, d.d. 15 november 1982 te Groningen.
- 2) Een krant van 8 pagina's die gratis te bestellen is bij „Projektgroep Jubileum '81", Beilerstraat 73, 9401 PE Assen.
- 3) Zie brief van Mgr. J. B. Möller.
- 4) INformatiedienst Nederlandse Missieraad, 6e jaargang 1982 no. 14 - 23 december 1983. J. Lévesque: Nieuwe wegen voor de Missie", p. 11.
- 5) Interview in het „Nieuwsblad van het Noorden". Zie ook: Fries dagblad, Leeuwarder Courant, Winschoter Courant.
- 6) Informatiebulletin van het bisdom Groningen, 16e jaargang nr. 1, p. 7.

ISLAM NUMMER: 104 pag. over de twee missionaire godsdiensten, Islam en Christendom. Dit nummer kwam uit in 1981, en behandelt onderwerpen als: moslims in Nederland, in Europa, in Amerika; geeft informatie over de herkomstlanden van in Nederland wonende moslims (Marokko, Turkije, Suriname); benadert het minderheidvraagstuk (moslim-minderheid op de Filipijnen, Christenminderheid in Pakistan), en biedt tenslotte leeuurtips (boeken en tijdschriften).

Aan dit nummer werkten mee: A. Camps, B. Haines, R. Hoff, M. Geijbels, W. Hofsteede, R. Bakker, J. Nielsen, J. Slomp, T. Storcken, A. de Groot, J. v. Raalte, R. Roolvink, A. Wessels, J. Waardenburg. Prijs: f 7,— (incl. porto).

VREDESVRAAGSTUKKEN EN DERDE WERELD. Een actueel nummer, verschenen in mei 1982, over de bewapeningswedloop en de onderontwikkeling, de Kleine Landen Politiek, de nationale veiligheidsstaat, geweldloosheid, vredesopvoeding. Naast interviews met drie deelnemers van de hoorzitting van de Wereldraad aan de Vrije Universiteit van Amsterdam ook een overzicht van de posities van protestantse en katholieke kerkelijke instanties in Nederland ten aanzien van vrede en ontwapening.

De bijdragen zijn van J. Wijkstra, C. Koetsier, G. v. Oord, R. Haan, W. v. Olfen, J. Schravessande-Oranje, J. v.d. Ven, S. Voolstra, Th. Beemer, G. Witte-Rang, J. v. Engelen en H. M. de Lange. 120 pag. Prijs: f 9,50 (incl. porto).

De Katholieke Kerk van Angola op zoek naar haar identiteit

In januari 1979 heeft de Nederlandse Missieraad een lijkig boekwerk uitgegeven over *Angola, een nieuw volk, een nieuwe kerk?*, een selectie documenten van de regering en van de kerk, lopend van 1975 tot 1978.¹⁾ Na dit boek is er naar mijn weten niet veel meer gepubliceerd over de kerk van Angola. De reden daarvan kan zijn, dat de kerk in het algemeen en de bisschoppen in het bijzonder wat teruggetrokken en in stilte hebben gewerkt. Er zijn geen gedurfde pastorale plannen uit de bus gekomen, geen opvallende experimenten gedaan en er zijn geen brieven verschenen met een verrekende visie. De Pastorale Nota's en de meeste artikelen in het officiële kerkelijk blad „O Apostolado” blijven binnenkerkelijk en vermijden de politieke, economische en sociale problemen van het land te raken.²⁾ Waarschijnlijk had men in Nederland en in meerdere landen van Europa anders verwacht.

Verminderde belangstelling

Toen bleek, dat deze verwachtingen van katholieke zijde niet werden ingevuld, zakte de belangstelling en de aandacht.

In de eerste jaren na de onafhankelijkheid (11-11-1975) kon je hier nog kritische vragen en suggesties beluisteren. Aan de Katholieke Kerk van Angola werd verweten, dat zij teveel wilde vasthouden aan haar privileges, dat ze zich te afwijzend opstelde tegenover nieuwe pastorale tendenzen en dat ze weinig bereid was om met het marxistische regiem loyaal samen te werken. Deze verwijten en kritieken komen we in de Angola Documentatie van de Nationale Missieraad tegen als komend van de MPLA-leiders, van de Methodistenbisschop, Dom Emilio Carvalho en van de Baskische priestergroep die in Malanje werkte.³⁾

Onverwachte aanval

Omdat de Katholieke Kerk weinig deed om tegemoet te komen aan deze kritieken, bleven ze voortleven en komen we ze nu en dan nog tegen. Kort geleden publiceerde de „Jornal de Angola”

van 26 juni 1982 een felle aanval op de bisschoppen, naar aanleiding van een Pastorale Nota waarin gesproken werd over de toename van het geweld.⁴⁾ „Dat alles”, schrijft de redacteur van de krant, „bevestigt de onverdraaglijke kwade wil van de katholieke bisschoppen ten aanzien van de revolutie. Dat alles bevestigt de minachting voor de nieuwe rol, die aan de godsdienst toekomt in het onafhankelijke, vrije en soevereine Angola, op het gebied van onderwijs en opvoeding, van de

strijd tegen het analfabetisme en obscurantisme, van de vorming van de nieuwe mens en van het loskomen van de zonden van het kolonialisme en van elk soort vervreemding".⁵⁾ Dit artikel viel wat vreemd, omdat de angolese media in de laatste jaren geen aanvallen meer hadden gedaan op kerk en godsdienst. Sinds de President, José Eduardo dos Santos, op 27 april 1981 een delegatie van de bisschoppen had ontvangen voor een open en eerlijk gesprek zijn de algemene verhoudingen tussen de kerk en de regering aanmerkelijk verbeterd.⁶⁾

Gebrek aan kader

Als we nu iets willen zeggen over de huidige situatie van de kerk in Angola, dan zal dit de Katholieke Kerk van Angola betreffen. Het zal geen poging zijn om alle kritiek weg te praten, maar wel een poging om wat dichterbij de lokale context te komen. Wat dan opvalt is, dat de kerk, net als de regering en de partij, te kampen heeft met een pijnlijk gebrek aan kader. Met de grote uittocht van de blanken in 1975 hebben ook veel priesters en religieuzen het land verlaten.

Daarbij moet gezegd worden, dat de opleiding van kerkelijk personeel in de portugese tijd weinig of niet gericht is geweest op deze radicaal andere situatie, evenmin als op de inworteling van de kerk in de eigen cultuur.⁷⁾ De hiërarchie werd wel snel geafrikaniseerd – op het moment zijn tien van de elf bisschoppen geboortig uit Angola – maar zij waren, net zomin als veel priesters, voorbereid op kerk-zijn in een post-koloniaal marxistisch Angola. Zij missen daarbij de steun van een groep goed opgeleide medewerkers en medewerksters die zich bezinnend kunnen bezighouden met de acute problemen als pastorale planning, dialoog met de andere kerken, marxisme, afrikanisatie en honger. Eerste aanzetten zijn er wel. Zo werd in november van het vorig jaar in Malanje een Pastorale Week gehouden, om te zoeken naar de godsdienstige elementen in de traditionele samenleving. Heel mooie gebeden en offerriten kwamen daar naar voren. Dergelijke studies, serieus ondernomen, kunnen een waardevolle bijdrage zijn voor een diepergaande afrikanisatie. Ze kunnen ook wat onderbouw geven aan de veel gebruikte stelling, dat de Afrikaan van oorsprong godsdienstig is. Dat zal de marxistische beschuldiging van obscurantisme niet zomaar wegnemen, maar kan er wel toe bijdragen dat men de godsdienst gaat beschouwen als iets meer dan een christelijk bovenlaagje.⁸⁾ Als goede aanzet mag hier ook worden vermeld de eerste samenkomst van de Nationale Raad van Pastoraal van 14 tot 16 april 1982, die zich geheel heeft geconcentreerd op de catechese en de catechisten.⁹⁾

Afrikanisatie

Zelf heel verschillend van oorsprong en visie, hebben de bisschoppen hun onderlinge eenheid als hoge prioriteit gezien. Ze hebben voor die eenheid gekozen om aan de gelovigen een duidelijke en aangepaste leiding te geven. Ook de christenen

waren weinig voorbereid op de nieuwe situatie. Een kleine groep werd voor het dilemma geplaatst: lid blijven van de kerk of lid worden van de partij. De grote massa gelovigen is even geschrokken van de harde anti-godsdienstige propaganda, maar heeft in de laatste jaren een grote aanhankelijkheid aan de kerk betoond. Op het moment is de toeloop naar de godsdienstige vieringen groter dan ooit tevoren. Deze vieringen hebben een meer afrikaans karakter met eigen muziek, enthousiast gezongen en begeleid en met ruimte voor lekenimprovisaties en rythmische dansen. Praktisch alle kerkelijke samenkomsten in het binnenland worden gehouden in de lokale taal.

Thuis

De grote massa lijkt zich thuis te voelen in deze meer eigen liturgie, een tastbare vooruitgang in vergelijking met de koloniale tijd. Voor de rest lijkt hun grote zorg te zijn om vast te houden aan en bevestiging te zoeken voor de godsdienstige waarden die zij al jaren hebben beleefd. De aanvallen op de kerk en op de godsdienst hebben eerder deze wil om te behouden versterkt dan kritische vragen opgeroepen. Bij het zoeken naar een aangepaste pastoraal hebben de bisschoppen duidelijk gezocht naar aansluiting bij de godsdienstige ontvankelijkheid van de grote massa. Ze hebben willen vermijden dat deze eenvoudige mensen té onvoorbereid terecht zouden komen in een warwinkel van ideeën en opvattingen.

Deze behoudende opstelling heeft de bisschoppen ook gereserveerd gemaakt ten aanzien van pastorale tendenzen van andere landen. De lijn en het rythme van de pastorale ontwikkeling hebben zij duidelijk in eigen handen willen houden, na zoveel eeuwen totale afhankelijkheid van Lissabon. Dat wil niet zeggen, dat de dialoog met andere lokale kerken wordt afgewezen, maar de bisschoppen verwachten dan wel, dat die andere lokale kerken rekening houden met de heel concrete situatie waarin de angolose christenen hun weg moeten zoeken.

Aan de andere kant is het zo, dat de jeugd, het onderwijzend personeel en degenen die meer direct met de partijlijn te maken hebben, om een oriëntatie gaan vragen die nauwer aansluit bij de reële situatie van het land. Hetzelfde begint zich af te tekenen bij seminaristen, jongere religieuzen en catechisten.

Jeugd

Officieel mag de kerk zich niet met de jeugd bemoeien. Deze wordt opgeleid op de staatsscholen en in de jeugdorganisaties¹⁰⁾, waar het „wetenschappelijk socialisme“ de grondinspiratie moet zijn.¹¹⁾ Statistieken zijn niet voorhanden, maar in alle steden zie je grote groepen jongeren actief deelnemen aan de godsdienstige vieringen. Veel studenten van lycea en universiteit zijn ingeschakeld in de stadscatechese. De aanmeldingen voor priesterschap en religieus leven zijn talrijk.

Het Groot Seminarie van Huambo telt meer dan honderd studenten en de diverse zustersgroepen hebben alleen al twintig en meer aspiranten en kandidaten. In alle bisdommen

zijn de cursussen voor catechisten weer geopend en van verre komen ze om eraan deel te nemen, soms met grote risico's voor hun leven. De hiërarchie heeft ook stappen ondernomen om tot een meer levensnabije catechese te komen, daarbij vooral denkend aan de leken. Men heeft daarbij geprobeerd bestaande uitgaven van andere afrikaanse landen te vertalen en aan te passen.¹²⁾

De landelijke samenkomst van degenen die zich met de jeugd bezig houden, vertoont ook een goede aanzet om te zoeken naar een nieuwe vorm van kerk-zijn. De centrale thema's waren: een dienstbare kerk, Christus de nieuwe mens en de geloofsge-meenschap.¹³⁾

In de Pastorale Nota van december 1977 lezen we: „Met dezelfde duidelijkheid verklaart de kerk evenwel, dat zij geen ideologie kan aanvaarden, die het bestaan van God ontkent en zich radicaal onverenigbaar betoont met de fundamentele beginselen van de christelijke mensbeschouwing. Het opleggen van het atheïstisch materialisme aan een bevolking die structureel spiritualistisch is en gelovig, zoals die van Angola, lijkt ons een inbreuk te zijn die de meest noodlottige gevolgen kan hebben voor de angolese familie.”¹⁴⁾ Meer theoretisch gaat de Bisschop van Uige, Dom Francisco da Mata Mourisca, in op de verhouding van Christendom en marxisme. De algemene strekking van zijn boekje lijkt me negatief ten aanzien van een dialoog met het marxisme en met marxisten. Hij erkent de noodzaak van zo'n dialoog als enige uitweg uit de groeiende en dreigende blokvorming, maar hij meent dat er van de kant van de marxisten weinig bereidheid is om het Christendom naar zijn waarde te leren kennen, eerste voorwaarde voor een dialoog.¹⁵⁾ Veel priesters, religieuzen en leken willen zeker niet bij een hard „anti-communisme” blijven staan, maar tegelijk hebben ze serieuze reserves als het gaat over een dialoog met het marxisme. Dat komt waarschijnlijk omdat ze in Angola het marxisme ontmoeten in steeds gerepeteerde slogans en klaar gemaakte schema's; het doet zich erg dogmatisch voor met weinig oog voor de ontwikkeling binnen de eigen ideologie. Het maakt op veel Angolezen de indruk belangrijke levenswaarden van grote groepen weinig te respecteren, bijvoorbeeld de godsdienst en het stamverband. In de eerste jaren na de revolutie is de anti-godsdienstige propaganda hard en ongenueanceerd geweest. In de kranten en op de radio is men daarvan teruggekomen, maar heel het opvoedingssysteem is nog gestoeld op het „wetenschappelijk socialisme”. Op het laatste Congres van de MPLA Arbeiderspartij heeft men een resolutie aangenomen, dat de anti-godsdienstige propaganda intenser moest worden aangepakt binnen de zgn. massa-organisaties zoals de JMPLA, de OMA en de Pioneiros.¹⁶⁾ Een ander veld

Dialogo met marxisme

Familieleven

waarop velen het systeem als een bedreiging gaan voelen is de traditionele samenlevingsstructuur. Het anti-tribalisme wordt door velen aan gevoeld als een aanval op het stamverband, dat door hen beschouwd wordt als de grond van hun familielevens en van hun economie. Het optreden van de angolese marxisten heeft zo eerder gewerkt als een psychologische barrière dan als een uitdaging of ondervraging.

Daaruit valt ook te verklaren waarom velen wat huiverig staan tegenover latijnsamerikaanse tendenzen van basisgemeenschappen en bevrijdingstheologie. De sympathie voor de marxistische analyse die daarin ligt uitgesproken, maakt velen kopschuw.¹⁷⁾

Het is jammer dat deze psychologische barrière velen verhindert om tot een serieuze en open bestudering van het marxisme te komen. Creatieve ervaringen en experimenten van collega's uit andere lokale kerken dreigen aan veel priesters, religieuzen en leken voorbij te gaan. In deze fase van de angolese kerkontwikkeling zouden deze publicaties verlichtend en inspiratief kunnen worden.¹⁸⁾ Gelukkig dat kleinere groepen deze barrière proberen te doorbreken. In dit verband was de Introductie-Week interessant die in januari in Luanda werd gehouden voor nieuw-aangekomen missionarissen. Toen de voordracht over het marxisme wat negatief en verdedigend uitviel, werd door een groepje paters en zusters uit Latijns Amerika geantwoord, dat zij een meer positieve en open benadering prefereerden.

Latijns Amerika

Er werd al op gewezen, dat sinds april 1981 de algemene verhouding tussen kerk en staat in Angola aanmerkelijk is verbeterd. Van die tijd af dateren de pogingen van de kant van de regering om meer kerkelijk personeel aan te trekken voor het onderwijs, de gezondheidszorg en de hulpverlening in noodgebieden.¹⁹⁾ Dat heeft tot gevolg gehad, dat vooral in de ziekenhuizen het aantal religieuzen is toegenomen. De priesters, zusters en broeders die op een van deze vlakken in overheidsdienst werken, zijn over het algemeen goed tevreden; zij worden gerespecteerd en gewaardeerd. Desgewenst kunnen zij door een contract hun salariëring en hun status regelen; aan politieke vergaderingen hoeven zij niet deel te nemen. Ofschoon het hun verboden is „godsdienstige propaganda“ te maken, is hun aanwezigheid bij de jeugd, bij de zieken en gewonden van grote betekenis gebleken.

Verbeterde verhouding

Ook op het vlak van de sociale dienst is er voor de kerk meer ruimte gekomen. Toen de E.E.G. een hulpprogram aanbood voor de slachtoffers van de zuidafrikaanse inval in Zuid-Angola, werd Caritas gevraagd de uitvoering van dit program op zich te nemen. Het slagen van deze moeilijke en heel riskante onderneming heeft geleid tot een meer open gesprek tussen het Staats Secretariaat van Sociale Dienst (SEAS) en Caritas Angola. Kort

geleden werd Caritas gevraagd om op dezelfde manier samenwerking te verlenen bij het uitvoeren van een hulpprogramma voor de honderdduizenden ontheemden in Centraal Angola.²⁰⁾ Zo kan er hopelijk, met erkenning van de eigen standpunten en verantwoordelijkheid, een praktische samenwerking groeien die ten goede komt aan grote groepen van de angolese bevolking.

De Katholieke Kerk van Angola maakt een levende en vitale indruk. Enkele trekken daarvan zijn in het voorgaande naar voren gehaald, andere zijn onbesproken gebleven, o.a. de burgeroorlog met al haar gevolgen voor de kerk, de lekenbeweging en een paar aanzetten in de richting van kleinere geloofsgemeenschappen. We mogen hopen dat de kerk van Angola steeds beter de uitdaging gaat verstaan die uitgaat van de eigen situatie om te komen tot een verdieping van haar geloof en van haar hoop.

Noten

- 1) Angola, een nieuw volk, een nieuwe kerk? Nederlandse Missieraad, Halve Maanstraat 7, 5211 VV 's-Hertogenbosch – januari 1979.
- 2) Ceast (Conferencia Episcopal de Angola e de São Tomé).
Enkele publicaties uit de laatste jaren:
 - Circulaire aan de Priesters, Broeders, Zusters en Leken over het deelnemen aan het Staatsonderwijs, 21-4-1979.
 - Pastorale Nota over de Heiliging van het Godsvolk, 21-4-1979.
 - Pastorale Nota over het bezoek van de Paus aan Afrika, 14-5-1980.
 - Pastorale Nota over het Gezin, 29-8-1980.
 - Pastorale Nota over de dood van Pater Alfredo Mendes, een stille verdediging van wat de Kerk op onderwijsgebied in het verleden heeft gedaan, 28-11-1980.
 - Pastorale Aansporing over de Eucharistie. Voorbereiding op het Internationaal Eucharistisch Congres in Lourdes, 16-23 juli 1981.
 - Verslag van de Eerste Pastorale Samenkomst op Landelijk niveau over de „Pastorale d'Ensemble“, 28-30 april 1980.
 - Pastorale Nota 16-2-1982, o.a. over de moord op een missionaris en drie catechisten in Viana.
 - Pastorale Nota over het Contemplatieve Leven, 11-2-1982.
 - Pastorale Nota over de H. Franciscus van Assisi, 31-8-1982.Apostolado – het officiële blad van de Bisschoppen Conferentie. Het verschijnt vier of vijf maal per jaar, geïllustreerd, met ongeveer 40 bladzijden elk nummer.
- 3) Angola, een nieuw volk, een nieuwe kerk?
 - MPLA leiders, pag. 510-521.
 - Dom Emilio de Carvalho, pag. 423-427.
 - Baskische Priesters van Malanje, pag. 493.
- 4) Ceast. Mededeling o.a. over de moord op een missionaris en drie catechisten in Viana.
- 5) Jornal de Angola, 26-6-1982 „A ma fé dos Bispos católicos“.
- 6) Jornal de Angola, 28-4-1981.
Ceast. Verslag over de Samenkomst van de President van de Republiek met de bisschoppen van Angola op 27-4-1981.
- 7) Eerste bijeenkomst van afrikaanse priesters van het bisdom Nova Lisboa van 10-12 sept. 1974.

- Angola, een nieuw volk, een nieuwe kerk? pag. 298.
- 8) Estudos da Subcomissão Episcopal de Cultura, 6-8-1981.
 - 9) Ceast, 1e encontro do conselho nacional de pastoral Luanda, 14-16 april 1982.
 - 10) MPLA partido do trabalho. Estatutos e Programa 1978, pag. 49.
Lei no 4/75. Nationalisatie van het onderwijs, 9-12-1975.
Bureau político. Circulaire over de confiscatie van gebouwen voor het onderwijs.
Boletim do Militante no. 97, sept. 1980.
 - 11) Idem.
 - 12) Comissão Nacional de Evangelização e de Catequese Saurimo, 29-12-1981.
– Catechismus voor Volwassenen (Mozambique).
– Christenen van Vandaag (Opper Volta).
 - 13) Quinto encontro nacional de juventude (vijfde landelijke samenkomst over de problemen van de jeugd).
Huambo 2-7 juni 1981.
 - 14) Ceast. Pastorela Nota van 14 dec. 1977.
Angola, een nieuw volk, een nieuwe kerk? pag. 496.
 - 15) Francisco da Mata Mourisca (bisschop van Uige), „Socialismo Científico e Cristãos Comunistas“. Ed Multinova Lisboa, Outubro 1979.
 - 16) Jornal de Angola, 24-12-1980:
JMPLA Juventude do Movimento Popular da Libertação de Angola – Jeugdsektie van de volksbeweging voor de bevrijding van Angola.
OMA, Organização da Mulher Angolana – Organisatie van de vrouwen van Angola.
OPA, Organização dos Pioneiros de Angola – Organisatie voor de pioniers van Angola.
 - 17) Ceast, Pastorela Nota van 18-12-1981.
 - 18) Leonardo Boff, Marxismo na Teologia – Jornal do Brasil, 6-4-1980.
Mgr. J. Lebulu, Christianity and Tanzanian Revolution.
– Sedos 1982, pag. 243.
– Iepala Congres, dec. 1981.
François Houtart, Marxistische analyse en christelijk geloof.
– Inf. Dienst NMR, 4-8-1982.
– Iepala Congres, dec. 1981.
 - 19) Boletim do militante no. 63 april 1979. Plan algemene mobilisatie van onderwijskrachten.
Jornal de Angola 18-2-1981, Mendes de Carvalho, Minister van Gezondheid, bij bezoek aan het zendingshospitaal van Caluquembe.
 - 20) Secretariado de estado dos assuntos sociais – Staatssecretariaat voor Sociale Zaken. Brief 02.14/Gab/SEC.82 aan de algemeen secretaris van Caritas Angola.

De Katholieke Kerk in Mozambique

Dit artikel zal gaan over de katholieke kerk in Mozambique. Niet omdat de protestantse kerken in Mozambique onbelangrijk zouden zijn, maar wel omdat mij de gegevens ontbreken om over deze kerken verantwoord te spreken. Hopelijk zal de korte kroniek, de interpretatie en enkele lijnen van een voorzichtige prognose over en van de katholieke kerk in Mozambique ook voor protestantse lezers interessant zijn, zij het dan wellicht vooral als punt van referentie.

Bolwerk

De katholieke kerk in Mozambique heeft zich in het verleden altijd gepresenteerd als hét ontmoetingspunt van heil, als de behoedster van de christelijke beschaving. Ze was zeer nauw verbonden met de portugese koloniale expansie. Feitelijk was ze daardoor mede instrument van onderdrukking en deel van het kapitalistische bolwerk dat de mozambikaanse mens gebruikte voor zijn doeleinden. Ze was in haar historische ontwikkeling sterk verbonden met en gebonden aan de uitbreiding van het portugese rijk. De woorden „christianisar e portugalisar” (christen-maken en Portugees-maken) gingen altijd samen.¹⁾

Vanuit deze ervaring met de kerk identificeerde de bevrijdingsbeweging, het Frelimo, en later de Partij in Mozambique deze kerk met kolonialisme, onderdrukking, uitbuiting en agressie. De nieuwe regering en partij in Mozambique koos voor het zogenaamd wetenschappelijk socialisme. Wegens het feit dat de kerk zo nauw verstrengeld was geweest met kapitalisme, kolonialisme en uitbuiting was er vanzelfsprekend voor haar geen plaats in de nieuwe maatschappij.

Er werd gekozen voor een lekenstaat met daarin absolute scheiding van kerk en staat en waarin alle activiteiten van religieuze instellingen onder de normen van de staatswetten zouden worden gesteld.²⁾

De pogingen die de kerk in het verleden gedaan heeft om daadwerkelijk richting te geven aan de ontwikkeling van en het zoeken naar een „mozambikaanse humanum” zijn door de nieuwe leiders zeker niet als een serieuze bijdrage ervaren. De aanwezigheid van de kerk werd als vreemd zo niet als subversief element in de samenleving ervaren. De enorme dwingende macht die van haar instituut uitging, vooral ook door haar nauwe samenwerking met het koloniale systeem, verduisterde haar tekenende en verwijzende functie. Enkele maanden na de

Nationalisatie onafhankelijkheid, reeds in juni 1975, werden onderwijs en gezondheidszorg, de twee grote pijlers waarop de kerkelijke activiteiten in de maatschappij rustten, genationaliseerd. Ook gebouwen van de kerk waren daarbij inbegrepen. De reactie hierop binnen de kerk was verschillend. Sommigen waren verheugd, anderen sceptisch en weer anderen verbitterd en beledigd. Feitelijk waren deze gebeurtenissen een onderdeel van het proces dat de kerk moest doormaken op haar weg van een machtige naar een dienende kerk.

In de eerste jaren na de onafhankelijkheid werd de verhouding tussen kerk en staat getekend door wederzijds wantrouwen. Godsdienst werd door de partij gekwalificeerd als obscurantisme. Het Frelimo aanvaardt de kerk niet als een partner in dialoog, godsdienst wordt als een privé-zaak gezien en een christen wordt in zijn hoedanigheid als christen niet als nuttig instrument bij de opbouw van het land beschouwd. De partij aanvaardt op geen enkele manier een structuur die hoe dan ook in competitie zou kunnen staan met de enige voortrekker van het volk, de partij zelf. Geen enkele vorm van mobilisering buiten die door de partij zelf is toegestaan.

Het socialisme dat men wil opbouwen, leidt in ieder geval hiertoe – zo het al niet de vernietiging van God zelf insluit – dat alles wat door priesters, pastores en andere professionele godsdienstbeoefenaars over Hem gezegd wordt als fantasie ontmaskerd wordt. Socialisme opbouwen betekent de mens opvoeden op zichzelf te vertrouwen, alleen steunend op zichzelf en op andere mensen . . . De rechtvaardigheid van God volgens de bijbel is niets anders dan de passiviteit van de armen en onderdrukten . . . En dit alles is slechts een valse mythe en obscurantisme . . .³⁾

Obscurantisme

Deze anti-religieuze houding lijkt ingegeven te zijn door de politieke lijn. Ze is immers een eis van de ideologie. Maar uit de praktijk blijkt dat zeker in dit stadium de meeste anti-religieuze personen slechts een oppervlakkige ideologische opvoeding hebben genoten. De reden moet gelegen zijn in het negatieve trauma dat ze van de godsdienst hebben. Hun beeld van de kerk is dat van de koloniale kerk met aalmoezeniers die het leger vergezellen. Voor hen is daarom godsdienstig-zijn hetzelfde als tegen het volk zijn.

In april 1976 hebben de bisschoppen enkele documenten overhandigd aan de regering. Beide documenten droegen een vertrouwelijk karakter en hadden als doel de regering op de hoogte te stellen van wat er in feite op het vlak van de basis gebeurde. Het eerste document handelt over de praxis van de godsdienst. De bisschoppen wijzen erop hoe het Frelimo op vele plaatsen misbruik maakt van het beginsel van godsdienstvrijheid.⁴⁾ Ze zeggen verder dat het recht op gods-

dienstvrijheid berust op fundamentele rechten van de mens.⁵⁾ Het tweede document handelt over de heropvoedingskampen. De bisschoppen klagen over de mensonwaardige toestanden. Ze steunen daarbij op ooggetuigen en op brieven die ze ontvangen hebben. Ze gaan in op het optreden van de politie op de plaatsen waar de kampen worden opgericht midden in ontoegankelijke streken en op de behandeling van gedetineerden.⁶⁾

Dialogoog

Zoals gezegd waren beide documenten vertrouwelijk en bedoeld als antwoord op het verzoek van de president van 31 januari 1976 om in dialoog te blijven met elkaar. Door een misverstand van een van de bisschoppen werd het document over de godsdienstpraxis onder de missionarissen verspreid. Maar omdat het document over de heropvoedingskampen zwaardere punten bevatte, heeft dit laatste in de publiciteit meer accent gekregen.

In november 1978 overhandigen de bisschoppen een brief aan president Samora Machel, waarin 21 punten worden opgevoerd waarover ze graag met de regering willen spreken. Deze brief werd het uitgangspunt van een grote bijeenkomst van regering en kerk in Mozambique. Ze werd gehouden op 6 december 1978 te Maputo. Deze bijeenkomst mondde in feite uit op een monoloog van de kant van regering en de partij. Het geheel had de vorm van een soort tribunaal waarin het verleden van de kerk nog eens breed werd uitgemeten.⁷⁾ Toch worden ook voorzichtig enkele voorwaarden en mogelijkheden aangeduid waarbinnen het tot samenwerking kan komen tussen regering en kerk.

De kerk blijft in een moeilijk spanningsveld verkeren. Zelf heeft ze nog voortdurend te kampen met haar eigen vernieuwing van binnenuit. Van beide zijden blijkt het moeilijk verstaanbare tekens van begrip te geven. Voor de kerk die gebukt onder de last van het verleden, moeite doet om te laten zien dat het haar om onbaatzuchtige inzet gaat, en voor de partij die haar wantrouwen ten aanzien van de kerk niet kan laten varen. In januari 1980 sprak de president nog zeer harde woorden aan het adres van de kerk. „De katholieken hebben hun centrum in Beira en vanuit Beira verspreiden ze beledigingen tegen de Volksrepubliek van Mozambique. Ze geven blijk van anti-vaderlandse gevoelens, van trouw aan hun portugese opvoeding en van verlangen naar de koloniale tijd. Maar de bisschoppen zullen Beira niet langer als hun centrum kunnen beschouwen, want niet zij hebben de onafhankelijkheid bevochten. Zij bleven immers tot het einde toe trouw aan het kolonialisme. Hoewel ze zwart van huidkleur zijn en in feite mozambikaanse staatsburgers, zijn ze wat mentaliteit betreft kleine Portugezen gebleven. Geen van hen heeft ons bij de bevrijding geholpen en wij hebben hen moeten bijbrengen wat volk is. Daarom moeten zij

Beira

leerlingen van ons volk worden. Wij vragen niets anders van hen dan dat ze op de eerste plaats Mozambikaan zijn en geen buitenlander blijven en dat ze zich niet aan de kant van onze vijanden opstellen . . ."8)

Beira is de stad waar de voorzitter van de bisschoppenconferentie mgr. Jaime Pedro Gonzalves zetelt. Vandaar dat Beira het centrum van de katholieken genoemd wordt.

Volgens sommigen heeft bij de regering het vermoeden geleefd dat de kerk zich aan de kant van de „resistência”, de anti-regeringsgezinde Nationale Verzetsbeweging (MNR), zou opstellen. Naderhand in hun brief van 11 juni 1981 schrijven de bisschoppen aan de president onder meer (punt IV) dat ze zich ernstige zorgen maken over de binnenlandse ongeregeldheden, over infiltraties die de mozambikaanse grenzen schenden en de souvereiniteit van het land bedreigen. In deze tijd worden de verhoudingen tussen kerk en partij meer open. In ieder geval heeft de openlijke veroordeling door de bisschoppen van de MNR meegewerkt aan de vermindering van het onderlinge wantrouwen.

Wantrouwen

Op 19 juni 1981 heeft een ontmoeting plaats tussen de president en enkele ministers en vijf van de negen bisschoppen. De bovenvernoemde brief van 11 juni bevat twaalf punten die één voor één behandeld worden. Als resultaat van de bespreking stelt de president vast dat het klimaat van wederzijds wantrouwen verbeterd moet worden. Hij meende dat het wantrouwen van de kerk onder meer ontstaan is omdat de kerk geen goed inzicht heeft in wat revolutie betekent. Volgens hem denkt de kerk bij het woord revolutie direct aan Stalin en Rusland, terwijl er ook nog wel andere soorten revolutie geweest zijn, zoals bijvoorbeeld de franse. De regering verlangt uitdrukkelijk nieuwe betrekkingen tussen kerk en staat. Natuurlijk blijft er een duidelijk verschil bestaan tussen kerk en staat op het gebied van de ideologie, maar dat verhindert geenszins de samenwerking op praktisch gebied. Er zullen twee commissies in het leven worden geroepen, één aan iedere kant. Die zullen met elkaar in gesprek gaan om zo het onderlinge wantrouwen af te bouwen en vormen van samenwerking uit te werken. „Op politiek terrein kunnen we niets met u delen. De politieke macht is onverdeelbaar. We kunnen de punten waarover we het samen eens zijn versterken en de zaken waarover we het oneens zijn minder sterk benadrukken. Op die manier kunnen we onze betrekkingen verbeteren . . .”

De eerste officiële stappen zijn gezet, maar hoe gaat het in de praktijk? Van de kant van de regering wordt duidelijk uitgesproken waar ze hulp van de kerk verwacht. „We hebben vooral belangstelling voor jullie vaardigheid en ervaring in kwesties van opvoeding en kennisoverdracht. Daarmee kunnen jullie

Netwerk

ons goed helpen. Verder denken we dat de kerk over zoveel kanalen beschikt dat ze binnen niet al te lange tijd een netwerk van hulp kan opzetten.”⁹⁾

Daarom vraagt de regering projecten te steunen ten behoeve van het volk. Van de kant van de kerk werd tijdens de laatste bijeenkomsten in juli en augustus 1981 door de bisschoppen en de Caritas van Mozambique duidelijk gesteld: „de enige garantie die wij hebben in het toekennen en aanvaarden van projecten zijn de katholieke organisaties elders. Wij zelf kunnen hier niets garanderen, we hebben onvoldoende kader en geen financiële middelen. Wat we kunnen toezeggen moeten we zelf eerst vragen. Daarom vragen we nu opnieuw aan de regering dat er nieuw personeel mag binnenkomen”. De regering stemde hier officieel mee in – in de praktijk blijkt het erg moeizaam te gaan – maar ze stelde dat nieuw personeel alleen voor een bepaald werk en op contract met de regering mag binnenkomen. Wel worden deze mensen als mensen van de kerk geaccepteerd, wat inhoudt dat ze in hun vrije tijd pastoraal werk zouden kunnen doen, maar hun eerste taak is te werken voor de regering en binnen de door de regering vastgelegde ideologische lijnen.

Dit is de officiële lijn. Op plaatselijk vlak bestaat er nog steeds grote wrijving tussen missionarissen en autoriteiten. Dit vooral in het Noorden van het land, waar nog altijd speciale wetten gelden. Dit laatste houdt verband met het feit dat deze streken tot zogenaamd „bevrijd gebied” zijn verklaard, d.w.z. een gebied waar de revolutie in zijn meest radicale en oorspronkelijke vormen zal worden doorgevoerd. Zo werd de provincie Niassa in augustus 1981 officieel tot „universiteit van het volk” uitgeroepen. Ze werd het uitdrukkelijke aandachtsveld van de „tweede campagne van het politieke en organisatorische offensief” en het gebied waar de nieuwe mens gesmeed wordt. In deze gebieden worden nog steeds beperkingen opgelegd aan de bedienaren van de godsdienst. Ze mogen er geen dorpen bezoeken om er godsdienstige oefeningen of openbare gebedsdiensten te leiden. Momenteel is de situatie nog verslechterd ook in andere delen van het land wegens de enorme activiteit van de anti-regeringsgezinde Nationale Verzetsbeweging, die een groot deel van het land in haar macht heeft. Wat godsdienstvrijheid die volgens artikel 33 van de grondwet aan alle burgers gegarandeerd wordt in de praktijk betekent, blijft ondanks alle uitspraken over betere betrekkingen tussen kerk en staat, eerder een slogan dan werkelijkheid.

De nieuwe mens

Er leven verschillende visies op wat de kerk van de toekomst moet zijn in Mozambique. Ook binnen het college van de bisschoppen bestaat verschil van visie hoewel zij solidair en eendrachtig naar buiten optreden. In de laatste officiële verkla-

ring¹⁰ zeggen de bisschoppen over wezen en zending van de kerk: „De kerk is het volk van God. En in dit volk van God zijn bisschoppen, priesters, religieuzen en leken geroepen zich te plaatsen binnen de gemeenschap van mensen en solidair met hen te zijn. De kerk is geroepen om te getuigen van haar inzet voor Christus en voor het proces van de integrale bevrijding van de mens . . . Trouw aan deze missie toont de kerk van Mozambique zich geheel bereid om met het volk mee te werken aan de wederopbouw van de natie en aan het proces van bewustwording van het volk” . . .

Ontledigde kerk

Ze komen terug op de keuze voor een kerk, gedaan tijdens de Nationale Pastorale Vergadering, gehouden te Beira van 7-11 september 1977. „Weggetrokken uit een triomfalistische kerk die te zeer gebonden was aan de politieke machten en kiesend voor een ontklede en arme kerk, los van de Staat, bevrijd van valse zekerheden en gericht op innerlijke vernieuwing, voelen we ons op weg naar een kerk van de basis en van gemeenschap. Een familiekerk van wederzijdse dienstbaarheid in vrijheid aan elkaar bewezen. Het zal een kerk zijn die leeft in het hart van het volk dat haar tot de zijne heeft gemaakt en die is binnengetreden in de menselijke realiteit als zuurdesem binnen de maatschappij . . .”

Wat betekenen deze uitspraken die tegelijkertijd een optie, een verlangen en een programma bevatten, nu feitelijk? Want er blijven nog heel wat vragen over. Een kerk die leeft in het hart van het volk die haar tot de zijne heeft gemaakt . . . Wie zal daarbij voorop staan: de kerk of het volk? Een kerk die te zeer strijdt om het belang en voortbestaan van haarzelf zal – zo leert de geschiedenis – tenslotte uitmonden in behoudzucht en zich afsluiten van de werkelijke verlangens en hoop van het volk waarvoor en waarin ze kerk moet zijn. Hoe worden in dit perspectief de toch regelmatig toestromende gelden van en voor die kerk beoordeeld? Worden die aangewend voor deze kerk van en midden in het volk? Zal een dergelijke kerk toch weer niet terecht komen in het vaarwater van een soort competitiestrijd tussen staat en kerk – hoe subtiel ook – en zij het misschien alleen op het gebied van prestige en aanzien bij dat volk? Is het niet zo dat de keuze van een kerk voor het volk alleen dan authentiek kan zijn, wanneer ze attent en geduldig blijft zoeken en luisteren naar de beslissende momenten in de ontwikkeling van een volk dat nu lijdt en zich onderdrukt voelt? In de vergadering te Beira werd ook gezegd: „overtuigd dat het revolutionaire proces dat zich in ons land aan het voltrekken is, positieve waarden in zich draagt die in het Evangelie hun wortels vinden, moeten de christenen zich als volwaardige burgers inzetten . . .”

Zoeken en luisteren

Deze inzet van de burgers die christen zijn zal dan echter door de kerkelijke leiding gestimuleerd, en zelfs voorgeleefd moeten

worden, omdat juist in deze inzet punten en lijnen kunnen opkomen voor nieuwe criteria van waaruit het Evangelie opnieuw in gemeenschap ontdekt wordt.

In dit perspectief is het te begrijpen dat bij veel kerkmensen aan de basis de overtuiging leeft dat alles wat de kerk kan bijdragen aan de verhoging van de productie en aan het stillen van de honger goed is en door haar zonder enige aarzeling gedaan moet worden. Het volk heeft geen macht, wel vermogen en dat laatste moet ontwikkeld worden, niet in de eerste plaats door prediking en toedienen van sacramenten, maar door materieel engagement. Het volk leren produceren, het bewust maken van zijn kunnen. Dat is de weg om ook zijn geestelijke dimensie te ontdekken.¹¹⁾

Sommigen zien het daarom als eerste prioriteit om als kerk kleine projecten te entameren met de bedoeling het volk te prikkelen zelf deze zaken over te nemen. En dit dan nooit om hoe dan ook prestige te verkrijgen bij het volk, maar uit een houding van eerlijke dienstbaarheid om niets.

Een nieuw verstaan van wat kerk in het volk is groeit dan vanuit dat volk zelf. Christengemeenschappen beginnen zich hier langzaam van bewust te worden. Er komen nieuwe dimensies van zelfverstaan van het volk naar boven die begrepen worden vooral door missionarissen (speciaal vrouwelijke religieuzen) die op verschillende plaatsen in het land in diep en nauw contact met het volk zijn gaan leven. Aanvallen van plaatselijke partijmensen op deze kerk en deze beweging van onderop hebben bij het volk een averechts effect. De innerlijke weerstand wordt erdoor verstrekt en het vermogen tot het vinden van steeds nieuwe alternatieven wordt erdoor aangescherpt.

Vrouwelijke religieuzen

Het zal aan beide zijden veel geduld en goede wil vragen om de dialoog voort te zetten tussen kerk en regering. Een van de belangrijkste punten van deze dialoog zal blijven de vrijheid van godsdienst. Duidelijk zal daarbij moeten worden gemaakt wat godsdienstvrijheid in Mozambique in de praktijk betekent, in een rechtstaat. Daarbij zal men niet voorbij kunnen gaan aan de verschillende vormen van onrechtvaardigheid, zoals beperking van bewegingsvrijheid, machtsmisbruik van de kant van de Partij en discriminatie op grond van godsdienstige overtuiging. De kerk probeert te spreken over de algemene vrijheid waarnaar het volk verlangt. Dit doet ze door aan te tonen dat vrijheid zonder godsdienstvrijheid geen vrijheid is, aangezien de mens zich dan onderdrukt voelt in een van zijn meest intieme en fundamentele rechten. Het is zaak in deze dialoog duidelijk te maken dat iedere onrechtvaardige maatregel het bewustzijn van het volk onderdrukt, het zijn werkkraacht ontnemt en het ontoegankelijk maakt voor de beste initiatieven van de revolutie. Onrechtvaardige benadering van de godsdienst ontmoedigt

het volk niet meer, maar veroorzaakt een negatieve reactie. Tevens geeft het een negatief beeld van Mozambique in het buitenland. Binnen de lijnen van de nieuwe vormen van samenwerking zal de kerk, wanneer men de rechtmatige eisen van zowel haar personeel als van de autoriteiten respecteert, in staat zijn duidelijk te maken dat ze er werkelijk ten dienste van het volk wil zijn. Zo zal het volk kunnen helpen om de kritieke toestand van armoede en neerslachtigheid te overwinnen . . . „Deze punten zullen voortdurend onderwerp van gesprek moeten zijn in onze dialoog met de autoriteiten”, aldus bisschop Manuel Vieira Pinto.¹²⁾

De vrijheid van de kerk in Mozambique is altijd een vrijheid die eigen is aan het sociaal-politieke systeem van het land. Deze vrijheid moet in Mozambique telkens opnieuw veroverd worden in een proces dat bestaat uit een samengaan van de dynamiek van het volk, de inspanningen van de kerk, de houding van de partij en de regering.

De christengemeenschappen vormen daarin een wezenlijk bestanddeel. Zij dragen er in niet geringe mate toe bij dat de mensen van Mozambique nooit geheel vervreemd zullen raken van hun recht om zelf te beslissen over de ontwikkelingen in hun land. Wanneer de partij en de regering dit gegeven lange tijd zouden ontkennen of negeren, zou het wel eens een bron van dynamiet kunnen blijken.

Noten

- 1) *Een nieuw volk, een nieuwe kerk? Mozambique*, samengesteld en uitgegeven door de Nederlandse Missieraad (1967), pag. 60. Medio 1981 telde de katholieke kerk van Mozambique 40 landseigen tegen 228 buitenlandse priesters; er waren 174 mozambikaanse en 352 buitenlandse vrouwelijke religieuzen.
- 2) Artikel 19 van de grondwet luidt: de volksrepubliek Mozambique is een lekenstaat. Er bestaat absolute scheiding van kerk en staat. In de volksrepubliek Mozambique moeten alle activiteiten van religieuze instellingen aan de wetten van de Staat ondergeschikt worden.
- 3) Zie „Tempo”, mozambikaans weekblad no. 372 (1977), pp. 56-63, in het hoofdartikel: „Religião: a submissão do homem” (Godsdienst: de onderdrukking van de mens).
- 4) Artikel 33 van de grondwet zegt in de laatste paragraaf: „In de volksrepubliek Mozambique garandeert de Staat aan de burgers de vrijheid om een godsdienst uit te oefenen of niet”.
- 5) Het document „A Igreja católica na revolução moçambicana” (de katholieke kerk in de mozambikaanse revolutie) werd uitgegeven op 29 maart 1976. In het laatste punt (VI) zeggen de bisschoppen: Het recht op godsdienstvrijheid berust volgens ons op de fundamentele rechten van de mens, en men kan dit recht niet terugbrengen tot individueel gebruik noch het alleen beperken tot de praktijk van bidden of niet bidden. De mens is een sociaal wezen en daarom sluit het recht op godsdienstvrijheid onder meer in:
 - vrije bijeenkomsten tot geloofsverdieping
 - godsdienst in het publiek kunnen vieren

- mogelijkheid tot godsdienstonderricht aan leden van de kerk
 - mogelijkheid tot kiezen, vormen, benoemen en verplaatsen van bedienaars van de godsdienst
 - communicatie met geloofsgemeenschappen elders in de wereld
 - mogen beschikken over de noodzakelijke middelen om kerkelijke doeleinden te verwezenlijken en haar binnen geëigende normen te besturen
 - in het publiek haar geloof kunnen verkondigen en ervan getuigen met woorden en middelen van sociale communicatie.
- 6) Document gericht aan de President van de volksrepubliek Mozambique, uitgegeven te Maputo op 30 april 1976.
- 7) Het verslag van deze bijeenkomst werd gedeeltelijk gepubliceerd in het weekblad Tempo (no's 447 en 448 van 6 en 13 mei 1979). Later werd het in zijn geheel uitgegeven door IEPALA (Instituto de Estudos Politicos para America Latina y Africa) te Madrid onder de titel „la Iglesia en Mozambique Hoy: entre el Colonialismo y la Revolucion (juni 1979).
De commissie Buitenland van de Nederlandse Missieraad gaf het als een extra nummer van INformatiedienst uit in augustus 1980, onder de titel: „Mozambique, ontmoeting van regering en kerk”. De commissie Buitenland geeft in een uitvoerige inleiding haar visie op deze bijeenkomst.
- 8) Zie Tempo no. 485 (27 januari 1980), pag. 25.
- 9) Dit zei de eerste secretaris van de Partij, Gouverneur van de provincie Niassa, kolonel Aurélio Manave, tijdens mijn laatste bezoek aan Mozambique op 21 oktober 1981.
- 10) Brief van de bisschoppenconferentie van Mozambique (CEM) aan de oversten van C.I.R.M. (Conferentie van vrouwelijke religieuzen) en van de CONFEREMO (Conferentie van mannelijke religieuzen) over de betrekkingen tussen kerk en staat (10 augustus 1981). Ze spreken daarin over het wezen en de zending van de kerk, over criteria voor dialoog en samenwerking en over de criteria voor de keuze van de kerk, gedaan tijdens de nationale pastorale vergadering te Beira van 7-13 september 1977.
- 11) Uit gesprekken met missionarissen aan de basis tijdens bezoek van oktober 1981 (zie 9).
- 12) Zie de interviews met mgr. Manuel Vieira Pinto, bisschop van Nampula en met José Luiza, zijn directe medewerker, in INformatiedienst N.M.R. no. 6 (19 mei 1982), pag. 2-11.

Boekbesprekingen

James Haire, *The Character and Theological Struggle of the Church in Halmahera, Indonesia, 1941-1979.*

Verlag Peter D. Lang, Frankfurt am Main-Bern 1981, 381 S., Sfr. 74,00 (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, Band 26).

James Haire is een ierse zendingspredikant van presbyteriaanse huize, die onder meer aan het Hendrik Kraemer Instituut te Oegstgeest zijn zendingsopleiding ontvangen heeft en sedert 1972 in de Evangelisch-Christelijke Kerk van Halmahera werkzaam is. Uit zijn bronnenonderzoek in Nederland en uit zijn terreinkennis in Indonesia is deze vlot geschreven en toch oerdegelijke studie voortgekomen, welke voor de auteur gediend heeft als proefschrift ter verkrijging van de graad Ph. D. aan de Universiteit van Birmingham (promotor: W. J. Hollenweger).

De gehele studie bestaat uit zeven hoofdstukken, vermeerderd met een voorwoord (geschreven door Hollenweger), een lijst van afkortingen, een bibliografie, een verklarende woordenlijst en twee kaarten (één van de Molukken); helaas bevat zij geen personenregister. In de eerste twee hoofdstukken wordt een schets gegeven van het kerkelijk leven op Halmahera in de jaren voorafgaande aan, en volgende op de zelfstandigwording van de Evangelisch-Christelijke Kerk in Halmahera (1941-1947; 1947-heden). In de hierop volgende hoofdstukken drie, vier en vijf worden in den brede de historische, theologische en missionaire invloeden behandeld, die op het ontstaan en de snelle groei van deze jonge kerk hebben ingewerkt – in 1942 waren er 15.000-17.000 christenen, in 1949 circa 30.000 en in 1979 wel geteld 106.630 –. En in de laatste twee hoofdstukken wordt tenslotte vanuit het standpunt der halmaherese christenheid, d.w.z. theologisch en missiologisch gesproken over de ontmoeting tussen het Christendom en de stam-

godsdiensten en de Islam ter plekke, alsmede de eindconclusie getrokken: Het evangelie uitgedrukt in de van vele kanten beïnvloede Kerk in Halmahera.

Hier en daar laat Haire een steek vallen: hij spreekt steeds over „lotsverbondenheid” (o.a. p. 69 en 80), plaatst de Afscheiding in 1836 (p. 127), rekent Kruyt en Adriani tot „het liberalisme” (p. 139 e.v.), e.d. Elders ziet hij bepaalde dingen over het hoofd: zo wordt bijvoorbeeld Raskers' studie over de geschiedenis der Ned. Herv. Kerk vanaf 1795 geheel ten onrechte buiten beschouwing gelaten. Toch is het geheel zeer geslaagd te noemen. Haire legt bij ons geen koloniaal boek op tafel, maar een werk dat congeniaal is met de Halmahereren. Door deze loyaliteit heeft hij oog voor de betekenis van mensen als Moli (p. 163 e.v.), die in 1865, na de aardbeving op Nieuw-Guinea, de zendelingen van de Utrechtsche Zendingvereniging naar Halmahera riep gelijk weleer de Macedoniër Paulus verzocht naar Europa te komen. Daardoor signaleert hij het verschil tussen de Europese en halmaherese kerkgeschiedschrijving: de kerkhistorici van Halmahera kijken op de gebeurtenissen in Tomadoa/Morodoku en die van de springvloed van december 1871 terug als op het begin van het Christendom in Halmahera na de Portugese periode. Europese geschiedschrijvers hebben de neiging slechts de minimale numerieke groei in Halmahera te noteren gedurende deze vroege jaren (p. 169). En daardoor komt hij op het spoor van de *theologia in loco*: de naam van de kerk (p. 49 e.v.) in de jaren 1947-1949, de *adat* (p. 62 e.v.) in de jaren 1949-1965, en de ontwikkeling (p. 69 e.v.) na 1965 als het centrale theologische probleem der kerk en verder drie typen van theologische bezinning tegenover voor-literaire zienswijzen en moslimbegrippen (p. 271, 272, 316 e.v.) waarvan het derde type het belangrijkste is, dat ethnische concepties in christelijke omzet, bijvoorbeeld Jezus Christus als „the Senior Living-Dead” (= *gòma*). Tenslotte is hij daardoor in staat te attenderen op het gevaar van halmaherees Sabellianisme (p. 256 e.v., 316).

Drie kritische vragen kunnen hier aan Haire gesteld worden. Ten eerste: is Sabellianisme de enige ketterij die de Evangelisch-

Christelijke Kerk van Halmahera bedreigt? Ten tweede: kunnen inderdaad drie typen van theologische bezinning tegenover voor-literaire zienswijzen en moslimbegrippen onderscheiden worden, en zijn deze ook van belang voor de Kerk elders in de wereld? En ten derde: heeft werkelijk elke kerk haar eigen „Exodus-experience”, dat wil zeggen haar grond-ervaring („founding experience”) waarnaar door de Kerk voortdurend wordt teruggekeken als naar het ogenblik in haar geschiedenis waarop de geldigheid van het Christendom haar voor het eerst duidelijk werd? (p. 197)

De door Hollenweger terecht erudiet genoemde studie van Haire is een goed voorbeeld van beoefening der contemporaine zedings-, kerk- en theologiegeschiedenis. Zij verdient o.i. een bewerkte vertaling in het Indonesisch.

J. A. B. Jongeneel

M. R. van den Berg, Bijbel en oorlog.

J. N. Voorhoeve, Den Haag, 1981, 117 pag., f 17,50.

In het kader van de actuele discussies rondom het ingewikkelde probleem van ontwapening en vrede levert het boekje van ds. Van den Berg een boeiende en waardevolle bijdrage voor christenen die ernstige vraagtekens plaatsen bij de traditionele bijbelse argumenten ten aanzien van oorlog en wapengeweld. Hoe moeten we o.a. in deze tijd met de voor reformatoren zo zwaar wegende tekst van Romeinen 13:1-7 omgaan?

Na een uitgebreide en bijzonder genuanceerde analyse van de vele ogenschijnlijk verwarrende en tegenstrijdige bijbelse gegevens over dit hete hangijzer probeert de auteur concluderend enkele wezenlijke ethische richtlijnen te formuleren voor christenen op dit dramatisch moment van een dreigende nucleaire vernietiging van de mensheid. De twee meest markante punten daarvan zijn dat, op grond van bijbelse maatstaven, het gebruik van a.b.c.-wapens bij voorbaat veroordeeld is en vervolgens dat een absoluut pacifisme niet bijbels verantwoord zou zijn. Het is de moeite waard om Van den Berg eens te

volgen in de analyses en argumenten die hij daarvoor met de schriften in de hand toepast.

J. M. van Engelen

David J. Hesselgrave (editor), Theology and Mission. Papers given at Trinity Consultation No. 1; New Horizons in World Mission. Evangelicals and the Christian Mission in the 1980s. Papers given at Trinity Consultation No. 2, Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1978, 338 pag. en 1980, 298 pag.

„Hun terechte nadruk op de centrale plaats van een absolute boodschap heeft het de Evangelicals niet makkelijk gemaakt om in hun methodologie flexibel te zijn.” Deze uitspraak van Covell (2, 66) onthult op treffende wijze de achtergrond en de problematiek van de in resp. 1976 en 1979 gehouden consultaties over Theologie en Zending in de „Trinity Evangelical Divinity School of World Mission and Evangelism” – een initiatief van Evangelicals, die constateerden dat in hun milieu theologische bezinning en missionaire praxis te weinig op elkaar betrokken werden. De bijdragen en de in de bundels eveneens opgenomen reacties en rapporten zijn te waarderen als een ernstige poging om zowel dit tekort aan communicatie als het gebrek aan methodische beweeglijkheid in te halen.

Nieuwe verschijnselen vragen om een verder-reikende bijbelse doordenking en om de ontwikkeling van nieuwe zendingstrategieën. Men kan zeker niet zeggen, dat de 48 medewerkers geen open oog hebben voor die nieuwe verschijnselen.

In de eerste bundel zijn het: de charismatische bewegingen (I), de contextualisering (II), de dialoog met het hedendaagse Rooms-Katholicisme (III), de „Church Growth” (IV), de dialoog met de niet-christelijke religies (V) en de veranderende politieke situaties (VI). In de tweede komen II en VI (toegespijst op totalitaire regimes) opnieuw aan de orde, terwijl nieuwe thema's zijn: zending in de jaren-80 (I), Evangelicals en de wereldeconomie (III), Evan-

gelicals en Community development (IV) en Evangelicals en de eenheid in de zending (VI).

Terzake van dit alles wordt consequent, en op een rationalistische wijze, de bijbel bevraagd in de stellige verwachting dat deze, zoal geen directe modellen ter navolging, dan toch tenminste praktische richtlijnen zal geven. Binnen dit gemeenschappelijke referentiekader van een voortdurend beleden „onfeilbare” en „algenoegzame” H. Schrift vertonen zich echter wel hermeneutische verschillen: enerzijds is er een bijbelgebruik, dat voor alles directe aanwijzingen en voorbeelden vindt – zo wordt bij de wereldeconomie speciaal Mattheüs (Levi) bevraagd, „die oude financiële gladjanus” (2, 117), en zijn Jozef en Daniël voorbeelden van contextualiserende zendingen (2, 203-211); anderzijds is er besef, dat men op zo’n massieve wijze niet te werk kan gaan (2, 74 v., 228 vv.), en tracht bijvoorbeeld Ericson op een subtielere wijze aan het N.T. „patronen” en „kriteria” voor contextualisering te ontleenen (1, 71-85).

Een even consequent referentiekader wordt gevormd door de ongeschokte zekerheid, dat de zendingsopdracht voor Evangelicals, die bovendien Amerikanen zijn, betekent: een agressieve wereldevangelisatie met gebruikmaking van de rijke mogelijkheden, welke hun in hun cultuur, technologie en invloed gegeven zijn. Doch ook hier tekenen in de bijdragen zich interne verschillen af: naast (gelukkig zeldzame) botte veroordelingen van alle socialisme (2, 36 v.), zwart leiderschap (ibidem), bevrijdingstheologie (2, 33 vv.) en de lof van de Amerikaanse civilisatie (1, 316), breekt het besef zich baan, dat Amerikaan-zijn ook een zware handicap kan zijn om het Evangelie, los van westerse waarden en macht, present te stellen (2, 66 en 74); wordt ernstig gewaarschuwd tegen een monoculturele, „entirely western”, manier van bijbellezen (1, 122) en kerkstructuur (2, 217 vv.); wordt er gepleit voor begrip voor de bevrijdingstheologie (2, 80 en 111), al wordt de identificatie van het Evangelie met klassestrijd en revolutie beslist afgewezen (1, 304); en wordt beleden, dat God partij kiest voor de armen (2, 78 en 192).

Zo geven deze bundels m.i. een beeld van de geweldige druk, waaronder de traditionele evangelicale zekerheden worden gezet, wanneer men de realiteiten van de wereld van het begin van de jaren-1980 toelaat. Maar men kan véél hebben: de gepresenteerde studies ademen een geweldige vitaliteit en wil, om in de confrontatie met deze werkelijkheden Gods methoden, die ook voor Evangelicals hoger zijn dan wat zij voor juist hielden, te ontdekken. Tevens laten de beide consultaties zien, dat hun „issues” helemaal niet zo ver af staan van wat de Ecumenicals bezig houdt. En al is er veel kritiek op de Wereldraad en zijn organen, toch is het opmerkelijk, dat editor Hesselgrave terzake van de inter-religieuze dialoog een evenwichtige poging doet om door een sterkte/zwakte-analyse van beiderlei standpunten tussen Evangelicals en Ecumenicals een brug te bouwen. (1, 227 vv.).

J. Roldanus

W. A. J. Lentjes, Marokko als ontwikkelingsland.

Malmberg, 's-Hertogenbosch, 1981, 272 pag., f 47,50.

Dit overzichtelijke, goed gestructureerd en gedocumenteerd boek geeft een kijk op wie krijgt wat, waar en hoe in Marokko. De ondertitel zou kunnen luiden: „hoe ongelijk is Marokko”. De schrijver gaat nauwkeurig na waarom de kleine boer nóg afhankelijker en nóg armer wordt ondanks een kleine moderne agrarische sector, die vooral de rijke en productieve boeren bevoordeelt. Deze ongelijkheid komt ook uit in de ruimtelijke onevenwichtigheid van de industrie aan de westelijke kuststrook rond Casa Blanca. Vele andere onderwerpen komen nog ter sprake zoals de groei en concentratie van de bevolking, de noodzaak van emigratie vooral voor het Rifgebied met veel nadelige gevolgen van de gastarbeid voor deze door de natuur toch al niet verwerende grond. Enkele theoretische pagina's over onderontwikkeling (21), samenwoningssysteem-model (23), natievolk-staat (192), centrum - periferie (160-61) bevatten toch nog wat vakjargon ondanks de belofte van het voorwoord deze

te vermijden. Soms verschuilt de schrijver zich achter de opinies van anderen, bijvoorbeeld als het gaat over de oorzaken van onderontwikkeling (21). Aan het gedeelte over Islam en cultuur kleven nogal wat schoonheidsfoutjes. Opmerkingen over Aisha (41) en varkensteelt (44) zullen door moslims als sarcastisch worden gevoeld. Soera's (41) zijn geen verzen maar hoofdstukken. Dat de Arabiër „individualistisch” is (51), wordt door mijn 15 jaar lange ervaring tegengesproken. Hebben de Sahraouis (niet Saharouis (199) geen recht op zelfbeschikking? De auteur spreekt van nationale integratie binnen de marokkaanse staat (199). Er wordt met geen woord gerept over nederlands geld in Marokko. Toch zijn er nederlandse bedrijven en 11 nederlandse dochterondernemingen van multinationals. Philips bijvoorbeeld heeft 9 vestigingen, Akzo 5, Unilever 2, enz. Wat is hun rol in de (onder)ontwikkeling? Ook de sociale politiek van de regering wordt niet vermeld, ondanks recente volksoptstanden (zomer 1981). Afgezien van deze lacunes en de reeds eerder vermelde onvolmaaktheden over de Islam, blijft het een weliswaar moeilijk maar waardevol boek. Aanbevelen aan M.O.V. (Missie, Ontwikkeling, Vrede) en Derde Wereld groepen, geografiestudenten en allen die werken met Marokkanen.

P. Reesink

Ludwig Bertsch und Felix Schlosser (Hrsg.), Evangelisation in der Dritte Welt. Anstöße für Europa. Herder, Freiburg/Basel/Wien, 1981 128 pag.

In januari 1980 werd in Wenen een conferentie van katholieke Duits-talige pastoraaltheologen gehouden over de vraag: „Inwieweit können Wege der Evangelisation in der Dritten Welt Anstöße für Evangelisation in Europa sein” (p. 8). In dit boek – 2e deel in de serie „Theologie der Dritte Welt” – zijn de voordrachten tijdens de conferentie gehouden opgenomen. Daaraan is een korte samenvatting van de groepsdiscussies toegevoegd (pp. 122-128).

Walbert Bühlmann (auteur van „Er komt een derde kerk”) opende de bijeenkomst met een schets van de ontwikkeling in het verstaan van „evangelisatie” sinds het Tweede Vaticaans Concilie (pp. 11-29). Onder evangelisatie verstaat hij: „Overal waar compacte groepen mensen zijn, die nog of weer ver van Christus leven, is sprake van een missionaire situatie. Al degenen die in een of ander continent of land systematisch de grenzen van de christelijke gemeenschap overschrijden, om naar deze „verre mensen” toe de boodschap van Christus te bemiddelen en vooral voor te leven, hebben het recht missionaris te worden genoemd” (p. 19). Met deze formulering spitste hij in feite het thema van de conferentie „missionair” toe.

Ik kan me niet aan de indruk onttrekken dat de andere inleiders er niet in zijn geslaagd hun inbreng op de door Bühlmann omschreven missionaire situatie toe te snijden. Laurent Monsengwo Pasinya (pp. 30-43) geeft wel aan hoe in Kinshasa (Zaire) is geprobeerd parochies in handen van lekenleiders te geven, maar slaagt er niet in aan te geven in hoeverre dit een *evangelisatorisch* experiment is. Datzelfde geldt mutatis mutandis voor hetgeen Kurt Piskaty (pp. 44-61) zegt over het apostolaat van de leken in de Filippijnen, wat Godfried Deelen (pp. 62-83) naar voren brengt over de basisgemeenschappen in de Filippijnen, en Florencio Galindo (pp. 84-91) over het Bijbelpastoraat in Latijns Amerika. Naar mijn mening is de conferentie daardoor niet aan zichzelf toegekomen. Dat pastoraaltheologen zich willen bezinnen op modellen van evangelisatie in de Derde Wereld om te zien welke stimulansen daar in zijn gelegen voor evangelisatie in Europa is belangwekkend. Het is jammer dat de conferentie in Wenen – ondanks Bühlmann – bijna uitsluitend met de pastoraaltheologische kanten van het thema bezig is geweest, en aan de evangelisatorische aspecten daarvan niet toekwam. Deze opmerkingen nemen niet weg, dat we hier met een belangrijk boek te maken hebben. Het is van groot belang, dat theologen in Europa zich intensief gaan bezinnen op hun relatie met de theologieën die zich in Afrika, Azië en Latijns Amerika

ontwikkelen. Allen die op dit terrein interessen hebben, kan ik aanraden dit boek te bestuderen. Maar nog uitdagender is na te gaan hoe in Wenen is geprobeerd modellen ginds ontwikkeld relevant te vertalen voor de Europese situatie. Wat dit betreft kan ik met name de lezing van Adolf Exeler (pp. 92-121) over „Wege einer vergleichenden Pastoral“ ter studie aanbevelen. Verschillende van zijn ideeën zijn bruikbaar voor het ontwikkelen van een vergelijkende missiologie.

J. v. Lin

Colin Winter, Een tijd om te breken; de noodzaak van een vernieuwingsproces binnen de kerk. Ten Have, Baarn, 1981, 151 pag., f 16,50.

„De strijd in Namibië is niet de enige die in de wereld wordt gevoerd, ofschoon het duidelijk wel de strijd is waaraan ik mijn leven heb gewijd.

Maar overal (?N) ter wereld strijdt de mensheid voor de vrijheid om vrij te zijn. En de kerk? Zij staat òf naast de onderdrukten en steunt hen in hun strijd, òf zij verschuilt zich achter het geweld van de onderdrukker en maakt zich zo tot een verlengstuk ervan.

Ook in de Britse samenleving treedt weer een polarisatie op tussen rijk en arm. De arbeiders, de strijdende armen, de grote massa van werklozen in Engeland, zij allen (?N) wachten op het moment dat de kerk zich met hun strijd gaat identificeren en hun zaak, die van de opbouw van een nieuwe rechtvaardigere samenleving tot de hare maakt. Het wordt hoog tijd, dat de kerk te voorschijn komt uit haar schuilplaats in de plooiën van de mantels der rijken en invloedrijken en ook hier krachtig positie kiest voor de onderdrukten.

Om dat te kunnen doen is het ook voor haar tijd om te breken en zelf aan een vernieuwingsproces te beginnen.” (blz. 9) Dit citaat geeft aan waar het Colin Winter om te doen is en in welke stijl hij schrijft. Het is zijn testament. Eind 1981 overleed deze gedreven en verdreven bisschop van Namibië. Sinds 1972 woonde hij in Engeland en bleef hij daar onvermoeibaar strij-

den voor vrijheid en gerechtigheid in Namibië. Maar dat betekende meteen strijden met en voor de armen in Engeland.

Want de wereld is één. En niet alleen in landen als Namibië, ook in West-Europa helpt de kerk er aan mee de bestaande verkeerde verhoudingen in stand te houden. En daarom moet de kerk breken met deze collaboratie en zich laten vernieuwen tot een kerk met en voor de armen.

Mensen als Romero, King, Luthuli, zijn voor hem profeten.

Wie hem in Nederland heeft horen spreken, weet hoe gedreven hij zelf was. Zo schrijft hij ook, het is tegelijk de kracht en de zwakheid van het boek.

Hij schrijft (of liever: spreekt, want al lezend hoor je hem spreken!) meeslepend, ontdekkend, stimulerend.

Tegelijk komt hij in het vuur van zijn „rede“ tot allerlei overtrokken of op zijn minst aanvechtbare uitspraken.

Maar wie zijn wij om iemand die zo opbrandde aan zijn geloofsvisie te kritiseren? Voor ons christenen uit het rijke deel van de wereld is een confrontatie met het getuigenis van deze moderne martelaar een indringend en hopelijk heilzaam gebeuren.

F. N. M. Nijssen

David Lyon, Karl Marx: een christelijke evaluatie van zijn leven en denken.

J. N. Voorhoeve, Den Haag, 1980, 200 pag., f 29,50.

In dit oorspronkelijk Engelse werk benadert de auteur Marx biografisch, terwijl hij telkens zijn schets van de ontwikkeling van Marx' ideeën onderbreekt met een commentaar vanuit een bijbelse wereldbeschouwing. In de zes hoofdstukken van zijn boek wil hij zowel een beter begrip bevorderen voor de bijdrage van Marx aan de wereldgeschiedenis alsook kritiek leveren op Marx' gedachtegang en op de verschillende Marxisten die, vaak tegen Marx' eigen zienswijzen in, na diens dood zijn gepropageerd. De auteur is belezen en laat via voetnoten en literatuurlijst de lezers ook delen in zijn kennis. Zijn invoeging van het bijbels perspectief heeft ech-

ter meer van een toevoeging dan van een echte discussie. Het meest fundamentele bezwaar van de auteur – dat ten aanzien van de idee van zelfredding die aan Marx' wereldbeschouwing ten grondslag ligt – kan men onderschrijven en toch onbevredigd zijn ten aanzien van de concrete verwerking ervan in het gehele betoog. Het oordeel van de auteur over de latijnsamerikaanse en de afrikaanse theologie is onvoldoende genuanceerd. Alles bijeen: een niet helemaal helder boek in een niet al te best verzorgd Nederlands, waarin niettemin nuttige informatie te vinden is betreffende het leven en denken van Marx en van belangrijke marxisten.

J. Heijke

Gita Dharampal, La religion des Malabars. Tessier de Quéralay et la contribution des missionnaires européens à la naissance de l'Indianisme.

Nouvelle Revue de Science Missionnaire, Immensee, 1982, 351 pag.

De strijd rond de ritën in de katholieke missie in China is welbekend. Minder bekend bleef de strijd om de ritën in de Coromandel-kust van Zuid-India. Dit proefschrift van de Nieuwe Sorbonne in Parijs komt daarom een lacune opvullen. Mevrouw Dharampal schetst de gecompliceerde situatie van de missie in Pondichéry, waar de Vreemde Missiën van Parijs een procureateurspost hadden met religieuze en burgerlijk-koloniale taken. Tessier de Quéralay behoorde tot deze groep, die ageerde tegen de aanpassingsmethoden van de Jezuïeten, die uit Siam gevlucht waren. Hij bestudeerde de tradities en gewoonten van de bevolking en schreef daarover zijn boek: *De godsdienst van de Malabaren*. De schrijfster komt tot de conclusie, dat het auteurschap van dit handschrift, dikwijls gecopieerd, hem toekomt. Zij geeft uitvoerig de religieuze en politieke factoren weer die dit werk beïnvloed hebben. Er was een driehoeksverhouding tussen Pondichéry, Rome en Parijs. De eerste redactie van het manuscript van Jean-

Jacques Tessier de Quéralay dateert van 1709, maar er zijn latere bewerkingen. Hij werd in 1717 hulp-bisschop in Siam en in 1727 apostolisch vicarius. Hij stierf in 1736. Zijn verhandeling had grote invloed op de stellingname van de H. Stoel (Benedictus XIV).

De tekst wordt door de autrice in résumé uitgegeven (57-146). Er is veel concrete informatie over allerlei gewoonten en maatschappelijke instellingen van de bewoners van Malabar. De uiteenzetting daarvan is objectief. Maar telkens wordt er een polemiëk met de Jezuïeten aangegaan, die zich aan dit alles aanpasten. Mevrouw Dharampal geeft vervolgens een commentaar (147-183) en een overzicht van de discussie die deze verhandeling uitlokte (185-248), waarbij ook de deense zending ter sprake komt. Een appreciatie en een conclusie besluiten dit degelijk historisch werk.

Wij hebben hier na lange tijd weer een waardevolle bijdrage aan de kennis van de geschiedenis van de ritën-strijd in India. Het boek is zeer leesbaar en boeit tot het einde.

Arnulf Camps ofm

P. N. Holtrop, Selaku perintis jaman Keesaan Gerejani di Indonesia, Sejarah Madjelis Keristen Indonesia bahagian Timur, 1947-1956, 223 pag.

P. N. Holtrop, Dari Malino ke Makassar, Dasawarsa pertama STT Intim Ujung Pandang 1947-1957, 244 pag.

Uitgaven nr. I en II van ISGIT (Institut Sejarah Gereja-Gereja di Indonesia-Timur), Ujung Pandang 1982.

Onder leiding van dr. P. N. Holtrop is te Ujung Pandang (Makassar), Indonesia enige jaren geleden een Instituut opgericht voor de bestudering van de geschiedenis der kerken in Oostelijk Indonesië. Het is een goede gelegenheid daarop de aandacht te vestigen, nu kort geleden de

eerste twee uitgaven zijn verschenen van een door dit Instituut ondernomen serie, die tot doel heeft enthousiasme op te wekken voor kerkhistorisch onderzoek betreffende het betrokken gebied, door middel van publicatie van documenten en geschriften. Een redactieraad begeleidt dit nuttige en interessante project.

Het eerste boek in deze serie biedt het gedetailleerde verhaal van de vóórgeschiedenis, de arbeid en de teruggang van de Christenraad van Oostelijk Indonesië, officieel tot stand gekomen in maart 1947 te Malino, Zuid-Sulawesi, als voorloper op de weg naar de eenheid van alle indonesische protestantse kerken. Van belang zijn de documentatie in negen uitvoerige bijlagen (110 pag.) en de bronnenlijsten.

De tweede titel handelt over de eerste tien jaren van het bestaan der Theologische School (thans Hogeschool) van Oostelijk Indonesië, tijdens de moeizame na-oorlogse jaren eerst gevestigd te So'e (Midden-Timor), en vanaf 1953 te Ujung Pandang, in een inmiddels nieuw opgericht groot gebouwencomplex. Ons wordt hier een geschiedschrijving aangeboden in de vorm van een uiterst gevarieerde documentatie, bestaande uit liefst 193 teksten, ontleend aan correspondentie, notulen, jaarverslagen, toespraken en artikelen, met een geannoteerde lijst van alle auteurs, en verlucht met vele foto's. Deze zorgvuldig samengestelde en uitputtend rijke presentatie van dit stuk theologische opleiding moge tot voorbeeld en aansporing tot navolging dienen voor alle andere theologische instituten in Indonesië.

I. H. Enklaar

Gerdien Verstraelen-Gilhuis, From Dutch Mission Church to Reformed Church in Zambia. The scope for African leadership and initiative in the history of a Zambian mission church.

T. Wever, Franeker, 1982, 366 pag., f 49,50.

„Nieuwe oriëntatie bij (kerk)historisch onderzoek in Afrika” – onder deze titel publiceerde de afdeling Missiologie van het

Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica (I.I.M.O.) in 1973 een rapport van mevrouw G. M. Verstraelen-Gilhuis betreffende de studie-opdracht die het I.I.M.O. haar had gegeven voor de vele maanden waarop zij haar man vergezelde tijdens zijn onderzoek naar wederkerige assistentie in de R.K. kerk in Zambia. De nieuwe oriëntatie waarom het ging expliceerde zij onder twee hoofden: „Vertrekpunt vanuit Afrika” en „Nadruk op ‘Oral History’”. Aan het slot uitte zij de wens, zelf zich in dit kerkhistorisch onderzoek in Afrika te begeven. Zij had toen reeds in Zambia een mogelijk onderwerp gevonden: „the scope for African leadership in the growth of Christianity in N. Rhodesia/Zambia”.

Negen jaar later kon zij de resultaten van haar onderzoek betreffende één kerk in Zambia presenteren in het hierboven vermelde boek, waarop zij in december 1982 aan de V.U. te Amsterdam promoveerde. De onderzoeksresultaten betreffende twee andere kerken in Zambia worden ons voor een volgend boek in het vooruitzicht gesteld.

Onder de bronnen voor het onderzoek worden aan het eind van het boek allereerst 98 geïnterviewde personen genoemd, 82 Afrikanen en 16 zuidafrikaanse zendingsarbeiders (verscheidene informanten werden meer dan eenmaal geïnterviewd); vervolgens komen de archieven, voornamelijk in Bloemfontein, Kaapstad, Lusaka en Katete (Zambia); voorts missionaire en kerkelijke periodieken en andere publicaties; tenslotte volgt een uitgebreide bibliografie. Men moet de arbeid voor het verkrijgen van mondelinge informatie niet onderschatten, het vinden van de juiste informanten, het winnen van vertrouwen, het stellen van de goede vragen, de kunst van het luisteren. Voorts moeten mondelinge mededelingen – evengoed als schriftelijke – getoetst worden, door vergelijking met andere mondelinge mededelingen, zowel als met die uit geschreven materiaal.

De uit deze bronnen verkregen gegevens heeft de schrijfster tenslotte tot een uitvoerig verhaal gerangschikt – als het samenvoegen van de stukjes van een legpuzzel,

beter gezegd, van vele legpuzzels. Men moet een blik slaan in de voetnoten na elk hoofdstuk om inzicht te krijgen in haar werkwijze, niet alleen inzicht, maar ook respect voor haar volharding en accuratesse!

De kerk waarover het in dit boek gaat is de "Reformed Church in Zambia", voortgekomen uit het zendingswerk van de Nederduits Gereformeerde Kerk van de Oranje Vrijstaat. De hele geschiedenis van deze zambiaanse kerk, vanaf haar prille begin in 1898 tot de algehele zelfstandigwording in 1966, komt erin ter sprake. Maar men moet de ondertitel goed in het oog houden: deze geschiedenis wordt beschreven vanuit het gezichtspunt van „the scope for African leadership and initiative”; andere aspecten komen wel ter sprake, maar er kon niet uitvoerig op in worden gegaan. Aan de andere kant kon de rol van Afrikanen niet uit de verf komen zonder er die van hun zuidafrikaanse medespelers (of tegenspelers) in te betrekken. De benaming „Dutch Mission Church” in de hoofdtitel acht ik minder gelukkig; deze kerk is toch niet voortgekomen uit de nederlandse zending; de toelichting op pag. 10 heeft mij niet overtuigd.

Nu is de Nederduits Gereformeerde Kerk van de Oranje Vrijstaat een geharnast voorvechtster van rassen-segregatie of, zoals het later heette: gescheiden, eigensoortige ontwikkeling, of apartheid. Dat uit haar zendingsarbeid een belangrijke en krachtige zambiaanse kerk is voortgekomen, kan verwondering wekken. Maar de impuls tot zending werd gegeven door een opwekkingsbeweging in Zuid-Afrika; een warme revival-vroomheid bezielde de meeste zendingsarbeiders. En wat superioriteitshouding betreft verschilden de andere zendingen in Zambia aanvankelijk misschien niet zo heel veel van de Nederduits Gereformeerde . . . Bovendien kwam de praktijk van „eigensoortige ontwikkeling” in sommige opzichten overeen met progressieve tendenzen in de internationale zendingsbeweging in de 20er jaren (conferentie van Le Zoute 1926). In de 30er jaren komt dan een soort stoer neocalvinisme, merkwaardigerwijze verbonden met apartheidsideologie, op de voorgrond,

al is de revival-component nooit geheel verdwenen. De schrijfster, ofschoon duidelijk latende blijken waar zij staat, heeft met grote objectiviteit de verschillende houdingen beschreven. Juist daardoor spraken de feiten vaak een duidelijke taal. Deze N. G. zendelingen hadden weliswaar grote toewijding aan „the Great Cause” en ook oprechte belangstelling in de afrikaanse mensen waaronder zij werkten, maar het wonderlijke was dat zij geen gewoon sociaal contact met hen mochten hebben. Toen Zambia zelfstandig werd onder president Kaunda met zijn „Zambiaans Humanisme”, kon deze houding natuurlijk niet worden gehandhaafd; de verhouding tot de „moederkerk” kwam zwaar onder druk te staan, maar werd niet verbroken.

Wat komt er nu uit deze studie naar voren omtrent afrikaans initiatief en leiderschap? De schrijfster verdeelt de geschiedenis van deze kerk in drie perioden: 1. De pionierfase (1898-1924); 2. Afrikaans leiderschap onder missionaire voorgedij (1924-1948); 3. Naar kerkelijke onafhankelijkheid in het kielzorg van de nationalistische beweging en de nieuwe zambiaanse natie (1948-1966). Er volgt nog een „postscript” over de ontwikkelingen van 1966-1975 en tenslotte een samenvattend hoofdstuk „Conclusions”. Deze periodisering valt samen met die van de politieke geschiedenis van N. Rhodesië/Zambia, een bewijs temeer dat kerkgeschiedenis niet geïsoleerd kan worden van de algemene geschiedenis. Merkwaardigerwijs schijnt er voor afrikaans initiatief in de eerste periode meer ruimte te zijn geweest dan in de tweede: de verbreiding van het evangelie geschiedt veel meer door de pasbekeerde Afrikanen en door de nauwelijks opgeleide onderwijzers aan de talrijke schooltjes dan door de zendelingen. In de tweede periode is de zendingsorganisatie zo sterk geworden, dat er voor afrikaans initiatief en leiderschap niet veel ruimte lijkt te zijn. Toch is het er wel. De eerste afrikaanse predikanten worden bevestigd, en hoewel de zending ook hen alleen onder blanke supervisie laat werken, blijken zij mannen van formaat (het hoofdstuk „Profiles of the First Ministers”!). Bovendien komt er een kerkelijke vrouwenbeweging op gang die

er wezen mag. Ook van mannelijke „leken” gaan allerlei initiatieven uit. In de derde periode komt de nationalistische beweging zo sterk op, dat de stoere zendingsorganisatie het niet houden kan en er een werkelijk zambiaanse kerk tevoorschijn treedt, die de N.G. zending of zij wil of niet wel moet erkennen.

Er zou veel, veel meer uit dit boek te noemen zijn, maar het bovenstaande moge voldoende zijn om aan te tonen dat Gerdien Verstraelen-Gilhuis een interessante en belangrijke zendings- en kerkhistorische studie geschreven heeft.

E. Jansen Schoonhoven

Arnulf Camps und Gerfried W. Hunold (Hrsg.), Erschaffe mir ein neues Volk. Franziskanische Kirchlichkeit und missionarische Kirche.

Brasilienkunde-Verlag, Mettingen 1982, 288 pag.

Aanleiding tot deze uitgave was het feit dat 800 jaar geleden Franciscus van Assisi geboren werd. Het is een verzamelwerk waarvoor 16 van zijn geestelijke nazaten – 12 Franciscanen en 4 Capucijnen, afkomstig uit 10 landen – hun bijdrage geleverd hebben.

Het eerste deel over de perspectieven van de franciscaanse missionaire theologie is *fundamenteel*. Aan de hand van de *Regula non bullata* wordt Franciscus' opvatting omtrent missie onderzocht. Vervolgens wordt daaraan de ontwikkeling in de historie getoetst. En tenslotte wordt met behulp van het Zonnelied getracht de typisch franciscaanse missionaire opdracht te actualiseren.

In het tweede deel wordt het missionaire engagement van de Franciscanen bezien van de optiek van de *armoede* uit. Geopend wordt met een gedegen theologische studie over de armoede. Overvloedige documentatie hierbij biedt Latijns Amerika, vooral Brazilië, Mexico en Colombia.

Het derde deel staat onder het gezichtspunt van de *machteloosheid*. Aan de orde komen levensethos als missionaire kracht, de ontmoeting van de moslim als broeder,

het martyrium als sprekende expressie (martelaren in Japan, 17e eeuw). De laatste consequentie van de betekenis van de franciscaanse machteloosheid als kracht wordt gedemonstreerd aan het zendingsgebied Europa.

In het vierde deel is het samenbindende thema de *broederschap*. Aan de hand van enkele verhalen uit de Fioretti van Franciscus wordt op originele wijze getekend wat broederschap is. Als de eigenlijke zending van de franciscaanse bestaanswijze wordt broederschap temidden van de mensen aangewezen. Frans-talige Franciscanen zouden voor deze missionaire broederlijke presentie de meeste gevoeligheid hebben getoond.

In een volgende bijdrage wordt duidelijk hoe in de 18e eeuw een portugese Minderbroeder de broederschap in Zuid-China beoefend heeft. Over basisgemeenten in Latijns Amerika wordt geschreven om te laten zien wat terugkeer naar een broederlijke kerkvorm inhoudt. Tenslotte komt de afrikanisering van de franciscaanse broederlijkheid in de afrikaanse vorm van socialisme (Tanzania) aan de orde.

Het eerste deel over de grondslagen van de franciscaanse apostolaatstheologie is het meest consistent. De andere bijdragen zijn veelzijdig, maar niet alle van gelijke waarde, hetgeen in een verzamelwerk ook niet te verwachten is.

De bijdragen over de franciscaans-kerkelijke ontwikkelingen in de latijnsamerikaanse landen zijn boeiend door hun actualiteit en eerlijkheid. Het blijkt, dat alle oprechte franciscaanse bedoelingen in de 16e eeuw al heel gauw verijdeld zijn door het monsterverbond tussen spaanse overheid en officiële kerk. In de bijdrage over Mexico vallen kwalificaties als „Herren-Theologie” en kerkrechtelijk racisme, en een indiaanse kerk is niet van de grond gekomen. Pas in onze tijd is er sprake van het opnemen van de oorspronkelijke draad. Wáár dat gebeurt, hebben franciscaanse initiatieven vaak een belangrijke rol gespeeld (in Colombia bijvoorbeeld de groep San Paolo Apostol).

Zowel in het eerste als in het derde deel wordt veel aandacht besteed aan Franciscus' benadering van de Islam. Zoals bekend is hij tijdens de vijfde kruistocht (die

tegen Egypte was gericht) in Damiette door sultan Al-Malik al-Kamil welwillend ontvangen (1219). En al heeft hij ter plaatse geen resultaat geboekt, artikel 16 van de Regula non bullata (1221) draagt de sporen van Franciscus' missionaire visie: gaan *temidden van* (inter) de Saracenen. Niet „naar”, en zeker niet „tegen”, als de kruisvaarders! Franciscus spreekt over twee wijzen om „geestelijk onder hen te wandelen”. De broeders zullen allereerst door hun presentie getuigen. En pas „als zij zien dat het God behaagt” door prediking. En waarschijnlijk is de meest eigenlijke wijze in de ogen van de Poverello het martyrium.

Ondanks het feit dat de Regula bullata van 1223 van deze visie niet veel overlaat en dit restant ook nog tot aanhangsel is gedegradeerd hebben de Minderbroeders doorgaans de voorkeur aan de oorspronkelijke visie gegeven. In Raymundus Lullus (1232-1316), die tot de derde orde behoorde, heeft Franciscus in dit opzicht zijn voorbeeldigste navolger gevonden. En deze voorbeeldige uiting van franciscaanse spiritualiteit is zeker niet zonder actualiteit. De titel van het boek dekt geheel de rijke inhoud. Deze woorden, die Franciscus uit de mond van de Gekruisigde in San Damiano heeft gehoord, dagen de kerk in de loop van haar geschiedenis steeds weer uit om opnieuw tot leven te komen.

J. H. van Beusekom

Anderson, Gerald H., en Stransky, Thomas F. (ed.), Faith Meets Faith. Mission Trends no. 5.

Paulist Press, New York/ Ramsey/ Toronto en WM. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 1981, 306 pag.

Zoals de eerder uitgegeven delen in de serie „Mission Trends” is ook dit samengesteld uit elders reeds verschenen literatuur. Dit boek is ingedeeld in drie hoofdstukken. Het eerste bevat vijf beschouwingen over „zending en godsdienstige pluriformiteit”, het tweede zes artikelen betreffende „dialogo over dialogo”. Afsloten wordt dan met dertien bijdragen over „de

praktijk van de betrekkingen tussen geloofsovertuigingen onderling”.

Door de keuze van de verschillende bijdragen is het een belangrijk boek geworden. Schrijvers uit alle werelddelen komen er in aan het woord, katholieken en protestanten, evangelicalen en oecumenicalen, mensen van de theorie maar vooral ook van de praktijk. Zij allen leveren hun eigen bijdrage in de bezinning op „het christelijk getuigenis in de ontmoeting met mensen uit andere geloofsovertuigingen”.

Opvallend is de plaats die in dit boek aan de praktijk van de dialoog met de Joden wordt gegeven. Men kan zich op goede gronden afvragen of de unieke verbondenheid tussen de joodse en christelijke geloofstraditie niet veeleer om een aparte behandeling in de serie „Mission Trends” vraagt.

Verder kan de vraag worden gesteld of het niet jammer is, dat er bijna uitsluitend een selectie is gemaakt uit artikelen voorheen in het Engels verschenen. De bibliografie (p. 305-306) mist daarom alleen al enkele belangrijke uitgaven.

Anderson en Stransky hebben een boek uitgegeven, dat in Nederland van belang is voor degenen die hier te maken hebben met de ontmoeting tussen christenen en andersgelovigen. Het lijkt aan te bevelen ook in ons land bundels met artikelen over deze ontmoeting te gaan uitgeven. Niet iedereen die er hier mee te maken heeft is het Engels machtig.

J. v. Lin

Karl Kertelge (Hrsg.), Mission im Neuen Testament.

Herder, Freiburg, 1982, 240 pag.

Missiologen zijn geen exegeten. Vaak gaan zij neuriënd met de bijbel om. Exegeten van hun kant hebben er moeite mee van hun werk op te kijken om zich over hedendaagse missiologische vraagstukken uit te spreken. In deze bundel presenteert een aantal van hen specimina van hun arbeid: resultaat van studiedagen, in april 1981 te Würzburg gehouden. Opzet was de aandacht niet zozeer te richten op wat men in het oerchristendom onder missie verstond

(het begrip) als wel op hoe men tot missie kwam (de impulsen). Achtereenvolgens komen aan de orde de veronderstellingen van de oudste christelijke zending (R. Pesch), Jezus' zendingsopdracht (G. Schneider), de missionaire theologie van Mattheüs (H. Frankemölle), Marcus (Kl. Stock), Lucas (J. Kremer) en Paulus (D. Zeller), en tenslotte missie (of het ontbreken er van) in de na-apostolische (patristische) tijd. Men is niet uitgegaan van hedendaagse missiologische vragen (zoals contextualisering of optie voor de armen), maar formuleert wel, aan het einde van ieder afzonderlijke studie, enkele korte conclusies ten aanzien van hedendaagse missionaire of missiologische vraagstukken. De materialistische exegese is in deze bundel niet vertegenwoordigd, en de auteurs treden er niet met elkaar in gesprek over het te berde gebrachte. Interessante conclusie van deze verzameling studies is hoe zowel in het Nieuwtestamentisch tijdvak als in de eerste eeuwen daarna de attractieve aanwezigheid van een christelijke gemeenschap al als invulling van „missie” wordt begrepen.

Met name in de patristische tijd werd, volgens Brox, niet aan opzettelijke werving gedacht.

„Tatort” van missionering was de „schoenmakerswerkplaats”, en kooplui en soldaten wisten een aanstekelijk evangelie te belichamen. Brox zet even een spotje op een tekst van Augustinus: „Onder de vol-

keren waar de kerk nog niet aanwezig is, moet zij komen. Niet evenwel opdat allen die daar wonen zouden (gaan) geloven. Want de beloften zijn gedaan aan alle volkeren, niet aan alle individuen van alle volkeren” (Ep. 199, 48). Een katholieke bundel die ik ten eerste zou willen aanbevelen.

J. Heijke

Wij ontvingen:

Van de Stichting IKVOS, Postbus 18747, 2502 ES Den Haag:

Macht en Energie. Serie: Beweging en Tegenbeweging, 1982, 56 pag., f 6,— (Een brochure over het energievraagstuk in mondiaal verband).

Van Amnesty International, 3de Hugo de Grootstr. 7, Amsterdam:

Jaarboek van de politieke gevangenen. 1982, 184 pag., f 7,50.

Van de Stichting Gezamenlijke Missiepubliciteit, Postbus 750, 5201 AT Den Bosch: Ron O'Grady: Retourtje Derde Wereld. 1982, 81 pag., f 10,— (geïllustreerde brochure over het toerisme naar Derde Wereld landen).

Aan dit nummer werkten mee:

- J. M. Barnadas/R. M. K. van der Grijp,
J. M. Barnadas (Cochabamba, Bolivia), medewerker van het kerkhistorisch project CEHILA.
R. M. K. van der Grijp, studeerde theologie en Spaans te Utrecht; was van 1971-1978 docent kerkgeschiedenis te Leopoldo, Brazilië; daarna Hervormd predikant te Heerenveen en vanaf febr. 1983 te Voorburg.
- G. M. M. Cuppen,
studeerde, na 13 jaar werkzaamheid als missionaris in Mozambique, missiologie in Nijmegen; is sinds 1976 als secretaris van de Commissie Buitenland verbonden aan de Nederlandse Missieraad; bracht verschillende malen bezoeken aan Mozambique.
- F. H. Flohr,
theoloog te Fribourg, Zwitserland; nam deel aan het symposium van Europese theologen te Woudschoten, december 1981.
- J. A. Hebly,
adjunct-directeur Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, afd. oecumenica; gespecialiseerd in de situatie van de kerken in Oost-Europa.
- K. J. Houdijk,
lid van de Congregatie van de H. Geest; studeerde filosofie te Nijmegen; docent filosofie in Gemert van 1943-1963; werkzaam in Brazilië van 1963-1968; lid Algemeen Bestuur Rome van 1968-1974; sinds 1974 vrijgesteld voor contacten met Angola.
- W. R. M. van Olffen,
studeerde theologie en polemologie in Utrecht, Nijmegen en Pondichery (India); staflid diocesaan Pastoraal Centrum van het bisdom Groningen voor Missie, Ontwikkelingswerk, Vrede en Samenlevingsvraagstukken; bestuurslid Pax Christi.
- L. Schuurman,
was van 1966-1976 docent aan de Evangelisch-Theologische Faculteit te Buenos Aires; van 1977-1979 wetenschappelijk hoofdmedewerker missiologie aan de Theologische Hogeschool te Kampen; sinds september 1979 predikant voor evangelisatie en toerusting van de Gereformeerde kerk te Arnhem.
- R. J. van der Veen,
algemeen secretaris Nederlandse Zendingsraad.
- F. J. Verstraelen,
adjunct-directeur Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, afd. missiologie; secretaris internationale vereniging voor missiologie (IAMS); lid werkgroep „missionaire gemeente”, Merenwijk - Leiden.