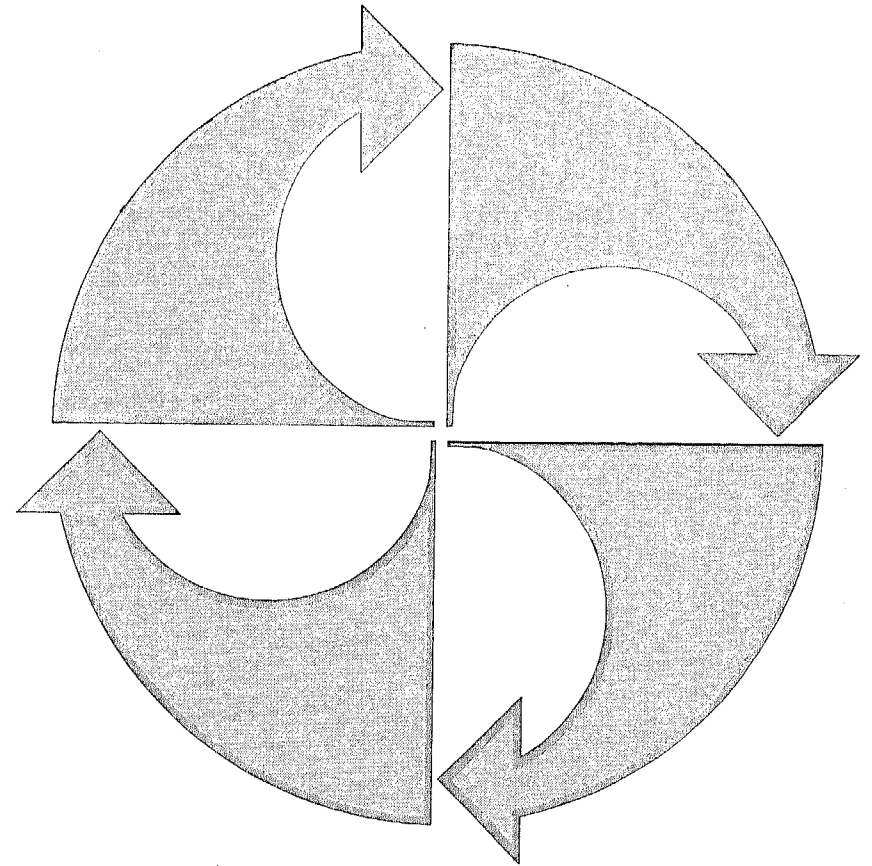


# wereld en zending



tijdschrift voor missionaire  
informatie en bezinning

Inhoudsopgave

„Wereld en Zending”, jaargang 1982

pag.

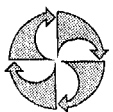
A. Artikelen

Th. Beemer	Vrede en rechtvaardigheid	172
J. Bos	Vensters op de ganse aarde	235
J. M. van Engelen	Nederlandse kerken en het vraagstuk van vrede en ontwikkeling	177
R. van Essen	Oecumenischen en evangelischen en het volle evangelie	299
Shun Govender	India gezien door zwarte ogen	228
R. L. Haan	De nationale veiligheidsstaat	124
J. E. van Hezewijk	Dienst uitzendingen in missionair verband	244
L. A. Hoedemaker	Westerse theologie en contextualiteit	210
H. J. van Hout/J. van Lin	Katholieke bijdrage tot een oecumenische evangelisatie	12
C. H. Koetsier	Interview met: mevr. Suliana Siwatibau	113
	mevr. Takako Doi	119
	mevr. Konie	120
H. B. Kossen	Vredesgemeente in een wereld van strijd	326
L. Lagerwerf	Bibliografie van in Nederland en nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1981	249
H. M. de Lange	De Wereldraad van Kerken en het vredesvraagstuk	199
J. Legêne	Pastoraat onder Surinamers in Nederland	55
J. van Lin	Missiologie-beoefening in Nederland. Pleidooi voor heroriëntatie	310
T. Michel	De Islam in het tegenwoordige Indonesië	219
H. Mintjes	Islamisatie in Pakistan sinds 1977	336
F. N. M. Nijssen	Religieuze tendensen onder de Surinamers in Nederland	41
W. van Olfen	De Missie - Ontwikkeling - Vrede (M.O.V.) beweging	147
A. Olsthoorn	Rooms-katholiek pastoraat onder de Surinamers in Nederland	63
G. van Oord	Kleine Landen Politiek	102
J. van Raalte	De taak van de kerk tegenover de Surinamers in Nederland	46
J. Schravessande-Oranje	Tien jaar nadenken over bevrijding en geweldloosheid in Latijns Amerika	133
B. A. Schreuders	Dr. Hamka	74
K. A. Steenbrink	Een discussie onder indonesische moslims over christelijke kerstvieringen	66
H. Teissier	Voor een christelijk getuigenis onder hen die verkiezen niet-christen te blijven	29
M. A. Thung	Kerken en alternatieve godsdiensten	2
J. A. van der Ven	De ontwikkeling van pastoraal-educatief opbouwwerk binnen de vredesbeweging in de kerken	155
A. F. Vermeulen	Naar een gastvrije kerk	21
J. Vernooij	De derde algemene vergadering van de Caribische Conferentie van Kerken	353
S. Voolstra	Gezonden tot vrede	167
A. Wind	Het vijfde congres van de International Association for Mission Studies (I.A.M.S.) in 1982	269
G. Witte-Rang	Concept-studierapport van de Gereformeerde Deputaten voor bestudering van het Oorlogsvraagstuk	191
J. Wijkstra	Bewapening en onderontwikkeling	91
	-----	
	Interventie John Doom op de hoorzitting te Amsterdam	118
	Mondiale gerechtigheid en ontwapening, de N.M.R. bepaalt zijn standpunt	179
	Schrijven N.Z.R. aan de nederlandse regering	186
	Zending vandaag en morgen: een gesprek met Emilio Castro	289

B. Boekbesprekingen

Olaf Schumann, Dialog Antar Umat Beragama	A. Brouwer	76
Donald G. Dawe/John B. Carman (ed.), Christian Faith in a Religiously Plural World	J. van Lin	77
Gerald H. Anderson/Thomas F. Stransky (ed.), Christ's Lordship and religious pluralism	A Camps	78
F. Ukur/F. L. Cooley, Jerik dan juang, laporan nasional survai menyeluruh gereja di Indonesia	J. A. B. Jongeneel	79
David H. C. Read, Go and make disciples. The Why and How of Evangelism	J. D. te Winkel	79
C. Howard Hopkins, John R. Mott, 1865-1955. A Biography	I. H. Enklaar	80
Mgr. Oscar Arnulfo Romero, De bekering van een bisschop	J. Schravessande-Oranje	81
Thon Raes, De naamlozen, een reisverslag uit het Caraïbisch gebied	J. Schravessande-Oranje	81
J. P. van Bergen, Development and Religion in Tanzania. Sociological soundings on christian participation in rural transformation	J. Heijke	82
Paulos Gregorios, The Human Presence. An orthodox view of nature	J. Roldanus	83
The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. Documents and Statements 1902-1975	J. Roldanus	83
A. v.d. Bent (ed.), Voices of Unity - Essays in honor of Willem Adolf Visser 't Hooft	A. J. Bronkhorst	83
Fides Pro Mundi Vita. Missionstheologie heute. Hans-Werner Gensichen zum 65. Geburtstag	L. A. Hoedemaker	84
A. G. Honig, Ontwikkeling en culturele identiteit in twintig jaar oecumenische theologische bezinning	F. N. M. Nijssen	84
Alison Wynne, Geen tijd voor tranen, het verhaal van Filippijnse vrouwen	J. Schravessande-Oranje	85
Op de bres voor bevrijding, 14 portretten	F. N. M. Nijssen	85
C. S. Song, Confessing our Faith around the World	J. A. Hebly	85
Met alle geweld geweldloos	J. Schravessande-Oranje	203
Harry Zeldenrust, Een revolutie zonder geweld. André Trocmé en zijn kijk op de geweldloze revolutie	J. Schravessande-Oranje	203
Harry Zeldenrust, Geweldloze weerbaarheid. Een nieuw model in de strijd tegen onrecht	G. Witte-Rang	203
Kees Tinga, Geloof niet in geweld	G. Witte-Rang	204
J. de Graaf, De weg van de vrede. Balans van een kwart eeuw vredeswerk	G. Witte-Rang	204
G. J. Heering, De zondeval van het Christendom	H. J. Zeldenrust	204
Pter Körner, Rüstung und Unterentwicklung in Afrika. Beanspruchung knapper Ressourcen für militärische Zwecke	J. Heijke	205
Pax Christi, Signaal, je werk, je geweten	G. Witte-Rang	205
Osaci, Wapens is geen werk	G. Witte-Rang	206
Wapenexport naar de Derde Wereld. Een zwarte lijst	J. Heijke	206
A. Dekker, Radikaliteit en vredestheologie. Enkele notities vanuit de ethiek	J. M. van Engelen	206
Political trends in Africa. Development, Arms race, Human Rights	J. Heijke	207
J. N. Sevenster, Bijbel en Bewapening	G. Witte-Rang	207
Dorothee Sölle, In het huis van de mensener	J. Schravessande-Oranje	208
David J. Hesselgrave (ed.), Dynamic Religious Movements. Case studies of rapidly growing religious movements around the world	A. Camps	283
Jan Harm Boer, Missionary messengers of liberation in a colonial context: a case study of the Sudan United Mission	J. Heijke	283
Toward a new age in mission. The Good News of God's kingdom to the Peoples of Asia International Congress on Mission, Manila, 2-7 Dec. 1979	G. Linssen	284
N. G. Schulte Nordholt, Opbouw in Opdracht of Ontwikkeling in Overleg	C. H. Koetsier	286

<i>Frans-Josef Eilers, Hans Florin, Knud Jørgensen</i> (ed.), Christian Communication Directory Africa	J. Heijke	287
<i>Andreas Bsteh</i> (red.), Der Gott des Christentums und des Islams	J. van Lin	359
Common Witness. A study document of the Joint Working Group of the Roman Catholic Church and the World Council of Churches	J. van Lin	359
<i>David J. Hesselgrave</i> , Planting Churches Cross-Culturally. A Guide for Home and Foreign Missions	M. Spindler	360
<i>J. D. te Winkel</i> , Metterdaad en in der Waarheid. Kijk op evangelisatie en werken aan een missionaire gemeente	J. M. van Engelen	360
<i>G. H. ter Schegget</i> , Theologie en Ideologie. Een aanzet tot verantwoordelijk theologiseren onder vervreemde maatschappelijke verhoudingen	J. van Nieuwenhove	361
<i>Jacobo Timerman</i> , Gevangene zonder naam zonder nummer. Over mensenrechten en martelingen	J. Schraevande-Oranje	362
<i>Joseph Nguyen Huy Lai</i> , La tradition religieuse spirituelle et sociale au Vietnam. Sa confrontation avec le Christianisme	H. E. Schouten	363
<i>John Rooney M.H.M.</i> , Khabar Gembira (The Good News), a history of the Catholic Church in East Malaysia and Brunei (1880-1976)	A. Camps	364
<i>H. van der Linde</i> , De kleine Oekumene en de grote. De noodzaak van een nieuwe levensstijl	C. H. Koetsier	365



## Administratie

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

## Wereld en Zending

Abonnementsprijs f 33,— per jaar  
Studentenabonnement f 23,—  
Losse nummers f 12,— (incl. portokosten)  
België Bfrs. 550 per jaar  
Verschijnt driemaandelijks

*Wereld en Zending* is een tijdschrift voor missionaire informatie en bezinning. Het wordt uitgegeven onder verantwoordelijkheid van de Nederlandse Missieraad en de Nederlandse Zendingraad.

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

Drs. P. Bijlefeld, secretaris binnenland Nederlandse Zendingraad, Amsterdam.

Prof. dr. A. Camps OFM, hoogleraar missiologie Katholieke Universiteit Nijmegen (werkte in Pakistan).

Mr. Th. M. A. Claessens, directeur Centraal Missie Commissariaat 's-Gravenhage.

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

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

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

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

Dr. C. H. Koetsier, predikant voor getuigenis en dienst in de classis Amsterdam van de Gereformeerde Kerken; was secretaris voor ontwikkelingssamenwerking van de Gereformeerde Kerken (werkte in Indonesië).

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

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

Prof. dr. J. Roldanus, hoogleraar in de vroege kerkgeschiedenis Rijksuniversiteit Groningen (werkte in Kameroen).

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), *redactiesecretaris*.

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

## 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

## Ten geleide

Het eerste nummer van dit jaar stelt twee thematieken aan de orde. De eerste vier artikelen houden zich om zo te zeggen op bij het voorportaal van de kerk. Om welke beweegredenen keren mensen de kerk de rug toe, en welk alternatief biedt zich aan deze kerkverlaters aan? Dat is de vraag die de godsdienstsociologe Mady A. Thung aan de hand van enkele recente publicaties stelt. Van Hout en Van Lin schetsen daarop enkele voorwaarden waaraan de kerk zou moeten voldoen wil zij buitenstaanders opnieuw aanspreken. Want met een kerk die niet langer de aandacht van voorbijgangers op het Evangelie weet te vestigen is het slecht gesteld. In verschillende landen van Europa zoeken katholieken naar een nieuwe vorm van kerkelijke gastvrijheid waarbij niet meer de gedachte aan kerkuitbreiding voorop staat maar de wederzijdse steun die zoekende mensen, al dan niet gedoopt, aan elkaar op hun levensweg kunnen geven, daarbij geholpen door het Evangelie. A. Vermeulen nam deel aan enkele twee-jaarlijkse bijeenkomsten van deze Europese „catechumenale beweging”, en rapporteert er over. Bisschop H. Teissier tenslotte, uit Algerije, beschrijft de belangeloze, deelnemende houding van respect én ontvankelijkheid die christenen aan de dag zouden moeten leggen bij hun ontmoeting met niet-christenen, zodat zich in die ontmoeting een wederzijdse bekering tot dieper geloof zou voltrekken.

Een tweede reeks artikelen is gewijd aan het pastoraat onder de Surinamers in ons land. Bij veel Nederlanders ontbreekt het vaak aan kennis omtrent de verscheidenheid aan religieuze overtuigingen die onder de surinaamse bevolking in ons land wordt aangetroffen. F. Nijssen introduceert deze verscheidenheid aan de lezers. J. van Raalte pleit voor meer bewustwording zowel onder de autochtone als onder de surinaamse bevolking van Nederland, op politiek, socio-economisch en cultureel niveau. J. Legéne en A. Olsthoorn wijzen tenslotte op mogelijkheden en moeilijkheden in de pastorale zorg onder de Surinamers in ons land.

In de rubriek „kroniek” dit keer een relaas uit Indonesië betreffende de deelname van indonesische moslims aan de christelijke kerstviering. Iemand die in de discussie rond deze deelname een belangrijke stem had was dr. Hamka. Hij overleed medio 1981. Aan hem wijdt B. Schreuders enkele bladzijden.

J. Heijke, eindredacteur



## Kerken en alternatieve godsdiensten

### Een gecombineerde boekbespreking

- J. Jonkers en J. te Winkel, *Adieu. Mensen keren de kerk de rug toe*. Jongbloed, Leeuwarden, z.j. (1981).
- F. Derks (red.), *De exotische tegenstroom. Over de opname van niet-Westerse cultuurelementen in onze samenleving*. Verslag van het symposium dat de Nationale Unesco commissie in maart 1980 organiseerde. Staatsuitgeverij, Den Haag 1981.
- W. Goddijn e.a., *Hebben de kerken nog een toekomst. Commentaar op het onderzoek „Opnieuw: God in Nederland“*. Amboboeken, Baarn 1981.

Terwijl onkerkelijkheidspercentages in opiniepeilingen tegen het einde van de jaren '70 de 40% passeerden, ontstond een steeds bonter patroon van alternatieve godsdiensten. Hebben die twee verschijnselen iets met elkaar te maken en zo ja, wat betekent dat voor de kerken? Die vraag wil ik aan de hand van bovenstaande boekjes aan de orde stellen. Ze zal bij lange na niet afdoende behandeld worden; daarvoor zijn de boekjes niet toereikend. Zouden we er meer literatuur bij halen, dan zou trouwens blijken dat er eenvoudig te weinig bekend is om een afdoend antwoord te geven. Misschien wordt echter duidelijk welke vragen er precies te stellen zijn. Wat nu volgt, houdt het midden tussen een boekbespreking en een poging, in te gaan op het gestelde probleem.

### Kerkverlating

Het eerste boekje stelt het ontkerkelijgingsproces centraal. Het wil blijkens de probleemstelling op pag. 11 nagaan hoe het proces is verlopen, vanuit welke motieven sommigen afvallen, anderen blijven, wat het antwoord van de kerk moet zijn. Daarbij wordt geen eigen onderzoek gedaan, maar naar sociologische theorieën en naar enkele recente opinie-onderzoeken gekeken. Die passen helaas niet altijd bij elkaar, noch bij de probleemstelling. Het gevolg is dat de lezer wel kennis maakt met allerlei aspecten van de hedendaagse kerkelijke situatie, maar dat op de motivaties van kerkverlaten niet systematisch wordt ingegaan. Voor dat onderwerp moet men het doen met impressionistisch materiaal: uitspraken van schrijvers, krantenknipsels, uittalingen uit incidentele interviews.

Stuks voor stuk zijn het interessante gegevens die hier voor een groter publiek toegankelijk worden gemaakt, bijvoorbeeld over numerieke groei of achteruitgang van respectievelijk kerkgenootschappen sedert 1849, over verschillen in buitenkerkelijkheid per provincie, over geloofsopvattingen zoals in opinie-onderzoek gepeild, over ontzuiling. Maar het geheel is wat rommelig en onoverzichtelijk. Ondanks de veelheid van cijfers, zo concluderen de schrijvers op pag. 89, is „een echt inzicht in het waarom van de massale en reeds een eeuw voortdurende uittocht uit de kerken niet aanwezig“. Zij wijten dit aan „tekort schietend onderzoek“ en noemen een aantal terechte bezwaren tegen de opinie-onderzoeken waarvan ze gebruik maakten (zoals het hierna nog te noemen *Opnieuw: God in Nederland*). Zulke onderzoeken zijn vaak teveel op publiciteit gericht en te weinig op de ontwikkeling van sociologisch inzicht, stellen zij o.a. Dat lijkt mij juist, maar men kan de opiniepeilers niet verwijten dat ze het ontkerkelijgingsproces van de laatste eeuw niet hebben verklaard. Dat laatste hebben ze namelijk helemaal niet beoogd!

De schrijvers van *Adieu* beoogden het wel, maar daarvoor hadden zij m.i. beter eigen materiaal kunnen verzamelen, speciaal gericht op deze probleemstelling. Zij hadden daarbij kunnen voortbouwen op een langzamerhand klassieke en unieke studie waarover wij in Nederland beschikken en die precies op dit probleem ingaat. Ik doel op J. P. Kruyt's dissertatie van 1933, *De onkerkelijkheid in Nederland*. Deze voorbeeldige studie gaat via o.a. zorgvuldige regionale vergelijkingen na hoe van streek tot streek de combinatie van

- ernstige of minder ernstige sociale nood,
- grotere of kleinere klassetegenstellingen,
- meer of minder onbegrip van predikanten hiertegenover,
- hoger of lager scholing van de bevolking,
- meer of minder verspreiding van moderne denkbeelden,
- sterker of minder sterke industrialisatie en urbanisatie,

gewerkt heeft in de richting van meer of minder ver gaande ontkerkelijking in het laatste kwart van de vorige en het eerste kwart van deze eeuw. Als men de ontkerkelijking aan de orde wil stellen en daarbij zover in de geschiedenis teruggaat als in *Adieu* gebeurt, mag men aan deze gegevens niet voorbijgaan. De schrijvers maken m.i. de fout dat zij een aantal godsdienstsociologische theorieën uit de jaren '50 tot en met '70 willen gebruiken als „verklaringen“ (hfdst. 8) voor ontkerkelijgingsprocessen van de afgelopen eeuw. Daarvoor zijn die theorieën niet bedoeld; ze wijzen op samenhangen tussen *contemporaine* maatschappelijke en godsdienstige verschijnselen. Overigens wordt de lezer hierdoor wèl opmerkzaam gemaakt op enkele visies die van belang zijn voor ons onderwerp. Die worden voor een deel hier besproken.

### Marginalisering en marktsituatie

De marginaliseringsstelling is misschien het meest algemeen toepasbaar, ook op de vooroorlogse periode. Kruyt gebruikte haar in een andere vorm – het functieverlies van de kerk – om zijn

verklaring kracht bij te zetten. De hedendaagse versie gaat ervan uit dat zich na de Tweede Wereldoorlog overal een modern-industrieel cultuurpatroon doorzette waarin voor de kerken slechts een marginale plaats was. Voor Nederland ging dit maar gedeeltelijk op, omdat de katholieke en orthodox-protestantse volksdelen juist via tal van confessionele organisaties deelnamen aan dit moderne cultuurpatroon. Daardoor werden een aantal oude gedragspatronen bewaard (sexuele moraal bijvoorbeeld; kerkgang) en werden sommige nieuwigheden (bioscoopbezoek, sport) tegengehouden of ingeperkt. Andere gedragspatronen, bijvoorbeeld de expansie van handel en industrie, zetten zich vermoedelijk voor alle bevolkingsgroepen in gelijke mate door, al waren er dan confessionele vak- en standsorganisaties. D.w.z., de kerk (met name de Ned. Herv. Kerk) verloor haar greep op het dagelijks leven van sommige bevolkingsgroepen en voorts op de meeste gewoonten en gebruiken in de economische (en politieke?) sector.

Of daarmee ook overgeleverde geloofsopvattingen verloren gingen, staat m.i. nog te zien. Kruyt scheidt zijn analyse van de *ontkerkelijking* uitdrukkelijk van de vraag naar toe- of afnemende *geloofvigheid*. De schrijvers van *Adieu* zijn in dit opzicht minder voorzichtig; ze spreken soms van marginalisering van „het traditionele kerkelijke christendom“ (p. 36) en soms van marginalisering van „de godsdienst“ (p. 88).

Toch lijkt het nuttig, beide niet te gauw te vereenzelvigen. Dat blijkt uit de tweede stelling, namelijk dat de kerken zich tegenover het publiek zouden verhouden als concurrerende leveranciers tegenover potentiële kopers op een markt. Ze werd opgesteld voor de V.S. ter verklaring van vooruitgang en stagnatie in de oecumene. Daar had men het industriële cultuurpatroon inmiddels achter zich gelaten en was in een post-industriële cultuurfase beland. D.w.z. in de industriële productie werkte een steeds kleiner deel van de bevolking terwijl de arbeid in de dienstensector toenam (handel, bankwezen, recreatie, administratief werk, sociale zorg, overheid). De hierin werkzame bevolking ontwikkelde een betrekkelijk eenvormig levenspatroon waarin gestreefd werd naar sociale zekerheid, redelijke welstand, een goede carrière. Door de groeiende productie werden consumptie en comfort steeds hoger genoteerd. Ook grote groepen arbeiders namen dit over; ze „verburgerlijkten“. Voor de „middenstandscultuur“ die hierdoor ontstond waren de kerken geen vijanden (meer), geen representanten van een uitbuitende ondernemersklasse. In de V.S. vervulden ze bovendien broodnodige sociale en recreatieve functies. Maar dan moesten ze wel een gemoderniseerd geloof verkondigen, passend bij de steeds rationeler en steeds meer wetenschappelijk gekleurde denktrant.

De oecumenische beweging – die een aanzienlijke dosis modernisme of minstens *neo-orthodoxie* had verwerkt – sloot daarbij aan. De theologische verschillen tussen de kerken verminderden en bij opinie-onderzoeken naar geloofsopvattingen bleken aanhangers van respectievelijke

kerken zich al helemaal weinig van elkaar te onderscheiden. Kerkovergangen, bijvoorbeeld bij verhuizing, waren in de V.S. heel gewoon. Maar toch liepen fusiebesprekingen tussen kerken telkens stuk en hechtten kerken van bijvoorbeeld lutherse, presbyteriaanse, anglicaanse afkomst sterk aan hun identiteit.

Dit kon door de markttheorie verklaard worden. Want juist als concurrerende producenten ongeveer hetzelfde artikel leveren, moeten ze het voor hun klantenbinding van specifieke bijkomstigheden hebben: een extra handige verpakking of een ander snuffje waaraan ze een eigen identiteit ontlenen. Het is een wat cynische theorie die ervan uitgaat dat kerkelijke functionarissen in de grond van hun hart geen oecumenische eenheidskerk wensen maar in een zelfstandige kerk willen blijven opereren. M.a.w. terwijl grote groepen allang geen geloofsverschillen meer ervaren, houden kerken vaak vast aan een paar kenmerkende dogmatische tegenstellingen. Daardoor komen er nogal wat christenen buiten de kerk te staan: een reden om kerk en godsdienst niet te vereenzelvigen.

### Ontzuiling en privatisering

Opnieuw is een correctie nodig, wil men de zojuist besproken karakterisering op Nederland toepassen. Zolang de helft van de bevolking hier gebonden was door verzuilde organisaties, was er geen open „marktsituatie“. Eind jaren '60 komt daarin pas verandering, maar de cijfers van de opiniepeilingen die in *Adieu* worden aangehaald, laten bepaald nog wel geloofsverschillen tussen katholieken, hervormden en gereformeerden zien. Terecht besteden de schr. van *Adieu* aandacht aan de ontzuiling maar deze fungeert bij hen als één van de „verklarings-theorieën“ voor ontkerkelijking. Er is echter nogal wat discussie over de vraag of de ontzuiling gevolg was van de ontkerkelijking of omgekeerd; de term „verklaring“ lijkt mij niet op zijn plaats. Maar men kan wel zeggen dat er, in samenhang met de ontzuiling, tegen de jaren '70 een open „religieuze markt“ begon te ontstaan zoals die voor de V.S. in 1963 werd signaleerd. Ook Nederland is dan in een „post-industriële“ fase beland, in de bovengenoemde zin.

Er hebben zich ook andere ontwikkelingen voorgedaan. De privatiseringsstelling belicht één aspect. Het geloof verleent vooral betekenis aan de privéwereld, zo luidt de stelling volgens de weergave in *Adieu*. Het arbeidsleven, het openbare leven, andere terreinen van maatschappelijke activiteit zijn te onoverzichtelijk en gecompliceerd; ze kunnen niet meer vanuit het geloof geduid of genormeerd worden.

In deze vorm ligt de stelling in het verlengde van die overmarginalisering, zoals de schrijvers van *Adieu* op p. 88 ook zeggen. Maar er is een veel toegespitstere versie. Deze zegt dat de waarden van het privé-leven de enige zijn die het leven nog zin kunnen geven. De gecompliceerdheid van de arbeid, het openbare leven, enz. maken dat deze niet meer als zinvol worden ervaren. Daarmee heeft het privé-leven een centrale betekenis gekregen: de waarden van de vrije tijd, de persoon-

lijke (gezins)-relaties, de eigen ontplooiing zijn tot *godsdienst* geworden. De schr. van *Adieu* halen uit de opinie-onderzoeken gegevens over wat de respondenten *het belangrijkste* vonden in het leven. Deze illustreren de toegespitste versie van de privatiseringstheorie zoals uit het onderstaande blijkt (staat niet in deze vorm in *Adieu*):

### De belangrijkste dingen in het leven\*

	1966	1979
een leuk gezin	7,5%	11,8%
een goed huwelijk	35,7%	19,6%
een goede gezondheid	35,2%	50,5%
een sterk geloof	15,5%	5,2%

In deze versie houdt de privatiseringsstelling verband met waarnemingen van hedendaagse auteurs omtrent de jaren '70: het „ik“-tijdperk zou zijn aangebroken; het persoonlijk welzijn is nog het enige wat telt. De middenstandscultuur van de post-industriële fase is alweer voorbij. Men spreekt van een tegencultuur, al is het misschien beter een verscheidenheid van tegenculturen te onderscheiden. De marktsituatie is er venijniger door geworden: als godsdienstige instanties geen religiositeit aanbieden die inspeelt op dit streven naar persoonlijk welzijn en eigen ontplooiing, vinden ze bij grote bevolkingsgroepen geen gehoor. De steeds meer op consumptie en comfort gerichte economie werkt dat vermoedelijk op massale schaal in de hand.

### Verscheidenheid

We sloegen een belangrijke ontwikkeling over: het politiek radicalisme van de jaren '60. De schrijvers van *Adieu* wijden er terecht een hoofdstuk aan. Onder een deel van de bevolking ontwaakte een maatschappij-kritisch bewustzijn. Desbetreffende schrijvers zijn het over de precieze verklaring niet eens, maar men wijst er algemeen op dat studenten een belangrijke rol speelden. Wellicht werd het vooral gedragen door een in welvaart opgevoede nieuwe generatie die meer scholing had genoten dan ooit tevoren. Was het Christendom een inspirerende factor? In ieder geval ontdekten de christenen onder hen de radicaal-kritische kant van het oude erfgoed opnieuw. Waarom dit verschijnsel in *Adieu* een „verklaringstheorie“ heet, is me niet duidelijk. Voor sommigen is het een reden de kerken de rug toe te keren omdat die er te weinig op ingaan; anderen doen het als ze vinden dat hun kerk er tevéél op ingaat. Dat blijkt ook wel uit de in *Adieu* vermelde gegevens.

Samenvattend kan men m.i. het beste zeggen dat deze respectievelijke stellingen wijzen op de diversiteit van de huidige godsdienstige situatie. Deze is met de gegevens in *Adieu* nog lang niet afdoende geschetst, maar enkele tendenzen zijn er wel uit te halen:

1. Voortbestaan van overgeleverde kerkelijke vormen uit vóór-indu-

striële cultuurfasen; de oude grenzen tussen de kerken hebben daarin nog belangrijke betekenis;

2. Doorbreking van die grenzen onder hen die deelhebben aan de „middenstandscultuur“ van de post-industriële maatschappij (oecumene);
3. Opkomst van een diversiteit van waarden-oriëntaties, met als uitersten wellicht een radicaal-politieke stroming enerzijds, een exclusieve gerichtheid op eigen welzijn en zelfontplooiing anderzijds. Ook tegenculturele waarden moeten hier genoemd worden.

In de praktijk lopen deze tendenzen dikwijls door elkaar: bijvoorbeeld is wel gezegd dat de geleding van het kerkelijk leven naar wijkgemeenten en parochies eigenlijk een overbrengen is van het dorpsbestaan (vb. van 1) naar de grote stad. Deze zou de privatiseringstendens in de hand werken: het kerkelijk leven sluit daardoor aan bij activiteiten van de woonbuurt en die raken vooral de gezinssfeer en de vrije tijd (vb. van 3). Voorts is een deel van de oecumenische beweging duidelijk politiek georiënteerd (vb. van 2 en 3); en is het radicaalste politieke Christendom (basisgemeenten, vb. van 3) zeker oecumenisch. Ook doet de „tegencultuur“ zich wellicht in zowel radicaal-politieke als „ik“-gerichte varianten voor (alternatieve technologie-beweging bijvoorbeeld tegenover bewustzijns-therapieën).

In welke omvang en mengvormen al deze tendenzen voorkomen, weten we niet. Misschien is het door productie en commercie gestimuleerde streven naar comfort en persoonlijk welzijn het massaalst. Ieder geval is duidelijk dat de diversiteit zeer groot is geworden. Met betrekking tot het onderwerp van *Adieu* – de kerkverlatingen – zou ik willen suggereren dat de motieven hiertoe zeer gevarieerd zijn en voor verschillende perioden en verschillende bevolkingsgroepen anders liggen.

### Exotische religieuze bewegingen

De oosters-georiënteerde religieuze bewegingen zijn wel de „rekening van de kerken“ genoemd. Voorlopig weten we er te weinig van om een *rechtstreeks* verband te kunnen aangeven. Tijdens het UNESCO symposium waarvan het verslag hierboven staat vermeld, werd een lezing gehouden door degene die het meeste onderzoek doet naar deze bewegingen, dr. Van der Lans. Hij vermeldt gegevens over 90 volgelingen, uit verschillende onderzoeken; van slechts 32 daarvan is de kerkelijke achtergrond bekend. Er is meer bekend over de motieven die zij noemden om deel te nemen. Ze deden dat meestal na een periode van verwarring, depressies en langdurig zoeken. De ontdekking van een mogelijke gelukservaring (soms na een periode van experimenteren met drugs), de hoop er anders van te worden, het streven zichzelf te leren kennen en eigen vermogens te ontwikkelen om het wezenlijke ter ervaren, het contact met een onzichtbare werkelijkheid, de aantrekkingskracht van de guru en de verbondenheid met gelijkgezinden: zó kan men de motivaties enigermate schetsen (p. 73 e.v.).

Keerde men zich van de eigen kerk af? Er waren er wel velen die religieus waren opgevoed en in hun vroege jeugd met religieuze ervaringen hadden kennis gemaakt. Misschien verschaften de kerken juist een voedingsbodem. Maar zulke persoonlijke predisposities moeten gezien worden in het geheel van de culturele situatie. Het is slechts één bepaalde subgroep uit de jeugd, die bij de genoemde bewegingen terecht komt. Zij gaan door conflicten heen „die eigen zijn aan de ontwikkelingspsychologische fase van de adolescentie“ (p. 79); die conflicten zijn evenwel gekleurd door de vanzelfsprekendheden van hun generatie: het verzet tegen wat hierboven werd aangeduid als de „post-industriële middenstandscultuur“ en de openheid voor nieuw opkomende waarden. Naast politiek radicalisme aan de ene kant en nadruk op zelfontplooiing aan de andere kant, is ook de bij velen levende weerzin tegen teveel rationaliteit en tegen verwaarlozing van het gevoelsleven te noemen. Misschien is ook van belang dat we met een numeriek omvangrijke jonge generatie te maken hebben die bovendien steeds meer belast wordt door maatschappelijke crisisverschijnselen. Er zijn verhoudingsgewijs wellicht heel véél zoekers nu.

Het belang van het UNESCO symposium voor ons onderwerp is, dat het de oosters georiënteerde religieuze bewegingen plaatst binnen een breder geheel van exotische tegenstromen die zich al vaker in de geschiedenis voordeden. Te beginnen met de overname van technieken, voedings- en kleedgewoonten uit het Midden-Oosten tijdens de kruistochten, passeren allerlei leen-bewegingen de revue: in schilderkunst, muziek, literatuur en geneeskunst. De directeur van het Leidse Museum voor Volkenkunde, Pott, schetst perioden uit de geschiedenis waarin dat meer en minder gebeurde. Twee factoren lijken bepalend: de mate van pessimisme omtrent de eigen cultuur en de mate van direct contact met een vreemde cultuur. Beide zijn momenteel ruimschoots aanwezig. Maar dat verklaart nog niet waarom in één periode juist door de schilderkunst en in een andere juist door de geneeskunst leentjebuurt wordt gespeeld. Daarvoor moet men wellicht de interne dynamiek van die cultuurgebieden bestuderen. Dat gebeurt bijvoorbeeld in de bijdragen van Loevendie en P. J. Thung over exotische tegenstromen in respectievelijk de muziek en de geneeskunde. Als men de variatie van „tegenstromen“ op zich laat inwerken, krijgt men de indruk dat voor onze tijd het de sfeer van de godsdienst is waarbinnen het meeste wordt „geleend“. Ook de hedendaagse exotische tendenzen in de geneeskunde bevatten levensfilosofieën en mensvisies die naar religie tenderen. De macrobiotiek is een duidelijk overgangsbied.

Misschien kan ook hier naar interne dynamiek gekeken worden voor een verklaring. Als het waar is dat een jongere generatie vanuit ontgoocheling omtrent de industriële en post-industriële cultuur in een zoekend stadium verkeert, dan kan het ruimschoots aanwezige internationale contact de toewending tot oosterse (of oosters aandoende) religies wel aannemelijk maken (zie ook Pott, p. 113), Maar men kan

er ook een andere beweging in herkennen: *terug naar de godsdienst van een voor-industriële maatschappij, wèg van de last van wetenschappelijkheid, mondigheid, verantwoordelijkheid in een gecompliceerde wereld die in haar eigen rationaliteit lijkt te zijn vastgelopen*. In dat licht bezien doen zich twee mogelijkheden voor: het niet door wetenschap bedorven geloof van het vóór-industriële Christendom en de godsdienstigheid van Derde Wereld landen. Misschien kan dat fundamentalistische en exotische stromingen doen begrijpen, al zullen beide door een aanzienlijke dosis vanzelfsprekendheden van de moderne wereld (bijvoorbeeld het gebruik van alle denkbare communicatiemiddelen) gestempeld zijn.

### De toekomst van de kerken

„De kerk moet blijven“, zeggen de schrijvers van *Adieu* aan het eind. Ze schuiven hun sociologische theorieën opzij en laten leken en theologen aan het woord. Het kerkbeeld dat zij dan naar voren brengen, is dat van een flexibele, op politieke problemen ingaande kerk zoals sedert de jaren '50 door een deel van de oecumenische beweging nagestreefd werd (Hoekendijk, Brouwers, Kuiters worden genoemd als vroegere representanten). Blijkens hun kritiek op „morphologisch fundamentalisme“, op kerkelijk gezag, op afweer tegen politieke betrokkenheid, realiseren de schrijvers van *Adieu* zich goed dat de kerken daar bepaald nog niet helemaal aan toe zijn. Ze zijn vaak in stadium één uit onze paragraaf over verscheidenheid blijven steken.

Uit de beide andere boeken blijkt dat we alweer in nieuwe stadia verkeren. De sociologen die in het derde boekje, *Hebben de kerken nog een toekomst*, aan het woord zijn, zijn zich dat goed bewust. Maar: ze geven heel verschillende antwoorden op de vraag wat voor toekomst er kan zijn. Ze maken ook op verschillende wijze gebruik van het cijfermateriaal uit de opiniepeiling *Opnieuw: God in Nederland* waarop het boekje is gebaseerd. Dat materiaal is vrij gebrekkig: het peilt de mate waarin men traditionele dogma's aanhangt, of men zichzelf gelovig noemt, of men vindt dat bidden zin heeft, of men de bijbel als het woord van God beschouwt, en zo meer. Het peilt verschillen in dit soort gegevens tussen 1966 en 1979. Daaruit blijkt over het algemeen vermindering van orthodoxie. Maar of dit afname van geloof betekent dan wel verandering in de wijze waarop men gelooft, kan hieruit niet blijken. Over de toekomst is er nauwelijks iets uit af te leiden. Maar over de respectievelijke kerken valt wel wat te zeggen.

De Looor komt het eerst aan het woord met een weergave van de cijfers over de Hervormden. Hij vergelijkt die met onafhankelijk daarvan verzamelde gegevens van het Katholieke Sociologische Onderzoeksinstituut KASKI. Ze wijzen erop dat begin '79 ongeveer 20% van de bevolking zichzelf als hervormd aanmerkte maar dat slechts een klein deel daarvan trouw kerkganger was. Kijkt men alleen naar degenen die daadwerkelijk stonden ingeschreven als lid, dan waren het er 16,7%. „Dit

getal . . . brengt de Hervormde Kerk terug tot een middelgrote denominatie die op te grote voet lijkt te leven" (p. 83). Wat is er op te merken over die denominatie? Ze was eens een volkskerk die gekenmerkt werd door pluriformiteit. Haar vrijzinnige vleugel brokkelde echter af; door de opleving van de midden-orthodoxie werd daaraan geen aandacht geschonken. Nú lijkt ze gesplitst te zijn in een kerkgaand en een niet-kerkgaand deel; ze onderscheiden zich duidelijk van elkaar. De eersten zijn orthodoxer, hechten meer betekenis aan het geloof voor hun leven, zien de dominee vaker als vertrouwensman, zijn trouwer aan confessionele verenigingen inclusief het C.D.A. Bovendien lijken ze in die opzichten op de gereformeerden, méér dan op de mede-hervormden die niet regelmatig kerken. Het lijkt of ze de dienst uitmaken – getuige de steeds nauwer samenwerking van de Ned. Herv. Kerk met de Gereformeerde Kerken – en het lijkt of De Loor dit betreurt. Over de toekomst laat hij zich niet uit maar misschien stelt hij impliciet de vraag, wat het zou betekenen voor mogelijke vervreemding van de onkerkse leden en voor mogelijke openheid voor de ontwikkelingen van stadium 3, indien het denominationele orthodox gereformeerde karakter zich zou doorzetten.

Dekker bespreekt de gegevens over de gereformeerden en daarbij blijkt dat die onderling meer verschil vertonen dan bij De Loor naar voren kwam. Terwijl de groep als geheel trouwer in de kerkgang, orthodoxer, trouwer aan confessionele verenigingen was gebleven dan de hervormden en katholieken, namen de leden van de (Synodaal) Gereformeerde Kerken een tussenpositie in. De afbrokkeling van het traditionele patroon die bij de twee andere kerken duidelijk was, kwam bij deze gereformeerden óók in lichte mate voor. Bij de andere gereformeerden, de leden van de kleine gereformeerde kerken trad ze niet op. Er was ook een duidelijk verschil in ethische opvattingen. Leden van de Gereformeerde Kerken wensten in grote meerderheid (70%) afwijzende uitspraken van hun kerk omtrent apartheid en atoombewapening. Die van de kleine kerken wensten dat omtrent onderwerpen als homoseksualiteit, ongehuwd samenwonen, abortus.

Zijn de eerstgenoemde gereformeerden op weg, hun traditioneel kerkelijke gebondenheid en hun orthodoxe opvattingen in toenemende mate los te laten? Komen ze dichterbij de katholieken en hervormden te staan in dat opzicht? Of – in termen van de markttheorie – is er een groei naar een „post-industriële“ oecumene waarin de oude dogmatische verschillen een geringe rol spelen? Dekker begeeft zich niet in speculaties. Maar wel blijkt dat hij behoud van het gereformeerde karakter voorstaat, maar dan in een voor vernieuwing openstaande en op de maatschappij betrokken zin. Een tussenstadium tussen één en twee, verbonden met openheid voor het politiek radicalisme van stadium drie?

Van Tillo schreef over de katholieken en stond uitvoerig stil bij het identiteitsverlies. Als men de gemiddelden van de gehele groep geïnterviewden vergelijkt met die van de katholieken wat betreft hun

antwoorden op de vraag omtrent de uiteindelijke zin van het leven, onderscheiden de laatsten zich niet. Hun waarden-oriëntaties liggen zelfs dichterbij die der buitenkerkelijken dan bij die van de hervormden en gereformeerden. Voorts vallen zij op door de snelle teruggang, in aantal, in instemming met centrale kerkelijke dogma's, in kerkgang.

Een en ander moet vermoedelijk worden gezien in het licht van de grote spreiding die hier is ontstaan. Van Tillo schat dat er 10% streng orthodoxen, 20% orthodoxen, 30% vrijzinnig orthodoxen, 30% vrijzinnigen en 10% rand-katholieken in de steekproef waren (p. 123). Ook meent hij over een verandering van de aard van het geloof te kunnen spreken (N.B.: bij de 70% in de laatste drie categorieën?). Dit beïnvloedt zijn toekomstbeeld. Wellicht is in dit verband een citaat van W. Goddijn in diens inleiding onthullend. Hij verwijst naar een uitspraak van Bellah: „Toen de Katholieke Kerk eindelijk besloot om de waarde van de moderne wereld te erkennen, had de Amerikaanse jeugd er net een begin mee gemaakt om diezelfde moderne wereld waardeloos te vinden". (p. 19) Dit herinnert aan de genoemde drie stadia. Van Tillo ziet een andere mogelijkheid in plaats van wat hier is besproken: namelijk een veel immanenter vorm van geloof, waarin christelijke waarde-oriëntaties (die veelal ook humane levenswaarden zijn) de belangrijkste richtsnoeren zijn. Ritueel en pastoraal komen dan minder ver af te staan van het dagelijks leven; het gaat erom dat mensen hun concrete levenservaringen kunnen beleven „als symbolen van een bijbelse belofte". Hij sluit aan bij een verstrekkende historische theorie van de geciteerde Bellah, volgens wie oriëntaties aan het transcendent – zeker als ze aan een nogal apartstaande sacramentele kerkvorm zijn gebonden – tot een duidelijk gedateerde periode van de geschiedenis der godsdiensten behoren.

## Besluit

Het is niet mogelijk, binnen dit bestek alle bijdragen uit het derde boekje te behandelen. Het bovenstaande is wellicht toereikend om de variatie van mogelijke opties m.b.t. de toekomst der kerken te laten zien: een politiek geëngageerde oecumenische kerk (Jonkers en Te Winkel); pluriformiteit georiënteerd aan vroegere volkskerkelijkheid (De Loor, al ziet hij de N.H. Kerk in een andere richting gaan?); behoud gereformeerde identiteit voor de Gereformeerde Kerken (Dekker); een nieuw type, weinig georganiseerde, ondogmatische volkskerkelijkheid (Van Tillo). Ik hoop de auteurs met deze steekwoorden recht te doen, of in ieder geval henzelf en de lezer een handreiking te bieden, zich alle denkbare opties zo scherp mogelijk bewust te maken. De strekking van dit stuk is, dat het tijd wordt, deze (en andere denkbare) opties te inventariseren en af te zetten tegen de kansen die thans wellicht openstaan in een wereld waarin godsdienstvormen uit stadium 1, 2 en 3 naast elkaar voorkomen.

\*) Uit: Sociaal en Cultureel Rapport 1980, Staatsuitgeverij Den Haag 1980, p. 215. Alleen waarden die door 10% of meer genoemd zijn.

## Katholieke bijdragen aan een oecumenische evangelisatie

Een kerk die geen evangeliserende kerk is,  
is geen kerk meer  
en heeft zelf evangelisatie nodig.  
(Karl Barth)

Het lijkt nogal pedant om als katholieken een bijdrage te willen leveren aan een oecumenische evangelisatie. De laatste jaren zijn er in het nederlandse taalgebied nauwelijks enige publicaties verschenen die kunnen wedijveren met Verkuyl's opus magnum *Inleiding in de evangelistiek* of zelfs maar met Hoedemakers boekje *Met Christus bij anderen*, om slechts twee recente werken te noemen. De meeste katholieke bijdragen dateren van vóór de zestiger jaren en ademen eerder een apologetische dan een oecumenische geest. En hebben nederlandse katholieken blijkbaar weinig te zeggen, ze hebben nog minder aan te bieden: geen „Open Deur – Goede Tijding”, geen evangelisatiecommissies, geen deputaten, geen evangelisatiecentrum, ja zelfs nog geen halve evangelisatiemedewerker. Maar wellicht kan een dergelijke achterstand toch een zeker voordeel opleveren, omdat een nieuwe bezinning op evangelisatie niet hoeft te geschieden vanuit (voor) ingenomen posities of ingegraven stellingen.

Vanuit deze tamelijk vrije doch geenszins vrijblijvende opstelling doen wij u hier verslag van een aantal gesprekken, die gevoerd zijn in het kader van het Katholiek Beraad Evangelisatie. Aan dit Beraad, dat onder auspiciën van de St. Willibrord Vereniging in september 1977 gestart is en beëindigd in maart 1981, werd deelgenomen door mensen uit de kringen van missie, oecumene, godsdienstonderwijs, doopvoorbereiding, jeugdwerk, industriepastoraat, de universitaire wereld en uit het studiesecretariaat van de nederlandse kerkprovincie. Reeds eerder hebben wij in dit tijdschrift een tussenbalans van het Beraad opgemaakt.<sup>1)</sup> Daarin hebben wij de voorgeschiedenis, de doelstelling, de methode van werken en onze eerste indrukken uitvoerig uiteengezet. Besloten werd met een voorlopige werkhypothese van evangelisatie, die het Beraad nadien in een volgende serie gesprekken heeft getoetst en gepreciseerd. In dit tweede artikel willen wij u opnieuw van onze ervaringen deelgenoot maken, door een korte samenvatting te geven van het voorafgaande (I), de gesprekspartners bij u te introduceren (II) en tenslotte enkele conclusies te trekken met het oog op een oecumenische evangelisatie (III).

### I. Korte terugblik

Het Beraad ging bij zijn discussies niet uit van een vooraf geformuleerd verstaan van evangelisatie. Methodisch werd ervoor gekozen de katholieke bezinning op evangelisatie aan te zetten vanuit concrete ervaringen, opgedaan op verschillende velden van kerkelijk werk. Langs deze dialogische weg wilde het Beraad vaststellen hoe in feite binnen bepaalde vormen van werk sprake is van evangelisatie. In de eerste gespreksronde werd met mensen uit het industriepastoraat (DISK) gesproken over het werken met arbeiders die wettelijk arbeidsongeschikt waren verklaard. Daarna volgde een discussie over het pastoraal opbouwwerk in de amsterdamse Weteringbuurt, uitgaande van de behoeften in de desbetreffende stadswijk.

Aan deze eerste gespreksronde hield het Beraad een aantal indrukken over, die opgenomen werden in een voorlopige werkhypothese, zoals die aan de hand van de besproken ervaringen kon worden opgemaakt: „Evangelisatie is een woord, waarin christenen uitspreken, dat zij als volgelingen van Jezus de bijbelse boodschap van het Rijk Gods de gehele geschiedenis door willen verkondigen, aan de verwerkelijking van dat Rijk willen meewerken, en daarin tegelijkertijd anderen willen uitnodigen aan dit initiatief van Gods kant deel te nemen”. In deze formulering ligt ondermeer besloten, dat het traditionele onderscheid tussen zending (ginds) en evangelisatie (hier) niet meer houdbaar is. Verder wordt met betrekking tot evangelisatie aan de verkondiging van het Rijk Gods in deze tijd een beslissende betekenis toegekend, in de zin dat het Koninkrijk mag gelden als het beginsel en het perspectief van christelijk leven. Van dat Rijk getuigen vraagt voorts om inzicht in de situatie waarin dit getuigenis afgelegd wil worden. Tenslotte: als christenen werkelijk geloven dat in Jezus Christus het Rijk Gods definitief is aangezet, zullen zij hun eigen gemeenschap aan dit geloof toetsen en anderen uitnodigen tot de groep van Jezus' leerlingen toe te treden.

Gebruik makend van ervaringen en inzichten in deze eerste reeks van gesprekken opgedaan, ging het Beraad over naar een tweede fase van besprekingen, waarin de eerdere gevolgde methode van werken werd gehandhaafd. In discussies met mensen werkzaam op weer andere terreinen van kerkelijk werk werd ernaar gestreefd de verworven inzichten met betrekking tot evangelisatie te verbreden en te verdiepen. Wat is de missionaire kwaliteit van de uiteenlopende kerkelijke werkerterreinen? Hoe kunnen deze worden beschreven en getoetst op hun missionair gehalte? Zou het mogelijk zijn de voorlopige werkhypothese van evangelisatie verder te preciseren? Maar laten wij eerst even onze gasten aan u voorstellen.

### II. In gesprek met . . .

#### 1. *Kommissie Missionaire Vorming (KMV)*

De tweede fase werd geopend met een gesprek met Jan van Engelen, secretaris van de KMV. Toen de Nederlandse Missieraad in



1976 de Commissie instelde, werd haar deze opdracht meegegeven: Het stimuleren en kritisch begeleiden van het proces van missionaire bewustwording van de katholieke geloofsgemeenschap in Nederland. De Commissie zou bij de uitvoering van deze taak moeten vertrekken *vanuit* de activiteiten die aan de basis reeds werden ondernomen op het terrein van een eigentijdse missionaire bewustwording. Op grond van ervaringen aan de basis opgedaan, meent de KMV nu in alle voorlopigheid enkele basisvoorwaarden te kunnen formuleren waaraan missionaire bewustmaking moet voldoen. Er is inzicht nodig in de kerkelijke en maatschappelijke realiteit van de nederlandse samenleving. Daartoe is een veelzijdige analyse van deze samenleving vereist. Met name moet daarbij aandacht worden gegeven aan de maatschappelijk-structurele factoren van menselijke vervreemding en onderdrukking. In deze benadering mag niet over het hoofd worden gezien, dat deze factoren mondiale dimensies vertonen. Vervolgens komt het er op aan een bijbel-theologische duiding te geven van hetgeen op deze wijze wordt ontdekt. En dit alles moet er tenslotte toe leiden, dat een concreet actieprogramma wordt ontwikkeld om menselijke vervreemding en onderdrukking op te heffen.<sup>2)</sup> Het uitdagende van deze visie is, dat daarin blijkt dat iedere vorm van evangelisatie in Nederland in een nieuwe, d.w.z. mondiale situatie terecht is gekomen. De geloofsgemeenschap moet zich daarvan niet alleen eerst nog bewust worden, maar zal ook nog moeten ontdekken wat dit in de praktijk aan gevolgen heeft voor evangelisatie.

## 2. *Missiesecretarissen*

In het tweede gesprek werd met de diocesaan secretarissen ingegaan op de uitgangspunten en doelstellingen, die zij voor hun werk hanteren. Met name werd met hen gezocht naar het evangelisatorisch gehalte daarvan. De secretarissen gaan uit van de opvatting, dat missie bevrijdend zal moeten werken voor mensen, opdat zij los komen van angst, onheil en zinloosheid van bestaan. Missie moet ook bevrijdend zijn voor de samenleving waarin mensen verkeren, zodat knellende banden van onderdrukkende dwang en onrechtvaardige overheersing van de een over de ander verdwijnen.<sup>3)</sup> Voor het praktische werk betekent dit, dat de secretarissen groepen helpen om vanuit een mondiale invalshoek de samenlevingsproblematiek aan de orde te stellen en een meer missionaire kerkgemeenschap op te bouwen.<sup>4)</sup> De groepen zelf vormen de uitvalsbasis voor pogingen om in een tegenbeweging tot bevrijding te komen van mensen en groepen die in onze samenleving in de knel zitten. Het gaat hierbij dan met name om klemsituaties waaraan structurele oorzaken met vaak mondiale dimensies ten grondslag liggen. De missiesecretarissen benadrukken de noodzaak om „van beneden af” op een nieuwe wijze tot een bezinning te komen op wat kerk en evangelisatie inhouden.

## 3. *Missionair-oecumenische gemeenten*

Als derde gast was Roger Weverbergh in ons midden, teamleider van een onderzoek naar missionair-oecumenische gemeenten in Ne-

derland.<sup>5)</sup> Het baanbrekende van zijn onderzoek is vooral gelegen in de gehanteerde methode. In plaats van te vertrekken vanuit een dogmatische definitie van kerk, zijn de onderzoekers uitgegaan van de feitelijke praktijk ter plaatse en van de verschillende vormen van missionair pastoraat. Daarbij hebben zij bijzondere aandacht gegeven aan vier relatiepatronen, die de betreffende gemeenschap intern beleeft en extern communiceert aan individuen en groepen buiten de gemeenschap. Deze vier basishoudingen zijn: de gezamenlijk gedragen verantwoordelijkheid (gemeenschapsaspect), de aandacht voor de religieuze dimensie van het individu en de gemeenschap (spirituele aspect), de betrokkenheid op samenlevingsvragen (diakonale aspect) en de openheid voor andere christelijke geloofsgemeenschappen (oecumenisch aspect). In de communicatie van de vier genoemde relaties naar binnen en naar buiten realiseert zich het getuigenis van het Koninkrijk in de wereld. Het voordeel van deze benadering ligt dan hierin, dat „missie” niet beschouwd wordt als een aparte taak van de gemeente, maar als de „communicatieve bestaanswijze” van het Rijk Gods in onze wereld in de gestalte van de gemeente.

## 4. *Missionair-oecumenische basisgroepen*

Vervolgens raakten wij in gesprek met Johan Wijers en Karl Derksen. De eerste heeft in het kader van het genoemde onderzoek naar missionair-oecumenische gemeenten een literatuurstudie verricht naar kritische gemeenten en basisgroepen<sup>6)</sup>; de tweede is als theoloog zelf intensief bij de landelijke basisbeweging betrokken.<sup>7)</sup> Zij beiden schilderden ons, dat het in de basisbeweging gaat om kerk- en maatschappijvernieuwing. Om erkenning van de burgerlijke vrijheid in de kerken, die de rest van de maatschappij zich reeds langer tracht te veroveren: het recht op vrije meningsuiting en inspraak, het recht op vrije vereniging, het recht op seksuele vrijheid en bevrijding van mannelijke overheersing. Maar het gaat ook om heroriëntatie van de maatschappelijke positie van de kerken en haar leden. Vooral in deze laatste zin moet het eigene van basisgroepen niet gezocht worden in de doorbreking van de parochiële en confessionele grenzen. De spits ligt eerder bij de doorbreking van de mentale grenzen waarin kerken en gelovigen gevangen zitten. Daarom willen basisgroepen gaan staan in de breuk tussen kerk en wereld vanuit de vraag: Wie is Hij die wij navolgen? Zo streeft de basisbeweging niet allereerst naar vormen van politiek handelen, maar naar vorming van een christelijke identiteit, die komt tot andere maatschappelijke, meer „linkse” keuzen. In de basisbeweging leeft bovendien sterk het idee van een „omgekeerde evangelisatie”: messiaanse trekken buiten de christelijke beweging ontdekken en daarin een oproep tot eigen bekering ervaren.

## 5. *Reformatrische evangelisatie-organen*

Hoezeer er inmiddels een oecumenische opvatting van evangelisatie aan het groeien is, bleek wel uit het slotgesprek met enkele stafleden van het Evangelisatiecentrum van de Gereformeerde Kerken

en het hervormde instituut Kerk en Wereld. Vanouds kennen de Gereformeerde Kerken een infrastructuur van vrije evangelisatiecommissies en kent de Hervormde Kerk een stringente indeling in pastoraat, diakonaat en apostolaat. Tegenover deze traditionele vormen benadrukken beide evangelisatie-organen momenteel sterk de missionaire verantwoordelijkheid van héél de gemeente in ál haar werksoorten: „In het geheel van Gods opdracht verstaan wij onder evangelisatie die communicatieve bestaanswijze en werkzaamheid, waarbij de gemeente als deelgenoot in Jezus' zending, uitnodigt om te delen in het bevrijdend handelen van de Heer".<sup>8)</sup> Subject van de zending is hier de missionaire gemeente, waarbij tot in de parallelle woordkeus toe (deelgenoot - delen) de ander niet gezien wordt als louter object, maar als potentieel medesubject in de beweging van de Heer. Bovendien blijkt uit deze werkformule evangelisatie niet zozeer opgevat te worden als evangelieverkondiging, maar als vertaling en vertolking van het evangelie in concrete, ook sociaal-politieke, situaties. Zo blijken de reformatorische evangelisatie-organen twee bewegingen bij elkaar te houden: de gerichtheid op de samenleving en de gerichtheid op kerkopbouw en wel in hun onderlinge samenhang.

### III. Naar een oecumenische evangelisatie?

Wie deze gesprekken achteraf nog eens overziet, kan niet aan de indruk ontkomen, dat er binnen de rooms-katholieke kerk in Nederland meer aan evangelisatie gedaan wordt dan in de inleiding werd gesuggereerd. Ook al geschieden deze activiteiten meestal niet onder deze naam. Daarvoor is de *term* als zodanig blijkbaar al te veel besmet, verbonden als zij wordt met woordverkondiging of zelfs verbaal geweld, met grootscheepse campagnes en massale acties, vaak op angelsaksische en vooral Amerikaanse leest geschoeid. Recente verschijnselen als „evangelisch jaar 1982", het Evangelisch Appèl, Evangelische Landdagen en de Electronische Kerk lijken dit beeld alleen maar te versterken. Om dezelfde reden neigen onze protestantse collega's ertoe het woord evangelisatie in te ruilen voor „missionaire gemeente". Dat echter ook dit begrip vooralsnog weinig omschreven en nogal problematisch is, blijkt uit het genoemde onderzoek naar missionair-oecumenische gemeenten. Wij van onze kant houden het voorlopig nog maar even op „evangelisatie", vooral omdat het goed aansluit bij het internationale katholieke taalgebruik sinds de bisschoppensynode van 1974.

Tegenover een al te verbale invulling van dit begrip in het verleden (en het heden?) benadrukken onze gesprekspartners, dat evangelisatie bestaat bij gratie van levende mensen en groepen van mensen die in het verhaal van hun *leven* en hun *strijd* het „evangelie van het Koninkrijk" (Mt. 24, 14) articuleren en actualiseren. Daarmee willen zij recht doen aan het inzicht, dat evangelisatie zich niet allereerst voltrekt in woorden, maar eerder in de praxis van mensen die de Heer achterna willen gaan. Wie de taak van een eigentijdse evangelisatie op het spoor wil komen, kan daarom beter niet vertrekken vanuit een vooropgezette definitie, maar zal eerder te rade gaan bij de levensverhalen van mensen,

waarin (zij het vaak impliciet en intuïtief) gepoogd wordt het Christusgebeuren en het wereldgebeuren met elkaar te verbinden. Want, helemaal zonder woorden gaat het nooit: al het menselijk, ook christelijk handelen geschiedt binnen de ruimte die door het verhaal wordt opengelegd, ook al wordt het verhaal meestal niet gelijktijdig verteld. Hoewel evangelisatie zich dus niet laat reduceren tot het „vertellen" van verhalen, het gaat wel degelijk om het dóórgaande en dóórvertelde Jezusverhaal.

Dit uitgangspunt bepaalt alle sectoren van het kerkelijk werk, die hierboven en in ons vorige artikel de revue zijn gepasseerd. Bijzonder sterk is dit aanwezig in het industriepastoraat en in het wijkbetrokken kerkelijk opbouwwerk, die beide uitgaan van de gegeven situatie, waarin het verhaal zich afspeelt: onvrijwillige arbeidsongeschiktheid en onvrijwillige buurtsanering. In een dergelijke concrete context de vraag naar menswording en bevrijding aan de orde stellen vereist eerder een vorm van participatie en solidariteit dan het spreken van een christelijk woord. In de solidaire deelname komt de inhoud van de grote christelijke traditie reeds uitdrukkelijk aan de orde, zij het voorlopig nog niet uitgesproken. Niet dat er geen christelijke woorden mogen vallen, alleen: „Op de vraag, hoe men een arbeider kan helpen achter de lopende band God te vinden, is het enige juiste antwoord: hem van de lopende band te bevrijden".<sup>9)</sup> In deze zin is er hier – om met de basisbeweging te spreken – eerder sprake van een „omgekeerde evangelisatie", omdat vanuit deze situaties van heil en onheil een oordeel en een appèl uitgaan naar de christelijke gemeente.

Onze gesprekspartners uit de missionaire wereld (missiesecretarissen en Commissie Missionaire Vorming) rekenen het vooral tot hun taak aan de verhalen van mensen uit de Derde Wereld stem en gehoor te geven. Zij geven ons vooral te bedenken, dat onze wereldervaring vandaag de dag sterk bepaald wordt door een *mondiaal bewustzijn*, dat gepaard gaat met een culturele uitwisseling tussen de volkeren en een structurele verwevenheid of zelfs afhankelijkheid op sociaal, politiek en militair terrein. Dat betekent, dat het eigen verhaal van westerse christenen be-grensd én ont-grensd wordt door de verhalen uit andere werelddelen. Begrensd, omdat het verhaal van de één aan de ander kan verduidelijken, dat het verhaal slechts geldt in een bepaalde context. Ontgrensd, omdat het verhaal van de één de vanzelfsprekend geachte context van de ander kan doorbreken. Juist in deze „ontgrenzing" ligt de kritische kracht van de verhalen uit de Derde Wereld kerken. Want deze verhalen richten onze aandacht op de verstrengeling en oorzakelijkheid tussen hun en onze maatschappelijke situatie. Zij doen een dwingend appèl op ons om te komen tot een structurele analyse van de wereldsamenleving en tot een positiebepaling daarin. Zo doet de intercontextuele dialoog ons inzien, dat de wereld niet het geografische terrein is waarop onze expansiedrift zich kan richten. De wereld nú is het gemeenschappelijke probleem van alle mensen, dat zich als probeem ook aan christenen gevraagd en ongevraagd opdringt. En daarover zijn al onze



gesprekspartners ondanks hun verschillende accenten het met elkaar eens: het appèl dat voor een eigentijdse evangelisatie van de wereld uitgaat, wordt vooral manifest in armen en onderdrukten. Daarom dringt de keuze voor de armen zich nú als het meest urgent aan ons op en vormt de inzet voor recht en gerechtigheid het eigentijdse model van heil: zij is de gestalte bij uitstek van de normering door het Rijk Gods in onze tijd.

Bij hedendaagse evangelisatie gaat het dus om „afgestemde evangelisatie”<sup>10)</sup>, die zich zowel contextueel (situationeel) als inter-contextueel (dialogisch) moet voltrekken. Enerzijds dient zij de mens niet te isoleren van zijn maatschappelijke, culturele en religieuze situatie; anderzijds dient zij de verschillende situaties met elkaar te confronteren om daardoor gefixeerde posities open te breken. Deze confrontatie kan ook dicht bij huis plaatsvinden, omdat ook onze nederlandse samenleving mondiaal is geworden. Wij leven inmiddels in een pluralistische samenleving met een verscheidenheid aan culturen, volkeren, rassen, klassen en levensbeschouwingen. Daarom kan de positiebepaling evenzeer tot uiting komen in de keuze voor de kansarmen en gemarginaliseerden in eigen land. Daarop concentreert zich dan ook voor een belangrijk deel de aandacht van missiesecretarissen, maar evengoed die van de secretaris binnenland van de Nederlandse Missieraad, de industriepastores en van christenen uit de basisbeweging. Zij alle werken aan een evangelisatie van onderop. Daarbij doet zich echter als probleem voor, dat door de keuze voor mensen en groepen die structureel-maatschappelijk in de knel zitten, de meer traditioneel-kerkelijke groepen uit het oog worden verloren. Het contact met de brede kerkelijke achterban dreigt min of meer verbroken te worden, hetgeen zeker niet alleen te wijten is aan deze voortrekkers. Daarmee dreigt echter ook de inter-contextuele dialoog in eigen land te mislukken, omdat er geen communicatie plaatsvindt over de eigen situatie binnen de éne christelijke traditie. Zal daarom niet intenser contact met het parochiële pastoraat gezocht moeten worden om juist door de confrontatie van verschillende groepen aan kerk en evangelisatie een nieuwe inhoud te geven? Ook in deze zin vraagt evangelisatie in de katholieke kerk (en in andere kerken) om een adequate „afstemming”.

Het grondprobleem dat hier onder ligt, is o.i. dat te onbemiddeld wordt gesproken en gedacht over het Koninkrijk Gods en over de bijbelse grondwoorden: vrede, vrijheid en gerechtigheid. Te gemakkelijk wordt voorbijgegaan aan de *bemiddelende beweging* van het Koninkrijk, die gestalte krijgt in „kerk”. Zo kan het appèl dat van de wereld uitgaat o.i. niet direct gelegd worden bij „armen en onderdrukten”, maar bij die vormen van gemeenten waar het evangelie van het Koninkrijk een nieuwe, eigentijdse uitdrukking krijgt in de solidaire strijd met en voor de armen. Met andere woorden: het bijbelse getuigenis dat God aan de kant van de armen staat, kan niet rechtstreeks worden ingebracht zonder de plaats van de gemeente Gods als „draagvlak” van deze waarheid uitdrukkelijk mee te bedenken.<sup>11)</sup> Gebeurt dat niet, dan is er hooguit sprake van een mondiale maar niet van een missionaire

bewustwording, omdat het Christus-gebeuren en het wereld-gebeuren onbemiddeld naast elkaar blijven staan. Hetzelfde geldt mutatis mutandis voor zending en evangelisatie in eigen land, omdat bijvoorbeeld missiesecretarissen en industriepastores weinig oog hebben voor gemeentevorming. Is ook het mislukken van het experiment van wijkbetrokken kerkopbouw in de amsterdamse Weteringbuurt niet voor een groot deel op dit manco terug te voeren? Dit alles vraagt niet alleen om een serieuze zelfanalyse: zijn de kerken zo onaantrekkelijk geworden, dat wij anderen er niet meer bij durven te betrekken? Maar het vraagt óók om een nieuw missionair pastoraat: zouden we niet opnieuw op zoek moeten gaan naar andere vormen van kerk, die ook openstaan voor „buitenstaanders” (1 Kor. 14, 22)?

Terecht wijst Haarsma hier op de mogelijke evangeliserende functie van basisgroepen en charismatische groepen.<sup>12)</sup> Evengoed valt te denken aan andere groepen die de „sociale uterus” (baarmoeder) kunnen vormen, waarin oude en nieuwe christenen in hun identiteit kunnen groeien: leerhuis, volwassenencatechese, bijbel- en gebedsgroepen, kleine catechumenale leefgemeenschappen. Ook christelijke groeperingen als I.K.V. en Pax Christi kunnen hierin een rol spelen, zonder dat er sprake hoeft te zijn van een christelijke ghetto-mentaliteit. Alleen dan wordt de kerk weer met recht een „leerlingengemeenschap”, die leerling blijft en leerlingen maakt in de ontmoeting met de wereld teneinde daardoor ook zelf te veranderen.

Nog op een andere wijze moeten wij spreken over kerkvorming als bemiddeling van het Rijk Gods. Want uit het onderzoek van Weverbergh en de zijnen komt aan het licht, dat een „open” geloofs-gemeenschap niet per definitie een „missionaire” gemeenschap hoeft te zijn. Voorwaarde daartoe is, dat de gemeente actief verbindingen weet te leggen tussen haar missionair handelen en haar missionaire inspiratie. Het gaat met andere woorden om de dragende *spiritualiteit*, tot uiting komend in de communicatie van de innerlijke overtuiging van christenen. Zo blijkt in het onderzoek van een diakonale praxis weinig missionair élan uit te gaan wanneer zij de aandacht voor de grote maatschappelijke structuurvragen niet weet te verbinden met haar eigen christelijke motivatie. Omgekeerd wijst het onderzoek uit, dat een eigentijdse liturgie, die zich rekenschap geeft van haar joods-christelijke wortels en van de huidige wereldervaring, missionair gezien bijzonder aantrekkelijk is. Zelfs in deze zin, dat buitenstaanders zich hierdoor aangesproken voelen en eraan gaan deelnemen. Hoewel dit vooral lijkt te gelden voor mensen met een geoefend taalvermogen (zoals in de binnenstad van Utrecht en Leiden) en niet zo maar overdraagbaar is op een situatie in een arbeiderswijk (zoals Utrecht-Zuilen), blijkt het toch bijvoorbeeld in de Jongerenkerk Venlo mogelijk te zijn jongeren en jonge arbeiders te bereiken via meer populistische symbolen. Ook de aantrekkelijkheid van basisgroepen en kritische gemeenten wordt voor een deel verklaard door hun „oecumenische spiritualiteit”, die o.a. vorm krijgt in een eigentijdse, oecumenische eredienst. Bovendien trachten zij in poli-

## Naar een gastvrije kerk

tieke en bijbelse leerhuizen de „hele traditie“ opnieuw tot spreken te brengen, door de Schriften en de christelijke traditie te lezen met de ogen van de gemarginaliseerden. Dit leidt soms tot de pijnlijke ontdekking dat bepaalde tradities of historische tegenbewegingen in de kerken zijn vergeten of doodgezwegen. Deze voorbeelden lijken nog eens te bevestigen dat gemeentevorming noodzakelijk is om het Christus-gebeuren en het wereld-gebeuren met elkaar te kunnen verbinden. Dat deze kerkvorming oecumenisch dient te geschieden, hoeft bijna geen betoog. Het gaat hier immers niet alleen om een oecumenisch probleem, maar ook mag de oecumenische beweging gelden als de „wereldwijde structuur van communicatie tussen kerken en christenen“ (L. Hoedemaker).

Op grond van deze bevindingen zouden wij onze oorspronkelijke werkhypothese van evangelisatie als volgt willen preciseren: „*Evangelisatie duidt op het handelen van de volgelingen van Jezus, dat gericht is op het leven uit en het zoeken naar het Rijk Gods van geslacht op geslacht, in telkens concrete historische situaties, en dat tegelijk anderen uitnodigt om daaraan actief deel te nemen*“.

Zonder de andere genoemde, wezenlijke elementen uit het oog te verliezen, menen wij dat een voortgaand onderzoek naar en stimulering van evangelisatie in Nederland zich vooral zou moeten richten op de ontwikkeling van missionair pastoraat. Daarin zou uitdrukkelijk aandacht moeten worden gegeven aan nieuwe vormen van kerkopbouw, als bemiddelende beweging tussen de wereld als het eigentijdse ervaringsveld en de wereld als vóór-veld van het Rijk Gods. Waar deze bemiddeling ontbreekt, dreigt evangelisatie op den duur een zachte dood te sterven.

- 1) J. van Lin en H. J. van Hout, Peilingen naar een eigentijdse katholieke evangelisatie, in: *Wereld en Zending* 8 (1979) 2, blz. 132-145.
- 2) J. van Engelen, Missionaire Vorming. Op zoek naar nieuwe wegen voor de opbouw van missionaire gemeenten, in: *Wereld en Zending* 7 (1978) 4, blz. 304-321.
- 3) *Kerk-zijn in de wereld*. Notities van diocesane missiesecretarissen, maart 1977, blz. 16.
- 4) *Zo werken missiesecretarissen*, december 1979, blz. 12.
- 5) R. Weverbergh, *Rapport over de mogelijkheden en moeilijkheden van missionair-oecumenische gemeenten in Nederland*. Utrecht/Leiden (IIMO) 1980. Vgl. de bespreking van dit onderzoek door L. Wieringa en H. J. van Hout, in: *Wereld en Zending* 10 (1981) 2, resp. blz. 135-144 en 145-153. In het onderzoek gaat het om twee categoriale gemeenten in een binnenstad (Utrecht en Leiden) en twee territoriale gemeenten in een nieuwbouwwijk (Apeldoorn-De Maten en een anonieme r.k. parochie). Daarnaast zijn observaties verwerkt uit Oudezijds 100 te Amsterdam (apostolaatsgemeenschap), Boxel (groepspastoraat), Oostelijke Mijnstreek (arbeidersparochies) en Utrecht-Zuilen (buurtpastoraat in een arbeiderswijk).
- 6) J. G. Wijers, *Basisbeweging: oecumenisch-missionair?* Utrecht/Leiden (IIMO) 1980.
- 7) Vgl. K. Derksen, *Basisbeweging voor Christenen*. (Serie Oekumene) Baarn 1981.
- 8) Aldus de gereformeerde werkformule in: *In het geheel van de opdracht*, Leusden 1973/1975, blz. 7. Vgl. van hervormde zijde: *Beleidsnotitie ten aanzien van het werk van Kerk en Wereld*, Driebergen 1979.
- 9) F. Haarsma, *Morren tegen Mozes*, Pastoraal-theologische beschouwingen over het kerkelijk leven, Kampen 1981, blz. 26.
- 10) De term is van R. J. van der Veen, Oecumenische Evangelisatie, in: H. van der Linde/H. J. van Hout (Red.), *Oecumenisch Pastoraat*, Kampen 1980, blz. 109.
- 11) Aldus ook L. A. Hoedemaker in zijn inaugurale rede „Oekumene en paraklese“, in: *Leren bij het leven*, Den Haag 1981, blz. 42 en 44.
- 12) F. Haarsma, o.c. blz. 230; *ibid.*, Evangelisatie en Kerkopbouw, in: *Kosmos + Oekumene* 14 (1980) 1, blz. 3-8.

In mei 1981 vond in Madrid de 8e Europese ontmoeting plaats van werkers in het catechumenen-pastoraat (een zgn. „Rencontre Européenne des Catéchuménats“). Een dergelijke ontmoeting wordt om de twee jaar gehouden ter bevordering van de communicatie tussen de „catechumenaten“ in de Europese landen. Voor Nederlandse oren heeft het woord „catechumenaat“ geen vertrouwde klank. Het doet denken aan een instelling die de primitieve kerk gekend heeft maar die al lang is verdwenen. Wel zijn woorden als „bekeerlingenwerk“ en „doopleerlingen“ ons bekend, maar ook zij hebben aan actualiteit ingeboet. Dat in verschillende Europese landen het „catechumenaat“ een belangrijke plaats inneemt in het veld van kerkelijk-pastorale arbeid kan daarom bevreemden. Het lijkt er op dat men elders is blijven steken in een bekeerlingenwerk waaraan de oecumenische inzichten zijn voorbijgegaan evenals de intussen gegroeide waardering voor de verschillende wereldgodsdiensten. Bij een nadere kennismaking blijkt echter al spoedig dat de schijn bedriegt. Het is dan ook nuttig om, alvorens nader in te gaan op de Europese ontmoeting van mei 1981, aandacht te geven aan de ontwikkeling van het catechumenen-pastoraat (kortweg aangeduid als „het catechumenaat“) in de ons omringende landen.

### Frankrijk als bakermat

Om het catechumenaat in Europa te begrijpen is het nodig kennis te nemen van enkele recente ontwikkelingen in de Franse kerk. Zoals overal elders werd ook in Frankrijk vanouds aan „bekeerlingenwerk“ gedaan. Ongedoopten en andersdenkenden werden voorbereid op hun intrede in de kerk en tot in het portaal begeleid. Zij werden individueel benaderd en de kerk beschikte daartoe over een betrekkelijk klein aantal gespecialiseerde krachten. Heel dit pastoraat speelde zich buiten het eigenlijke leven van de kerk af; leraar en leerling onderhielden zich met elkaar vóór de poort. Binnen de kerk werd dit pastoraat dan ook vooral gewaardeerd omdat het de kerk-uitbreiding diende.

Het was met name in het bisdom Lyon dat, in het begin van de jaren vijftig, deze traditionele gang van zaken onder kritiek kwam te staan. Deze kritiek kwam voort uit de ervaringen van doopleerlingen en hun begeleiders en spitste zich toe op het „buiten-kerkelijke“ karakter

van het leerproces. Wat zich buiten de kerk afspeelde, zou daarbinnen een plaats moeten hebben en deel moeten uitmaken van het kerkelijk leven zelf. Vanuit deze kritische houding werd het catechumenaat als kerkelijke instelling bestudeerd en de betekenis daarvan in de eerste eeuwen van de kerk ontleed. Dit leidde ertoe dat in 1953 het catechumenaat als kerkelijke instelling werd geïntroduceerd.

In de praktijk hield dit in dat een proces van overgang naar de kerk werd ingevoegd in het kerkelijk leven als geheel. Als leerproces werd het losgemaakt uit de eenzijdige praktijk van kennis-overdracht en ging het de weg op van ontmoeting en gedeeltelijke participatie. Hierbij werd niet het oud-christelijke catechumenaat blind nagevolgd. In het Lyonese catechumenaat speelde veeleer een typisch eigentijds accent mee. Dit laat zich het best aanduiden met het woord „gastvrijheid“. Een gastvrije kerk zou het draagvlak moeten zijn van geloofsprocessen die zich in zoekende mensen afspelen. Hiermee werd de kiem gelegd voor een ontwikkeling die zich in de jaren zestig geleidelijk in geheel Frankrijk voltrok. Er begonnen zich, zoals dat werd genoemd, „groene zones“ te vormen binnen de kerk, weide-plaatsen voor „mensen onderweg“. Vele jaren later, in 1975, werd deze ontwikkeling en vooral de rol van de gastvrijheid daarin, op boeiende wijze beschreven in het boek van Jean Vernet en Henri Bourgeois (beiden intensief betrokken bij het catechumenaat): *Seront-ils chrétiens? Perspectives catéchuménales* (Chalet, Lyon).

### **Catechumenaat en Vaticaans Concilie**

Verscheidene documenten van het Tweede Vaticaans Concilie bevatten oriëntaties ten aanzien van het „bekeerlingenwerk“ die bijzonder goed aansluiten bij de ontwikkelingen die zich in Frankrijk aftekenden. Hierbij valt vooral te denken aan documenten als de Constitutie over de liturgie, De Constitutie over de kerk (Lumen Gentium), het Decreet over het herderlijk ambt van de bisschoppen in de kerk, het Decreet over de missie-activiteit van de kerk en het Decreet over het ambt en het leven van de priesters. Wat in deze documenten met name opvalt is de aandacht voor de geleidelijkheid van toenaderingsprocessen die zich in zoekende mensen ten aanzien van geloof en kerk voltrekken. Een zich in-leven in de verbondenheid met Christus vraagt tijd. Er is in deze documenten dan ook sprake van „een zich voortzettende verandering van gezindheid en levenswandel“. Ook wordt opgemerkt dat een dergelijke verandering zich niet louter afspeelt op een geestelijk vlak, maar doorwerkt in de concrete levensomstandigheden. Zij kan maatschappelijke gevolgen hebben waarvan men zich tijdig bewust moet worden. Eveneens wordt gewezen op het belang van een „plaatselijke gemeenschap“ als de eigenlijke ruimte waarbinnen de doopleerling zijn verbondenheid met Christus leert beleven. Deze oriëntaties zijn duidelijk te herkennen in het catechumenaat zoals zich dit in Frankrijk ontwikkelde in de jaren vijftig en zestig. In diezelfde periode bleef echter de doelstelling van het vroegere bekeerlingenwerk gehandhaafd. Voor en na bleef het doel: mensen begeleiden op hun weg naar de doop en naar een invoer-

ging in het bestaande patroon van kerkelijk leven. De invoering van het catechumenaat als kerkelijke instelling veranderde daaraan niets, maar opende alleen nieuwe wegen om dit doel, binnen de gastvrijheid van de kerk, zo goed mogelijk te bereiken. Dat men zich in Frankrijk door de documenten van het Tweede Vaticaans Concilie gesterkt voelde laat zich gemakkelijk raden.

### **Catechumenaat en samenleving**

De verdere ontwikkeling in Frankrijk werd echter, tegen het eind van de jaren zestig, meer door maatschappelijke gebeurtenissen bepaald dan door het „aggiornamento“ waartoe het Tweede Vaticaans Concilie opriep. Het was met name de revolutie van mei 1968 die een schok-effect teweegbracht op het kerkelijk erf. Tal van priesters en gelovigen werden er zich van bewust dat de autoritaire en technocratische samenleving waartegen de opstand zich keerde mede gedragen werd door de kerk die in die samenleving al te vanzelfsprekend een stabiliserende factor was geworden. Uit dit bewustzijn werd het verlangen geboren naar een vernieuwing van de kerk die het haar mogelijk zou maken een kritische en profetische taak in de samenleving te gaan vervullen. Onder invloed van deze bewustwording en dit verlangen raakte het catechumenaat in een ernstige crisis. Deze kwam naar buiten in de vraag: naar welke kerk begeleiden we eigenlijk onze doopleerlingen? Het leek steeds minder zinvol om vragende mensen tegemoet te treden met de voorop gestelde bedoeling hen de „gevestigde kerk“ binnen te leiden. Veeleer zouden de levenservaringen en vragen van zoekende mensen aanleiding moeten worden tot een bezinning op het kerk-zijn zelf in een veranderende samenleving.

Nieuwe vormen van kerk-zijn zouden, binnen het kader van de kerkelijke institutie, uitgeprobeerd moeten worden in gemeenschappen van gedoopten en catechumenen. In denken en doen zouden deze gemeenschappen een eigen weg kunnen gaan in de navolging van Christus. Overwegingen van deze aard leidden naar een uitweg in de crisis van het catechumenaat. Concreet werd deze gevonden in de vorming van zgn. „communautés catéchuménales“ in de zojuist geschetste zin. In de jaren '70 zijn deze gemeenschappen, waarbinnen de uitwisseling van ervaring en geloofsbeleving centraal kwam te staan in toeneemende mate kenmerkend geworden voor het franse catechumenaat. Hierdoor onderging dit laatste als kerkelijke instelling een diepgaande verandering. Van toegangspoort naar een duidelijk geprofileerde en gesitueerde kerk werd het een ruimte waarbinnen op vele wijzen geloof kan ontkiemen in het kader van de kerk als georganiseerde geloofs-gemeenschap. In 1973 wees een onderzoek uit dat deze catechumenale gemeenschappen vooral werden gewaardeerd om gastvrijheid en het respect voor ieders geestelijke vrijheid. Hierin zagen de werkers op dit pastorale veld een aanmoediging om op de ingeslagen weg voort te gaan, ook al leidde de deelname aan een catechumenale gemeenschap beslist niet altijd tot een vraag om het doopsel.

Gaandeweg werden een aantal criteria ontwikkeld waaraan het catechumenen-pastoraat zou moeten voldoen. In een landelijk congres dat in 1977 plaatsvond werden zij als volgt geformuleerd:

- respect voor het persoonlijke proces dat iedereen doormaakt en voor het feit dat dit tijd vraagt; respect ook voor de vrijheid van de zoekende mens; aandacht voor onderscheiden vieringen van „etappes van het geloof” in vormen die niet bij voorbaat vastliggen maar langzaam groeien,
- een expliciete verkondiging van het Woord van waaruit een bewust en toegewijd zoeken naar het geloof mogelijk gemaakt kan worden,
- de vrijheid om onderscheiden vormen van geloofsgemeenschappen, in kleine groepen, tot stand te brengen,
- het eerbiedigen van nieuwe (sub-)culturen (b.v. van werkende jongeren) en het accepteren van hun onderlinge verschillen,
- het zich kritisch laten ondervragen door niet-confessionele levensbeschouwingen.

Ofschoon het hierbij ging om criteria die voor het catechumenen-pastoraat als zodanig van belang werden geacht, gaven de congresgangers er duidelijk blijk van dat zij de pastorale houding áchter deze criteria belangrijk vonden voor het kerkelijk leven als geheel. Het motto van dit congres luidde dan ook niet toevallig: „Het catechumenaat, een toekomst voor de kerk?”

### **Weerklank elders**

Zoals in het begin van dit artikel werd opgemerkt, is kennis van de ontwikkelingen in Frankrijk nodig om de ontplooiing van het catechumenaat elders te begrijpen. Met name valt daarbij te denken aan landen als België, Duitsland, Zwitserland, Spanje en Engeland. Wat dit laatste land betreft gaat het speciaal om de anglicaanse kerk waarvan meerdere vertegenwoordigers in nauw contact met het franse catechumenaat werken aan de opbouw van een eigentijds pastoraat.

In de overige genoemde landen heeft het catechumenen-pastoraat in eerste instantie een nieuwe start gemaakt onder invloed van de eerder genoemde oriëntaties die vervat zijn in verschillende documenten van het Tweede Vaticaanse Concilie. Deze hebben ertoe bijgedragen dat overal, ongeveer gelijktijdig, het „bekeerlingenwerk” nieuw werd opgezet en men zich ging bezinnen op de plaats van het catechumenaat in het kerkelijk leven.

Voor de voortgang nu van deze laatste bezinning zijn contacten die sinds 1969 vanuit verschillende Europese landen regelmatig worden onderhouden met het franse catechumenaat zeer vruchtbaar gebleken. Het initiatief voor deze contacten ging van de Fransen zelf uit en kreeg vorm in de eerder genoemde twee-jaarlijkse ontmoetingen, de zgn. „Rencontres Européennes des Catéchuménats”. Door deze ontmoetingen en de vele tussentijdse contacten ontwikkelde zich in de

Europese landen eenzelfde pastorale grondhouding binnen de verschillende catechumenaten. De kenmerken daarvan zijn drieërlei:

1. een besef van de positieve waarde van de onderscheiden ervaringen die mensen er toe brengen zich op het christelijk geloof te oriënteren;
2. een besef van de waarde die „catechumenale gemeenschappen” kunnen hebben doordat zij zoekende mensen helpen hun vragen te verhelderen door uitwisseling van ervaringen;
3. een besef van de kerkvernieuwende betekenis van het catechumenaat indien dit laatste daadwerkelijk wordt gedragen door een kerkelijke gastvrijheid en aanleiding geeft tot kritisch zelf-onderzoek en dialoog.

Het spreekt vanzelf dat in de verschillende Europese catechumenaten eigen kenmerken aan de dag treden die samenhangen met de onderscheiden nationale historische, culturele en sociale ontwikkelingen en condities. Het bovengenoemde drievoudig besef doet zich echter overal voelen en daarin herkennen de pastorale werkers in het catechumenen-pastoraat elkaar door alle verschillen heen.

Wat hen bindt is vooral de gemeenschappelijke zorg om de vernieuwing van de kerk door het actualiseren van onderscheiden toegangswegen naar het evangelie en de beleving daarvan binnen diezelfde kerk. Omdat het hun gaat om de vernieuwing van heel het kerkelijk leven zien zij uit naar een algemeen „bekeringsproces”. Met het oog daarop zou de kerk zichzelf minder als „gevestigd” en meer als „catechumenaal” moeten verstaan. Een gerede aanleiding daartoe zou zij kunnen vinden in de erkenning dat onze tijd ons dwingt tot een fundamentele heroriëntatie op het evangelie. Zij hopen dat het catechumenaat daartoe kan bijdragen en ertoe zal inspireren.

Vanwege de gemeenschappelijke zorg om de beleving van het evangelie hebben de pastorale werkers in het catechumenaat er geen moeite mee hun pastoraat als „evangelisatie” aan te merken. De terughoudendheid onder Nederlandse katholieken ten aanzien van dit woordgebruik is elders niet of nauwelijks aanwezig.

### **Europese ontmoeting in Madrid, 1-4 mei 1981**

Bij de voorbereiding van de 8e „Rencontre Européenne” kwam, meer dan bij de voorafgaande ontmoetingen, aan het licht dat er bij alle overeenstemming in de pastorale houding toch duidelijke verschillen bestaan tussen de Europese catechumenaten. Deze verschillen hebben vooral te maken met de culturele en sociale positie van de kerk in de samenleving die bijna van land tot land verschilt.

In een land als Spanje maakt het kerkelijk leven nog bijna onverkort deel uit van het openbare leven en is het nagenoeg vanzelfsprekend dat kinderen kort na hun geboorte ten doop worden gehouden.

In Frankrijk, vanouds een „katholiek“ land, heeft het openbare leven daarentegen post-christelijke trekken en is de vanzelfsprekendheid van de doop in brede kringen sterk verzwakt of geheel verdwenen. Weer andere landen worden gekenmerkt door een veelvoud van culturele en godsdienstige instellingen en bewegingen waarbinnen de christelijke kerken als mogelijke vindplaatsen van zingeving en levensoriëntatie figureren. In Frankrijk en de noordelijke landen heeft de eigen geschiedenis meegebracht dat de begeleiding van volwassenen naar de doop als het eigenlijke „bekeerlingenwerk“ werd beschouwd. Het huidige catechumenen-pastoraat bouwt daarop voort, ook al heeft het een diepgaande verandering ondergaan zoals in dit artikel werd geschetst. In landen als Spanje of Portugal, zoals trouwens ook in Italië, is het catechumenaat echter niet een vervolg op het „bekeerlingenwerk“ in de bij ons gebruikelijke zin van het woord. Het bestaat namelijk niet in de begeleiding van volwassenen naar de doop, maar in de actualisering en ontplooiing van het eens ontvangen doopsel en van de aanzet tot christelijk leven die daarmee werd gegeven. Dat dit pastorale werk van actualisering en ontplooiing toch als catechumenaat wordt aangeduid komt door de beginsituatie vanwaaruit wordt vertrokken. Die situatie is er een van vervreemding ten aanzien van de kerk en de geloofstraditie en vaak van een feitelijk ongeloof. Binnen die situatie wordt de doop veelal gehouden voor een betamelijk maar leeg ritueel. Vanuit deze sfeer van feitelijk ongeloof komen mensen tot oorspronkelijke vragen over zichzelf, over de zin van hun leven, over evangelisch leven en over de betekenis van hun christelijke doop. Zij worden geloofsleerlingen in de originele zin van het woord en kunnen daarom met recht catechumenen worden genoemd. Het is om die reden niet verwonderlijk dat zich in de loop der jaren een verwantschap openbaarde met de catechumenaten in de overige Europese landen en dat er een gemeenschappelijke grondhouding kon groeien.

De verschillen die bij de voorbereiding en tijdens het verloop van de 8e Rencontre naar voren kwamen betroffen met name de plaats van de „catechumenale gemeenschappen“ in het geheel van het kerkelijk leven. Opmerkelijk was dat in de rapportages vanuit het Spaanse catechumenaat de vernieuwing van de kerk vrijwel geheel werd geïdentificeerd met de opbloei van deze en soortgelijke gemeenschappen. De kerk vernieuwt zichzelf, zo luidde ongeveer de stelling, naarmate zij zichzelf structureert als een „gemeenschap van gemeenschappen“ of wel als een organisch geheel van catechumenale gemeenschappen die samen met bijvoorbeeld charismatische gemeenschappen het evangelie daadwerkelijk beleven.

Vanwege hun functie als bouwstenen van een zich vernieuwende kerk worden deze gemeenschappen allen als „basis-gemeenschappen“ aangemerkt.

In de rapportages vanuit Midden- en Noord-Europa worden de „catechumenale gemeenschappen“ eveneens geplaatst in het kader van een algemene kerkvernieuwing zonder echter als de meest eigenlijke concretisering van deze vernieuwing te worden gekwalificeerd. Hun betekenis in deze wordt allereerst gezien in het persoonlijke bekeringsproces dat de deelnemers in deze gemeenschappen doormaken. Men deelt elkaars geloofservaringen, maar ook de onzekerheid en de twijfel, het zoeken en tasten. Men leert elkaar de rijkdom van het evangelie ontdekken maar respecteert elke beslissing van de doopleerling, zijn keuze voor opname in de kerk of voor uitstel, zijn fasering van doop en initiatie. Door deze aandacht voor persoonlijke geschiedenissen en de onderscheiden geloofs-articulaties wordt de plaatselijke kerkgemeenschap of de parochie waarbinnen de catechumenale gemeenschap is gevormd onder kritiek gesteld. Kan zij een geestelijk milieu zijn voor de geloofs- en doopcandidaten? Kan de geloofsweg die in de catechumenale gemeenschap is begonnen in de parochie worden vervolgd? Kan de gelovige levenshouding zich binnen de parochie verdiepen en ondervindt een evangelische levenswijze daar voldoende steun en aanmoediging? Waar deze vragen in de communicatie tussen catechumenale gemeenschappen en parochies serieus ter sprake komen, aldus deze rapportages, wordt een weg van bezinning betreden die naar een echte vernieuwing van de kerk kan leiden.

Een verschil in de plaatsbepaling van catechumenale gemeenschappen binnen de kerk brengt uiteraard verschillen met zich mee in de pastorale begeleiding van deze gemeenschappen. In Madrid werd dit wel duidelijk gesignaleerd maar niet diepgaand besproken. Het zal zeker op de agenda van volgende ontmoetingen worden opgevoerd.

### **Catechumenaat in Nederland**

Wat in ons land oorspronkelijk als „bekeerlingenwerk“ floreerde, heeft veranderingen gekend die vergelijkbaar zijn met de veranderingen in het catechumenaat elders. De eerder genoemde oriëntaties van het Tweede Vaticaans Concilie hebben ook hier hun invloed doen gelden. Zo groeide in het individuele geloofsonderricht o.m. de aandacht voor een fasering in de deelname aan kerkelijke gebruiken. Ook werd steeds meer belang gehecht aan groeps- en gemeenschapsvorming binnen het bekeerlingenwerk. Na het eerste begin van een nieuwe benaderingswijze bleef echter een vervolg achterwege. Ontwikkelingen van interkerkelijke en culturele aard droegen ertoe bij dat het catechumenen-pastoraat zich goeddeels aan de rand van het kerkelijk leven bleef voltrekken. In katholieke kring werd „bekeerlingenwerk“ soms ongenueanceerd als „proselitisme“ aangemerkt en het spreken over „evangelisatie“ werd welhaast taboe. In deze situatie kunnen de ervaringen in het Europese catechumenen-pastoraat wellicht stimuleren tot het zoeken naar nieuwe wegen. Wanneer „evangelisatie“ weer onbevanging kan betekenen: het openleggen van wegen naar de bevrijdende boodschap van Jezus Christus, komt er ruimte voor de vraag hoe

zoekende mensen, binnen en buiten de kerk, met elkaar in communicatie kunnen treden. Ruimte ook voor de vraag hoe kerkvernieuwend dit wel kan zijn. In die context ondervraagd geeft het catechumenaat elders ons belangrijke antwoorden.

Voor degenen die nader geïnformeerd willen worden over het catechumenaat in Europa, over de „Rencontres Internationales des Catéchuménats” en over de deelname aan deze „Rencontres” vanuit Nederland kunnen de volgende afleveringen van Kosmos + Oekumene van nut zijn:

Kosmos + Oekumene 5-1976: „Het ideaal van een gastvrije kerk”.

J. Heijke. blz. 135-140.

„Naar een katechumenale kerk”.

D. van den Akker. blz. 140-145.

„Kerkportalen in de steigers. Een europees bestek”.

J. P. M. van Eyden-van Dam. blz. 145-149.

„Nederland heeft iets te leren”.

A. F. Vermeulen. blz. 149-154.

„Oude Zijds 100”.

R. G. H. Boiten. blz. 154-158.

„Gezinskatechese in Amsterdam”.

A. Lalleman. blz. 158-160.

Kosmos + Oekumene 7-1977: „Gastvrije kerk in Nederland”.

A. F. Vermeulen. blz. 214-216.

Kosmos + Oekumene 4-1978: „Vernieuwing van het catechumenaat”.

J. Heijke. blz. 95-99.

„Katechumenaat, een toekomst voor de kerk?”

Th. Latour en A. F. Vermeulen, blz. 100-106.

„Drempelkerken in Spanje”.

R. Weverbergh en W. Sleddens. blz. 107-113.

Henri Teissier

## Voor een christelijk getuigenis onder hen die verkiezen niet-christen te blijven

### De vraag die zich opdringt

Hoe kunnen wij met elkaar verenigen enerzijds het absoluut karakter van de openbaring die ons bereikt heeft in Jezus Christus en anderzijds het respect voor mensen en gemeenschappen die andere wegen volgen en een ander *Absolutum* aanhangen? Meer nauwkeurig, hoe kunnen wij in onze ontmoeting met moslims onze overtuiging dat „er geen andere Naam onder de hemel aan de mensen gegeven is waardoor wij gered moeten worden dan Jezus” (Hand. 4: 12) verenigen met onze wil het feit te eerbiedigen dat onze moslimse gesprekspartners aanhangers zijn van een andere religieuze traditie?

De diepe verknochtheid aan de absoluteheid van Jezus Christus heeft christenen al te dikwijls geleid tot een praktijk waarin met niet-christenen geen ander contact mogelijk was dan dat van een oproep tot bekering en doop. Moet trouw aan de christelijke boodschap ons inderdaad leiden tot geen andere relatie met moslims dan met het doel hen te bewegen de Kerk binnen te gaan?

Het lijkt mij mogelijk uit dit dilemma te komen. Dat doen wij trouwens spontaan in onze relaties met onze moslimse broeders. Zonder ons geloof in Jezus Christus, enige Redder en laatste Openbaring over mens en God, te verloochenen brengen wij er begrip voor op dat onze broeders hun weg vervolgen binnen de Islam en beseffen we dat wij hun beslissing moeten eerbiedigen, hun moslimidentiteit te bewaren. Als in een gezamenlijke reactie hebben wij besloten dit standpunt van onze gesprekspartners te respecteren. Toch beseffen wij dat we de houding van respect die wij hebben aangenomen nog op een of andere wijze moeten verzoenen met ons geloof in de universaliteit van het heil in Jezus Christus.

### 1. De ontwikkeling van de relaties tussen de culturen moet de geboorte bepalen van een nieuwe fase in de geschiedenis van het christelijk getuigenis

#### 1.1. De oude zendingstheologie rekende slechts met de situatie van „catechumenale kerken”

De situaties van ontmoeting tussen christenen en moslims in talrijke streken van de wereld plaatsen ons overduidelijk voor de huidige grenzen van het christelijk universalisme.

Van de XVIe tot de XIXe eeuw kon men nog, begunstigd door de economische, technische en koloniale dynamiek van Europa – dat de naam had christelijk te zijn –, geloven dat het evangelisch getuigenis in elke cultureel nieuwe kerken zou doen ontstaan. De ontmoeting tussen christenen en niet-christenen liep inderdaad op veel plaatsen uit op ineenstorting van de lokale godsdienst en bracht mensen in de kerk die buiten het Christendom geboren waren. Thans komen wij tot de erkenning dat de verbreiding van het Christendom plaatsvond binnen het

kader van de ontmoeting tussen twee samenlevingen, waarvan de ene de overheersende en de andere de overheerste was.

Zo ontwikkelde zich van lieverlee een zendingstheologie die als studie-object vrijwel uitsluitend de situatie beoogde van een relatie tussen christenen en niet-christenen waarin men na één of twee generaties een nieuwe kerk zag ontstaan in een nieuwe cultuur. Deze ontmoetingssituatie betrof in feite slechts één type kerk, die welke we zouden kunnen noemen een „catechumenale kerk“.

### 1.2. *Er bestaan andere ontmoetingssituaties dan die van catechumenale kerken*

In feite vergat men rekening te houden met andere ontmoetingsvormen van christenen en niet-christenen, alsof de gehechtheid van honderdduizenden mensen aan Islam, Boeddhisme en Hindoeïsme – om alleen deze drie grootste niet-christelijke godsdiensten te noemen – van geen betekenis zou zijn voor de reflectie over de zending en voor de universaliteit van het christelijk getuigenis.

De toename van onze kennis van de werkelijke omstandigheden van volken en culturen in de wereld – al ware het alleen maar statistische kennis – heeft ons hedentendage midden in die werkelijkheid geplaatst waarvan wij elke dag in het merendeel van de afrikaanse en aziatische landen getuigen zijn.

Hele volken waaronder gedurende meerdere eeuwen het christelijk getuigenis is uitgedragen, voelen zich nochtans niet geroepen tot de kerk toe te treden. Maar deze feitelijkheid houdt nog niet in dat de christen op het geestelijk vlak niet met deze mensen en godsdienstige gemeenschappen zou te delen hebben of met hen zou kunnen samenleven.

### 1.3. *Vaticanium II markeert voor de katholieken het begin van aandacht voor de ontmoetingssituatie met de grote godsdiensten van de wereld*

De kerk van Vaticanum II heeft voor de katholieken een nieuwe fase van zendingsgeschiedenis ingeluid. Zij heeft immers de ontmoeting van christenen met de grote wereldgodsdiensten in haar overwegingen een plaats gegeven en heeft een „verklaring over de relaties van de Kerk met de niet-christelijke godsdiensten“ (1965) gepresenteerd.

Kort daarvoor (Pinksteren 1964) had Paulus VI een nieuw orgaan ingesteld met als bijzondere opdracht bezinning op en bevordering van de dialoog met de andere wereldgodsdiensten. Dit is het Romeins Secretariaat voor de niet-christenen. Gedurende de hierop volgende jaren hebben de ontmoetingen tussen christenen en gelovigen van andere godsdiensten zich vermenigvuldigd in alle cultuurkringen. Met deze dialoog heeft zich een nieuwe werkelijkheid voorgedaan in het leven van de kerk van onze tijd.

In de apostolische aansporing „Evangelii Nuntiandi“ heeft Paulus VI erkend dat het bestaan van de godsdienstige rijkdommen van de volken „ingewikkelde en delicate vragen oproept die bestudeerd moeten worden in het licht van de christelijke traditie en van het mysterie van de Kerk, om zodoende aan de hedendaagse en toekomstige missionarissen nieuwe uitzichten (horizons) te bieden in hun contact met de niet-christelijke godsdiensten“ (Ev. nunt. 1975, no. 53).

De volgende overwegingen willen van onze kant een antwoord zijn op dit appèl.

### 1.4. *Het gaat niet om een gewijzigde tactiek, maar om een nieuwe fase van het christelijk getuigenis*

De uitnodiging tot de dialoog met de niet-christelijke godsdiensten vertegenwoordigt heel wat anders dan een eenvoudige tactische aanpassing van de vormen van het christelijk getuigenis. Wat aan de orde is, is niet in de eerste plaats de overgang bijvoorbeeld van missionaire verkondiging naar dialoog uit kiesheid tegenover de gesprekspartner en uit respect voor de mentaliteitsontwikkeling in de hedendaagse samenlevingen. Ging het eenvoudigweg om aanpassing van methoden, dan zouden onze gesprekspartners er alle reden toe hebben het nieuwe woordgebruik van de kerk te wantrouwen en er alleen een verandering van tactiek in te zien.

In feite gaat het om een veel ingrijpender verandering in de relaties tussen de kerk en de anderen. Het gaat thans om het ontmoeten van mensen uit andere godsdienstige tradities *als mensen die anders zijn en dat willen blijven*.

Sociologen en zij die de geschiedenis van de samenlevingen beschrijven zullen ons te zijner tijd ongetwijfeld een beeld kunnen geven van de veranderingen die door het einde van de Europese overheersing en door de mondiale verbreding van communicaties en relaties teweeg zijn gebracht in de betrekkingen tussen de volkeren onderling.

Thans echter zijn de wijzigingen in houding in de interreligieuze ontmoetingen reeds voldoende duidelijk om te erkennen dat wij een nieuwe fase in de geschiedenis van het christelijk getuigenis zijn binnengegaan.

### 1.5. *Deze fase wordt gekenmerkt door het bestaan van een christelijk getuigenis dat zich richt tot mensen die verkiezen om niet-christen te blijven*

Tot op heden hield de klassieke zendingstheologie zich uitsluitend bezig met het christelijk getuigenis in het kader van de relaties met samenlevingen waarvan een deel der leden binnen afzienbare tijd de christelijke boodschap zou aanvaarden. Wij moeten nu constateren dat de christelijke gemeenschappen bereid zijn een christelijk getuigenis in praktijk te brengen in een ontmoeting met groepen niet-christenen, waarvan de leden in overgrote meerderheid willen blijven bij hun eigen godsdienstige traditie. Dat is de situatie waarin zich vrijwel overal de ontmoeting met moslims afspeelt.

Versta me goed: het gaat er niet om de mogelijkheid te ontkennen dat de ontmoeting van christenen en moslims uitloopt op een individuele overgang naar het Christendom. Dergelijke persoonlijke overgangen moeten gerespecteerd worden en zullen voor christenen altijd een vreugde zijn. Maar dergelijke ontwikkelingen zijn in de meeste moslim samenlevingen zo uitzonderlijk, dat men de zin van de ontmoeting tussen christenen en moslims moet zoeken, niet alleen met het oog op deze bijzondere gevallen, maar ook met het oog op de overweldigende meerderheid van hen die trouw willen blijven aan hun Islam.

## 2. **God zal de gemeenschappelijke geschiedenis van ons heil maken door onze ontmoetingen en ons wederkerig getuigenis heen**

### 2.1. *Een christen kan er niet van afzien van Jezus Christus te getuigen*

Een christen kan er nooit van afzien van Jezus Christus te getuigen. Het is immers



ons eigen aandeel in de gemeenschappelijke geschiedenis van de mensen om ons aan hen voor te stellen met de belijdenis van de openbaring van God in Jezus Christus en met de poging in ons bestaan de zin van het mens-zijn tot ontplooiing te brengen zoals we dat ontdekt hebben in het Evangelie. „Noch het respect of de hoogachting tegenover de godsdiensten, noch de ingewikkeldheid van de vragen door deze godsdiensten opgeroepen, mogen de kerk er toe verleiden de verkondiging van Jezus Christus aan deze niet-christenen te onthouden” (Ev. Nunt. 53).

Iemand die eenmaal Jezus en zijn Evangelie ontmoet heeft, kan onmogelijk diens getuigenis van Gods liefde vergeten – God als zijn Vader en als onze Vader – en zijn appèl om elkaar lief te hebben zoals Hij ons heeft liefgehad. En zelfs al zouden we het stilzwijgen verkiezen over wat wij zijn, dan nog zou onze manier van doen de invloed van het Evangelie verraden, voor zoverre althans het Evangelie in ons gedrag doorwerkt. Anderen hebben er trouwens ook recht op dat wij in waarachtigheid met hen in contact treden, d.w.z. op basis van datgene wat licht werpt op ons doen en laten en van datgene wat ons bestaan bezielt. Evenzo verwachten wij van onze moslim gesprekspartners dat zij in de ontmoeting met ons oprecht het ideaal dat hen bezielt blootgeven, inclusief hun wereldvisie en de Godgevoeligheid die zij in hun geloof aan het Koranwoord vinden.

Zal deze wederzijdse openhartigheid ons niet tot dezelfde confrontaties leiden die we uit het verleden kennen? Dat denk ik niet, als ieder maar de ander vrij laat zijn antwoord te geven op het gebrachte getuigenis.

Wat ons in feite nieuw voorkomt in deze fase van de ontmoeting met onze moslimbroeders zoals we die nu beleven, is de wil die ieder van ons bezielt om de verantwoordelijkheid van onze moslimbroeders voor hun eigen weg volstrekt te eerbiedigen.

Wij geven, ondanks onze zwakheden, in geloof getuigenis van wat wij in het Evangelie van Jezus hebben ontdekt, omdat „het voor ons onmogelijk is niet te spreken over hetgeen wij gezien en gehoord hebben” (Hand. 4, 20), maar voor wat de uitwerking van ons getuigenis betreft verlaten wij ons volledig op God en op de vrijheid van onze gesprekspartners.

## *2.2. God maakt onze gemeenschappelijke geschiedenis*

Wij geloven dat God ons gezonden heeft om onze broeders te ontmoeten, omdat Hij onze gemeenschappelijke geschiedenis wil maken door deze ontmoetingen heen onder begunstiging van wat wij zouden kunnen noemen ons wederkerig getuigenis, of een appèl tot wederzijdse bekering.

Wij zien niet duidelijk wat uit dit delen en uit deze uitwisseling kan groeien. Wij staan bovendien nog pas aan het begin van de weg. Er staan nog zoveel historische obstakels overeind die de gang van de een naar de ander hinderen. Al te dikwijls beletten de angsten van het verleden of de vooroordelen, geërfd uit de tijd van polemieken, onkunde en minachting, ons om elkaar te herkennen. In ons beider tradities bestaan nog zoveel krachten die pogen ons van elkaar te scheiden of elke communicatie onmogelijk te maken.

Nochtans vertrouwen wij op God die ons verschillend heeft gemaakt, „tot volksgroepen en stammen, opdat wij elkander zouden leren kennen” (Koran 49, 13).

Wij zijn zeker in het geloof dat Hij de toekomst van de kerk bouwt én de toekomst van de moslimvolkeren overal waar wij bereid zijn elkaar te ontmoeten en samen te werken in waarheid en wederzijds respect.

## *2.3. De oecumene van christenen sterkt ons geloof in de betekenis van onze ontmoetingen met de niet-christenen*

Ons vertrouwen dat God iets van onze ontmoetingen verwacht, wordt versterkt door de aanzienlijke veranderingen in de relaties tussen christenen van verschillende belijdenissen, waarvan we sinds het begin van de oecumenische beweging getuigen zijn. Beetje bij beetje zijn de barrières gevallen, omdat de leerlingen van Jezus uit verschillende christelijke tradities aanvaard hebben, ondanks vroegere tegenstellingen en door de geschiedenis opgehoopte vooroordelen, elkaar te ontmoeten, samen te bidden of samen de wil van God voor zich te zoeken ten behoeve van een betere dienst aan de mensen. De overeenkomsten bleken plotseling talrijker te zijn en belangrijker dan de verschillen. Gedurende lange tijd hebben we de weg naar verzoening en eenheid beschouwd vanuit starre ecclesiologische schema's die van te voren waren opgesteld. Eenmaal bevrijd van deze vooronderstellingen zijn wij begonnen aan ontmoeting en samenwerking in respect voor de ander en wij hebben plotseling ontdekt dat we naar hetzelfde doel op weg waren.

## **3. De geestelijke vrijheid van onze gesprekspartners bevorderen is de activiteit van God respecteren**

### *3.1. De godsdienstige vrijheid van de ander respecteren is de activiteit van God in hem respecteren*

Wij dienen de betekenis van ons respect voor de godsdienstvrijheid van onze gesprekspartners in al zijn diepte te ontdekken. In concreto weigeren mensen uiterst zelden de waarheid die ze hebben ontdekt ook te aanvaarden. Veelal doen zij, die andere wegen gaan dan wij, dit omdat hun geboorte, hun cultuur, hun levensomstandigheden, hun belangen soms, hen op die wegen hebben geplaatst. Met onszelf is dat immers niet anders.

God verwacht hen dus op die weg waar ze nu zijn. Wij geloven stellig dat aan het eind der tijden alle menselijke wegen moeten samenkomen in Jezus Christus, wanneer alle dingen aan Hem onderworpen zullen worden en God alles in allen zal zijn (1 Kor. 15, 28), maar ondertussen ontmoet God ieder daar waar hij zich bevindt en bepaalt Hij door zijn levensomstandigheden de wegen waar Hij hem wil laten gaan. Wij moeten Gods bedoelingen, zoals ieders geweten die ondekt, niet voor de voeten lopen.

„De mens is gehouden zich te onderwerpen aan de waarheid, zoals die zich in geweten aan hem voordoet. Hij kan bijgevolg niet gedwongen worden tegen zijn geweten in te gaan” (Vaticanum II, Dignitatis Humanae 3).

Wij sluiten ons op dit punt aan bij de conclusies van een recente uitspraak (juni 1979) van de bisschoppen van Noord-Afrika: „De vrijheid van de mens is een voortdurende schepping door de Geest van God in de gewetens. Geen mens kent van tevoren en van buitenaf datgene waartoe God zijn broeder roept. Er is al veel geestelijk onderscheidingsvermogen voor nodig om in ons eigen bestaan de



roep van God te ontdekken. Hoeveel te meer als het gaat om de bijzondere weg te begrijpen van elk van onze broeders die God op onze weg plaatst.”

„Elke ontmoeting tussen ons en onze broeders moet onderworpen worden aan Gods initiatief met elk van ons. Als we dus de vrijheid van onze broeders respecteren, respecteren we de wil van God omtrent hen.”

„Wij zouden het proselytisme kunnen omschrijven als de houding van hen die zonder zich te bekommeren om de werkelijke roeping van zijn gesprekspartner deze uitnodigt zich bij hem aan te sluiten op zijn terrein.”

„Het getuigenis dat wij van Christus moeten geven vraagt van ons respect voor de bijzondere wegen die samenhangen met de bestemming van elk persoon; en die wordt bepaald door de genade en de Geest van God daar waar die persoon zich bevindt” (Chap. 10, p. 34).

Het is inderdaad belangrijk onderscheid te maken tussen enerzijds de algemene wil van God voor de mensheid: „alles onder Christus als het hoofd samen te vatten”, en anderzijds de bijzondere wegen die behoren tot iemands persoonlijke bestemming. Zoals Paus Paulus VI schreef in „Ecclesiam Suam”: „De heilsdialoog (van God met de mens) dwingt/dwong niemand tot aanvaarding, maar was een geweldig liefde-aanzoek dat, ook al legde het een geduchte verantwoordelijkheid op hen tot wie het zich richtte (zie Mt. 11, 21), hen toch vrij liet er aan te beantwoorden of het af te wijzen” (Eccl. S. 77).

### *3.2. De godsdienstige vrijheid van de ander respecteren is zich openstellen om van hem een Woord van God te ontvangen*

Ons respect voor de eigen weg van elk van onze broeders zal als eerste gevolg hebben dat wij onszelf toestaan ook te luisteren naar het woord dat zij tot ons richten. Hij die er op uit is zijn eigen inzichten op te leggen is te zeer met zichzelf bezig om zijn broeder aan te zien. Je moet de tijd nemen voor respectvol luisteren om te horen en te ontvangen wat hij ons van Godswege zegt.

Om het geheimenis van Christus in zijn volle omvang te verstaan, hebben we de ander nodig. De christelijke kerken in al hun verscheidenheid hebben door de eeuwen heen reeds de menselijke waarden van de hun omringende samenlevingen in zich opgenomen. Maar hij die zich rijk waant, loopt altijd het risico zich in zijn rijkdom op te sluiten. In feite missen we wat onze broeders in andere culturen en beschavingen beleven. Slechts als wij dat ontdekken en aanvaarden, kunnen we het Woord van God ontvangen dat Hij ons door hen aanreikt.

Met christenen van verschillende denominaties, vergaderd in Chiang Mai, april 1977, voor een conferentie over de dialoog, erkennen we: „Wij zelf zijn weliswaar leerlingen van Christus, maar mogen Hem niet beperken tot wat wij menselijkerwijs van Hem begrepen hebben. In onze relaties met de anderen leren we Christus beter kennen als Gods Zoon en de Zaligmaker der wereld”.

Door de ander en zijn waarden te aanvaarden, zal de kerk die overvloed van menselijkheid ontvangen die haar nu nog ontbreekt om werkelijk universeel te zijn. De meesten onder ons hebben ervaren wat deze ontmoeting met zo verschillende mensen heeft betekend voor hun bestaan, inclusief hun christelijk bestaan. Mensen zijn op weg naar God vanuit zeer verschillende uitgangspunten. Hun weg is een zaak van vrijheid; maar zodra ze bevrijd zijn van zichzelf tot de ontmoeting met de ander worden ze beschikbaar om een nieuw woord van God te ontvangen.

Maar als de autonomie van onze weg niet gerespecteerd wordt, sluiten wij ons af voor de ander en zijn waarden. Dit is een ernstige vraag aan elke vorm van proselytisme. God wordt niet geëerd waar de mens niet wordt geëerbiedigd. Elk mens zal slechts worden wat hij kan indien hij het verschil met zijn broeder kan aanvaarden, er de schok van kan ondergaan en zich kan openstellen voor een bredere waarheid. Deze wederzijdse uitdaging kan slechts ontstaan waar twee vrijheden elkaar ontmoeten, elkaar eerbiedigen en elkaar aanvaarden.

### *3.3. Er is geen respect voor de persoonlijke vrijheid zonder respect voor de gemeenschap waarin die personen leven*

Wij kunnen mensen niet beschouwen zonder hen te plaatsen in de gemeenschap waarin hun bestaan tot ontplooiing komt. Elk individu krijgt zijn cultuur, zijn wijze van zijn, van de groep waarin hij heeft geleerd mens te zijn. Een groep minachten is de individuele mensen minachten die zich daar lid van voelen. Ongetwijfeld eist elke ontmoeting met iemand van een andere groep in zekere zin dat elk van de gesprekspartners de grenzen van zijn eigen groep overschrijdt. Maar de vruchtbaarheid en de waarheid van de ontmoeting bevestigen zich daar waar de beide gesprekspartners zich voor elkaar kunnen openstellen zonder zichzelf te verloochenen; daar waar ze nieuwe banden kunnen aangaan zonder de banden te verbreken waardoor elk van hen in zijn eigen gemeenschap bestond.

In deze beide gesprekspartners zijn het dan in feite hun beider verschillende gemeenschappen die met elkaar in relatie treden en die elkaar iets doorgeven van wat ze zijn en van wat ze hebben. Het respect voor de godsdienstige vrijheid van mensen is tegenwoordig een in steeds breder kring aanvaarde eis. Maar misschien moeten wij toch nog beter ontdekken wat het respect voor de godsdienstige vrijheid van gemeenschappen betekent, en, speciaal voor wat ons betreft, het respect voor de moslim gemeenschappen en de Islam als historisch geheel.

Elke menselijke groep heeft zijn eigen ritme en moet zelf stap voor stap de ontwikkelingen en veranderingen die zich opdringen op zich nemen. Dikwijls lukt druk van buitenaf door een andere groep een verdedigingsreflex uit die zich uiteindelijk tegen de personen keert. Want hoe meer een gemeenschap bedreigd wordt, hoe meer dat drukt op de individuen die haar samenstellen. In plaats van een vrije ontwikkeling van de gemeenschap te begunstigen, blokkeert men die ontwikkelingen.

De godsdienstsociologie kan talloze voorbeelden geven van menselijke gemeenschappen die zich onder de druk van een al te grote bedreiging van buiten hebben teruggetrokken op de totaliteit van hun traditie om te overleven. Wezenlijke overtuigingen en secundaire gewoonten kregen dan dezelfde waarden. Want als men bang is op te gaan in iets anders en zijn eigen identiteit te verliezen, handhaaft men zonder onderscheid al zijn tradities.

In het geloof worden wij trouwens uitgenodigd de geschiedenis van elke menselijke gemeenschap te zien als heilige geschiedenis, niet in die zin dat alles er goed zou zijn, maar omdat God elke groep bij zijn fouten en dwalingen vandaan roept. Hebben wij niet juist geleerd dat te ontdekken in de „heilige geschiedenis” van het volk Israel, zoals die ons in de Bijbel wordt weergegeven? Onder erkenning van de godsdienstige grootheid en de moed van vele individuele bekeringen

moeten we toch opmerken dat de overgrote meerderheid van mensen die in de Islam geboren zijn hun geestelijke geschiedenis vervullen in de context van de gemeenschap van hun geboorte.

Wij eerbiedigen de godsdienstige vrijheid van personen niet zolang wij de geestelijke geschiedenis van de gemeenschap waarin ze leven niet met respect beschouwen. Het is tenslotte deze gemeenschap die de verantwoordelijkheid draagt voor de geestelijke weg van zijn leden. In onze uitwisselingen met personen moeten wij altijd hun bestaan in hun gemeenschap mede verdisconteren.

#### **4. De tijd van eenheid doen aanbreken door tijden van verzoening en deelgenootschap te beleven**

##### *4.1. De zending van Jezus voltrekt zich in het bijzonder door de verzameling in eenheid van de verstrooide kinderen Gods*

Het heil dat Jezus brengt, raakt het menselijke bestaan individueel en collectief onder zeer veel gezichtspunten. Hij is licht voor het verstand. Hij is opening voor de hoop. Maar Hij is vooral gemeenschap tussen de mensen. „Nu blijven geloof, hoop en liefde, de grote drie; maar de liefde is de grootste” (1 Kor. 13, 13) (Willibrord vertaling). Wij weten hoe het Evangelie naar Johannes de dood van Jezus interpreteert in de woorden van de hogepriester die profeteerde „dat Jezus zou sterven voor het volk, en niet voor het volk alleen, maar ook om de verstrooide kinderen van God samen te brengen” (Joh. 11, 51-52).

In een cultureel milieu waarin de wereld op beslissende wijze gescheiden was in joden en heidenen roept Paulus uit: „thans echter zijt gij die eertijds veraf waart, in Christus Jezus dichtbij gekomen, door het bloed van Christus. Want Hij is onze vrede, Hij die de twee werelden één gemaakt heeft” (Ef. 2, 13-14).

Paulus ontdekt zelfs in deze afbraak van oude barrières een van de wezenlijke aspecten van het mysterie dat van de aanvang in God verborgen was en waar hij nu toegang toe had gekregen.

##### *4.2. De kerk vervult haar zending overal waar ze eenheid brengt tussen de mensen*

Vaticaanum II belijdt dat er een nauwe band is tussen de zending van de Kerk en elke poging om eenheid te brengen. „De bevordering van eenheid behoort tot de diepste zending van de kerk want zij is dankzij haar verhouding tot Christus sacramenteel teken en werktuig van de vereniging met God en van de eenheid van het gehele menselijk geslacht” (G.S. 42).

Alle christenen die betrokken zijn in de oecumenische actie voor eenheid tussen de leerlingen van Jezus zijn er ten diepste van overtuigd dat zij hun leven geven als antwoord op een fundamentele oproep van Jezus.

„Dat zij allen één mogen zijn zoals Gij, Vader, in Mij en ik in U: Dat ook zij in Ons mogen zijn opdat de wereld gelove, dat Gij Mij gezonden hebt” (Joh. 17, 21). Het wordt tijd te erkennen dat de christelijke zending wordt uitgeoefend door allen die de eenheid tussen de mensen zoeken, en meer in het bijzonder op het terrein dat ons bezighoudt, namelijk tussen christenen, moslims en joden, die drie families die zich alle drie beroepen op hun gemeenschappelijke aartsvader in het geloof: Abraham, de man van het verbond, van de belofte en van de gehoorzaamheid aan God.

##### *4.3. De eenheid van christenen en moslims doorloopt tegenwoordig de fasen van verzoening, erkenning, respect en deelgenootschap*

De taken van de eenheid zijn verschillend naar gelang de betrokken groepen mensen. Om bekende historische redenen moet het zoeken van de eenheid van christenen en moslims er vooral op uit zijn tijden van verzoening te laten aanbreken.

Bijzondere historische omstandigheden hebben in uiteenlopende gebieden van de wereld gedurende eeuwen mensen uit de Islam en mensen uit het Christendom tegen elkaar opgezet. Alles wat dit verleden opnieuw oproept, weersprekt het plan van God die de verzoening van al Zijn kinderen voorbereidt. „Dit alles komt van God. Hij heeft ons door Christus met zich verzoend en ons de dienst van die verzoening toevertrouwd” (2 Kor. 5, 18).

Mensen die verzoend zijn met God, zijn onderweg naar verzoening met elkaar. Het Pinksterfeest van de volken, die dag waarop God ieder in diens moedertaal tegemoet treedt, is het antwoord op de verdeeldheid die geboren was uit hoogmoed, gesymboliseerd door Babel en de spraakverwarring.

Verzoening komt tot stand door wederzijdse erkenning. De vroegere tegenstellingen steunden immers op miskenning die een klad wierp op de broeders uit het andere kamp en die hun bestaan verwarde met hoogmoedige en corrupte ontrouw.

De erkenning gaat via wederzijds respect en gezamenlijke inzet in alle taken die de mens groot maken. De christen heeft van Jezus het goede nieuws ontvangen van een in God verborgen gemeenschap die heden geopenbaard wordt aan alle mensen opdat zij die met elkaar zouden delen (1 Joh. 1, 1-4).

Er zal geen christelijke trouw en geloof zijn zolang de leerlingen van Jezus de zijde kiezen van wat verdeelt en de mensen tegen elkaar opzet. Geen Goed Nieuws kan worden meegedeeld als men zich presenteert als een groep die de vrede en de identiteit van anderen bedreigt.

Alles wat de tijd van deelgenootschap en respect verzekert, versterkt de verzoening, doet de vrede neerdalen en bereidt de eenheid voor.

##### *4.4. De dienst van de eenheid is een van de grote zendingsopdrachten van de kerk vandaag*

De zending van de kerk is ten diepste één. Zij bestaat in de verkondiging van de liefde van God door een leven van gemeenschap tussen de mensen op de wijze van Jezus. Maar deze zending krijgt verschillende nuances volgens de tijden van de geschiedenis en de plaatsen.

Het komt ons voor dat het aantal christelijke gemeenschappen toeneemt die hun trouw en geloof gestalte geven in de dienst van de eenheid, vooral daar waar christenen mensen van de andere grote godsdienstige tradities ontmoeten.

De christenen, verenigd op de door de Wereldraad van Kerken te Chiang Mai samengeroepen conferentie, tekenden in 1977 de volgende verklaring, die wij graag de onze maken.

„Omdat alle religies en ideologieën geneigd zijn als splijtzwam op te treden, geloven we dat ze alle zichzelf kritisch moeten bezien teneinde vanuit hun rijkdommen bij te dragen tot het welzijn van de menselijke samenleving als geheel. Als we dachten aan de uitdaging die hier voor ons christelijk geloof ligt,

herinneren we ons het gevaar 'vrede, vrede', te zeggen waar geen vrede is en de woorden van Jezus in de bergrede: 'zalig zijn de vrededichters, want zij zullen kinderen Gods genoemd worden' (Matth. 5, 9). Als werkers voor vrede, bevrijding en gerechtigheid – waarvan de verwerkelijking conflict vaak onvermijdelijk maakt en verzoening moeizaam – voelen wij ons geroepen samen te werken met anderen in de menselijke samenleving op zoek naar nieuwe ervaringen in de ontplooiing van onze gemeenschappen. Wij bevestigen onze onderlinge afhankelijkheid en het respect voor elkaars onderscheiden identiteit. De idee van een wereldwijde 'gemeenschap van gemeenschappen' beval zich aan als een manier om gemeenschap te zoeken in een pluralistische wereld. Deze idee betekent niet een homogene éénheid of een totalitaire éénvormigheid, maar staat naar christelijke visie in verband met het feit dat God als koning regeert over alle menselijke gemeenschappen."

## 5. De tijden van wederzijdse bekering

### 5.1. *Het Goede Nieuws van het Evangelie is allereerst een oproep tot bekering opdat het Rijk van God kome*

In de Koran vinden wij de volgende strenge uitspraak: „Gedood moge worden de mens. Hoe ondankbaar is hij! God heeft hem geschapen . . . Daarna heeft Hij hem de weg geëffend . . . Niets daarvan. Nog niet heeft hij vervuld wat Hij hem had bevolen” (Koran 80, 17-23). Johannes de Doper deed die oproep al uitgaan, die het Evangelie aldus samenvat: „Bekeert u, want het Rijk der hemelen is nabij” (Matth. 3, 2). En Jezus neemt volgens het getuigenis van Markus dezelfde oproep voor zijn rekening: „De tijd is vervuld en het Rijks Gods is nabij: bekeert u en gelooft in de Blijde Boodschap” (Mark. 1, 15).

Bijna elke ontmoeting van Jezus met een tijdgenoot is de geschiedenis van een bekering, van een levensverandering in antwoord op de roep van de Meester. De geschiedenis van zijn relatie tot zijn leerlingen is allereerst de geschiedenis van hun langzame en voortschrijdende bekering tot de nieuwheid van het Evangelie. Jezus' naastbestaanden en zijn moeder zelf die het kind in de tempel zoeken (Luk. 2, 41-52) of hem roepen temidden van de menigte (Mark. 3, 20-21 en 31-35) moeten zich tot Zijn' zending bekeren. Hoeveel te meer dan al die anderen van allerlei aard die volgens het Evangelie Jezus hebben ontmoet, vanaf het onderhoud met Nikodemus tot aan de belofte van de goede rover. Is Jezus niet gekomen om zondaars tot bekering te roepen? (Luk. 5, 32).

Inderdaad verkondigt Jezus onvermoeibaar de barmhartigheid van God, de Vader van de verloren zoon (Luk. 15, 11-32). Hij ontvangt de zondaar die zich bekeert: „ga heen en zondig van nu af niet meer” (Joh. 8, 11), en Hij wordt pas hard tegen hen die zichzelf rechtvaardig achten (Matth. 23).

### 5.2. *Het getuigenis van de apostel is allereerst een getuigenis van zijn eigen bekering*

Het Nieuwe Testament bewaart met nadruk de herinnering aan de bekeringen van de apostelen zelf, vooral van de grootsten onder hen: Petrus, die zijn misstap beweent (Matth. 26, 75) en aan wie Jezus vraagt of hij Hem liefheeft (Joh. 21, 15-17); Paulus, hoe fel hij de kerk van God vervolgd heeft (Gal. 1, 13). En hebben

trouwens niet alle leerlingen de vlucht genomen uit de hof van Gethsemané (Matth. 26, 56) voordat ze deel kregen aan de Geest van Pinksteren? De prediking van Jezus viel in een periode van de geschiedenis waarin het joodse proselytisme welig tierde. „Dit was een volstrekt nieuw verschijnsel. Het jodaisme was de eerste grote missionaire godsdienst die in de wereld om de Middellandse Zee” verscheen (J. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations* (1958), p. 11).

Maar Jezus noemt die geweldige toenmalige inspanning slechts om ogenblikkelijk scherp stelling te nemen tegenover hen die overal bekeerlingen willen maken zonder zichzelf heel persoonlijk te bekeren. „Wee u, schriftgeleerden en farizeeën, huichelaars! Gij doorkruist zee en land om één bekeerling te maken, maar als hij het geworden is, maakt gij hem tot een hellekind, tweemaal erger dan gijzelf!” (Matth. 23, 15).

### 5.3. *Perioden van wederzijdse bekering*

De eerste hoofdstukken van de brief aan de Romeinen tonen goed aan hoezeer allen, joden en heidenen, besloten zijn onder de zonde. Evenzo, hoezeer de bekering van elk mens noodzakelijk is, niet alleen omdat „allen hebben gezondigd en allen verstoken zijn van de goddelijke heerlijkheid” (Rom. 3, 23), maar ook omdat „wie in Christus is, een nieuwe schepping is” (2 Kor. 5, 17) en zich moet bekleden met de nieuwe mens” (Ef. 4, 24).

Christenen en moslims worden dus onophoudelijk geroepen zich te bekeren, ieder volgens zijn eigen weg. Voor Paulus roepen de bekering van de jood en de bekering van de niet-jood elkaar wederkerig op. „Het heil ging naar de heidenen opdat Israel zelf jaloers zou worden” (Rom. 11, 11).

Ook in de Handelingen stelt de episode over de bekering van Cornelius in het licht wat men het proces van „wederkerige bekering” zou kunnen noemen. De heiden die zich tot God bekeert, brengt de bekering van de apostel Petrus en van de kerk zelf tot een dieper geloof te weeg (Hand. 10 en 11).

Dat is trouwens ook de betekenis van het hele boek Jona. De bijbelse auteur wil aantonen dat God de profeet en Israel oproept zich te bekeren tot de universaliteit door de bekering van Ninevé, hoofdstad van het heidendom, heen. Deze geestelijke houding heeft onlangs weer waarde gekregen in de christelijke kerken dank zij de vernieuwingsbewegingen. Het eerste getuigenis dat wij aan de broeders moeten geven is het vreugdevolle nieuws van de bekering die God ons in Zijn genade geschonken heeft.

„Evangelii Nuntiandi” onderstreept dat er geen sprake kan zijn van een evangeliserende kerk als ze niet te zelfder tijd een geëvangeliëerde kerk is (E.N. 15). Zoals het reeds geciteerde document van de noord-afrikaanse bisschoppen schrijft: „Door de ontmoeting (met onze moslimbroeders) worden wij uitgedaagd tot een dieper geloof. Naar waarheid moeten wij zeggen dat in elk gebied van ons bestaan geen enkele van onze standpunten volledig evangelisch is”. De tegenpraak van onze broeders verplicht ons onophoudelijk in onze levensgewoonten te onderscheiden tussen wat eenvoudigweg vrucht is van onze cultuur en wat echt christelijk is.

### 5.4. *De interactie van de godsdiensten onder elkaar*

De christenen willen in de oecumenische beweging elkaar tot bekering roepen, daar ze geloven dat zodoende hun eenheid een dieper fundament zal ontvangen.

De relatie tussen kerk en Islam zou diezelfde vruchten moeten dragen. De grote godsdiensten presenteren zich tegenover elkander als absolute en aan elkander tegenstrijdige grootheden. In menselijk opzicht is er geen verzoening mogelijk tussen systemen die ieder hun eigen innerlijk evenwicht hebben. Er is geen compromis mogelijk. Onder deze gezichtshoek zijn meditatie over „evangelische voorbereidingen” en „zaden van het Woord” in de wereld ontoereikend. Want het is onjuist een of ander element in een menselijke traditie te isoleren, te verklaren dat dit dicht bij het Evangelie staat zonder rekening te houden met de synthese die het zijn zin geeft.

Wij moeten dus de overtuigingen van onze broeders verstaan als een goed georganiseerd geheel binnen de godsdienst die zij aanhangen. En van dit gezichtspunt uit ontdekken we de pluraliteit van de door de mensen gevolgde wegen en hun onverzoenbaar karakter.

Deze weerstand van de ander tegen elke vorm van assimilatie en reductie wordt van dag tot dag duidelijker in de huidige wereld. Maar te zelfde tijd worden alle mensen geconfronteerd met dezelfde vragen en hun bekering vindt plaats in de keuzen die ze maken, ieder voor zijn deel, ten opzichte van vragen als: geld, algemeen welzijn, wederzijds respect, gezinsleven, vrede, gerechtigheid, enz. En meer dan ooit worden de verschillende culturele gemeenschappen zich bewust van hun plaatsgebonden karakter of minstens althans van het bestaan van andere waardensystemen, waarvan miljoenen mensen aanhangers zijn. De keuzen, individueel van personen en collectief van gemeenschappen, zorgen voor een voortdurende beweging, een interactie of zoals P. Maurier het noemt, een „actie-reactie”.

„De religieuze absolute grootheden zijn, ten opzichte van elkaar, als een actie-reactie, want ze staan tot elkaar in een relatie van anders-zijn; ze staan in relatie tot elkaar, maar kunnen niet gerelativeerd worden. Ieder staat een absoluut gezichtspunt voor: absoluut en daarom onoverstijgbaar; en een gezichtspunt, want niemand kan de totaliteit uitspreken om de eenvoudige reden dat ieder nooit de totaliteit is.”<sup>1)</sup>

Deze interactie kunnen we geestelijk beschouwen als de plaats van de wederzijdse bekering, waardoor God ons stukje bij beetje werft, naar de mate van ons geloof, in de komst van Zijn Rijk, totdat Hij alles zal zijn in allen.

<sup>1)</sup> H. Maurier, *Théologie chrétienne des religions non-chrétiennes*, in: *Lumen Vitae* 1976, no. 1, p. 99.

(vertaling: drs. C. M. Overdulve).

## Religieuze tendensen onder de Surinamers in Nederland

### Inleiding

De vraag, welke tendensen zich op religieus gebied onder de Surinamers in Nederland aftekenen is niet zo gemakkelijk te beantwoorden. Wie het over „de” Surinamers heeft, moet onmiddellijk erbij zeggen welke uit Suriname afkomstige bevolkingsgroep hij bedoelt: Creolen, hindoestanen, javanen, negers, indianen, Chinezen, Libanezen? Wat de diverse groepen onderscheidt is namelijk zeker zoveel als wat hen verbindt. Bovendien lopen de religieuze scheidslijnen niet parallel met de etnische. Vrijwel alle hindoes zijn hindoestaan, maar niet alle hindoestanen zijn hindoe. Ruim 20% van hen zijn moslim. Maar ook de javanen zijn voor het merendeel moslim. Christenen vinden we vooral onder de creolen, maar ook – in kleine aantallen – onder de overige groepen. En hoe iemand zijn geloof beleeft, wordt mee bepaald door zijn etnische identiteit. Bovendien maakt het nogal verschil of de immigrant uit de stad Paramaribo is gekomen met haar multi-culturele en seculariserende karakter of uit één van de plattelandsdistricten, waar het leven nog sterk gestempeld is door de eigen religie. Voor de laatste is de overgang veel groter dan voor de eerste, met alle gevolgen van dien. En dan maakt het ook nog uit, of iemand al vele jaren in Nederland is of nog maar kort. Net zo min dus als over „de Surinamers” kan over „de” religieuze tendensen worden gesproken. Er is een bont geheel van ontwikkelingen aan de gang en het is nog te vroeg om hier helderheid te verwachten. Toch zijn er globaal wel een paar tendensen te onderscheiden die zich ook elders onder immigranten voordoen, maar die hier in hun eigen aard aan de dag treden. Omdat wij onmogelijk het hele gevarieerde veld-in-beweging kunnen overzien, beperken wij ons in hoofdzaak tot wat wij in onze contacten met de surinaamse hindoestanen ervaren. Af en toe maken wij ook opmerkingen over analoge verschijnselen in andere bevolkingsgroepen.

### Drie tendensen

Drie tendensen vallen dan op.

1. *Sterkere beleving van de eigen identiteit.* „Hier voel ik me veel meer hindoe c.q. moslim dan in Suriname” is een uitspraak die

we herhaaldelijk tegenkomen. Schoolkinderen worden door hun nederlandse klasgenoten gevraagd, wat Hindoeïsme of Islam is. Misschien moeten ze er wel een spreekbeurt over houden in de klas. En dan gaan ze er hun familieleden over raadplegen of boekjes over lezen. Maar ook volwassenen komen op hun werk of in de omgang met andersgezinde burens voor de vraag te staan: wie ben ik en wat betekent mijn geloof voor mij? Wat is eigenlijk de betekenis van de godsdienstige handelingen, waar ik in Suriname eigenlijk vanzelfsprekend aan mee deed? Er komt een bewustwordingsproces op gang. En dat wordt verhevigd door de minderheidspositie waarin men verkeert. Hoe kunnen we ons als groep handhaven tegenover de overheersende en bedreigende gesecculariseerd/christelijke cultuur in Nederland? En een voor de hand liggend antwoord is dan de beklemtoning en profilering van de eigen identiteit. Veel nederlandse immigranten in Canada hebben niet anders gedaan. En zoals veel gereformeerden daar vandaag „traditioneel-gereformeerder“ zijn dan hun geloofsgenoten in het moederland, zo krijgen veel hindoes en moslims in Nederland een sterker verlangen naar een duidelijke religieuze identiteit dan ooit in Suriname het geval was.

Dat uit zich bijvoorbeeld in het opkomen voor de moedertaal. De eigen waarden van het Hindoeïsme kunnen immers het beste levend gehouden en doorgegeven worden in de eigen taal. Het Nederlands leent zich daar (nog) niet toe. De „pandits“ bereiken eigenlijk alleen mensen van 30 jaar en ouder, omdat die voor een deel het Hindi nog verstaan. Overal worden dus nu – met name voor jongeren – lessen in het Hindi c.q. de surinaams-hindoestaanse moedertaal: het Sarnami gegeven. En enkele gaan zich zelfs in de heilige taal het Sanskriet verdiepen. Het liefste zouden sommigen ook op de scholen onderwijs in de eigen taal zien ingevoerd.

Een tweede uiting van dit versterken van de eigen identiteit is het nadrukkelijk vieren van de eigen feesten, en andere godsdienstige plechtigheden. Het was bijvoorbeeld een hele gebeurtenis voor de hindoes dat zij, dank zij de grote inzet van velen, vorig jaar gedurende drie achtereenvolgende avonden in Den Haag het grote lekespel de Ramayana konden opvoeren. Ook is op diverse plaatsen de belangstelling voor lessen in indische dansen groeiende. India is door de immigratie in Nederland geografisch dichterbij gekomen. Reizen naar India betekent ook op zoek gaan naar het eigen bronnenland. Verder is het nu gemakkelijker mogelijk om deskundigen uit dit stamland over te laten komen als adviseurs in godsdienstige aangelegenheden. Soms roept dat reacties op die leiden tot het verlangen naar versterking van de eigen surinaamse variant van het Hindoeïsme. Indiërs verliezen – door het directere contact – het aureool dat ze in de verhalen in Suriname hadden gekregen. Maar het omgekeerde gebeurt ook. Wie op zoek is naar versterking van de eigen groepsidentiteit identificeert zich graag met mensen, die dat ideaal belichamen. Satya Sain Baba, een zuid-indische heilige, aan wie ook talloze

wonderen worden toegeschreven, vindt vandaag ook in Nederland aanhangers, die bijvoorbeeld naar India reizen om door hem geïnspireerd te raken. De ruimtelijke uitdrukking en ook voorwaarde voor de versterking van de religieuze identiteit is het verschijnsel dat de hindoeëstanen graag bij elkaar in de buurt gaan wonen. Zo houd je contact met elkaar, en kun je samen je feesten en andere plechtigheden houden. Vooral in de steden – en m.n. in Den Haag – hebben zich tienduizenden van hen gevestigd, en dat concentratieproces gaat door. Internationaal gezien gaan de hindoes uit de ex-koloniale gebieden – evenals trouwens de hindoeëstaanse moslims – contacten met elkaar zoeken om zo elkaar te helpen bij de versterking van wat het betekent hindoe te zijn in een ander werelddeel dan India.

Tenslotte geeft de omgeving vaak een eigen bijdrage aan dit proces van identiteitsversterking. Telkens als er onbegrip optreedt, als bijvoorbeeld de politie uit onkunde ingrijpt bij een vuurofferplechtigheid, als buurtbewoners discriminerend optreden of als een hindoeëcrematieplechtigheid door de nederlandse voorschriften niet volkomen kan worden uitgevoerd, groeit het verlangen om zich te onderscheiden en vast te houden aan de traditie.

Analoge verschijnselen zijn bij de creolen te signaleren. Wel in mindere mate. De afstand tot de afrikaanse bronnen is groter. De lijn naar het eigen verleden loopt vaak via Amerika. Sommigen voelen zich geïnspireerd door de Black-Power beweging, anderen gaan de weg van de Rastafari's.

## 2. *Aanpassing aan het nederlandse denk- en leefpatroon*

De immigrant ontkomt er niet aan, dat hij/zij zich tot op zekere hoogte aanpast aan de nieuwe leefwereld. De omstandigheden en de hele manier waarop onze samenleving is georganiseerd dwingen hem daartoe. Het klimaat vraagt om andere kleding. Je kunt hier niet als „joint-family“ een woongemeenschap vormen, met als gevolg dat de individualisering zich doorzet. De beperkte woonruimte stelt grenzen aan de traditionele gastvrijheid tegenover familieleden. Als je voedsel zelf niet meer op eigen erf kunt produceren, moet je het kopen. Verdien je zoals de meesten te weinig geld dan zul je je weg in de goedkope supermarkt moeten leren vinden en rekenen met vaste openingstijden. Je zult ook moeten leren omgaan met onze bureaucratie. Dingen kunnen niet „even geregeld“ worden. Je moet meer Nederlands spreken dan je lief is. Jongeren worden dagelijks beïnvloed door de sfeer van het nederlandse onderwijs. En willen ze niet uit de groep van hun leeftijdgenoten vallen, dan is een stuk aanpassing in leef- en kleedgedrag, in denk- en spreekpatronen onontkoombaar. Wanneer je zo – of je nu wilt of niet – dagelijks gedwongen wordt je aan te passen, is het begrijpelijk, dat sommigen van deze nood een deugd maken: is het niet de aangewezen weg om het verleden maar wat te laten verbleken en je helemaal in te stellen op het nieuwe en andere heden om daarin zo goed mogelijk door

de heersende groep geaccepteerd te worden? En zijn de meeste Nederlanders niet a-religieus? Zou het dan niet het beste zijn ook je eigen religie maar los te laten of althans alleen voor de vorm vanwege de familie af en toe mee te doen in een of andere plechtigheid? Bovendien is het een stuk moeilijker om je religie in een geïndustrialiseerde, door wetenschap en techniek beheerste wereld te beleven dan in het agrarische klimaat van het surinaamse platteland. Ook de pandit weet er blijkbaar geen weg mee, want als je kritische vragen stelt, krijg je nogal eens de wind van voren. Heel wat jongeren en jong-volwassenen zijn zo bezig a-religieus te worden. Vaak tot verdriet van hun ouders, die met een zekere machteloosheid dit proces gadeslaan. „Hoe kunnen wij onze kinderen ervoor bewaren, dat ze godloos worden, kunt u ons daarbij helpen?” vroeg onlangs een pandit aan een predikant. Maar de predikant had er geen effectieve methodiek voor klaar liggen, hij kende het machteloosmakende probleem maar al te goed ...!

Sommige jongeren gaan zo ver in hun aanpassing, dat ze ook de kwalijke uitwassen van onze cultuur overnemen: alcoholmisbruik, drugsverslaving, prostitutie. Het opgeven van de eigen oorspronkelijke identiteit en het tussen twee werelden in komen te leven zal wel mede een van de oorzaken zijn. Tegelijk wordt de vervreemding ten aanzien van de eigen religie er nog weer groter door.

Af en toe is de wens om zich aan te passen aan het nederlandse denk- en leefpatroon zo sterk dat bijvoorbeeld een hindoestaans gezin vraagt of ze zich niet bij een of andere christelijke kerk kunnen aansluiten. Ook komt het voor dat een creools gezin de voorkeur geeft aan het meedoen in de hervormde gemeente boven het traditionele behoren bij de Evangelische Broedergemeente.

Hoewel ook hier nauwkeurig onderzoek ontbreekt, hebben wij de indruk dat de aanpassing aan de nederlandse denk- en leefpatronen het verst is voortgeschreden onder de creoolse groep. Dat proces was ook in Suriname al tientallen jaren aan de gang.

### 3. Vernieuwing van de eigen identiteit

Een derde tendens tekent zich af onder degenen die graag de normen en waarden uit de eigen religie willen blijven hooghouden, maar die tegelijk beseffen dat een nieuwe situatie om een ander denken en handelen vraagt. Het duidelijkst is dat te zien bij de aanpassing van diverse rituelen. Voor een hindoe-crematie heeft het crematorium minder tijd beschikbaar dan nodig zou zijn: dus moet het ritueel ingekrompen en beperkt worden tot het meest-wezenlijke. Het nederlandse klimaat en levenspatroon maakt het wel erg moeilijk om de hindoeese huwelijksplechtigheden ook 's-nachts te laten doorgaan. Dus wordt alles op de dag en de avond geconcentreerd. Maar ook bij ethische vragen zien we dit zoeken naar vernieuwing van de eigen identiteit. Zowel Islam als Hindoeïsme proberen bijvoorbeeld ten aanzien van de geboortere-

geling een andere weg te vinden dan vroeger gebruikelijk was. Voor de moslims betekent dat: het streven naar een hedendaagse toepassing van uitspraken uit de Koran, die er bijvoorbeeld toe leidt dat periodieke onthouding, coïtus interruptus, condoom en pessarium geoorloofd zijn, maar pilgebruik en abortus niet. De hindoe is er zich van bewust, dat de „dharma” die hij heeft te volgen ook afhankelijk is van de tijd waarin hij leeft (de zgn. Yuga-dharma); was het bijvoorbeeld in een vorige periode in India en Suriname van belang grote gezinnen te hebben met liefst twaalf kinderen (arbeidskrachten en oudedagsvoorziening!), nu is dat hier in Nederland niet meer nodig en gewenst. En daarom is anti-conceptie gerechtvaardigd. Ook worden allerwegen pogingen ondernomen om de vrouwen-emancipatie naar eigen snit te stimuleren. Hier en daar zien we ook pogingen om lijnen te trekken vanuit de eigen geloofsbronnen naar de grote actuele vragen van milieubederf, grondstoffenschaarste, kernbewapening, etc. Maar dat zijn nog uitzonderingen. Een breder vormings- en toerustingsproces moet nog op gang komen. Het is te hopen, dat deze derde tendens zich zal voortzetten, want die kan een vruchtbare bijdrage geven bij de opbouw van een echte multiculturele samenleving.

### Slotopmerking

Zoals gezegd hebben wij slechts enkele grove lijnen kunnen trekken. Wel is het nog van belang om op te merken, dat dezelfde drie tendensen ook bij de autochtone nederlandse bevolking te signaleren zijn. Die zijn ook – zij het minder abrupt – in een veranderingsproces betrokken. Niet doordat zij naar een ander cultuurgebied emigreerden, maar doordat de eigen samenleving onder invloed van techniek, wetenschap, media, sociale organisatie etc. zo sterk veranderd is, dat ze ook het gevoel hebben in een andere wereld te leven.

En ook daar zijn de drie tendensen van respectievelijk het vasthouden, overboord gooien, en aarzelende vernieuwing van de eigen traditie aanwezig. De ontdekking daarvan kan in de dialoog tussen aanhangers der drie grote godsdiensten in Nederland, Hindoeïsme, Islam en Christendom, tot een onderlinge herkenning en verbondenheid leiden, die de gesprekken en het samenwerken ten goede kan komen.

(Met grote dank aan de heer R. M. Marhe, voorlichtingsfunctionaris van de Stichting voor Surinamers te 's-Gravenhage, met wie dit artikel is vooren doorgesproken).

# De taak van de kerk tegenover de Surinamers in Nederland

## 1. Herkomst en toekomst

De taak van de kerk tegenover de Surinamers is heel eenvoudig en tegelijkertijd zeer gecompliceerd. Zij is heel simpel want het gaat erom de surinaamse mens in aanraking te brengen met het heil waarmee Christus in aantocht is en waarvan de realisatie met zijn eerste komst in deze wereld begonnen is. Die taak is tegelijkertijd heel gecompliceerd. Want dat heil heeft te maken met de totaliteit van het leven van de Surinamers in Nederland: met hun herkomst en hun toekomst, met hun onderlinge verhoudingen, met hun relatie tot de nederlandse samenleving en met hun betrekkingen met Suriname en met andere landen. Het heeft te maken met hun persoonlijk leven en met de politieke, sociaal-economische en culturele context van hun bestaan. Het is immers niet de bedoeling dat zij zich vergapen aan een heil dat ver boven hen verheven is. Het Woord is vlees geworden en heeft onder ons gewoond. In Christus is het koninkrijk van God midden onder ons gekomen. Dat was geen lichtflits, geen bliksemingslag, geen incident en daarna niets meer tot aan de wederkomst. Integendeel, wat met de komst van de messias Jezus is begonnen en in het kruis en de opstanding zijn dieptepunt en hoogtepunt heeft gekregen, gaat door. Het gaat door met vallen en opstaan, met sterven en opstaan. Het gaat door in en door de gemeente van de Heer, want het is niet bij kruis en opstanding gebleven. Het is ook pinksteren geworden. En in de kracht van de Geest die toen is gekomen, zet de kerk de zending van Christus voort om het hele leven van de hele mens in de hele wereld in aanraking te brengen met en te doordringen van het heil van het Koninkrijk. Daarom zal ik hier de politieke, de sociaal-economische en de religieus-culturele betekenis van de aanwezigheid van de Surinamers in Nederland ter sprake brengen in verband met de taak die de kerk tegenover hen heeft.

## 2. Consciëntisatie en bevrijding

Ik zal daarbij gebruik maken van twee sleutelwoorden uit de latijns-amerikaanse theologie, namelijk de woorden consciëntisatie en bevrijding, twee woorden die nauw met elkaar samenhangen, want het gaat om consciëntisatie met het oog op bevrijding. Men kan het woord consciëntisatie vertalen met bewustwording, mits

men bedenkt dat het niet slechts gaat om een intellectuele activiteit, maar om een proces dat veel meer omvat en dat veel dieper gaat, dat ook ons hart, onze verantwoordelijkheid en ons geweten omvat.

Het is een vergissing te menen dat deze bewustwording en bevrijding slechts nodig zouden zijn in het getergde, gemartelde en uitgebuite latijns-amerikaanse continent. Ik meen dat er een andere, hoewel verwante consciëntisatie en bevrijding nodig zijn in de machtige en rijke wereld waarvan Nederland deel uitmaakt. Vervolgens kan de aanwezigheid van de Surinamers een belangrijke bijdrage aan deze bewustwording en daardoor aan de bevrijding van de nederlandse samenleving betekenen uit de structuur en de positie van de macht waarin dit land gevangen is. En in de derde plaats lijkt mij een consciëntisatie en bevrijding van de Surinamers in Nederland niet minder nodig. Zij hebben immers een dubbele verantwoordelijkheid: enerzijds tegenover de nederlandse samenleving waarin zij zijn terechtgekomen en anderzijds tegenover het land van hun herkomst. Hun bewustwording en bevrijding kan aan beide kanten van de Atlantische Oceaan aanstekelijk werken.

### 2.1. *Het politieke niveau*

De komst van de Surinamers in Nederland staat in een direct historisch verband met de komst van de Nederlanders in Suriname. Aan de migratie van de Surinamers naar Nederland is een eeuwenlange migratie van Nederlanders naar Suriname voorafgegaan. Maar er is een scherp contrast tussen deze beide vormen van migratie. De reisroute tussen de beide landen is door Nederland geopend. Ruim drie eeuwen geleden (in 1667) kwamen Nederlanders de surinaamse wateren binnenvaren op oorlogsschepen en namen zonder enige rechtsggrond de macht in handen om ze tot 1975 te behouden. Indianen en negers waren voor hen slechts onderhorigen en slaven over wie zij naar eigen inzicht en willekeur konden beschikken. Voor hen waren deze mensen evenals paarden en ezels slechts van belang als werkrachten die zij met name op de plantages nodig hadden voor de vermeerdering van hun rijkdom en macht. Andere Europeanen en joden konden in de vrijheid en de macht van de Nederlanders delen, aanvankelijk op voorwaarde dat zij niet rooms-katholiek waren. De meerderheid van de bevolking was er of werd aangevoerd als slaven en (na de afschaffing van de slavernij) als contractarbeiders in het belang van de rijkdom, de glorie en de macht van de overheersers. Dat zij niet tot één van de erkende kerkgenootschappen behoorden en zelfs geen christenen waren was geen bezwaar.

#### 2.1.1. *Gedulde vreemdeling*

Sinds enkele tientallen jaren is er een omgekeerde migratiestroom op gang gekomen. De Surinamers kwamen Nederland echter niet binnen met oorlogsschepen en wapengeweld. Met een nederlands of een surinaams paspoort kwamen zij hier legaal of illegaal, niet om



de macht in handen te nemen, maar om een tweede-rangs positie in te nemen. In Suriname hebben Nederlanders als minderheidsgroep met de koloniale macht van hun land op de achtergrond vanaf het eerste moment de overheersende toplaag van de bevolking gevormd. In Nederland zijn de Surinamers vanaf het eerste uur niet meer geweest dan node gedulde vreemdelingen die zich moesten schikken naar de macht en de regels van de Europese meerderheid. Een kleine minderheid van Nederlanders heeft eeuwenlang aan de Surinaamse samenleving haar macht en wetten opgelegd. Een kleine groep Surinamers wordt thans genoodzaakt zich te schikken naar de wensen en patronen van de Nederlandse meerderheid. En als zij slechts het recht vragen om hier naar hun eigen inzichten en normen te leven en er niet naar streven om hun inzichten en hun manier van leven aan de Nederlandse samenleving op te leggen, dan is er meer dan genoeg reden om voor deze houding respect te hebben, want zij hebben van Nederlandse kant wel iets anders ervaren. En die ervaring is nog geen verleden tijd. De kwalijke en tragische gevolgen van de visumplicht voor Surinamers die nu naar Nederland willen reizen illustreren de machtspositie van Nederland in de huidige relatie.

### 2.1.2. *Bewustwording*

In dit historisch perspectief past een consciëntisatie ter wille van de bevrijding. En hiermee komt ook de taak van de kerk binnen ons gezichtsveld. Bewustwording en bevrijding zijn woorden die primair in verband gebracht worden met de onderdrukte en uitgebuide mens in de „derde” wereld. Zo gezien zouden de Surinamers inzicht moeten krijgen in de oorzaken van hun afhankelijkheid en zouden zij de mogelijkheid in de middelen moeten ontdekken om zich uit deze positie te bevrijden. Ik meen dat dat terecht is en dat de kerk daarin ook een taak heeft. Bovendien zouden Surinamers in Nederland daarbij niet slechts moeten denken aan hun eigen positie in de Nederlandse samenleving, maar zou hun consciëntisatie en bevrijding tegelijkertijd hun land van herkomst en de gehele „derde” wereld moeten omvatten.

Een element van deze bewustwording zou ook moeten zijn het inzicht dat het verwerven van macht nog geen bevrijding brengt als dat er slechts toe leidt dat het aantal deelnemers in de machtscompetitie wordt vermeerderd met de Surinamers in Nederland. Een werkelijke verandering komt er pas in zicht als de verworven macht in dienst staat van de gerechtigheid, van de bescherming van de zwakken, van de liefdevolle gemeenschap en de vrede.

Consciëntisatie is echter niet slechts nodig onder de marginale groeperingen in deze wereld. Zij is niet minder nodig in de Nederlandse samenleving. Daarbij gaat het niet slechts om het verstrekken van informatie over de geschiedenis en de functie van politieke verhoudingen. Het gaat niet slechts om het verwerven van theoretische kennis – hoe belangrijk die ook is – maar om een kennis die leidt tot erkenning, tot

oetmoed en schuldbesef en tot de aanvaarding van verantwoordelijkheid voor de huidige situatie en voor de toekomst. De huidige generatie is niet aansprakelijk voor de wandaden van het voorgeslacht. Maar zij kan zich ook niet van de geschiedenis losmaken waardoor zij in haar tegenwoordige machtspositie terechtgekomen is. En voor de koers die zij nu kiest is zij wel verantwoordelijk. De aanwezigheid van weinig minder dan 200.000 Surinamers in Nederland kan natuurlijk niet losgezien worden van hun eigen beslissing en initiatief. Maar deze massale exodus is mogelijk gemaakt doordat Nederland de relatie heeft (op)gelegd en gecontinueerd. Bovendien heeft de Nederlandse regering de stroom van Surinamers ongehinderd door laten gaan totdat zij op 27 augustus 1980 plotseling de visumplicht invoerde. Toen hadden zich echter reeds zoveel Surinamers in Nederland gevestigd dat deze maatregel wel tot tragisch onrecht en discriminatie moest leiden. Daarom is hun aanwezigheid een confrontatie met de gevolgen van de Nederlandse koloniale politiek. En tegelijkertijd is zij een vraag naar de normen en de doelstellingen van de huidige internationale Nederlandse politiek: gaat het om zelfhandhaving of om solidariteit met de zwakken? Gaat het om de instandhouding van de Nederlandse samenleving of om de toekomst van de mensheid? Gaat het om het recht van de sterksten of om het recht van de zwaksten? Is het politieke beleid onderdrukkend of bevrijdend?

### 2.1.3. *Dubbele consciëntisatie*

De aanwezigheid van de Surinamers plaatst de Nederlandse samenleving voor gewetensvragen. Het is de taak van de kerk dit consciëntisatieproces in Nederland op gang te brengen. De kerk zou schromelijk tekort schieten als zij haar taak inzake het bewustwordingsproces zou beperken tot de slachtoffers van het politieke machtsstreven. Er is een dubbele consciëntisatie nodig: zowel aan de kant van de onderdrukten als aan de kant van de overheersers. Anders leidt de bewustwording slechts tot een wisseling van de machthebbers. Ik merk hierbij op dat de indeling van de mensheid in onderdrukkers en onderdrukten een misvorming van de werkelijkheid is. De mens maakt in de regel tegelijkertijd deel uit van de groep machthebbers en van de groep onderdrukten. De Surinamer die zijn land heeft verlaten verkeert in Nederland in een marginale positie, maar vanuit Suriname bezien deelt hij in de voordelen van de Nederlandse samenleving. Een indeling van de mensheid in twee gesloten groepen is een illegitieme vereenvoudiging van de werkelijkheid.<sup>1)</sup>

Slechts langs de weg van een dubbele bewustwording kan het komen tot een bevrijding van misverstanden, vooroordelen en openlijke of verborgen discriminatie en van overheersing en kan er ruimte komen voor verzoening, wederzijdse aanvaarding en gemeenschap. Dat de kerk hierin een taak heeft te vervullen lijkt mij overduidelijk.

### 2.2. *Het sociaal-economische niveau*

De zogenaamde ontwikkelingssamenwerking leidt tot de meest absurde toestanden. Surinamers met een hoge opleidingsgraad



konden tot voor kort zonder veel moeite in Nederland een baan en een inkomen krijgen dat voor een surinaamse minister niet was weggelegd. Anderzijds is het voor hoger geschoolde Nederlanders een aantrekkelijke zaak om als ontwikkelingswerker naar Suriname te gaan. Zij genieten dan enige jaren een inkomen dat een veelvoud is van het salaris van hun surinaamse collega's. Het gevolg is dat zij – evenals bijvoorbeeld het personeel van de nederlandse ambassade – bereid zijn hoge huren voor hun woningen te betalen. Sinds de onafhankelijkheid van Suriname zijn de huurprijzen dan ook enorm gestegen en zijn mensen met een surinaams salaris nauwelijks meer in staat om aan een betaalbare huurwoning te komen.

### 2.2.1. *Ontwrichtend*

Dit is slechts een voorbeeld dat laat zien hoe ontwrichtend en destructief de ontwikkelingssamenwerking onbedoeld werkt. In 1978 en 1979 heeft het Comité Christelijke Kerken in Suriname er dan ook op gewezen dat de baten van de ontwikkelingssamenwerking niet in de eerste plaats ten goede komen aan het volk dat sinds generaties in armoede en afhankelijkheid leeft, maar aan de grote bedrijven en aan mensen uit binnen- en buitenland die in de regel reeds tot de rijken en welvarenden behoren.<sup>2)</sup> Sinds de staatsgreep van 1980 is er een aanzienlijke verbetering gekomen in de sector van de sociale voorzieningen – al begrijp ik nog niet hoe iemand van een ouderdomsuitkering van S f 75,— kan leven – maar in de productieve sfeer is er van enige verandering nog nauwelijks sprake. Het leger van werklozen is tot nu toe alleen maar groter geworden. Het ontwikkelingsproces houdt de afhankelijkheid in stand en doorbreekt de tegenstelling tussen rijkdom en armoede niet. Ondanks alle economische achteruitgang hebben de werklozen in Nederland nog altijd een welvarend bestaan vergeleken bij hun lotgenoten in Suriname. In Nederland wordt gediscussieerd over de handhaving van het uitkeringsniveau, in Suriname ontbreekt elke uitkering voor werklozen en heeft men bij ontslag geen enkel inkomen. En het wettelijk vastgestelde minimum salaris in Nederland is nog altijd een veelvoud van het aan geen enkele regel gebonden minimumloon van een surinaamse werknemer.

De enige mogelijkheid om de welvaarts kloof tussen Suriname en Nederland te overbruggen is emigratie, want armoede en werkloosheid in Nederland zijn vergeleken bij Suriname rijkdom en welvaart.

De aanwezigheid van de Surinamers zou dan ook hier in de eerste plaats moeten worden gezien als een bedreiging van de arbeidsmarkt en het woningbestand in Nederland. Zij betekent in de eerste plaats een aanklacht tegen een sociaal-economisch beleid dat zich zowel in een periode van groei als in een tijd van achteruitgang laat leiden door eigenbelang. Vestiging in Nederland betekent natuurlijk deel krijgen aan deze nederlandse schuld. Door de achterblijvers worden zij dan ook

meermalen beschouwd als mensen die zich aan de verantwoordelijkheid voor hun land onttrekken. Maar meedoen aan de competitie van de hebzucht in Nederland is voor hen de enige reële mogelijkheid om een zekere welvaart te bereiken. Meedoen aan deze competitie in Suriname betekent in de regel slechts een voortdurende strijd om niet uit de boot te vallen.

Ook in dit opzicht kan de taak van de kerk worden samengevat als het op gang brengen van een consciëntisatieproces met het oog op bevrijding. Wat zou de kerk anders kunnen doen dan de patronen van hebzucht en eigenbelang aan het licht brengen? Zonder deze context kan de aanwezigheid van de Surinamers in Nederland niet begrepen worden en zonder inzicht in deze verhoudingen kan de kerk haar taak ten opzichte van de Surinamers niet zinvol vervullen. En zonder inzicht in deze verhoudingen is er geen harmonieuze relatie tussen Surinamers en Nederlanders in Nederland en tussen Suriname en Nederland te verwachten.

### 2.2.2. *Hebzucht*

Evenals bij de politiek gaat het hierbij niet slechts om informatie en theoretische kennis, maar vooral om de ootmoedige erkenning van menselijke schuld en menselijk falen en het streven om tot een andere praxis en andere verhoudingen te komen. Naastenliefde is een regel die niet buiten de sociaal-economische verhoudingen kan blijven. Zij impliceert de bereidheid om zich voor de arme, de zwakke, uitgebuite en afhankelijke mens met evenveel energie en inspanning in te zetten als wij dat tot nu toe gedaan hebben voor onszelf en voor de groep mensen die soortgelijke belangen hebben als wij.

Er moet op gerekend worden dat deze consciëntisatie niet erg gewild zal zijn. Pogingen van de kerk om mensen in dit bewustwordingsproces te betrekken zullen op veel weerstand stuiten. Zowel Surinamers als Nederlanders hebben er moeite mee om de door hen verworven en inkrappende welvaart, rijkdom en werkgelegenheid te delen met de tallozen die gebrek lijden. Echte gemeenschap bestaat echter niet uit het delen van ons bezit en onze mogelijkheden met hen die het net zo goed hebben als wij, maar uit het delen van rijkdom én gebrek en uit het opgeven van eigenbelang en hebzucht als normen voor de productie en de handel, voor het bepalen van invoerrechten en het vaststellen van een collectieve arbeidsovereenkomst.

De aanwezigheid van de Surinamers is voor de nederlandse samenleving een teken dat haar confronteert met de normen en doelstellingen van haar sociaal-economisch beleid. Via de ontwikkelingssamenwerking wordt Suriname uitgenodigd en in de gelegenheid gesteld – op een veel lager niveau dan Nederland – deel te nemen aan de competitie van de hebzucht en het eigenbelang op voorwaarde dat de nederlandse economische belangen daardoor niet worden ge-

schaad. Het lijkt mij bij uitstek de taak van de kerk om deze kant van de ontwikkelingssamenwerking aan het licht te brengen en in haar eigen beleid en in haar omgang met de Surinamers te tonen dat het anders kan.

### 2.3. *Het niveau van de cultuur*

A. van Dulst wijst erop dat de instroming van andere volken in Nederland geen nieuw verschijnsel is. Vooral tussen 1581 en 1621 trokken de vreemdelingen massaal Nederland binnen. „Een stad als Leiden steeg in die veertig jaar van 12.000 naar 45.000 inwoners, waarvan zo'n 28.000 immigranten.”<sup>3)</sup>

Toch is er in onze tijd met de immigratie iets anders aan de hand. De huidige immigranten brengen een ongekende culturele verscheidenheid in de nederlandse samenleving tot stand. Nederlanders en Surinamers behoren tot zeer verschillende culturen. Bovendien is de ene Surinamer de andere niet. In de bosnegersamenleving overheerst de afro-amerikaanse traditie. De creolen zijn sterk beïnvloed door de europese cultuur en het Christendom zonder dat zij daardoor hun afro-amerikaanse erfgoed zijn kwijtgeraakt. De indische culturele patronen en het Hindoeïsme of de Islam beheersen de hindoestanen. De culturele traditie van Java en de Islam zijn een levende werkelijkheid onder de indonesische Surinamers. En temidden van deze grotere groeperingen hebben de surinaamse etnische minderheden zoals de Chinezen, de Libanezen, de indianen en de joden een duidelijk herkenbare inbreng.

Met de komst van de surinaamse immigranten hebben al deze culturen in Nederland hun intrede gedaan. De uniformiteit van de cultuur wordt voor het eerst sinds eeuwen doorbroken. Nederland is bezig een cultureel veelvormige samenleving te worden. Dat is een constatering in koele termen, maar ze betekent nogal wat. Culturele veelvormigheid opent enerzijds de mogelijkheid om vlak voor onze deur over de grenzen van onze eigen cultuur heen te kijken en met de wijsheid, de visie op de interpretatie en de stilering van het leven, de samenleving en de geschiedenis door anderen kennis te maken. Daardoor kunnen wij de beperktheid en de relativiteit van onze eigen cultuur leren kennen. Dat vereist de bereidheid om open te staan voor de ander en hem toegang te geven tot onze cultuur. Dat vereist tegelijkertijd de noodzaak om op de ander een beroep te doen ons van dienst te zijn met zijn rijkdom.

#### 2.3.1. *Einde van de vanzelfsprekendheid*

Anderzijds impliceert de culturele verscheidenheid ook een crisis. In een plurale samenleving staat elke overtuiging, elke visie, elk samenlevingspatroon en elke norm voortdurend ter discussie, zo niet van de ene dan wel van de andere kant en in veel gevallen van alle kanten tegelijk. Leven in een plurale samenleving betekent dat er al of niet bewust oordurend rekenschap wordt gevraagd van onze denkbeelden,

ons doen en laten en van de wijze waarop wij de relaties tussen mensen ordenen. De pluraliteit betekent het einde van de vanzelfsprekendheid van elke cultuur.

Het is niet moeilijk deze crisis naar haar bedreigend en vernietigend karakter te beschrijven. Een crisis kan echter ook het begin van iets nieuws zijn en daarom een teken van hoop. De pijn van een cultuurcrisis is geboortepijn. Zij kondigt een nieuw leven aan. Zij vraagt om een culturele heroriëntatie en transformatie. Zij vraagt niet om de realisering van een culturele blauwdruk. Zij vraagt wel de bereidheid om samen verder te gaan en de verantwoordelijkheid voor de toekomst van de samenleving samen te delen en elk isolement en elke competitie om de heerschappij van de sterkste cultuur te weigeren.<sup>4)</sup> Surinamers hebben daarbij de kans om Nederland en de wereld te helpen ontdekken hoe een pluriforme samenleving kan bestaan en ook hoe ze kan mislukken (want van de fouten die wij maken en ontdekken kunnen wij veel leren en met deze ervaring kunnen wij anderen helpen, ook al is dat niet zo leuk voor onszelf).

Het behoort tot de opdracht van de kerk de beperktheid van de eigen cultuur en de waarde van andere culturen te helpen ontdekken om daardoor iets verder te komen op de weg naar een voller mens-zijn. Het behoort eveneens tot de taak van de kerk de crisis aan het licht te brengen die een coëxistentie van culturen in één samenleving meebrengt. Zij zal dat echter niet kunnen doen in een fatalistisch doemdenken. De opstanding van de gekruisigde Heer is het begin van een nieuwe toekomst. De kerk kan het niet laten naar die toekomst te verwijzen en daar op vooruit te grijpen. Zij heeft deel aan de crisis én aan het heil waarin de crisis overwonnen is. Daarom kan zij hoopvol bijdragen aan de bewustwording van Surinamers en Nederlanders met het oog op een toekomst waarvoor zij samen verantwoordelijk zijn.

### 2.4. *De kerk*

Hier moet nog een korte opmerking aan toegevoegd worden. Overal waar in het voorgaande over de kerk gesproken werd, was dat bedoeld in oecumenische zin. Bij de vervulling van de hier beschreven taak kan geen enkel fragment van het lichaam van Christus gemist worden. Dat betekent vooral ook dat het surinaamse deel van de kerk hierbij onmisbaar is. De samenwerking tussen het surinaamse en het nederlandse deel van de gemeente van de Heer zal niet altijd gemakkelijk zijn. Meer dan eens zullen zij elkaar pijn doen en elkaar teleurstellen. Dikwijls zullen zij elkaar niet begrijpen en het gevoel hebben dat de ander hun visie en hun houding verkeerd interpreteert. Dat wil zeggen dat het consciëntisatieproces ook in de kerk nog nauwelijks begonnen is.

Het zou onjuist zijn daaruit de conclusie te trekken dat wij er voorlopig maar beter niet aan kunnen beginnen. Wij zijn op weg naar een samenleving waarin de pluraliteit een steeds grotere rol zal spelen.

Misverstanden, teleurstellingen en conflicten moeten ons daarom niet ontmoedigen. Zij behoren tot de symptomen van de crisis waar wij allen doorheen moeten. Zij nodigen ons juist niet uit om elkaar te ontlopen maar om samen te onderzoeken wat er aan de hand is en de weg te vinden naar een nieuwe gemeenschap, zodat wij als kerk een hoopvol teken kunnen zijn voor de toekomst van de wereld.

- 1) Vergelijk b.v. Paulo Freire in zijn terecht wereldberoemde boek: *Pedagogie van onderdrukten*.
- 2) Memorandum van het Comité Christelijke Kerken in Suriname d.d. 17 mei 1978; idem d.d. 1 december 1979.
- 3) CDActueel, 13e jrg. nr. 63/64, 19 december 1981.
- 4) Meer hierover in mijn: Een cultuurkrisis is geen duivelskring, verschenen in: *Kernvraag*, 13e jrg. 1981, nr. 78.

J. Legêne

## Pastoraat onder Surinamers in Nederland

Het begin van de migratie van Surinamers naar Nederland is niet duidelijk vast te stellen. Reeds ver voor de Tweede Wereldoorlog kwamen Surinamers naar hier. In de meeste gevallen was het doel van hun komst het volgen van een of andere studierichting om dan daarna naar Suriname terug te keren. De keuze van de studie werd vaak bepaald door de status die een bepaald beroep met zich meebracht. De mogelijkheid tot studie in Nederland was uiteraard alleen weggelegd voor hen die tot de best gesitueerden behoorden. Dat waren tevens die families die zowel wat taal als cultuur betrof sterk op Nederland georiënteerd waren. Deze studerende hadden dan ook weinig moeite zich hier in te passen en zich, voor zover zij daaraan behoefte hadden, bij een plaatselijke geloofsgemeenschap aan te sluiten. Anders werd het in de jaren vijftig en vooral na 1960. Niet alleen nam de trek naar Nederland een steeds massaler karakter aan, ook kwamen er nu migranten uit alle lagen van de bevolking. Voor velen van hen was het Nederlands niet de dagelijkse omgangstaal. Nederlandse zeden en gebruiken waren hun minder bekend. Door het grote aantal en dikwijls sterke concentraties in bepaalde stadswijken werd de noodzaak tot aanpassing aan het nederlandse milieu ook minder sterk. Aanvankelijk waren het vooral Surinamers van creoolse origine die naar Nederland kwamen. Zij behoorden voor het merendeel tot een van de christelijke Kerken in Suriname. Later kwamen ook meer en meer Surinamers van aziatische afkomst – hindoestanen en javanen –. Zij staan zo mogelijk nog verder weg van de Nederlandse cultuur en taal en zijn hindoe of moslim.

Momenteel verblijven circa 180.000 Surinamers in Nederland. Hun vertrek uit Suriname heeft ook dat land zelf voor grote problemen geplaatst. Het totaal aantal inwoners bedraagt nu ongeveer 360.000 plus enkele tienduizenden (40.000?) vreemdelingen uit Guyana, Haïti en andere landen in de regio. In 1960 woonden er 10.000 Surinamers in Nederland, hoofdzakelijk in de randstad. In 1975 is hun aantal toegenomen tot meer dan 100.000. Aanvankelijk waren het vooral mannen die uit Suriname vertrokken. Na enkele jaren kwamen ook de achtergebleven gezinsleden en vrouwen en meisjes. In 1973 is nog 36% van de in Nederland wonende Surinamers hindoe of moslim. In 1975 is dat reeds meer dan de helft.

## Enkele kenmerken

Kenmerkend voor alle migranten is, dat zij zich in hun nieuwe omgeving vaak voor het eerst gaan bezinnen op de eigen culturele en godsdienstige identiteit. Voor de Surinamers geldt dat heel in het bijzonder. Juist de sterke nederlandse invloed op Suriname maakt dat de Surinamer in Nederland ontdekt dat hij ondanks zijn kennis omtrent Nederland, geen Nederlander is. Omdat hij ook als zodanig niet herkennen aanvaard wordt, wil hij dat ook in steeds mindere mate zijn. Met het toenemend aantal migranten groeide ook het aantal culturele verenigingen, waar gezocht wordt naar de wortels van de eigen cultuur. Nieuwe interesse voor oude culturele en godsdienstige gebruiken, voor de eigen taal hangt daarmee samen. In deze vreemde en niet zelden als vijandig ervaren samenleving gaat men op zoek naar iets dat houvast en richting geeft en het gevoel van eigenwaarde versterkt. Zo ontstaat een nieuwe waardering voor de godsdienst van de voorouders. Dat geldt evenzo voor de afro-amerikaanse godsdienst als voor het Hindoeïsme en de Islam.

Voor deze laatsten komt daar nog bij, dat zij meer dan de creolen afkomstig zijn van het platteland in Suriname. Hun godsdienstige gebruiken en feesten waren daardoor ook nauw verbonden met het leven op het platteland. Het vereist derhalve veel inventiviteit en aanpassing om wonend in een grote stad nieuwe vormen voor oude gebruiken te vinden. De met het wonen in een gesloten gemeenschap samenhangende controle, vooral met het oog op de jongeren, wordt bemoeilijkt door het leven in de stad. Ook het probleem van ruimtelijke mogelijkheden voor de godsdienstige gebruiken speelt een niet geringe rol. In Suriname werden de feesten in de open lucht en op het eigen erf gevierd. Soms meerdere dagen lang. Hier zijn zowel ruimte als tijd beperkt.

## De kerken en de Surinamers

Het heeft lang, te lang, geduurd, voordat de Kerken in Nederland een beetje oog en oor begonnen te krijgen voor de speciale noden en behoeften van de in ons midden wonende Surinamers. Het blijkt telkens weer, dat het veel gemakkelijker is iets te doen voor de mens-in-nood ver weg, dan wanneer die mens een buurman is geworden. Het waren en zijn vooral de „secten“, die in de komst van zoveel Surinamers mogelijkheden zagen hun eigen ledental uit te breiden. Veel Surinamers vonden en vinden door het persoonlijke contact en de persoonlijke aandacht bij hen geborgenheid en gemeenschap. De exclusiviteit van deze groepen versterkt bovendien het gevoel van eigenwaarde.

De drempel naar de gevestigde kerkgenootschappen is voor veel Surinamers te hoog. Ook daarom, omdat er zelden of nooit een uitnodigend gebaar gemaakt wordt. Slechts sporadisch komt het voor, dat predikanten, ouderlingen of zo maar gemeenteleden iemand uitnodigen een kerkdienst te bezoeken. Wie niet uitgenodigd wordt, heeft ook

het gevoel niet welkom te zijn. Je loopt niet zo maar bij vreemden binnen. Bovendien voelt en weet men zich in die kerkdienst aangekeken en een opvallende minderheid. De eredienst zelf wordt als koud en star en vaak te intellectualistisch ervaren. Onbekendheid met de orde van dienst en met het Liedboek maakt onzeker. De liederen spreken niet aan.

Op hun beurt weten de meeste gemeenten en parochies ook niet goed raad met de Surinamers die in hun wijk komen wonen. Omdat hun adressen niet bekend zijn en dus ook niet hun godsdienst hangt het contact van toevallige ontmoetingen af.

Na een oproep van de Raad van Kerken in Nederland aan plaatselijke gemeenten en parochies, op verzoek van de Evangelische Broedergemeente, ontstond hier en daar wat meer belangstelling. Op enkele plaatsen kwamen contacten tot stand. In verschillende steden werden kleine werkgroepen van Nederlanders en Surinamers in het leven geroepen, met als doel elkaar beter te leren kennen, van elkaar te leren drempels weg te nemen of tenminste deze te verlagen. Wederzijds wantrouwen overwinnen behoort zeker tot een eerste en langdurige opgave van zulke groepen.

Nog moeilijker ligt het met de vele Surinamers die hindoe of moslim zijn. Zij kennen de Kerk alleen als een missionaire Kerk, dat wil zeggen, een Kerk die in hun ogen er op uit is hen los te maken van hun eigen godsdienstige en culturele achtergrond. Juist door het ontwakend bewustzijn van de eigen waarde van godsdienst en cultuur groeit ook de achterdocht ten opzichte van de motieven die Kerken en kerkleden ertoe bewegen contact met hen te zoeken. Op hun beurt weten de Kerken ook niet goed raad met hun houding ten opzichte van hen. Soms hoor je, dat de Kerk eigenlijk geen boodschap aan hen heeft. De overheid moet ervoor zorgen, dat zij godsdienstig en cultureel aan hun trekken komen. Anderen zien in hun aanwezigheid een gegeven kans tot evangelisatie.

## De Evangelische Broedergemeente

Vanuit haar betrokkenheid op Suriname en de Surinamers sinds 1735 wist de Broedergemeente zich geroepen de naar Nederland komende leden zover als mogelijk op te vangen en pastoraal te begeleiden. Aanvankelijk lukte dat ook enigermate, omdat de meesten zich in de grote steden in het Westen van het land vestigden. In enkele jaren tijds ontstonden nieuwe gemeenten van de Broedergemeente, waarvan het merendeel der leden uit Suriname afkomstig was. Amsterdam, Amsterdam-Bijlmermeer, Den Haag, Rotterdam en ook Utrecht werden concentratiepunten waar begonnen werd met gemeente-opbouw. Met het toenemend aantal en hun spreiding over het gehele land kwam de pastorale zorg volledig in de knel. Het ontbreekt de Evangelische Broedergemeente eenvoudig aan mensen en middelen om overal aanwezig te zijn waar gemeenteleden zich gevestigd hebben. Maar de vraag „kom over en help ons“ blijft aanhouden en kan alleen beantwoord worden wanneer andere kerkgenootschappen bereid zijn deze vraag te

horen en serieus te nemen. Nieuwe werkgroepen – vaak bestaande uit Surinamers en Nederlanders – ontstonden door eigen initiatief. In Groningen, Eindhoven, Alkmaar, Zaanstad, Den Helder en Arnhem komen kleine groepen gemeenteleden regelmatig bij elkaar. Maar al deze groepen en groepjes vragen om pastorale begeleiding.

De vraag kan worden gesteld waarom deze gemeenteleden zich niet bij een van de plaatselijke geloofsgemeenschappen aansluiten. Enkele hinderpalen noemden we reeds. Het blijkt echter noodzakelijk dat er, voordat over zulk een aansluiting gedacht kan worden, een periode van groepsverbondenheid en groepsversterking moet vooraf gaan. Voor de leden van de Broedergemeente ligt er nog een diepere reden. Door haar school- en internaatwerk heeft de Broedergemeente in Suriname, meer dan welke andere Kerk ook, haar stempel op het geestelijk leven van zeer veel Surinamers gedrukt. Er staan in Paramaribo meer kerkgebouwen van de Broedergemeente dan in heel Nederland. Daarnaast is er in iedere stadswijk een school van de Broedergemeente. Juist door deze eeuwenlange verbondenheid met land en volk van Suriname, bestaat er onder de leden van deze gemeente een haast mystieke band met hun Kerk. Een band, die zich lang niet altijd uit in een actief lidmaatschap, maar daarom niet minder sterk is. Dat heeft tot gevolg, dat aansluiting bij een andere geloofsgemeenschap gezien wordt als een afvallen van een Kerk waarmee men generaties lang verbonden was.

Ook heeft het gemeentelven in Suriname veel meer dan in Nederland het karakter van een familieband. Je kent niet alleen elkaar, maar je gemeente of een groep binnen die gemeente is ook de plaats waar en met wie je ook de hoogtijdagen in je leven viert. Vreugde en verdriet worden gedeeld met de broeders en zusters. De gemeente is de plaats waar ruimte is en aandacht voor je emoties. Veel meer dan wij hier gewoon zijn vormt de kerkelijke traditie een wezenlijk deel van je leven van alledag. Gezangen worden niet alleen in de kerk gezongen, maar ook bij verjaardagen en feesten en bustochten. Vaak zijn dat liederen uit een tijd die hier ver achter ons ligt. Het gemis aan dit liedgoed werkt ook remmend op de aansluiting bij een plaatselijke geloofsgemeenschap.

### **Voorwaarden voor het pastoraat**

De kennis omtrent Surinamers is in Nederland niet bijzonder groot. Dat blijkt al hieruit, dat voor de doorsnee-Nederlander er geen of maar weinig verschil bestaat tussen de ene Surinamer of de andere. Dat er Surinamers zijn van bijvoorbeeld creoolse, hindoestaanse of javaanse afkomst weet men soms nog, maar zij worden niet als zodanig herkend. Toch is het juist voor het verstaan van tradities en cultuur van groot belang, dat deze verschillen wel worden gezien en onderkend. Een eerste vereiste voor iedereen die contact zoekt met Surinamers is dan ook het vergroten van de eigen kennis omtrent Suriname en de Surinamers. Niet in de laatste plaats ook met betrekking tot hun komst naar Nederland. Wie daarvoor geen begrip heeft, niet begrijpt wat het voor

een mens betekent land en familie te verlaten en wat daartoe de aanleiding was, bouwt van meet af aan een muur tussen hem en de ander. Acceptatie van die ander en zijn anders-zijn, van zijn aanwezigheid hier is wel de minste voorwaarde voor een ontmoeting, die beoogt meer te zijn dan een vluchtig aan elkaar voorbij gaan. Ontmoeting betekent ook kunnen luisteren, bereid zijn de vragen en kritiek van de ander serieus te nemen.

Daarbij moet worden bedacht dat Nederlanders, ondanks hun kritiek op de gang van zaken in onze samenleving, toch vooral de positieve kanten naar voren halen. De Surinamer bekijkt onze samenleving anders en zal eerder geneigd zijn om vanuit zijn positie als minderheid de negatieve kanten naar voren te halen. Gewoonlijk wordt gesteld, dat de Surinamer, omdat hij hier is, zich nu maar zo snel mogelijk onze manier van leven, denken en doen moet eigen maken. Wij zijn gewend hun duidelijk te maken, dat hun problemen voornamelijk ontstaan doordat zij anders leven, eten en zich vermaken dan hier gebruikelijk is. Wij vergeten dan, dat met de komst naar Nederland reeds vele gedwongen stappen in onze richting moesten worden gezet. Veel van het eigene moest al noodgedwongen worden opgegeven. Het minste wat mag worden verwacht is dat wij op onze beurt wat stappen in hun richting doen. Dat betekent, dat wij zelf bereid moeten zijn ons in te leven in de positie van de ander. Wij zullen moeten leren met zijn ogen en met zijn gevoel deze samenleving en ons kerkelijk leven te bekijken.

De „Suriname Zending“ van de Broedergemeente werd en wordt gedragen door christenen uit vele Kerken in Nederland. Als wij ons gezamenlijk verantwoordelijk weten voor de opbouw en uitbouw van Christus' Kerk in Suriname, dan kunnen we het niet laten afweten wanneer Surinamers in ons midden komen wonen.

Te vaak zijn kerkeraden de mening toegedaan, dat zij geen boodschap hebben aan, geen verantwoordelijkheid dragen voor het pastoraat en diakonaat onder de in hun omgeving wonende Surinamers.

De redenen, die achter zo'n standpunt liggen kunnen verschillend zijn. Iedere kerkeraad heeft al genoeg problemen binnen de eigen gemeente. Ook is er onzekerheid en angst door gebrek aan kennis. Bewust of onbewust, uitgesproken of niet, ligt de ware reden vaak dieper. Hoe zal de gemeente of parochie reageren als Surinamers gaan deelnemen aan het gemeentelven? Zal dat geen nieuwe onrust met zich meebrengen? Ook binnen de gemeenten bevinden zich immers mensen die uiterst negatief staan ten opzichte van de „vreemdelingen binnen onze poorten“. Pastoraat onder Surinamers zal daarom moeten beginnen met het pastoraat onder de eigen gemeenteleden, te beginnen bij kerkeraad of parochieraad. Zolang gemeenteleden niet zelf bereid zijn open te staan voor de Surinamer, heeft het pastoraat onder hen geen zin, kan de inzet van enkele goedwillenden van negatieve invloed zijn.

### **Knelpunten in het pastoraat**

Al het pastoraat begint daar waar de mensen zich bevinden, zowel ruimtelijk als geestelijk. Wie de woning van een surinaams gezin

binnenstapt, treedt binnen in een andere leef- en denkwereld. Maar ook voor dat gezin zelf is die woning op zich reeds een totaal andere dan die welke in Suriname werd verlaten. Juist daarom zal geprobeerd worden om ondanks alle verschillen toch zoveel mogelijk surinaamse accenten aan te brengen. In de beslotenheid van de eigen woning kan de mens immers helemaal zichzelf zijn. Dat dient de bezoeker te accepteren en daarmee te rekenen.

Voor vele bezoekers van surinaamse gezinnen blijkt het een moeilijk te aanvaarden zaak te zijn, dat in het gezin de vader ontbreekt of de ouders niet getrouwd zijn. Wie niet de moeite neemt te leren verstaan en begrijpen wat hiervan de oorzaak is, zal naar alle waarschijnlijkheid met een negatieve indruk de woning weer verlaten. Maar wie begrijpt, dat economische omstandigheden, slavernij waarin het huwelijk verboden was en matriarchaal denken, meegebracht uit Afrika, tot een bepaalde huwelijksopvatting onder creoolse Surinamers hebben geleid zal toch anders moeten oordelen. Trouwens de soms voor kortere of langere tijd aanwezige en dan weer verdwenen vader is een verschijnsel dat in het hele caribische gebied voorkomt.

Wanneer ouderlingen van een plaatselijke gemeente bij een Broedergemeente-lid aan de deur komen, zal de eerste reactie vaak afwijzend zijn. Niet alleen omdat men eigenlijk niet goed weet hoe je zo iemand moet ontvangen, ook omdat je in je woning veel meer jezelf bent dan op straat of op je werk. Ook zal er de gedachte zijn, dat de bezoeker wil proberen je voor zijn of haar Kerk te winnen. Men is daarom al snel geneigd te zeggen: ik ben Broedergemeente-lid. De bezoeker zal vanaf het eerste ogenblik duidelijk moeten maken – in het geval iemand van de Broedergemeente bezocht wordt – dat hij mede namens deze Broedergemeente komt. Ontstaat er contact dordat duidelijk is geworden dat het doel van het bezoek is: kennismaking, belangstelling, aanbod van pastorale hulp, dan zullen er zeker allerlei vragen komen. Dit zal in ieder geval zo zijn wanneer het gezin reeds langer in Nederland verblijft. Er zullen dan ongedoopte kinderen zijn. Dat deze kinderen niet gedoopt werden zal meestal als oorzaak hebben, dat er geen „eigen Kerk“ ter plaatse is en de weg naar een andere Kerk niet gevonden werd. Hoe weet je waar je moet zijn? Hoe kun je weten, dat je welkom bent? Wat zal er allemaal van je gevraagd worden? En zullen ze dan niet willen dat je kind hervormd of gereformeerd wordt? Allemaal vragen die een rol spelen om de kinderen niet te laten dopen, alhoewel dat toch eigenlijk graag gewild is.

Het zou wenselijk zijn wanneer plaatselijke Kerken bereid gevonden werden de doop te bedienen namens de Kerk waartoe de ouders behoren, zonder te verlangen dat de kinderen automatisch in het eigen ledenregister worden ingeschreven. Hetgeen natuurlijk niet wegneemt, dat de ouders hartelijk worden uitgenodigd deel te nemen aan het plaatselijk gemeentelieven. Uitnodigen en aanmoedigen door per-

soonlijk contact kan de weg naar de gemeente openen. De Broedergemeente kent bij de doop de traditie van twee doopgetuigen. Twee of meer belijdende lidmaten zijn bij de doop aanwezig. Samen met de ouders beloven zij zorg te dragen voor een christelijke opvoeding. Zij zullen ook in geval van nood in de familie met raad en daad inspringen. Zeer waarschijnlijk zullen er ook opgroeiende kinderen zijn, of wellicht de ouders ook, die nog geen belijdenis van hun geloof aflegden. Ook hier zou op de aanwezige mogelijkheden kunnen worden gewezen. De ervaring leert, dat juist het samenzijn van jongeren rondom de vragen van geloof en leven, tot goede en blijvende contacten leidt. Met alles zal echter rekening gehouden dienen te worden met een wat anders gekleurde geloofsbeleving dan bij het gemiddelde nederlandse gemeentelid. Minder dogmatisch, meer emotioneel, meer traditioneel dan progressief, minder vragend dan acceptierend. Van een gemeente wordt verwacht: warmte, spontaneïteit, de mogelijkheid jezelf te zijn. De vraag is dan ook of wij bereid zijn ons eigen gemeentelieven en vormen van eredienst kritisch te bekijken, juist wat betreft spontaneïteit en echte gemeenschap.

Voor een Surinamer is een kerkdienst meer dan een uur stil zitten luisteren, waarna ieder weer zijn eigen weg gaat. Het is vooral een plaats van ontmoeting met de Heer en met elkaar. Een gelegenheid het Woord te horen en elkaar te spreken.

Al heel eenvoudige zaken kunnen de vreemdeling helpen zich thuis te voelen in het midden van de gemeente. Omdat hij geen Liedboek heeft moet dit hem worden verstrekt bij de ingang. Maar dan weet hij daarin nog geen weg, omdat het anders is samengesteld dan het hem vertrouwd. Het zou niet mogen voorkomen dat er mensen in de eredienst zitten zonder Liedboek of zonder aanwijzing hoe het te gebruiken. Wij zijn niet klaar met te zeggen: de deuren staan altijd open. Persoonlijke aandacht zonder opdringerigheid zal nodig zijn, wil het tot echt blijvend contact komen.

### **Pastoraat onder Surinamers. Last of verrijking?**

Zeker zal de pastorale begeleiding extra zorg en inspanning kosten. Ongetwijfeld zal veel enthousiasme ook in dit pastoraat in teleurstelling omslaan. Het winnen en vertrouwen vraagt tijd. Maar positieve ervaringen en nieuwe ontdekkingen van geloofsbeleving zullen niet uitblijven. Wie eenmaal een „Morgenzegen“ bij een jarige Surinamer heeft geleid of bijgewoond, zal een geheel nieuwe manier van geloofsuiting ontdekken. Kroonjaren, 40, 45 jaar etc., worden graag met een huisdienst gevierd, waarvoor zoveel mogelijk vrienden en bekenden worden uitgenodigd. Veel zingen, een korte toespraak en gebed zetten de verjaardag in het teken van dank aan God en zijn een getuigenis voor alle aanwezigen. Om iets te ervaren van de warmte en spontaneïteit van de Surinamer is zo'n morgenzegen een uitstekende gelegenheid. In onze omgang met hen zullen we telkens weer vormen van menselijke gemeenschap en verbondenheid ontdekken die bij ons verloren zijn

gegaan of weggedrukt worden. Het samen delen van vreugde en verdriet, gastvrijheid, het zijn allemaal eigenschappen die volop aanwezig zijn en verrijkend kunnen inwerken op ons eigen leven als enkeling of gemeenschap.

Wie echter als eerste vraag heeft: wanneer gaat u terug?, geeft al meteen ervan blijk, dat hij de ander liever kwijt dan rijk is. Er zal begrip moeten zijn dat Surinamers zoals vele vreemdelingen onder ons, voorlopig – en dat voorlopig kan heel lang zijn – in twee werelden zullen leven. Geestelijk, emotioneel in het land van herkomst, fysiek en zakelijk noodgedwongen hier. Het verblijf hier zal daarom juist om een eventuele terugkeer naar „huis“ niet geheel uit te sluiten, het karakter hebben van een „verblijf in tenten“, van voorlopigheid, van een op-weg-zijn. En misschien zo voor ons, gezeten burgers, een herinnering daaraan, dat ook wij vreemdelingen op aarde zijn, onderweg, levend in twee werelden, vaderland en „Vaderland“.

#### **Enkele adressen:**

Centrale Raad van de Evangelische Broedergemeente  
P. C. Boutenslaan 62, 2283 GT Rijswijk

Zendingsgenootschap Evangelische Broedergemeente  
postbus 19, 3700 AA Zeist

#### **Landelijk Pastoraat**

ds. P. Jansen, Groeneweg 51, 3911 PE Rhenen

Werkgroep „Samenleven met Surinamers“ van de sectie Dienst van de Raad van Kerken in Nederland  
p/a postbus 99, 3970 AB Driebergen

## A. Olsthoorn

# Rooms-katholiek pastoraat onder de Surinamers in Nederland

### **Omvang van het pastoraat**

Vanuit Nederland is gedurende meer dan honderd jaar grote aandacht besteed aan de missionering van Suriname. Twee congregaties zijn er werkzaam in de parochies: de Redemptoristen en de Oblaten van Maria, op het ogenblik nog een dertig in getal. Verder verschillende broeder- en zustercongregaties, die de zorg voor de zieken en voor het onderwijs op zich namen. Iedere katholieke Surinamer is bij de fraters of de soeurs op school geweest.

Des te opvallender is het geringe aantal pastores dat in Nederland voor de Surinamers is aangesteld. Als éénderde van de Surinaamse bevolking nu in Nederland vertoeft, houdt dat in dat van de ongeveer 100.000 katholieke Surinamers er 35.000 in Nederland wonen. Er zijn op het ogenblik twee pastores die full-time voor hen werken: Pater H. Kluiters in Den Haag en pastor G. Meershoek in Amsterdam. Voor ondergetekende is het een onderdeel van zijn basispastoraat in de Bijlmermeer. In Rotterdam is er een vacature vanwege het overlijden van pater A. Gieles. In Limburg was pater K. Weerkamp aangesteld voor „Relatie-opbouw Kerken – Rijksgenoten uit Suriname“. Door functieverandering is deze speciale opdracht ook komen te vervallen.

### **Waarom zo weinig pastores?**

Er zullen verschillende redenen voor zijn. Een belangrijke reden lijkt mij de beleidslijn van de „Stichting Cura Migratorum“. Deze stichting werd in 1976 door de bisschoppen in het leven geroepen om de welzijnsbehartiging van katholieke zijde te bevorderen. Tevens werd opgericht de Stichting Allochtonenzielzorg in Nederland. In het voorwoord van het jaarverslag 1976 staat te lezen:

„Uitgaande van de verwachting dat vele vreemdelingen hier voorgoed willen blijven, hebben wij gekozen voor de opbouw van een zodanige samenleving c.q. geloofsgemeenschap, dat de verschillende minoriteiten met behoud van hun eigen cultuur een volwaardige plaats daarin kunnen innemen zonder dat daarvoor altijd blijvende voorzieningen getroffen dienen te worden.“



Het accent wordt gelegd op de opname in de plaatselijke geloofsgemeenschap. De speciale aandacht wordt gezien als een brugfunctie. In juni 1975 hadden de bisschoppen al met grote nadruk aan de parochiepriesters gevraagd „de ontmoeting met de Surinamers te zoeken door persoonlijk contact, door huisbezoek en door kleine tekenen van gastvrijheid en meeleven. Kortom, wij vragen u niets na te laten, dat voor hen uw parochie tot een echt hartelijk thuis kan maken“.

In dit kader werd ook in 1977 in het informatiebulletin van de Ned. Kerkprovincie (pag. 55) een uitvoeriger handreiking gedaan voor het pastoraat onder de Surinamers.

De genoemde stichting Cura Migratorum participeert ook in de landelijke werkgroep van de Raad van Kerken: Samenleven met Surinamers. Van sommige parochies in Amsterdam weet ik dat ze een werkgroep hebben ter bevordering van het contact met de Surinamers.

### **Problemen van de Surinamers met de kerk in Nederland**

Soms hebben ze het gevoel dat ze in een land van ongelovigen terecht zijn gekomen. Het land van waaruit zo ijverig is gemissionneerd, blijkt soms weinig waardering voor je geloof te kunnen opbrengen. Men laat voelen dat het „uit de tijd is“.

De Surinamer ontmoet hier ook een andere kerk. Veelal is het traditionele kerkbeleid nog stevig in hen geworteld. Grote belangstelling gaat uit naar het sacramentele en devotionele aspect, terwijl vooral dit laatste in Nederland spaarzaam is geworden.

Verder hebben ze een kerk meegemaakt die alles voor je deed. Het geld kwam uit Nederland en er werd volgzzaamheid en onderdanigheid van je verwacht. Hier wil men dat je meedoet en zelf ook verantwoordelijkheid draagt.

De kerkdienst doet ook killer en rationeler aan. Je kunt weinig liederen meezingen, de preek is te bespiegeland, je wordt er niet warm van; en dat is het wat de Surinamer nu juist graag wil.

### **Problemen vanuit de parochie ten opzichte van de Surinamers**

De meeste parochianen kenden donkergekleurde mensen alleen vanuit de verte. Nu je ze zelf tegenkomt en ze naast de deur wonen, is er een gewenningsproces nodig om bij elkaar thuis te raken, ook in de kerk.

De vaak negatieve publiciteit in de media heeft de drempel nog hoger gemaakt. Het wangedrag van sommigen wordt dan over de gehele groep uitgestrekt. Een parochie moet zich hiertegen bewust te weer stellen om zich aan die invloed te onttrekken.

Wellicht voelt men zich ook onzeker over de goede aanpak op het gebied van de pastoraal.

### **Suggesties voor het pastoraat**

Belangrijk is dat een parochie laat blijken aandacht te heb-

ben voor de Surinamer en zijn of haar vaak niet geringe problemen in Nederland. De beste manier om hen beter te leren kennen is natuurlijk er zelf op uit te gaan en hen eventueel namens de parochie te bezoeken. Een pastor (pater, zeggen ze liefst), een broeder of zuster is zonder meer altijd welkom. Aan lekenbezoek moeten ze meestal nog wennen. Een hele stap in de goede richting is als je enigen van hen bereid vindt mee te doen in een werkgroep voor bezoeken.

De devotionele en sacramentele behoefte is een geschikt aanknopingspunt om tot verdere geloofsverdieping te komen, (doop, eerste communie, huiszegen).

Via groepsvorming kan men proberen hen op te nemen in het groter verband van de parochie (raden, besturen, werkgroepen en koren). Natuurlijk is het ook belangrijk meer te weten te komen over Suriname en zijn gemêleerde bevolking. Het vormingsproject van het Suriname Comité biedt een schat aan informatie (postbus 15332, 1001 MH Amsterdam). Tenslotte lijkt het mij belangrijk te werken aan de ontvankelijkheid van de parochie als geheel voor de vreemdeling in ons midden. Je komt tot de ontdekking dat het woord „parochiaan“ zelf „bijwoner“ betekent en dat we állen geacht worden te wonen in huizen van voorlopigheid.

We zullen ook ontdekken dat wij elkaar veel te bieden hebben als we er de moeite, het geduld en de tijd voor nemen.



## Een discussie onder indonesische moslims over christelijke kerstvieringen

Indonesië kent sinds 1975 een *Majelis Ulama*, een raad van islamgeleerden. Deze raad is opgericht op initiatief van de regering, c.q. de minister van godsdienstzaken, maar is toch bedoeld als een onafhankelijk orgaan in islamzaken. Hoe deze raad zich zal gaan ontwikkelen is vooralsnog niet helemaal duidelijk. Zeker is wel, dat een discussie over de gang van zaken rond christelijke kerstvieringen hierbij een belangrijke rol zal gaan spelen.

Gedagtekend 7 maart 1981 werd door de *Komisi Fatwa* (de commissie voor beslissende en gezaghebbende uitspraken) binnen de *Majelis Ulama* een uitspraak gedaan over gezamenlijke kerstvieringen (*perayaan Natal bersama*). Voor een goed begrip van deze uitspraak is het nodig te beseffen, dat onder gezamenlijke kerstvieringen hier niet alleen begrepen wordt een viering in oecumenische zin van katholieken en protestanten van verschillende denominaties, maar dat hier ook onder verstaan wordt een viering waarbij op een of andere manier ook moslims worden betrokken.

De tekst van de uitspraak (*fatwa*) luidt als volgt<sup>1</sup>):

„Gelet op:

1. het feit dat een gedeelte van de moslim-gemeenschap tegenwoordig een verkeerd begrip heeft van de gezamenlijke kerstvieringen en in de mening verkeert, dat deze gelijk gesteld kunnen worden met de moslim-herdenkingen van de geboorte van de profeet Mohammed;
2. het feit, dat vanwege dit onbegrip een aantal moslims deelnemen aan kerstvieringen en in de voorbereidende commissies daarvan zitten;
3. het feit, dat kerstvieringen voor christenen officiële godsdienstige plechtigheden (*ibadah*) zijn;

„Overwegende:

1. dat de moslim-gemeenschap een duidelijke richtlijn behoeft over gezamenlijke kerstvieringen;

2. dat de moslim-gemeenschap haar geloofsbelijdenis en liturgie niet moet vermengen met die van andere godsdiensten;
3. dat de moslim-gemeenschap er naar moet streven om haar geloof en vertrouwen in God te verdiepen;
4. dat dit alles moet geschieden zonder de goede verstandhouding tussen de godsdiensten in Indonesië te verstoren;

„Na herlezing van de leerstellingen van de Islam, waaronder:

- A. dat de moslim-gemeenschap samenwerking en contact mag onderhouden met andere godsdienstige gemeenschappen in wereldse aangelegenheden, op grond van Koran 49, 13, 31, 15 en 60,8;
- B. dat de moslim-gemeenschap geloofsbelijdenis en liturgie niet mag vermengen met die van andere godsdiensten op grond van Koran 109,1-6 en 2,42;
- C. dat de moslim-gemeenschap Jezus de Messias, de zoon van Maria, moet erkennen als profeet en godsgezant, zoals zij ook de andere profeten en godsgezanten moet erkennen, op grond van Koran 19,30-32, 5,75 en 2, 285;
- D. dat iedereen die de overtuiging heeft, dat er meer dan één Heer is, dat de Heer een zoon heeft en dat Jezus, de Messias Zijn zoon is, beschouwd moet worden als ongelovige en polytheïst op grond van Koran 5,72-73 en 9,30.
- E. dat God op de dag des oordeels straks zal vragen aan Jezus, of hij tijdens zijn leven op aarde zijn volk heeft opgedragen hemzelf en zijn moeder Maria als Heer te vereren. Jezus zal dan antwoorden: „Neen”, en wel op grond van Koran 5,116-118.
- F. dat de Islam leert, dat God, de Allerhoogste, slechts één is, op basis van Koran 112;
- G. dat de Islam zijn gemeenschap leert zich te onthouden van dubieuze zaken en van wat door God de Allerhoogste verboden is, alsook dat het afwijzen van misstappen vooraf moet gaan aan het verrichten van goede daden, op basis van een uitspraak (*hadith*) van de profeet en van een algemeen aangevaard rechtsbegrip;

heeft de *Majelis Ulama* van Indonesië de volgende uitspraak gedaan:

1. De kerstvieringen in Indonesië hebben weliswaar als doel om de profeet Jezus (hem zij vrede) te huldigen en te eren, maar kerstmis in deze zin kan niet los worden gezien van de hierboven vermelde zaken.
2. Deelname aan een gezamenlijke kerstviering is voor de moslim-gemeenschap verboden (*haram*).
3. Opdat de islam-gemeenschap niet kome tot dubieuze en door God verboden zaken, wordt hierbij aangeraden om niet deel te nemen aan activiteiten in verband met kerstvieringen.”

**Deelname  
verboden**

### De aanleiding tot de uitspraak

Sinds in 1967 onlusten plaatsvonden tussen christenen en moslims in Indonesië, wordt er aan moslim-zijde steeds op aangedrongen, dat het afzien van proselytisme een absolute voorwaarde is voor goede verstandhoudingen tussen beide religies. Nu was er de laatste jaren een praktijk gegroeid, waarbij de gezamenlijke kerstvieringen van katholieken en protestanten ook werden bijgewoond door moslims. Moslim-leerlingen van katholieke en protestante middelbare scholen (die daar soms een overgrote meerderheid uitmaken) werden dan niet alleen gevraagd om een financiële bijdrage voor een kerstviering, hun aanwezigheid en soms zelfs hun actieve deelname werd door de schoolleiding geëist. Bij de *Majelis Ulama* kwamen berichten binnen dat in het kader van zo'n kerstviering korte toneelstukken werden uitgevoerd en dat van moslim-leerlingen zonder meer werd verwacht, dat zij een rol in zo'n toneelstuk zouden accepteren. Omdat christelijke scholen op vele plaatsen élite-scholen zijn en het nogal wat moeite (en geld) kan kosten daarop geplaatst te worden, voelden sommige ouders, die bezwaren hadden tegen deze kerstvieringen, zich niet geroepen om rechtstreeks bij de schoolleiding te protesteren. Andere bezwaren betroffen de stijl en inhoud van de viering zelf: de gebeden en de traditionele kerstliederen, die de godheid van Jezus sterk benadrukken, stootten ook meerdere moslims tegen de borst. Daarnaast werd op sommige kerstvieringen op scholen duidelijk ingespeeld op de niet-christen leerlingen en werd de predicatie sterk wervend naar hem toe uitgewerkt. Op sommige plaatsen werden bezwaren tegen deze kerstvieringen afgewimpeld als uitingen van gebrekkige godsdienstige tolerantie. Excessen in andere zin kwamen natuurlijk ook wel voor. Zo zorgde in 1973 Ky Arkanuddin voor een sterk anti-christelijk geluid, nadat hij als moslim-leider was uitgenodigd een toespraak te houden bij een christelijke kerstviering<sup>2)</sup>.

Bij enkelen gaf de nadruk van de regering op godsdienstige verdraagzaamheid zelfs al aanleiding om te spreken van een „godsdienst van de tolerantie“<sup>3)</sup>, welke de verschillende godsdiensten zou moeten gaan vervangen. In dit verband werd ook vermeld, dat er te Bandoeng een „Pancasila Gebedshuis“ was opgericht. Omdat de eerste stelling van de staatsideologie (*Pancasila*) luidt, dat de indonesische staat is gebaseerd op het geloof in de éne God, richtte men een gebedshuis op, dat voor de vijf godsdienstige richtingen gebruikt zou moeten kunnen worden. De opzet slaagde niet en uiteindelijk werd het gehele gebouw veranderd en omgezet in een moskee.

Over de kerstvieringen zelf hadden meerdere vooraanstaande personen in het begin van 1981 al uitspraken gedaan. Zo had de minister van godsdienstzaken, Alamsyah, in februari al eens als zijn idee gelanceerd dat „rituele deelname“ verboden, maar „ce-

remoniële“ toegestaan was, zonder overigens het verschil tussen deze termen, absoluut vreemd in het indonesische taalgebruik hieromtrent, te preciseren. De andere „hoofdrolspeler“, dr. Hamka, algemeen voorzitter van de *Majelis Ulama*, had hierover al een ongenueanceerd „verboden“ (*haram*) uitgesproken.

### De verspreiding ingetrokken: de inhoud niet

De uitspraak was op 7 maart ondertekend, maar kwam pas op 5 mei in de publiciteit. Daags erna werd in de kranten bekend gemaakt, dat op 23 april een gesprek had plaatsgevonden tussen de leiding van de *Majelis Ulama* en de minister van godsdienstzaken en dat op 30 april door de *Majelis Ulama* was besloten de uitspraak uit de circulatie te nemen.

In haar besluit overwoog de *Majelis Ulama*, dat de uitspraak aanleiding zou kunnen geven tot moeilijkheden en de godsdienstharmonie in gevaar zou kunnen brengen. Nationale eenheid, stabiliteit en nationale veiligheid, voorts het succes van nationale opbouw: dat alles zou in gevaar kunnen komen door een verstoring van de harmonie in de godsdienstige verhoudingen. Daarom werd de verspreiding van de uitspraak gestaakt, als zijnde niet in overeenstemming met de juiste wijze van benadering. In plaats daarvan werd nu gesteld, dat deelname aan interreligieuze vieringen aan te bevelen is, behalve als het een officiële liturgie (*peribadatan*) betrof, zoals een heilige mis e.d. Ter verduidelijking werd er aan toegevoegd, dat tegen deelname aan ceremoniële zaken geen bezwaar bestond, maar wel tegen deelname bij rituele zaken.

Deze nadere uitspraak was niet ondertekend door het hoofd van de *Fatwa*-commissie. K. H. M. Syukri Ghazali, maar door de algemeen voorzitter van de *Majelis Ulama* zelf, dr. Hamka. Deze gaf bovendien in zijn tijdschrift „Panji Masyarakat“ een brief uit, door hemzelf ondertekend op 7 mei. In deze brief<sup>4)</sup> benadrukte dr. Hamka, dat de uitspraak nu wel niet verder werd verspreid, maar dat dit niets afdeed aan de intrinsieke waarde en waarheid van de uitspraak. Hij vermeldde ook nog uitdrukkelijk, dat de uitspraak was opgesteld na uitvoerig beraad in de *Fatwa*-commissie en in overleg met godsdienstdeskundigen en islamitische organisaties. Hij sprak dan ook als zijn mening uit, dat het nodig was geweest deze uitspraak te doen en hoopte dat deze zou worden opgevolgd zonder tekort te doen aan de zo noodzakelijke goede verhoudingen van de godsdiensten.

In hetzelfde nummer van „Panji Masyarakat“ gaf dr. Hamka een sombere beschouwing over de verhouding tussen moslimgeleerden en de regering: „De geleerden zijn inderdaad de erfgenen van de profeten: van dezen erven zij de plicht om op te roepen tot het goede en te waarschuwen voor het kwaad. Van dezen erven zij ook de laster en de minachting die hen ten deel vielen . . . of zijn de godgeleerden alleen maar leraartjes die men

### Plicht

naar geloven kan laten komen en gaan? En als er dan een vergadering gesloten moet worden, kan men zeggen: Brave man, zeg eens een gebed!"

In hetzelfde artikel maakte dr. Hamka overigens een wat wonderlijke fout. Tot twee maal toe noemde hij drie wezenlijke elementen op, waar moslims bij christelijke plechtigheden zeker niet aan mee mochten doen, namelijk het branden van kaarsen, het eten van brood, dat het lichaam van Jezus zou zijn en het drinken van water (sic!) dat het bloed van Jezus zou zijn geworden. Van een algemeen voorzitter van een raad van godgeleerden had men beter mogen verwachten!

Hamka heeft zich trouwens ook nooit echt opgesteld als „geleerde“: hij is meer de begaafde novellist, journalist en spreker die een groot gezelschap uit alle lagen van de maatschappij wist te boeien. Sommigen hebben in hem vooral de gezalfde „hofkapelaan“ gezien, vooral sinds hij in 1975 voorzitter werd van de *Majelis Ulama* en eigenlijk in een bemiddelende rol werd geplaatst. Hij is misschien toch de romanticus gebleven, de trekker, die zoveel in zijn boeken voorkomt en de man van de spectaculaire ommezwaaien, die daarin ook zo frequent zijn. Op 21 mei hield hij een gloedvolle TV-toespraak in het kader van de herdenking van Mohammeds hemelreis en daags erna, terwijl hij zelf naar Sumatra was voor het huwelijksfeest van zijn zoon Afif, werd bekend dat hij per brief, gedagtekend 19 mei, zich had teruggetrokken als voorzitter van de *Majelis Ulama*. Het was verdedigbaar, dat hij formeel niet door de minister van godsdienstzaken, maar door collega's in de *Majelis Ulama* was benoemd en daarom voor zijn ontslag ook geen toestemming van de minister wilde afwachten. Het was voor iedereen duidelijk, dat de van bovenaf opgelegde intrekking van de uitspraak de reden was voor dit ontslag.

### Organisatie van de islamgemeenschap en de verhouding tussen staat en godsdienst

Vooraf in dit stadium van het debat doken de staatsrechtelijke aspecten duidelijk op. Hamka zelf vergeleek de *Majelis Ulama* met de figuur van de *mufti* in veel islamlanden en met de *shaykh al Azhar* uit Egypte, ook al hadden deze in ieder geval al een betere financiële positie, omdat de regering de *Majelis Ulama* niet betaalde, althans de algemeen voorzitter ervan niet<sup>5</sup>).

Toen, meteen na het ontslag van dr. Hamka, zijn opvolging al aan de orde kwam, werd de minister van godsdienstzaken daarnaar gevraagd. Deze antwoordde toen: „Daar kan ik me niet in mengen, zoals ik me ook niet zou mengen in een vergadering van de MAWI, de katholieke bisschoppenconferentie“<sup>6</sup>). De leider van de grootste moslim-organisatie van het land, K. M. Fachruddin van de Muhammadiyah, gaf als zijn mening, te kennen dat de *Majelis Ulama* door de regering was bedoeld om uit te groeien tot zoiets

als de Raad van (Protestantse) kerken (DGI, Dewan Gereja Indonesia) of als de katholieke bisschoppenconferentie.<sup>7</sup>)

### De afwikkeling

De lopende gang van zaken binnen de *Majelis Ulama* werd voorlopig waargenomen door een ondervoorzitter, ook al omdat nergens een éénduidige procedure vast stond, volgens welke een nieuwe voorzitter gekozen zou moeten worden. Vrijdag 24 juli stierf dr. Hamka op 73-jarige leeftijd na een week in een ziekenhuis gelegen te hebben. Bij de begrafenis, die enkele uren na het overlijden plaatsvond, was de minister van godsdienstzaken ook aanwezig!

20 augustus werd een algemene vergadering gehouden van de *Majelis Ulama* onder leiding van de erevoorzitter, de godsdienstminister Alamsyah. Deze koos K. H. M. Syukri Ghozali, het hoofd van de *Fatwa*-commissie, die het omstreden besluit had voorbereid, tot nieuwe algemeen voorzitter. Deze keuze werd overigens helemaal niet beschouwd als een „eerherstel“ voor de waarde van het omstreden besluit. Dat speelde in de beschouwingen en discussies al nauwelijks meer mee.

Een werkelijk fundamentele discussie over de relatie *Majelis Ulama* en ministerie van godsdienstzaken kwam door deze gebeurtenissen ook niet op gang. Een fundamentele bijdrage werd nog wel geleverd door een vooraanstaand figuur in de Raad van Kerken, die voorstelde om titel (en karakter) van dat ministerie te veranderen, zodat het zich niet met de interne zaken van de godsdienst zou bezighouden, maar mede door deze gebeurtenissen lijkt wel weer een kans gemist te zijn om aan islamzijde „iets“ van de grond te laten komen, dat een van de staat meer onafhankelijke Islam zou kunnen beheersen, een gedachte die mede ten grondslag lag aan de oprichting van de *Majelis Ulama*. De zaak waar het eigenlijk om draaide, de aanwezigheid van moslims bij christelijke kerstvieringen, vond een voorlopig einde in een „rondzendbrief“ (*surat edaran*) van de minister van godsdienstzaken van 1 september 1981. Hierin werd verslag gedaan van een vergadering van 25 augustus van het overlegorgaan tussen de godsdienstige gemeenschappen.<sup>8</sup>) Daarin hebben zitting: vertegenwoordigers van de *Majelis Ulama*, de Raad van Kerken, de katholieke bisschoppenconferentie en van de hindoe-balinese en boeddhistische gemeenschappen. (Hier wordt de *Majelis Ulama* aanvaard als organisatorische tegenpool van Raad van Kerken en bisschoppenconferentie!).

In het schrijven van de minister komen ideeën als harmonische verhouding van de godsdiensten, eenheid van de staat e.d. meermalen naar voren. In principe wordt gesteld, dat godsdienstige feestdagen en de daarbij horende vieringen slechts voor de leden van de betrokken godsdiensten zijn. Voorzover deelname eraan niet in strijd is met de overtuiging van mensen van andere

### Rondzendbrief

godsdiensten kunnen zij er ook aan deelnemen als uiting van vriendschap en saamhorigheid.

De brief maakt dan een onderscheid tussen strikte liturgie (*unsur peribadatan*) en andere feestelijke aspecten (*unsur perayaan dan kegiatan lain*). Op de brief volgde zelfs een bijlage, waarin van de vijf grote godsdiensten de feesten werden opgesomd, met daarbij een korte omschrijving van de liturgische en van de andere aspecten. Bij de liturgische zaken werd steeds aangetekend, dat belijders van andere godsdiensten zich hierbij passief dienen te gedragen, de activiteiten niet mede mogen verrichten en ingetogen, zonder de gang van zaken te verstoren, de plechtigheden moeten bijwonen.

Het hoeft wel geen betoog, dat in een bijlage van 1½ bladzijde onmogelijk 16 feesten van vijf verschillende godsdiensten volledig duidelijk en zonder dubbelzinnigheid kunnen worden uiteengezet.

De president onderstreepte in een commentaar, dat het hier niet ging om interne zaken van een bepaalde godsdienst, maar om het voorkomen van maatschappelijke onlusten. „Wij willen hier geen toestanden als in Libanon of in Noord-Ierland. Wij moeten ook maatregelen als die nu Egypte genomen zijn voorkomen...“<sup>9)</sup>

Aan moslim-zijde werd vrijwel zonder uitzondering zeer instemmend op de laatste besluiten gereageerd. Zowel parlementsleden van de islampartij<sup>10)</sup> als vooraanstaande leden van organisaties als de Muhammadiyah<sup>11)</sup> reageerden positief en benadrukten, dat hiermee de kwestie zou moeten zijn afgehandeld, zoals de president en de minister van godsdienstzaken ook zeer uitdrukkelijk gevraagd hadden.

Aan niet-islamitische zijde werd minder enthousiast gereageerd. Dit behelsde o.m. het constateren van „overbodigheid“ en het stellen van de vraag „of de regering wel het recht heeft om richtlijnen te geven voor de wijze waarop godsdienstige feesten moeten worden gevierd“, respectievelijk door de andere oppositiepartij, die o.m. nauw gelieerd is met protestanten en katholieken en door een redactioneel artikel van de katholieke krant.<sup>12)</sup> Inhoudelijker kritiek kwam vanuit kringen rond de (protestante) Raad van Kerken en de katholieke bisschoppenconferentie. Daar werd geconstateerd, dat de laatste besluiten van de minister op verschillende punten afweken van het accoord, dat bereikt was in het Overlegorgaan tussen de Godsdienstige Gemeenschappen. Voor dit pas sinds 30 juni 1980 bestaande overlegorgaan lijkt het ook geen goede zaak te zijn, dat vrij lichtzinnig met een daar bereikt resultaat is omgesprongen.<sup>13)</sup>

De hele geschiedenis overziende, moet men besluiten tot een op zich belangwekkende discussie, die evenwel door zoveel schoonheidsfoutjes en op sommige plaatsen door wat bruusk

ingrijpen niet de verdere verheldering heeft kunnen bieden, die verwacht had mogen worden. De zaak zelve: kerstvieringen binnen de „grote oecumene“, waarvoor zeer zeker de theologische basis aanwezig kan worden geacht, is hier zeker niet gerijpt en zal misschien geen verdere kansen krijgen. Ook de relatie van het ministerie van godsdienstzaken tegenover instellingen als de *Majelis Ulama* en het Overlegorgaan tussen de Godsdienstige Gemeenschappen is niet tot groter klaarheid gekomen. Dialoog is een mooie zaak, maar de werkelijkheid ervan haalt het lang niet altijd bij de idealen.

1) De tekst van het *Fatwa* heb ik nergens in druk aangetroffen. Ik geef hier de vertaling van de gestencilde uitgave. In de uitgave werden de Koranteksten steeds in arabische tekst én indonesische vertaling volledig weergegeven.

Naast mondeling informatie van leden van de *Majelis Ulama* heb ik vooral geput uit *Panji Masyarakat*, een 10-daags opinieblad, uitgegeven door een stichting, die tot diens overlijden onder leiding stond van dr. Hamka, de omstreden ex-voorzitter van de *Majelis Ulama*. Verder uit *Pelita*, een dagblad met islamitische achtergrond en *Kompas*, een dagblad dat door katholieken wordt geleid.

2) *Pelita* 13 juni 1981, waar Ky Arkanuddin het zelf vertelt.

3) *Panji Masyarakat* 11 juni 1981 blz. 26-27.

4) *Panji Masyarakat* 20 mei 1981 blz. 9.

5) *Panji Masyarakat* 1 juni 1981 blz. 7.

6) *Pelita* 25 mei 1981.

7) *Pelita* 23 mei 1981.

8) *Panji Masyarakat* 21 sept. 1981 blz. 21-23.

9) *Pelita* 23 sept. 1981.

10) *Pelita* 24 sept. 1981.

11) *Pelita* 29 sept. 1981.

12) *Kompas* 23 sept. 1981.

13) *Kompas* 29 sept. 1981.

## Dr. Hamka

(17 februari 1908 - 24 juli 1981)

Op 24 juli 1981 overleed één van de meest prominente Ulama<sup>1)</sup> in Indonesië, dr. Hamka, op de leeftijd van 73 jaar.

Hamka, schrijversnaam voor Jaji Abdul Malik bin Karim Amrullah, werd in 1908 te Sungai Batang (West-Sumatra) geboren. Hij doorliep de desa-school en de pesantren.<sup>2)</sup> Op 16-jarige leeftijd ging hij naar Java waar hij in contact kwam met de leiders van de „Sarekat Islam“, zoals H.O.S. Tjokroaminoto en H. A. Salim. In 1927 ging hij ter bedevaart naar Mekka en bezocht daarna enkele arabische landen.

Hamka had een voorliefde voor arabische literaire werken, o.m. van de egyptische schrijvers. Ook werd hij sterk beïnvloed door de geschriften en de denkbeelden van de grote hervormers van de Islam in deze eeuw, namelijk Muhammad Abduh en Rashid Rida.

In Indonesië teruggekeerd verdiende Hamka zijn brood als godsdienstleraar in Deli (Oost-Sumatra) en in Makassar (het huidige Ujung Pandang). In de jaren dertig vestigde hij zich in Medan en schreef artikelen voor het dagblad „Pelita Andalas“. Naast deze journalistieke bezigheden werd hij redacteur van het moslims tijdschrift „Pedoman Masjarakat“ (Het kompas voor de samenleving), dat als doelstelling had „het bevorderen van wetenschap en cultuur op basis van de Islam“. Hamka toonde zich ook een productief schrijver. Van zijn hand verschenen in de loop der jaren diverse romans en novellen, die sterk moslims georiënteerd zijn en een groot aantal islamitisch-stichtelijke boeken, naast enkele apologetisch-polemische geschriften.

Op 21 januari 1958 werd hem het eredoctoraat verleend door de Al-Azhar Universiteit in Caïro.

In datzelfde jaar 1958 werd de bouw voltooid van een nieuwe, grote moskee in Kebayoran (Jakarta), die de naam kreeg van Mesjid Agung Al-Azhar (De Schitterende). Deze moskee zou als centrum fungeren van allerlei activiteiten voor de toerusting en weerbaarheid van de indonesische moslims. Vanaf de in gebruikneming van deze moskee tot aan zijn dood was Hamka als imam verbonden aan de Al-Azhar moskee. In deze moskee preekte hij iedere ochtend na de ochtendsalat.<sup>3)</sup> In deze moskee gaf hij colleges en lezingen over allerlei onderwerpen. Die colleges en causerieën hield Hamka ook via de radio en regelmatig verscheen hij voor de televisie.

In 1960 werden dagbladen en tijdschriften die kritiek hadden geuit op de koers die Soekarno had bevolen gebreideld. Dit lot trof o.m. het enige islamitische blad in Indonesië „Pandji Masjarakat“ (De banier van de samenleving), waarvan Hamka de hoofdredacteur was. Kort daarop echter richtte een groep moslims een nieuw blad op met de naam „Gema Islam“ (De echo van de Islam). De algemene leiding van het blad berustte bij generaal-majoor Soedirman, hoofdredacteur was kolonel M. Rowi en één van de vaste medewerkers was Hamka. In dat blad schreef Hamka de eerste afleveringen van zijn commentaar op de Koran, dat later zou uitgroeien tot een omvangrijk werk van 30 delen. Het laatste deel verscheen op 17 februari 1981. Zijn medewerking aan dat blad zou echter niet lang duren, want ook Hamka verdween in de gevangenis. In januari 1964, toen Hamka bezig was een lezing te geven in de Al-Azhar moskee voor moslimse vrouwen, werd hij gearresteerd op beschuldiging van het organiseren van een illegale vergadering.

Op initiatief van de regering Soeharto werd op 26 juli 1975 de „Majelis Ulama Indonesia“, de landelijke Raad van Ulama, (wetgeleerden) geïnstalleerd. Daarvoor bestonden al regionale raden van Ulama in bepaalde provincies, zoals in Aceh. Tot eerste algemeen voorzitter van de MUI werd Hamka benoemd. Op het tweede nationale congres van de MUI in juni 1980 werd hij opnieuw tot algemeen voorzitter gekozen.

De MUI telt meer dan 170 Ulama van de diverse islamitische tradities in Indonesië, zowel uit de kring van de Nahdatul Ulama als uit de kring van de Muhammadiyah, en andere.

De MUI fungeert als adviserend lichaam naar twee richtingen: zowel naar de kant van de overheid als naar de kant van de moslims. Vanaf zijn oprichting heeft de MUI verschillende fatwas<sup>4)</sup> geformuleerd, zoals de fatwa inzake de Ramadan-vakantie, de fatwa inzake de mystieke stromingen, de fatwa inzake het vreedzaam samengaan van de godsdiensten.

Op 7 maart van dit jaar gaf de MUI een fatwa uit waarin verklaard werd dat voortaan de moslims niet meer mochten deelnemen aan de kerstfeestvieringen van de christenen. Door de publicatie van de fatwa kwam de MUI in conflict met de wensen van de regering. Op 30 april 1981 trok de MUI deze omstreden fatwa in en Hamka bood zijn ontslag aan als algemeen voorzitter van de MUI.

1) Ulama: wetgeleerde.

2) Pesantren: islam-leerhuis waarvan de leerlingen intern zijn

3) Ochtendsalat: ochtendgebed

4) Fatwa: gezaghebbende uitspraak, verklaring.

## Boekbesprekingen

### Olaf Schumann, *Dialog Antar Umat Beragama*.

Di manakah kita berada kini? Lem-baga Penelitian dan Studi DGI Jakarta, 1980, 254 pag.

Dr. Olaf Schumann, theoloog en islamoloog van professie, is sinds het begin van de zeventiger jaren als staflid verbonden aan het Instituut voor Onderzoek en Studie van de Indonesische Raad van Kerken te Jakarta.

Hij presenteert in dit boek „Dialog tussen Godsdiensstige Gemeenschappen” de belangrijkste documenten die sinds 1975 door de Wereldraad en speciaal zijn onderafdeling D.F.I. gepubliceerd zijn, als resultaat van de voortgaande worsteling om gezamenlijk tot een beter verstaan te komen van de zin en het nut van de Dialoog met aanhangers van andere godsdiensten en ideologieën.

In het eerste hoofdstuk komt het vraagstuk van de dialoog in zijn algemeenheid aan de orde via de notulen en het rapport van Sektie 3 van de Algemene Vergadering van de Wereldraad te Nairobi 1975. Vervolgens het materiaal van de conferentie te Chieng Mai (Thailand, april 1977): a) Het rapport van groep A, maar dan alleen het gedeelte over de relatie christenen-moslims; b) Het memorandum van Chieng Mai, zoals het na revisie door het Centrale Comité van de Wereldraad van Kerken in zijn zitting van aug. 1977 te Genève, aan de lidkerken ter nadere overweging en discussie is aangeboden, aangevuld met de „Guidelines on Dialogue”, zoals die door het Centrale Comité in zijn zitting te Kingston, Jamaica, januari 1979 werden vastgesteld.

In het tweede hoofdstuk beperkt de keus der documenten zich uitsluitend tot de verhouding tussen christenen-moslims: a) Chambésy I, 1976 – Consultatie over Christelijke Missie en Moslimse Da'wa –; b) Chambésy II, 1979 – Over het samenleven van christenen en moslims; c) de lezingen en het memorandum van de conferentie te Mombasa, Kenya, december 1979 over de aanwezigheid en het christelijk getuigenis temidden van moslimse nabuurschap. In

het derde en laatste hoofdstuk wordt de blik op de dialoog-situatie in Z.O. Azië gericht: a) De conferentie te Hongkong 1975 met als thema: „Moslims en christenen in de samenleving; naar goodwill, overleg en samenwerking in Zuid-Oost-Azië”. b) De consultatie te Singapore 1979 over de invloed van het moslims „Revival” in Azië. (Zie daartoe CCA-brochure „The Islamic Impact”, Singapore 1979).

Voor ieder die de ontwikkelingen binnen de Wereldraad op het terrein der Dialoog volgt, bevat deze bundel dus niets nieuws. De betrokken documenten, lezingen etc. zijn op z'n minst in het Engels beschikbaar. Het bijzondere is dat al dit materiaal nu (eindelijk) beschikbaar gekomen is in de indonesische taal! Een tweede bijzonderheid is, dat de officiële teksten van de hier behandelde „Dialogo-conferenties” voorafgegaan worden door een korte introductie over de achtergrond en de bedoeling van de afzonderlijke ontmoetingen en bovendien door een kritisch artikel waarin door een schrijver een persoonlijk commentaar gegeven wordt op de „officiële resultaten” ervan. In dit verband dient speciale aandacht gevraagd te worden voor de persoonlijke bijdragen die Schumann zelf aan deze bundel levert. Het betreft zijn eerder in het blad van de Nationale Raad van (indon.) Kerken (D.G.I.) gepubliceerde artikelen naar aanleiding van „Chambésy I”, over Missie en Da'wa. In die betrokken dialoog van juni 1976 bleek de rol van het Diakonaat in de Christelijke Zending een bijzonder heet hangijzer te zijn. Met name de moslim-delegatie uit Indonesië bij monde van Prof. Rasjidi verweet het christelijk dienstbetoon misbruik, proselytisme en wat dies meer zij. Schumann poogt niet het misbruik te rechtvaardigen, maar tot een bijbels verstaan van het juiste gebruik te komen, door principiële stelling te nemen tegen wat door bisschop Arne Rudvin op de conferentie van Chambésy over de verhouding van Zending en Diakonaat naar voren werd gebracht (IRM 260, pag. 384). Door deze „Lutherse traditie”, die een scherp onderscheid maakt tussen Zending en Diakonaat (dat geen instrument van Zending mag worden) áf te wijzen, levert hij een bijdrage die mij bijzonder relevant lijkt

voor de situatie waarin de kerken van Indonesië zich bevinden. De verklaring van Chambésy I leek namelijk via Chambésy II politieke gevolgen te hebben voor het christelijk dienstbetoon in Indonesië. Het laatste woord is daarover nog niet gezegd! Schumann bedoelt met deze bundel zijn lezers uit te dagen eigen positie te bepalen en tot een waarlijk missionaire houding te komen in overeenstemming met de situatie van Indonesië. Het is te hopen dat die lezerskring niet beperkt zal blijven tot een handjevol theologie-studenten, maar dat vele anderen door gebruik te maken van dit „werk-boek” voor het éérst óf verdiept zullen verstaan dat getuigenis, dienst én dialoog hun plaats dienen te ontvangen in dat ene begrip „Missie” dat de raison d'être vormt van de aanwezigheid van de christelijke gemeente in de wereld en dat met géén ander doel dan de komst van het Koninkrijk aan te kondigen!

Het is goed te kunnen melden dat Schumann bezig is de laatste hand te leggen aan Deel II van dit hier besproken boek. Feitelijk is dat Deel I, want het zal – volgens het boven vermelde recept – de documenten bevatten, die vóór Nairobi onder auspiciën van de Wereldraad van Kerken zijn verschenen op het glibberige pad van de dialoog, dat ons onafwijsbaar naar de Toekomst blijft verwijzen.

De kerken van Indonesië mogen we toewensen dat ze Olaf Schumann als adviseur in de „Dialogo-problematiek” zullen kunnen blijven behouden, ook nadat hij met ingang van april 1981 een professoraat (extraordinariát) voor godsdienst- en zendingswetenschappen aan de Universiteit van Hamburg zal hebben aanvaard.

A. Brouwer

### Dawe, Donald G. – Carman, John B. (Editors): *Christian Faith in a Religiously Plural World*.

Orbis Books, Maryknoll-New York, 1978; VIII + 195 pp., \$ 7,95.

„Christian Faith in a Religiously Plural World” was het thema van een symposium, gehouden van 22-24 april 1976, aan de Washington en Lee Universiteit, Lexington, Virginia (USA). In dit boek staan

de twee meest belangrijke toespraken van het symposium met de verschillende reacties die daarop werden gegeven. Centraal in de discussie stond dit dilemma: het christelijke geloof heeft tegelijkertijd zowel een universeel als particulier karakter. Universeel is het, omdat Jezus Christus eens en voor altijd tot heel de mensheid heeft gesproken. Particulier is het, omdat het binnen een godsdienstig plurale wereld slechts één bepaalde religieuze traditie vormt. Nieuw op deze bijeenkomst was dat van boeddhistische, hindoeïstische, joodse en islamitische zijde een aandeel werd geleverd in de discussie over het theologisch belangrijke vraagstuk van „Christian Faith in a Religiously Plural World”.

Het is boeiend te lezen hoe vier wetenschappers uit de vier zojuist genoemde godsdienstige richtingen reageerden op de toespraak van Donald G. Dawe, waarin deze stelt dat het volk van het Oude en Nieuwe Verbond niet met uitsluiting van andere volken was uitverkoren. Integendeel, het was geroepen om getuigenis af te leggen van Gods verbond met alle mensen. Het algemene en het bijzondere karakter van het christelijk geloof staan niet tegenover elkaar, maar hebben in de aangegeven zin alles met elkaar te maken.

Het zou meer in de lijn van het symposium zijn geweest, indien ook de tweede hoofd-inleiding van John B. Carman (Professor of Comparative Religion, Harvard Universiteit) over „Religion as a Problem of Christian Theology” door wetenschappers van de zijde van hindoeïsme, boeddhisme, jodendom en islam op dezelfde wijze van commentaar was voorzien als met de inleiding van Donald G. Dawe was gebeurd. Wij hebben hier met een belangrijk boek te doen, tenminste voor wetenschappers die geïnteresseerd zijn in een thema als dat van het symposium in Lexington. Voor anderen is dit boek nauwelijks te volgen. Het gaat over een uitermate belangrijk theologisch onderwerp. Wezenlijk gaat het om de vraag die sinds jaren centraal staat in de discussie over de verhouding tussen de christelijke en andere wijzen van geloven: „Wat is de verhouding tussen God's verlossing in Jezus Christus tot zijn aanwezigheid en werkzaamheid in de hele wereld?” Niet iedereen

zal het op alle punten eens zijn met de resultaten van Lexington, maar iedereen mag zich uitgedaagd voelen door de manier waarop van de zijde van hindoeïsme, boeddhisme, jodendom en islam is mee-gedacht over een vraag die de christelijke theologie nog lang zal bezig houden.

J. van Lin

### Christ's Lordship and religious pluralism.

Onder redactie van Gerald H. Anderson en Thomas F. Stransky. C. S. P. Orbis Books, Maryknoll – New York, 1981, VIII en 209 pp.

Van 24 tot 27 oktober 1979 werd in het Union Theological Seminary in Richmond, Virginia, USA, een consultatie gehouden over het probleem van het geloof in het Heer-zijn van Christus en de theologische houding ten opzichte van het verschijnsel van religieus pluralisme in de vorm van vele godsdiensten. Dat er over dit onderwerp gecongresseerd werd, is niet uniek. Wel dat het gebeurde door christenen die op dit punt nogal verschillend geloven en handelen. Een inleiding plaatst het probleem in algemene termen zoals het leefde en zoals het nog leeft binnen de kerken. Drie bijbelstudies over dit onderwerp vormden een deel van de conferentie. Dan komen vier blokken van discussie aan de beurt. Stanley Samartha gaf een *liberale visie* zoals hij die binnen de Wereldraad ontwikkeld heeft. Op zijn lezing werd geantwoord door A. F. Glaser van het Fuller Theological Seminary, dus meer van evangelicale huize, en door R. J. Schreiter van katholieke zijde. Het laatste woord was aan Samartha. Het tweede blok werd begonnen door W. Scott, die het *evangelicale standpunt* uiteenzette. Antwoorden van meer liberale zijde door Margrethe Brown en van katholieke zijde door Th. Stransky volgden en weer een slotwoord van Scott. Het derde blok ging uit van de *katholieke visie*, gegeven door mgr. P. Rossano van het Romeinse secretariaat voor de niet-christenen. Antwoorden van G. H. Anderson, meer evangelicaal, en van Kofi Appiah-Kubi, een presbyteriaanse leken-theoloog uit Ghana, werden gevolgd door een laatste woord

van Rossano. Blok vier ging uit van een *radicale evangelicale bijdrage* uit Latijns Amerika van O. Costas met antwoorden van Mary Smith, Katholiek, en van D. Dawe van de Presbyteriaanse kerk; het laatste woord was weer aan Costas. Tot slot was er een panel-discussie van vier theologen, waarbij een vertegenwoordiger van het orthodoxe standpunt opviel.

Het is ondoenlijk de inhoud van alle standpunten hier weer te geven. Bovendien kennen deskundigen op het gebied van de theologie der godsdiensten het katholieke, het evangelicale, het orthodoxe en het „ecumenical” protestantse standpunt wel. Wat hier belangrijk is, is dat deze met elkaar in gesprek komen. Dat komt ook duidelijk naar voren in het slotwoord van W. Cantwell Smith. Hij schrijft: „the church is on the move”. Het Vaticaan en de Wereldraad waren officieel vertegenwoordigd; er was een leider van World Evangelical Fellowship en vertegenwoordigers van belangrijke zendingsorganisaties behorend tot het „mainline” protestantisme en van katholieke missieorganisaties; latijns Amerikaanse bevrijdingstheologen, de zwarte theologie en de Griekse orthodoxie waren present. Cantwell Smith stelde ook vast, dat het denken over de uniciteit van het Heer-zijn van Christus in beweging is gekomen, niet op de eerste plaats door het denken, maar door totaal nieuwe historische situaties. Verschillende soorten christenen hebben geleerd elkaars opvattingen te respecteren, omdat het Heer-zijn van Christus ook binnen de kerken vele gestalten heeft gekregen. Dat is het interne christelijke pluralisme.

Cantwell Smith stelde pertinente vragen: „jullie hebben alleen maar gesproken over bekering tot de kerk, maar hoe denken jullie erover, wanneer een gesecculariseerde jongere zich bekeert tot een andere godsdienst en voor het eerst in zijn leven geloof vindt?” Men kan niet zeggen, dat de problemen tijdens deze conferentie werden opgelost. Op deze conferentie is veel exclusivisme verdwenen. Misschien is het een goede gedachte, dit experiment ook eens in Nederlandse verhoudingen te vertalen. Want zeker is, dat tussen missiologen van verschillende kerken in ons land grote ver-

schillen liggen. Het boek moet minstens in de kring van missiologisch geïnteresseerden besproken worden.

Arnulf Camps O.F.M.

### F. Ukur – F. L. Cooley, Jerik dan juang, laporan nasional survai menyeluruh gereja di Indonesia.

Lembaga Penelitian dan Studi DGI. Jakarta, 1979, 759 pag.

Sedert 1973 geeft de Raad van Kerken van Indonesië een serie uit, getiteld *Benih yang tumbuh*, waarin reeds meer dan tien delen zijn verschenen. In elk van deze delen wordt een vrij gedetailleerd rapport uitgebracht over de stand van zaken in één lidkerk van de Raad van Kerken. Ofschoon deze serie nog lang niet voltooid is – er zijn meer dan veertig lidkerken –, is nu reeds het samenvattende nationale rapport verschenen. Hierin wordt een onder de gegeven omstandigheden zo volledig mogelijk verslag gedaan van de stand van zaken in geheel protestant Indonesië. Het materiaal dat in de komende delen van genoemde serie op tafel gelegd zal worden, zal ongetwijfeld leiden tot een bijstelling van het nu gepresenteerde nationale rapport, maar hoogstwaarschijnlijk zullen de meeste correcties die dan nodig zijn bijzaken betreffen.

De sociaal-economische en ook de godsdienstige situatie in Indonesië verandert snel. Uit het onderhavige rapport blijkt duidelijk, dat de kerken al deze veranderingen niet passief ondergaan, maar actief erbij betrokken zijn. Zij claimen niet alleen dat het Christendom in Indonesië (vanaf 645?) ouder is dan de Islam, maar ook dat het het recht heeft om het evangelie te verkondigen aan alle niet-christenen. Voor de bestudering van de huidige situatie van het protestantisme in Indonesië is het voor ons liggende rapport een „must”. Ondanks een zekere wijldigheid van het werk, hartelijk aanbevolen.

J. A. B. Jongeneel

### David H. C. Read, Go and make disciples.

The Why and How of Evangelism. Parthenon Press, Nashville, Tennessee, U.S.A., 110 pp.

Het woord evangelisatie kan verschillend worden ingevuld. Om de boodschap van het evangelie te verkondigen, proberen sommigen hun voet tussen andermans deur te wringen, terwijl anderen grote campagnes, soms wel in stadions, organiseren.

Op grond van praktijkervaringen verwerpt de één met de methode ook de zaak, omdat dit riekt naar „brainwashing”, terwijl de ander deze werkwijze ziet liggen in het verlengde van de opdracht van de Heer om heen te gaan en alle volkeren tot Zijn leerlingen te maken.

In de gedachtenwereld van velen speelt de kerk bij evangelisatie echter nauwelijks een rol. Onder invloed van met name de oecumenische wereldzendingsconferenties heeft het begrip „zending” gaandeweg een andere inhoud gekregen. De term „missionaire” gemeente is de laatste tijd al aardig ingeburgerd. Over de verandering in visie op evangelisatie in Amerika licht David Read, een predikant van een Presbyteriaanse Church in New York, in zijn boekje ons in. Hij beschrijft ook wat „evangelism” betekent. Hij verstaat daaronder: iets dat geworteld is in het leven van de kerk, dat op vele manieren, op verschillende tijden en in verschillende delen van de wereld gebeurt. De christelijke gemeente staat voor de opdracht om een christelijke strategie voor de beïnvloeding van mensen in het elektronisch tijdperk te ontwerpen. Daarbij moet het gebruik van media niet geschuwd worden. Met een variant op Paulus' vraag, merkt hij op: „How shall they hear without Christians who know how to use the media?” (p. 93).

In de christelijke gemeente moet verder aandacht worden geschonken aan de vorming van gemeenteleden tot het concreet maken van het bijbelse begrip koinonia. Dat moet in kleine groepen worden geleerd. Daar gebeurt evangelism „where you and I are in contact with real people as real people” (p. 103).



Al met al een boekje dat zeer summier een kijkje geeft in een stukje visie-ontwikkeling in Noord-Amerika rond het woord evangelium. Over het „waarom“ wordt overigens meer gezegd dan over het „hoe“. Maar dat is niet enkel een euvel van Amerikaanse boekjes!

J. D. te Winkel

### **C. Howard Hopkins, John R. Mott, 1865-1955, A Biography.**

W. C. C., Geneva; Eerdmans, Grand Rapids 1979, 816 pp.

Mijn eerste grondige kennismaking met leven en arbeid van John Mott was door het boek van Basil Mathews, *John R. Mott, World Citizen* (Harper, N.Y. 1934, 469 pp.), dat de geschiedenis behandelt van zijn persoonlijke ontwikkeling en van zijn betrokkenheid bij de vier belangrijke takken van wereldwijde christelijke arbeid vanaf de vorige eeuw tot 1934. Ik las het in het japanse interneringskamp en het fascineerde mij geweldig; in die benarde tijd bood het wijde vergezichten en bracht het nieuwe geestdrift voort in het vermoeide hart. Wat een man! wat een vroomheid en geloof! wat een visie en daadkracht! wat een ontzaglijke invloed, geestelijk en zakelijk, in alle werelddelen! Na de oorlog ontving ik door tussenkomst van Winburn Thomas rechtstreeks van dr. Mott's secretariaat een eigen exemplaar van dit werk, dat ik tot heden trouw bewaard heb.

Meer levensbeschrijvingen zijn gevolgd, bijvoorbeeld van Sherwood Eddy in zijn *Pathfinders of the World Missionary Crusade* (Abington N.Y. 1945) en in *Oekumenische Profile*, (Herausg. Günther Gloede, EMV Stuttgart 1961, I). In Indonesië verscheen in 1959 bij de BPK een boekje over John Mott van de hand van Mr. A. L. (Tine) Fransz. In alle werken over de oecumenische beweging en verschillende encyclopedieën wordt uiteraard ook veel aandacht aan hem geschonken.

De nu verschenen biografie van de hand van prof. Howard Hopkins is het volledigste en definitieve verhaal over John Mott. Op de 700 pagina tekst volgt nog een documentatie van 80 en een index van 36 pag. Een intensieve bronnenstudie en gesprek-

ken met tientallen personen verschaffen Hopkins het materiaal om het beeld en de activiteiten te tekenen van deze „20th Century Ecumenical Statesman“.

Allereerst in de wereld van de jonge mensen heeft Mott zijn onuitwisbare betekenis gehad. In drie bewegingen die zich over alle continenten verbreidden, is hij de centrale inspirerende én organiserende figuur geweest. Vanuit zijn Methodistische bekering onder invloed van Dwight Moody heeft hij de Student Volunteer Movement in Noord-Amerika tot geestdrift gebracht, waardoor duizenden jonge mensen zich hebben toegewijd aan de wereldwijde zendingstaak. De Y.M.C.A. heeft hij tientallen jaren diend als secretaris en voorzitter; onder zijn leiding heeft zij over de hele wereld haar centra gevestigd en is zij ontelbaar veel jongeren tot zegen geworden in hun geestelijk en maatschappelijk leven. De Wereld-Federatie van Christen-Studentenverenigingen kwam in 1895 door zijn visie en actie tot stand.

Voor de oecumene is John Mott natuurlijk vooral de onvergetelijke bruggenbouwer en staatsman geweest, onder wiens leiding de wereldzendingconferenties tot aanzijn kwamen, de Internationale Zendingraad werd gesticht, en de Wereldraad van Kerken geboren werd.

John Mott was een groot evangelist, die door zijn onweerstaanbare persoonlijke invloed in alle landen van de wereld grote menigten wist te boeien. Hij bezat een intuïtieve gave om steeds opnieuw, meest jonge, mensen te vinden die op verantwoordelijke posten konden worden ingezet. Geen andere christelijke leider heeft zo vele wereldreizen gemaakt (voor de vier genoemde bewegingen), conferenties georganiseerd en geleid, spreekbeurten gehouden, en honderden miljoenen dollars aan geld geworven voor de zaak van het Koninkrijk, waarvoor hij zijn ganse leven heeft ingezet.

Het tijdperk van Jon Mott is nu voorbij. Met een zeker heimwee denken wij aan deze toch nog recente fase van de kerk- en zendingsgeschiedenis, zo vol élan en expansiedrift, terug. Het is noodzakelijk, want uiterst leerzaam, daarvan diepgaand kennis te blijven nemen. Dit boek geeft ons op

een overvloedige en boeiende wijze daar de gelegenheid toe.

I. H. Enklaar

### **Mgr. Oscar Arnulfo Romero, De bekering van een bisschop.** De Horstink, Amersfoort, 1981, 140 pag., f 15,—.

Je kunt niet zonder emoties over de vermoorde aartsbisschop van El Salvador spreken. Dit geldt zelfs bij een boekbespreking. Romero wist dat hij moest sterven, en ondanks dat, of misschien juist daarom, overwon hij al zijn aarzelingen en gaf zijn ontdekking van de betekenis van het geloof vrij. Het belang van deze ontdekking overschrijdt de grenzen van de klassenstrijd in El Salvador en raakt ons in Europa in onze vragen over de missionaire opdracht van de gemeente. Het boekje „De bekering van een bisschop“ bevat een selectie toespraken, fragmenten van toespraken en stukken uit pastorale brieven, verzameld door Paul van der Harst.

Centraal staat de toespraak gehouden in Leuven, in 1980, ter gelegenheid van zijn eredoctoraat: „De ontmoeting met de armen heeft ons opnieuw de hoofdwaarheid van het evangelie leren ontdekken, dat Gods Woord ons oproept tot bekering“, zegt Romero. En hij maakt het meteen concreet door te vertellen van de opbloei van de basism gemeenten in zijn land. „Door het binnentreden in de reële sociaal-politieke wereld heeft de kerk het wezen van de zonde leren kennen en uitdiepen“, zo gaat hij verder. Ook dit wordt concreet gemaakt: Een mens doden is God beledigen. De mensen in armoede storten, is kinderen doden door ondervoeding en slechte leefomstandigheden. Mensen in een toestand van slavernij houden is het voeden van een conflict waarin wel gekozen móet worden. Men kan de armen geen hoop geven zonder aan hun kant te gaan staan. En aan de kant van de armen gaan staan heeft in El Salvador ertoe geleid dat de kerk deelt in de vervolging van de armen. Romero noemt de feiten uit die tijd: 50 priesters bedreigd, 6 vermoord. „De armen“, zegt Romero, „zijn het gekruisigde volk, ze zijn het lichaam van Christus in de geschiedenis.“

En dus kan iemand die onpartijdig is, het geloof niet behouden: „ofwel we geloven in een God van het leven, ofwel we dienen de afgoden van de dood“. Als we het leven van de Salvadorianen niet verdedigen, zijn we mede schuldig aan hun dood.

Ik denk dat deze ontdekking van bisschop Romero ook van toepassing is op de „onpartijdigheid“ van christenen en kerken in Europa. Een dergelijke onpartijdigheid in kwesties van leven of dood kan nooit een houding van geloof weerspiegelen.

In de pastorale brieven worden ook andere onderwerpen behandeld die van belang zijn als eenmaal de keuze gemaakt is: de vraag naar het revolutionaire geweld, de vraag hoe men als kerken en basism gemeenschappen moet omgaan met marxistische groeperingen en volksorganisaties. Romero behandelt deze vragen zorgvuldig als reële problemen waar christenen mee te maken krijgen.

Alles bij elkaar is het een blij boek, omdat het een duidelijke weg wijst. Het enige teleurstellende is, dat er door de samensteller stevig in sommige toespraken en brieven geknipt is, zodat bepaalde gedeeltes fragmentarisch overkomen. Aan de andere kant zijn zulke fragmenten weer geschikt voor gebruik in gespreksgroepen en leerkringen.

J. Schraevande-Oranje

### **Thon Raes, De naamlozen, een reisverslag uit het Caraïbisch gebied.**

Bijeen-publikatie 12, 1980, 104 pag. met foto's, f 9,50.

Thon Raes heeft in opdracht van de medefinancieringsorganisatie CEBEMO een reis gemaakt naar Suriname, Curaçao, Dominicaanse Republiek, Haïti en Venezuela. Hij vertelt in dit reisverslag over ontmoetingen van mensen die in projecten werken, en een voortdurende spanning ervaren tussen hun opdracht en de problemen van de plaatselijke situatie. Het is zo geschreven, dat we zo direct mogelijk „kennis maken“ met deze mensen. Het is gemakkelijk leesbaar voor wie de situatie niet kent, en nodigt uit tot nadenken: langzaam maar zeker wordt de lezer geconfronteerd met de gevolgen

van de macht van de multinationale ondernemingen en met de problemen van onderdrukking en vervolging. Het verslag over de Dominicaanse Republiek en Haïti is het grootste, en naar mijn smaak ook het meest waardevolle deel van het boekje. Er is een onthullend verhaal van een amerikaans klooster dat als dekmantel voor een netwerk van kortegolf radiostations – als religieuze onderdrukking – door de mand valt. En een prachtig verslag van een „inspraakavond“ van de Rosario Mining Company met de plaatselijke bevolking.

J. Schravessande-Oranje

**Jan P. van Bergen, Development and Religion in Tanzania. Sociological soundings on christian participation in rural transformation.** Madras, the Christian Literature Society, and Leiden, I.I.M.O., 1981, 337 pp. f 27,50.

„Ujamaa in praktijk brengen is moeilijker dan praktiseren“, aldus een tweemaal in dit boek aangehaalde tanzaniaanse kerkganger (209 en 323). Het veldonderzoek, waar dit boek de vrucht van is, draagt bij tot de nuchtere constatering van het verschil tussen een (vaak hooggeprezen) ideaal en de doorvoering ervan in de werkelijkheid. Het onderzoek, gedeeltelijk door de schrijver zelf verricht, gedeeltelijk uitbesteed aan tanzaniaanse theologie-studenten (anglicaanse en lutherse), betreft zich op enkele van elkaar onderscheiden gebieden in Tanzania: Dodoma, Ruvuma, West Lake en Kigoma region. De vraag is telkens: hoe hebben de kerken (katholieke, anglicaanse en lutherse) gereageerd op het tanzaniaans socialisme, in het bijzonder op de doorvoering daarvan op het platteland. Nyerere, de tanzaniaanse president, wil het tanzaniaans socialisme aansluiten op de traditionele familiegedachte. In de praktijk herkennen veel mensen het door hun president gepropageerde ideaal niet, vooral niet toen het werd vertaald in de zogenaamde „villagisation“, verplichte hergroepering van de agrarische bevolking in toegewezen gebieden en in concentraties van een door ambtenaren bepaalde omvang. De rol van

de Kerk blijkt geenszins eenduidig aan te geven te zijn. Zowel aan de top als onder kerkgangers heerst dikwijls een hardnekkige vrees voor communisme en atheïsme, vrees die overigens gevoerd wordt door godsdienst- vijandige liederen of artikelen in dagbladen, of door het anti-kerkelijke universitaire milieu van Dar es Salaam. Anderzijds zijn veel kerkelijke ambtsdragers en catechisten het socialisme en de „villagisation“ welgezind. Waar de belangen van de plaatselijke bevolking en regionale of nationale partijleiders met elkaar in conflict komen is de stem van de invloedrijke kerken erg belangrijk. Kiezen zij voor zichzelf? voor de bevolking? voor de Partij? Priesters blijken minder geïntegreerd te zijn in de agrarische bevolking dan hun protestantse ambtsgenoten. Nyerere stelde hen de Islam ten voorbeeld, die zich verspreidt zonder behoefte te hebben aan welgebouwde residenties.

S. maakt de lezer deelgenoot van de stand van zaken en schenkt daarbij veel aandacht aan het dorpsniveau. Niettemin blijft de lezer met onbeantwoorde vragen zitten. Het laatste hoofdstuk heet „evaluatie“. S. biedt daar slechts een herhaling aan van wat men in het voorafgaande kon lezen. Het overheidsbeleid wordt geregistreerd, zonder enig commentaar. Vragen als de betekenis van het egalitarisme (waarbij economische stimulansen tot productieverhoging vervangen worden door morele aansporingen) of de mogelijke rol van de wedijver ter vergroting van de welvaart blijven onbesproken. In een rommelig hoofdstuk, getiteld „basic concepts“, treft men onder vele andere zaken ook enkele opinies aan van andere auteurs. Zo wordt de mening van Shivji geciteerd die beweert dat de hele „villagisation“ onderneming niets anders beoogt dan de integratie van de zelfverzorgingslandbouw in de geledeconomie en in het systeem van het wereldkapitalisme (90). Wat de auteur zelf hiervan vindt komt de lezer niet te weten. En wat moet de lezer denken van de gesignaleerde communistenvrees? Is deze vrees ongegrond, omdat de tanzaniaanse president immers zelf overtuigd christen is? Blijft het atheïsme van de Universiteit van Dar es Salaam binnen de muren, of verspreidt het zich via

schoolboeken, leraren en journalisten over het land? Vinden alleen christelijke kerkdiensten minder aftrek vanwege concurrerende partijbijekomsten, of lijden ook de moskees onder een toenemende versecularisering? S. heeft zich beperkt tot registreren, tot „fotograferen“ – waarbij overigens de veelvuldige herhalingen storen. Het verwijt dat hij uit aan het adres van theologische of missiologische Tanzania-studies, dat deze namelijk de concrete sociale werkelijkheid over het hoofd zien, kan nu worden omgekeerd. Een kritische evaluatie van de aangetroffen verschijnselen en ideeën had niet mogen ontbreken.

J. Heijke

**Paulos Gregorios, The Human Presence. An Orthodox view of nature.**

W.C.C., Geneva, 1978, 104 pp., Sfrs. 10,—.

De schrijver is een syrisch-orthodox theoloog, en metropoliet van New Delhi. In dubbele zin „oosters“: Aziat en Orthodox, levert hij kritiek op de in het Westen klassiek geworden denktrant over de mens *tegenover* de natuur. In de Middeleeuwen heeft zich – ondanks tegenstemmen, die een meer mystieke visie uitten – een theologische basis ontwikkeld voor de rol, die de mens sindsdien met zoveel efficiency is gaan spelen, namelijk van beheerder, beheersers, uitbuiters en nu dan zelfs verwoester van zijn natuurlijk milieu. Sinds de Verlichting is het eerste aspect: de mens beheert de schepping in opdracht van God, verdwenen, en daarmee de laatste rem op de andere. Het in de oecumenische theologie ontwikkelde begrip van het rentmeesterschap van de mens is niet voldoende om de desastreuze houding tegenover de natuur te veranderen, want ook daarbij blijft hij exploitant en manager voor een „eigenaar-God“. Hiertegenover wil schr. een bijdrage leveren vanuit de orthodoxe traditie. Hij gaat te rade bij enkele griekse kerkvaders, met name bij Gregorius van Nyssa (gest. in 394). Diens visie op de mens als deel van de schepping ener-, en als *priesterlijk bemiddelaar* tussen haar en

God anderzijds, wordt door hem vruchtbaar gemaakt voor het zoeken van nieuwe ethische normen voor een praktisch handelen, waarin de wetenschappelijk-technologische relatie tot de natuur wordt gedragen en in toom gehouden door een houding die eerbiedig-ontvankelijk is in plaats van objectiverend-analyserend. Gregorios' studie is een treffend voorbeeld ervan, hoe Orthodoxen op hedendaagse problemen, die de Wereldraad in studie neemt, vanuit de traditie en de grote kerkvaders een antwoord trachten te bieden; niettemin tracht hij ook in te spelen op „westerse“ denkproducten als van Teilhard de Chardin en van de „process-theology“.

J. Roldanus

**The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. Documents and Statements 1902-1975.**

Edited by Constantin G. Patelos. W.C.C., Geneva, 1978, 360 pp.

Deze bundel bevat Encyclieken, officiële en persoonlijke verklaringen en positiebepalingen uit de wereld van de orthodoxe kerken met betrekking tot de groeiende oecumenische beweging en de Wereldraad. Een stuk 20e eeuwse kerkgeschiedenis over de, niet altijd zo vermelde en bekende, deelname van de Oosterse Orthodoxie aan het oecumenisch gesprek.

J. Roldanus

**A. v. d. Bent (red.), Voices of Unity – Essays in honor of Willem Adolf Visser 't Hooft.**

W.C.C., Geneva, 1981, 101 pp. f 11,50.

Onder redactie van de bibliothecaris van de Wereldraad van Kerken hebben een aantal vrienden en naaste medewerkers van dr. Visser 't Hooft deze qua omvang bescheiden maar qua inhoud rijke feestbundel ter ere van zijn 80e verjaardag uitgegeven. De bedoeling was een overzicht te bieden van de oecumenische ontwikkelingen in de 15 jaar sinds zijn aftreden als secretaris-generaal van de Wereldraad in 1966. Na een

inleiding van Philip Potter geeft Eugene Carson Blake interessante persoonlijke herinneringen aangaande de Oost-West relaties in de jaren 1966-1972. Zeer waardevol zijn ook de bijdragen van Emidio Campi betreffende de Wereldfederatie van Christen-Studenten Verenigingen en van Yves Congar over de Rooms-Katholieke Kerk. En dan volgen John Garrett (Oceanië), José Miguez Bonino (Latijns Amerika), Roy G. Neehall (het Caribische gebied), Mercy Amba Oduyoye (Afrika) en M. M. Thomas (Azië), terwijl Alexandros Papaderos de politieke aspecten van de Wereldraad behandelt, hem vergelijkend met Socrates als horzel in het Athene van zijn dagen. De centrale scopus daarbij is telkens de vraag in hoeverre de oecumenische ontwikkeling in het desbetreffende gebied de gehele kerk er toe kon brengen de gehele wereld met het gehele evangelie te dienen. De toon daarbij is nergens triumphalistisch; juist daardoor krijgt de lezer hier een zeer waardevol panorama aangeboden over de gehele oecumenische ontwikkeling in de laatste jaren. Wie zich snel en toch niet oppervlakkig dienaangaande wil oriënteren, kan hier terecht.

A. J. Bronkhorst

### **Fides Pro Mundi Vita. Missionstheologie heute.**

Hans-Werner Gensichen zum 65. Geburtstag. In Verbindung mit Hans-Jürgen Becken und Berward H. Willeke O.F.M. herausgegeben von Theo Sundermeier. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1980.

Een Festschrift is zelden interessant om de inhoud, des te meer echter om het licht dat op de jubilaris valt. De ter gelegenheid van de 65e verjaardag van Hans-Werner Gensichen door 28 auteurs in 330 bladzijden bijeengebrachte opstellen vormen op deze regel geen uitzondering. De indeling in vieren – fundering, geschiedenis, dialoog, kerken – reflecteert de breedte van Gensichen's werk, met name van zijn hoofdwerk *Glaube für die Welt* (1971), en de bijdragen

leggen stuk voor stuk getuigenis af van het stimulerende karakter ervan. Op zichzelf genomen zijn de bijdragen echter te kort en te kortademig om die stimulans echt verder te kunnen dragen. De thema's zijn goed gekozen en met zorg gerangschikt. Opvallend is de aandacht voor Israël in de opstellen van L. Steiger, G. Rosenkranz en R. Rendtorff, en de hoge frequentie waarmee themata uit het probleemveld van de intergodsdienstige ontmoeting worden aangesneden, ook in het vierde deel. Maar erg ver komt men er niet mee. De eindindruk is, dat hier toch een aantal (op zichzelf goede) brokken *klassieke* missiologie worden gepresenteerd. Klassiek in die zin, dat de theologische radicaliteit die hier en daar doorschemert in de bijbels-theologische en dogmatische gedeelten nergens consequent wordt doorgetrokken tot een missiologische reflectie over kerk en wereld in Europa en over de positiekeuzen waartoe de zending in de huidige wereldverhoudingen wordt gedwongen. Voor het Festschrift geldt eigenlijk hetzelfde wat voor Gensichen's bovengenoemde hoofdwerk ook gold (zie de bespreking ervan door H. Rosin in dit tijdschrift, jaargang 3, 1974, blz. 232-236): het Europa-centrische denken blijft ondanks goede bedoelingen en veelbelovende theologische aanzetten overheersen.

L. A. Hoedemaker

### **A. G. Honig, Ontwikkeling en culturele identiteit in twintig jaar oecumenische theologische bezinning.**

Kampen cahiers, dl. 44, Kampen, 1981, 51 pag., f 14,50.

Dit cahier bevat de tekst van het referaat, dat prof. Honig in 1980 hield op een symposium in Leiden. Hij schetst daarin de ontwikkeling in het oecumenische denken over het ontwikkelingsvraagstuk sedert de assemblee in New Delhi (1961). Hij signaleert een duidelijke doorlopende gedachtenlijn, maar het verwachtingspatroon aan het einde van het tweede decennium is wel duidelijk anders; minder triumphalistisch, zowel door de wereldsituatie als door gerijpt theologisch inzicht (maar die twee

zullen wel samenhangen! N.). Steeds sterker komt de nadruk te liggen op de ontwikkeling naar eigen aard (culturele identiteit).

Het gaat hier om actuele vragen, ook voor onze nederlandse multi-culturele „samenleving“. Daarom is het jammer, dat dit boekje zo duur is. f 14,50 vragen voor 51 bladzijden betekent de discussie belemmeren! Dat wil een uitgeverij als Kok toch niet?

F. N. M. Nijssen

### **Alison Wynne, Geen tijd voor tranen, het verhaal van Filippijnse vrouwen. Bijeen-publikatie 15, 1980, 164 pag. tekst en foto's, f 15,—.**

Alison Wynne heeft datgene wat een groot aantal philippijnse vrouwen over hun eigen leven vertellen opgetekend. Elke 2 à 3 bladzijden komt er weer een andere vrouw aan het woord. De verhalen zijn geordend naar de verschillende levenssituaties: de bergen, de fabriek, toerisme-industrie, onderwijs, gezin, kerk, krottenwijk, gevangenis. De schrijfster heeft hiermee de grote en kleine gevechten van vrouwen die het slachtoffer zijn van een wreed regime duidelijk willen maken. Het is een sober geheel geworden, waarin – inderdaad – tranen achterwege blijven: de situatie komt vanuit de betrokkenheid van de vertellende vrouwen echter indringend genoeg naar voren, evenals de moed en vastberadenheid om tegen dit systeem te vechten. Voor iemand die de geschiedenis van de Filippijnen niet kent is het boekje wat te sober: er wordt geen achtergrondinformatie gegeven, en geen verband gelegd tussen de losse verhalen, behalve in de aan het boekje toegevoegde geschiedenis van de vrouwenbeweging op de Filippijnen.

J. Schravessande-Oranje

### **Op de bres voor bevrijding, 14 portretten.**

Wereldwijd, Antwerpen/BIJEEN, Den Haag, 167 pag., prijs f 22,50. Dit is een boeiend kijk- en leesboek met portretten van 14 mannen en vrouwen, die

zich inzetten voor heel verschillende aspecten van bevrijding. De portretten van o.a. Kim Chi H. A., moeder Teresa, Dorothee Sölle, Julius Nyerere, Osca-Arnulfo Romero, Leonides Proano staan voor ons in beelden en woorden, van de betrokkene zelf, en van de situatie en de strijd, waarin zij/hij leeft.

Zo'n hedendaagse „heilgengalerij“ geeft je weer moed, als je ontmoedigd wordt van alle ellende en hopeloosheid die via de media tot je komt. Of om één van hen zelf te citeren „Omwille van het geloof in Christus en omwille van het geloof in de mensen, kunnen wij onze nederige bijdrage leveren tot opbouw van een meer rechtvaardige wereld. En ik blijf het met kracht zeggen: deze wereld is mogelijk!“ (Esquivel). Het is een boek dat jongeren en ouderen nieuwe inspiratie kan geven, door hen identifikatiemogelijkheden te bieden.

F. N. M. Nijssen

### **C. S. Song, Confessing our Faith around the World, Faith and Order Paper no. 104.**

Uitgave van de Wereldraad van Kerken, Genève 1980, 84 pag.

Het zoeken naar een gemeenschappelijke uitdrukking van het ene apostolische geloof beschouwt de commissie van Faith and Order van de Wereldraad van Kerken op het ogenblik als een van haar belangrijkste opgaven.

Daarbij wordt grote aandacht besteed aan de verschillende geloofsgetuigenissen van christenen en kerken in vele delen van de wereld, die vanuit de vaak bedreigde situatie waarin zij verkeren, zich gedwongen voelen rekenschap te geven van de hoop die in hen is. Een vijftal kleine publicaties zal verschijnen, waarin een aantal van deze belijdenissen toegankelijk wordt gemaakt. Ook het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica houdt zich op het ogenblik hiermee bezig en zal een van de komende uitgaven verzorgen.

In deze eerste uitgave zijn vijftien ge-

loofsverklaringen opgenomen van kerken en groepen uit verschillende delen van de wereld. Sommigen zijn korte persoonlijke belijdenissen (uit de DDR) anderen zijn breed uitgewerkte kerkelijke belijdenissen zoals de (elders in dit nummer uitvoerig besproken) confessie (1977) van de Presbyteriaans-Hervormde kerk van Cuba. Allen zijn erop gericht het christelijk geloof te belijden in de concrete situatie waarin de gelovigen zich bevinden zoals bv. de trini-

tarische belijdenis van de Lutherse en Hervormde Kerken in de Elzas, die gegroeid is vanuit het bezig zijn met de ecologische vragen, de verklaring van de Chr. Studenten Federatie in Korea en die van het Latijns-Amerikaanse Bijbel Seminarie in Costa Rica.

Zeer boeiend werkmateriaal voor iedere missioloog en oecumenicus, dat nergens anders bijeengebracht is.

Dr. J. A. Hebly

## Wij ontvingen

1. Bijeenpublicaties, postbus 33, Deurne: Tjeu Haumann, Achter de bloemen van Nairobi, 140 blz., f 12,50.
2. Centraal Missiecommissariaat, Van Alkemadelaan 1, Den Haag: Activiteitenverslag 1979-1981, 95 blz.
3. Cura Migratorum, Luybenstraat 17, Den Bosch: Het beste uit Begrip (Moslims-Christenen), 159 blz., f 15,—.
4. De Horstink, postbus 400, Amersfoort: Melbourne, Wereldconferentie over zending en evangelisatie. Tekstuitgave, 86 blz., f 17,90.  
  
eveneens van De Horstink: Het dagelijks leven van de palestijnen. Ontwikkelingen en perspectieven in Israël en bezet gebied. 84 blz., f 12,90.  
  
alsook: Albert van den Heuvel: Een commentaar tussen herkenning en erkenning, 17 blz., f 3,—.
5. Interkerkelijke Coördinatie Commissie Ontwikkelingsprojecten (I.C.C.O.), postbus 151, Zeist: jaarverslag 1977-1979; 1980; 81 en 59 blz.
6. Interuniversitair Instituut voor Missiologie, Leiden: Bible and Mission. A partially annotated bibliography 1960-1980 (M. R. Spindler + P. R. Middelkoop, eds.) f 10,—.
7. Kairos, Corn. Houtmanstraat 19, Utrecht: Slegs vir Swartes, Deportaties in Zuid-Afrika, 24 blz., f 1,—.
8. NOVIB, Amaliastraat 7, Den Haag: Landeninformatiemappen Mali, 28 blz. en Cuba, 36 blz., elk f 6,—.
9. Werkgroep Hindoeïsme, Conradkade 53, Den Haag: Dood en Crematie bij surinaamse Hindoes, 12 blz., f 2,—.

- Mady A. Thung,  
sociologe, was werkzaam in diverse kerkelijke functies, o.a. sociologisch studiesecretaris van de Ned. Zendingsraad. Gepromoveerd op een organisatiesociologische studie van de problemen van een missionaire kerk. Thans buitengewoon hoogleraar godsdienstsociologie te Leiden.
- H. J. van Hout,  
studeerde theologie aan de Katholieke Theologische Hogeschool te Amsterdam, sedert 1977 algemeen secretaris van de St. Willibrord Vereniging in 's-Hertogenbosch.
- J. van Lin,  
studeerde theologie aan de Katholieke Universiteit van Nijmegen, is secretaris van de Pauselijke Missiewerken in Den Haag, lid van de redactie.
- A. F. Vermeulen,  
studeerde theologie bij de augustijnen in Nederland en aan de Universiteit van Fribourg. Sinds 1972 is hij studiesecretaris aan het Secretariaat van de R.K. Kerkprovincie te Utrecht. In die functie onderhoudt hij regelmatig contacten met de centra voor catechumenen-pastoraat in Europa.
- H. Teissier,  
was tot 1980 bisschop van Oran, Algerije, thans aartsbisschop-coadjutor Algiers en o.a. lid van het secretariaat voor de niet-christenen te Rome.
- F. N. M. Nijssen,  
studeerde theologie te Groningen en Edinburgh, was studentenpredikant te Wageningen, directeur van „Kerk en Wereld”. Sinds 1979 diakonaal predikant in 's-Gravenhage, lid van de redactie.
- J. van Raalte,  
promoveerde op een studie over secularisatie en zending in Suriname. Docent aan het Studie- en Vormingscentrum van de Evangelische Broedergemeente in Suriname. Sinds 1982 secretaris pluriforme samenleving van de Raad van Kerken in Nederland.
- J. Legêne,  
secretaris van de Centrale Raad van de Evangelische Broedergemeente, predikant in Den Haag en vertegenwoordiger van de E.B.G. in de zendingswereld.
- A. Olsthoorn,  
parochiepriester in de Bijlmermeer te Amsterdam, met speciale opdracht voor het pastoraat onder katholieke Surinamers.
- K. A. Steenbrink,  
promoveerde te Nijmegen op een proefschrift over recente ontwikkelingen in indonesisch islam-onderricht (1974), thans werkzaam in Indonesië.
- B. A. Schreuders,  
vertaler indonesisch-nederlands en vice versa, werkzaam bij het Zendingscentrum Gereformeerde Kerken in Leusden.

## Gerechtigheid en Vrede omhelzen elkaar

- 85 *Bede om Israëls herstel*  
Voor de koorleider. Van de Korachieten. Een psalm.
- 10 Waarlijk, zijn heil is nabij hen die Hem vrezen,  
zodat heerlijkheid in ons land woont.
- 11 Goedertierenheid en trouw ontmoeten elkander,  
gerechtigheid en vrede kussen elkaar,
- 12 trouw spruit voort uit de aarde,  
en gerechtigheid ziet neder van de hemel.
- 13 Ook zal de HERE het goede geven,  
en ons land zal zijn gewas voortbrengen;
- 14 gerechtigheid zal voor Hem uitgaan  
en zijn schreden richten op de weg.

Gerechtigheid en vrede kussen elkaar. Dit citaat uit de prachtige psalm 85 hebben wij gemaakt tot het thema van dit speciale nummer van ons tijdschrift. De Bijbel leert ons, dat die twee niet zonder elkaar kunnen, ze hebben elkaar nodig, ze houden van elkaar, zij behoren onverbrekkelijk bij elkaar. Daarom behoort de band tussen die twee door de kerk met woord en daad verkondigd te worden, in het bijzonder ook in haar zending.

Twee tegenstellingen, twee kloven verscheuren onze huidige wereld: het Oost – West en het Noord – Zuid conflict. In het eerste gaat het vooral om vrede tegenover massale vernietigingsmacht met kernwapens, in het tweede om gerechtigheid tegenover hongersarmoede als gevolg van onrecht. Toegegeven, de aanduiding is grof, toch lijkt ze ons werkbaar. In het Oost-West conflict manifesteert zich de strijd om de wereldmacht tussen twee blokken. Daarin gaat het ook om de hegemonie over de zgn. Derde Wereld, die het slachtoffer is en steeds meer dreigt te worden van de machtsstrijd tussen Oost en West. Tussen dit alles spelen ook de relaties tussen de kerken; ook zij staan onder de spanning van de beide assen. Daarom kan een tijdschrift als het onze, dat zich met name bezig houdt met de relaties tussen kerken in het Noorden en het Zuiden, niet zonder een doordenking van genoemde spanningen en conflicten in hun betekenis voor deze relaties.

Geen vrede tussen Oost en West, als geen gerechtigheid ontstaat tussen Noord en Zuid, geen ontspanning zonder herverdeling. En vice versa. Dat is de kern van de boodschap van dit themanummer.

Wij hebben een rijke schakering van auteurs bereid gevonden dit thema van verschillende kanten te belichten. De verschillende bijdragen zijn in zes groepen in te delen. Eerst stellen wij in twee artikelen wereldwijde politieke aspecten aan de orde. J. Wijkstra laat de samenhang tussen bewapeningswedloop en onderontwikkeling zien. De Derde Wereld wordt meegesleurd in de duivelse bewapeningsspiraal. G. van Oord maakt duidelijk, hoe met name de kleine landen een speciale rol kunnen vervullen in het terugdringen, zo niet ombuigen van deze verderfelijke wedloop. Het tweede gedeelte omvat een drietal interviews, door ondergetekende opgenomen tijdens de hoorzitting van de Wereldraad van Kerken te

Amsterdam van 23 tot 27 november 1981, waar het ging over kernbewapening en ontwapening. Deze hoorzitting sprak onder meer uit, dat de productie, het bezit en het gebruik van kernwapens onwettig moeten worden verklaard. Derde Wereld landen, zoals de Pacific-eilanden lijden onder het testen en dreigen met kernwapens. Drie vrouwen, respectievelijk afkomstig uit het gebied van de Stille Zuidzee, Japan en Zambia geven in deze vraaggesprekken hun visie op en inzicht in hun strijd tegen de kernwapens. Het is goed deze regelrechte stemmen van getroffen en te horen.

Latijns Amerika is bij uitstek een continent waar geweld regeert. De ideologie die daaraan ten grondslag wordt gelegd, die van de nationale veiligheid, wordt ontmaskerd door R. L. Haan vanuit zijn kennis van dit gebied. Mevr. J. Schravessande-Oranje geeft aan hoe personen en bewegingen hun strijd om bevrijding met de beginselen van geweldloosheid voeren.

De vierde kern wordt gevormd door de terugkoppeling naar ons eigen land en met name naar de vraag hoe bewustwording omtrent de samenhang tussen vrede en gerechtigheid kan worden bevorderd. W. van Olffen laat zien hoe dat plaatselijk kan in groepen voor missie, vrede en ontwikkeling. Het meer theoretisch kader voor ontwikkelings- en vredeseducatie wordt aangereikt door J. A. van der Ven.

Reflectie op het gebied van geloof en theologie is noodzakelijk. Zij wordt geboden door S. Voolstra en Th. Beemer. De eerste ziet een onverbrekelijke eenheid tussen de gemeente, haar zending en haar vredesgetuigenis, een eenheid waaraan het in het verleden maar al teveel ontbroken heeft, om van het heden maar niet te spreken. De laatste stelt de verhouding tussen kerk en staat aan de orde. Te vaak heeft de kerk nationalistische parolen ethisch/theologisch gelegitimeerd.

Het zesde blok heeft het karakter van een kroniek. Ingeleid door J. van Engelen volgen recente uitspraken inzake het vredesvraagstuk van Nederlandse Missieraad en Nederlandse Zendingsraad, alsmede belangrijke passages uit het actuele studierapport uit gereformeerde kring, gekozen en toegelicht door mevr. G. Witte-Rang. Dit gedeelte wordt afgesloten door een informatief artikel van H. M. de Lange, kenner bij uitstek van de positie van de Wereldraad van Kerken in deze. Enkele besprekingen van boeken over ons onderwerp besluiten dit nummer.

Wij hopen van harte, dat het zal bijdragen aan verdieping en verbreding van de discussie en daarmee dienstbaar zal zijn aan vrede en gerechtigheid, opdat zij elkaar kunnen omhelzen.

Rest mij nog te melden, dat de werkgroep die de voorbereiding verzorgde, bestond uit: J. M. van Engelen, J. P. Heijke, J. M. Koek, J. Schravessande-Oranje, G. Witte-Rang en ondergetekende.

Sjalom

C. H. Koetsier

J. Wijkstra

## Bewapening en onderontwikkeling

Er is de afgelopen jaren grote belangstelling ontstaan voor de wijze waarop de bewapeningsinspanning in de wereld samenhangt met de op veel plaatsen voortdurende onderontwikkeling. Derde-Wereld-groepen brengen de ontwikkelingsproblematiek al geruime tijd onder onze aandacht. Maar het is nog maar sinds kort, dat bewapening en onderontwikkeling (of omgekeerd: *ontwapening en ontwikkeling*) nadrukkelijk met elkaar in verband worden gebracht. De stormachtige groei van de vredesbeweging zal hier niet vreemd aan zijn. Feit is in ieder geval dat nederlandse wapenexporten naar Derde-Wereld-landen de laatste tijd steeds sterker aan kritiek worden blootgesteld. Maar ook internationaal leeft het onderwerp. Een groep economen uit Oost en West, Noord en Zuid (de zgn. „Group of Experts”) heeft op verzoek van de Verenigde Naties een studierapport opgesteld over de relatie tussen ontwapening en ontwikkeling.<sup>1)</sup> Dit rapport zal onderwerp uitmaken van de Tweede Speciale Zitting over Ontwapening, die in juni van dit jaar zal plaatsvinden. Er zullen o.a. suggesties worden besproken om gelden vrij te maken voor ontwikkeling door minder uit te geven voor bewapeningsdoelinden.

In dit artikel zal ik trachten de samenhang tussen beide probleemvelden te schetsen. Na in de eerste paragraaf wat kerngegevens te hebben gegeven, zal ik in de daaropvolgende paragrafen (2 en 3) wat achtergronden van de bewapeningsinspanning in ontwikkelingslanden belichten. Vervolgens zal ik nader ingaan op de gevolgen van de bewapening voor de economische ontwikkeling (par. 4). Tot slot zal ik ingaan op de Nederlandse betrokkenheid en wat aangrijpingspunten noemen voor activiteiten, gericht op verandering (par. 5).

### Positiebepaling

De reden om bewapening en onderontwikkeling aan elkaar te koppelen ligt voor de hand. De militaire uitgaven in de gehele wereld zijn tot schrikbarende hoogte gestegen. Gezaghebbende bronnen<sup>2)</sup> stellen dat in 1980 meer dan 500 miljard dollar (ofwel bijna 1½ biljoen gulden) is besteed voor militaire doeleinden. Sivard, die jaarlijks de uitgaven voor militaire en sociale doeleinden becijfert<sup>3)</sup>, stelt vast dat de „ontwikkelde wereld” (Oost en West tesamen) in 1980 320 miljard dollar

meer uitgaf voor bewapening dan in 1960. De uitgaven voor economische hulp aan ontwikkelingslanden waren in 1980 slechts 23 miljard dollar hoger dan in 1960. De rijke landen geven jaarlijks ongeveer 15 keer meer uit aan bewapening dan aan ontwikkelingshulp: 4,5% van het gezamenlijke Bruto Nationaal Product tegen 0,3%. Omdat cijfers vaak zo weinig zeggen, ter vergelijking enkele voorbeelden hoe in de wereld prioriteiten worden gesteld:

- Het bedrag dat de Wereldgezondheidsorganisatie in tien jaar kon besteden aan de bestrijding van pokken (83 miljoen dollar) is nog niet eens voldoende voor de aankoop van één strategische bommenwerper.
- De militaire uitgaven in de wereld zijn gelijk aan het jaarinkomen van de armste helft van de wereldbevolking.
- Het programma van de Wereldgezondheidsorganisatie voor de uitbanning van malaria stagneert wegens geldgebrek, terwijl per dag over de gehele wereld meer dan het dubbele van het benodigde bedrag wordt uitgegeven aan bewapening.<sup>4)</sup>

De toenmalige Amerikaanse president Eisenhower drukte het in 1959 zó uit:

*Het ergste wat te duchten en het beste wat te hopen is, is gemakkelijk omschreven.*

*Het ergste is een atoomoorlog, en in het beste geval:*

*een leven van voortdurende angst  
een bewapeningslast die alle volken uitzuigt  
een krachtsverspilling die Amerikanen, Russen of wie ook tart te streven naar ware welvaart en echt geluk voor alle volken*

*Elk gegoten kanon, elk afgebouwd oorlogsschip, elke afgevuurde raket betekent uiteindelijk diefstal van de hongerigen en degenen die niet gekleed worden.*

Nu, ruim twintig jaar later, kunnen we alleen maar stellen dat het erger is geworden:

- In 1960 namen de ontwikkelingslanden 4,5% van alle militaire uitgaven in de wereld voor hun rekening; in 1980 was dit aandeel opgelopen tot 16,1%. De militaire uitgaven van ontwikkelingslanden worden momenteel geschat op 80 miljard dollar per jaar (is 200 miljard gulden).
- De Derde Wereld is het gouden kalf van de internationale wapenhandel geworden. De handel in wapens van „Noord naar Zuid“ is in 15 jaar meer dan verviervoudigd. Van de totale internationale wapenhandel (voorzichtig geschat op 26 miljard dollar per jaar) komt meer dan 3/4 terecht in landen van de Derde Wereld; hiermee is een bedrag gemoeid van bijna 20 miljard dollar (50 miljard gulden) per jaar.

Hoezeer de „diefstal van de armen, hongerigen en daklozen“ is doorgegaan, beseffen we als we zien dat de ontwikkelingslanden die niet tot de OPEC (de olieproducerende en olie exporterende) landen behoren, gedurende de 70-er jaren wapens hebben geïmporteerd voor een waarde die gelijk staat aan de helft van de uit het buitenland ontvangen economische bijstand. Op de economische gevolgen van de bewapening kom ik in paragraaf 4 terug. Nu zal ik eerst wat oorzaken aangeven van de bewapeningsexplosie in de Derde Wereld. Deze liggen m.i. zowel in de ontwikkelingslanden zelf, als in het rijke „Noorden“. In de internationale literatuur worden parallel hieraan factoren van de vraag en factoren van het aanbod onderscheiden.

### **De vraag naar wapens in de Derde Wereld**

Het is een hachelijke opgave om een volledige inventarisatie te geven van redenen die ontwikkelingslanden ertoe kunnen brengen om zich te bewapenen. Men stuit dan direct op vragen die het kader van dit artikel ver te buiten gaan als: „waarom bewapenden landen zich altijd?“ en: „waarom zijn er door de eeuwen heen altijd wapens geweest?“

Is het juist door het grote gewicht dat wapens in de wereldgeschiedenis hebben gehad, dat de moderne bewapening voor de „jonge landen“ is gaan gelden als een belangrijk symbool van soevereiniteit? Mensen die vraagtekens plaatsen bij de overmatige wapenexporten naar ontwikkelingslanden worden juist door de regeringen van die landen nogal eens beschuldigd van paternalisme en neo-kolonialisme in een nieuw jasje. Het is een wrange vrucht van de geschiedenis dat wapens blijkbaar zijn gaan gelden als een bewijs van internationale erkenning.

Als men toch enkele oorzaken wil aangeven die specifiek een rol spelen bij de wapenimporten door ontwikkelingslanden, stuit men op een breed scala van factoren, die in wisselende samenstelling kunnen voorkomen, en per regio verschillen. Het is ondoenlijk om één typologie te geven voor de Derde Wereld. Voor een deel zal men de oorzaken moeten zoeken in de koloniale erfenis die is achtergelaten. Doordat op tal van plaatsen in de koloniën kunstmatig grenzen zijn getrokken, lagen spanningen al direct ingebouwd in het proces van dekolonisatie (vgl. bijvoorbeeld Afrika, of India en Pakistan). Vaak ook lieten de koloniale heersers een maatschappij achter, die werd gekenmerkt door buitengewoon onrechtvaardige klassen- of rassenverhoudingen, waarbij nieuwe élites de oude heersers opvolgden. Niet zelden overigens ter meerdere eer en glorie van de oude belangen. Regionale wapenwedlopen en sociale spanningen waren zo al spoedig een garant voor wapenaankopen.

Naast spanningen die hun wortels in de koloniale tijd hebben, zijn er de afgelopen decennia ook tal van nieuwe spanningen opgekomen. Overwegingen van prestige en hegemonie, die we ook uit de Europese geschiedenis zo goed kennen, spelen hun rol. Daarnaast mogen ook ideologische tegenstellingen niet worden vergeten.



Een belangrijke plaats in iedere verklaring van de bewapeningsinspanning moet worden ingenomen door de vele militaire regimes in de Derde Wereld. Het is hier niet de plaats om een uitvoerige verklaring te geven voor de militarisering van grote delen van de wereld. Maar een feit is, dat op tal van plaatsen militairen de macht hebben gegrepen, vaak met als rechtvaardiging dat slechts zij een stabiele leiding kunnen geven aan een snelle economische ontwikkeling. Kaldor spreekt zelfs van het „Militarisme in de Derde Wereld als de tegenhanger van het Militair-Industrieel Complex in de eerste”.<sup>5)</sup> Gruwelijke onderdrukking – al of niet verpakt in de ideologie van de nationale veiligheid (waarbij de nationale veiligheid in toenemende mate afhankelijk verklaard wordt van een steeds grotere militaire greep op het dagelijks leven) – is een verschijnsel dat veelvuldig voorkomt in militair geregeerde landen.

En het is juist dit aspect dat verklaart waarom er niet alleen sprake is van een relatie tussen militaire regimes en de *toename* van wapenleveranties aan Derde Wereld landen, maar ook van een relatie tussen militaire regimes en de *kwaliteit* van de wapens die worden gekocht.

Alle internationale bronnen wijzen erop, dat er sprake is van een verschuiving naar de aanschaf van zogeheten Counterinsurgency-weapons (COIN), wapens die in de eerste plaats geschikt zijn voor de onderdrukking van opstanden. Hierbij valt te denken aan pantservoertuigen of tanks van een lichtere uitvoering dan voor een oorlog tussen landen „gebruikelijk” is, aan mitrailleurs, aan nachtzichtapparatuur waarbij men bewegingen ‘s-nachts kan gadeslaan, en vooral aan helicopters, misschien wel het naaste COIN-wapen dat we aan de oorlog in Vietnam hebben overgehouden.

Zoals reeds gesteld, zal men niet gemakkelijk kunnen volstaan met éénduidige verklaringen van de bewapeningsexplosie. Om de veelheid van factoren juist te vatten, zou men detailstudies per regio of per land moeten maken. Want in het bovenstaande lijstje ontbreekt bijvoorbeeld de aparte categorie „oorlog”. Ook de besteding van de inkomsten uit olie door de OPEC-landen is buiten de beschouwing gebleven. Toch spelen olie-inkomsten en oorlog (of dreiging van oorlog) een rol bij het feit dat in de 70-er jaren 48% van alle naar de Derde Wereld geëxporteerde wapens in het Midden- en Nabije Oosten terecht kwam. Het hoge percentage van het Verre Oosten (23,4%) is voor een niet gering gedeelte het gevolg van de Vietnam-oorlog.<sup>6)</sup> Wanneer we echter de categorie „oorlog” invoeren, spreken we deels over een verlengstuk van de in het voorgaande genoemde factoren, en deels over factoren die buiten de regio zelf kunnen liggen: de Oost-West tegenstelling.

### Het aanbod van wapens

Wanneer het erom gaat een wapenexport te rechtvaardigen, verwijzen wapenbedrijven of overheden vaak naar het feit dat ook –

of soms zelfs juist – „de jonge landen in onze wereld een legitieme (gerechtvaardigde) defensiebehoefte hebben”. Veelal wordt daarmee de suggestie gewekt als zou het gaan om een behoefte aan wapens die louter in de Derde Wereld zelf is opgekomen. Die intonatie is volstrekt ten onrechte, want er zijn een aantal factoren in de „ontwikkelde landen” die de bewapening in de Derde Wereld opjagen.

a. Een van de belangrijkste drijfveren achter de wapenexport van Noord naar Zuid, is het verlangen van vooral de grote mogendheden om hun invloedssferen in de wereld uit te breiden. Soms gaat het om het veiligstellen van politieke invloedssferen, maar veelal is er ook een aspect van bescherming van economische belangen in het geding. Met name een verzekerde grondstoffenaanvoer (olie, en allerlei strategische materialen) speelt hierbij een grote rol, maar ook de toegang voor eigen bedrijven tot de markten in de Derde Wereld. De Oost-West tegenstelling heeft zich de afgelopen decennia over de gehele wereld verspreid. De Verenigde Staten en de Sovjet-Unie waren gedurende de 70-er jaren goed voor respectievelijk 45% en 27,5% van alle wapenleveranties aan Derde Wereld-landen.<sup>7)</sup> Wapens, eventueel ondergebracht in een pakket met economische steunmaatregelen, worden gebruikt om landen aan zich te binden. Een typisch voorbeeld van waartoe dit kan leiden blijkt de afgelopen tijd in het Midden- en Nabije Oosten. De VS hebben er met het oog op de situatie rond Iran behoefte aan om Saoedi-Arabië van uiterst moderne wapens te voorzien; om de oude banden met Israël niet in gevaar te brengen kan ook dat land aanspraak maken op meer Amerikaanse wapens; en om de „nieuwe vriend” Egypte niet voor het hoofd te stoten, worden ook daarheen nieuwe wapens gezonden.

Een belangrijke aanjager van de bewapening in de Derde Wereld en het ontstaan van regionale wapenwedlopen is de *Nixon-doctrine* geweest. Na afloop van de Vietnam-oorlog nam de Amerikaanse politieke filosofie afstand van rechtstreekse interventies zoals in Vietnam. Beter werd het geacht om in bepaalde regio’s landen uit te kiezen als een soort „politie-agent” voor de Amerikaanse belangen.<sup>8)</sup> In het Nabije Oosten bijvoorbeeld vervulde het Iran van de Sjah deze functie. Iran was gedurende de 70-er jaren veruit de grootste wapenimporteur in de Derde Wereld. Het buurland India zag de grootscheepse bewapening door de Sjah met lede ogen aan. Om op het eigen sub-continent niet te worden „veroordeeld” tot een tweederangs macht, besloot de politieke élite van India ook tot een versnelde bewapening. Men wendde zich daarbij vooral tot de Sovjet-Unie, hoewel de laatste tijd ook Frankrijk zich in een grote indische belangstelling mag verheugen. Men begrijpt: ook landen als Pakistan en Irak wensten niet achter te blijven. Amerika en Rusland kregen zo ieder hun vriendjes (hoewel ze er ook wel weer eens een kwijt raakten, vgl. Iran), en de hele regio werd een kruisvat.

b. Naast de meer politiek-economische drijfveren die hun weerslag vinden in de buitenlandse politiek van landen, zijn er ook

economische drijfveren achter de wapenexport van „Noord naar Zuid” op het niveau van de wapenondernemingen. Wapenhandel is meestal zeer winstgevend. Maar tegelijkertijd is de wapenexport voor de meeste industrieën ook *noodzaak*: zonder export kan men nooit de enorme speur- en ontwikkelingskosten (R&D) terugverdienen; de productie van grote aantallen levert economische voordelen. Zeker ook voor de Nederlandse bedrijven die een betrekkelijk kleine binnenlandse markt hebben, is de export een noodzaak. Sedert het midden der zestiger jaren is een zwerm wapenhandelaren over de wereld getrokken. De aandacht ging steeds meer uit naar het kweken van belangstelling voor wapensystemen bij regeringen in Derde Wereld-landen. Iedereen zag per slot van rekening dat „hier sprake is van een groei-markt van betekenis”.

Het is onvolledig om net te doen alsof alléén de geïndustrialiseerde landen schuld hebben aan de enorme wapenexporten naar de Derde Wereld. Maar het zou evenzeer eenzijdig zijn om oorzaken alleen in landen van de Derde Wereld te zoeken. Hierbij wordt een belangrijke politieke machtsfactor over het hoofd gezien. Onmiskenbaar zijn bestaande tegenstellingen in de Derde Wereld aangescherpt en zijn nieuwe opgekomen, doordat men in de belangstelling of in de greep van grote mogendheden of andere geïndustrialiseerde landen kwam.

Buitengewoon schrijnend komt naar voren wat er met gebieden kan gebeuren wanneer men uitverkozen wordt tot militair steunpunt voor een vreemde mogendheid. Met name op strategische plaatsen in de wereld worden dit soort steunposten „veroverd”, vaak met bruto geweld tegen de plaatselijke bevolking. Het eiland Diego Garcia is bijvoorbeeld door de Amerikanen omgevormd tot strategisch hoofdkwartier in de Indische Oceaan, nadat men het eiland van de Britten had gepacht, en de plaatselijke bevolking vervolgens gedeporteerd. Ook de kernproeven in dunbevolkte streken spreken boekdelen.

### **Economische schade**

Vredeswetenschappers en linkse economen betogen al jarenlang dat de bewapeningsuitgaven, en met name de uitgaven voor wapenproductie, slecht zijn voor de economie. Onlangs hebben zij in deze redenering steun gekregen van de reeds genoemde groep VN-economen. Uit hun eindverslag spreekt als overheersende boodschap, dat landen die zich willen bewapenen, daarvoor een economische prijs moeten betalen. Met name wordt vastgesteld dat de bewapeningsuitgaven een ongunstige invloed hebben op de economische groei en de werkgelegenheid. Het aardige van het VN-rapport is, dat het zich niet beperkt tot de welhaast obligate opmerking dat de bewapeningsuitgaven slecht zijn voor de economie van de ontwikkelingslanden, maar dat aangegeven wordt, dat dit óók geldt voor de „ontwikkelde wereld”. Het gaat daarbij bijvoorbeeld om negatieve gevolgen voor de betalingsbalans en inflatiebevordering. Ook het werkgelegenheidseffect komt uitvoerig aan de orde, net als in de meeste studies van de afgelopen jaren.

Er zijn nogal eens politici of directeuren van wapenondernemingen, die beweren dat wapenproductie gunstig is (of kan zijn) voor de werkgelegenheid. Dit blijkt echter zwaar overtrokken te zijn. Het gaat bij wapenproductie om ingewikkelde wapensystemen die verhoudingsgewijs steeds meer kapitaal opslurpen en steeds minder arbeid gebruiken (kapitaal-intensief). Bovendien blijkt het scheppen van een arbeidsplaats in de wapenindustrie enkele malen duurder te zijn dan een vergelijkbare arbeidsplaats in de civiele industrie. Diverse buitenlandse studies geven overtuigend aan dat meer arbeidsplaatsen tot stand zouden komen als de uitgaven die nu voor wapenproductie worden gedaan, anders besteed zouden worden.<sup>9)</sup>

Het zal duidelijk zijn, dat de gevolgen van de bewapeningsinspanning veel nadeliger inwerken op ontwikkelingslanden dan op de industriële wereld. De aankoop van wapens doet de schuldenlast stijgen, waardoor de afhankelijkheid toeneemt. Infrastructurele voorzieningen komen soms eerder voor een militair doel tot stand dan voor een werkelijke behoefte bij de bevolking. De verspilling van menskracht, grondstoffen, energie ed. klemt des te meer, wanneer we ons de honger en armoede voor ogen halen. De militaire inspanningen verstoren op vele plaatsen het ontwikkelingsproces. Om een voorbeeld te noemen: om wapens in het buitenland te kunnen kopen deviezen nodig. Diverse landen proberen die deviezen terug te verdienen door andere sectoren van de economie op de export te richten, in plaats van op de bevrediging van behoeften van de plaatselijke bevolking. Zo zijn er landen (India bijvoorbeeld) die voedsel naar rijke landen exporteren, terwijl in de eigen maatschappij velen honger lijden. Wapens en „basic needs” zijn elkaars directe concurrenten!

### *Eigen wapenindustrie*

Maar ook op andere wijze grijpt de bewapening diep in op het ontwikkelingsproces. Steeds meer Derde Wereld-landen proberen hun eigen wapenindustrie op te bouwen. Meestal loopt de ontwikkelingsgang van werkplaatsen voor onderhoud en reparatie, via de bouw van componenten naar eigen wapenfabrieken. Het produceren op een buitenlandse licentie neemt een belangrijke plaats in.

Er kunnen tal van overwegingen ten grondslag liggen aan de opbouw van een eigen wapenindustrie. Er zijn nogal wat landen – en vooral zij die ooit moeilijkheden bij wapenaankopen ondervonden – die voor hun wapenvoorziening onafhankelijk van het buitenland willen worden. Verder speelt ook een rol de vooral ook in kleine geïndustrialiseerde landen levende wens om althans een deel van de uitgaven die men voor wapenaankopen doet, door middel van werkgelegenheid ten goede te laten komen aan de eigen bevolking.

Maar misschien wel de belangrijkste verklaring is te vinden in het feit dat er nogal wat regeringen in ontwikkelingslanden zijn die

denken dat ze met de opbouw van een eigen wapenindustrie de industriële ontwikkeling kunnen stimuleren. Voor een deel kan men dit begrijpen als uitdrukking van het feit dat op tal van plaatsen militairen het speerpunt van de modernisering zijn. Maar daarmee is het verhaal niet volledig, omdat er ook landen zonder militaire dictaturen zijn, zoals India, die dit pad zijn opgegaan. Een aanvullende verklaring is te vinden in de ook op andere terreinen naar voren komende voorkeur voor hoogtechnologische industrie. Via de ontwikkeling van militaire technologie hoopt men toegang te krijgen tot de modernste en verfijnde technologie, waavan men een stimulerende werking verwacht op andere sectoren in de economie. Aan een dergelijk beleid ligt niet zelden de filosofie ten grondslag dat de positieve baten van een dergelijke ontwikkeling geleidelijk naar de armsten in de samenleving zullen „doorlekken“.

Uit discussies van de afgelopen jaren over de ontwikkelingssamenwerkingsproblematiek weten we al, dat in de praktijk van dit „doorlek-effect“ niet veel terecht komt. De keuze voor hoge technologie luidt meestal een ontwikkeling in, die slechts de belangen van een kleine élite dient. Ook de keuze voor de militaire industrie als aanjager van de economie blijkt een ontwikkelingsproces op gang te brengen, dat nauwelijks voordelen biedt voor de armsten in de samenleving. In het beste geval komt er een technologisch hoogstaande industrie tot stand die slechts ten koste van zeer grote offers kan worden opgebouwd. Dit is gemakkelijk te begrijpen als men inzielt dat de moderne militaire technologie de industriële structuur van de geïndustrialiseerde wereld weerspiegelt.<sup>10</sup> De opbouw van een geavanceerde militaire industrie betekent dat in een geforceerd tempo de ontwikkeling van de „oude landen“ wordt gecopieerd. Er wordt een overmatig beslag gelegd op de beschikbare menskracht, grondstoffen en productiemiddelen. De producten van deze industrie staan in geen enkele verhouding tot de behoeften van het overgrote deel van de bevolking. Bovendien valt de veronderstelde positieve uitstraling („spin-off“) van de militaire naar de civiele industrie, nogal tegen. Is het in de geïndustrialiseerde landen al twijfelachtig of er een dergelijk positieve werking van de militaire productie is, in ontwikkelingslanden moet dit effect nog kleiner worden geacht, omdat een enigszins uitgekristalliseerde industrie-structuur ontbreekt.

Van de nagestreefde onafhankelijkheid ten opzichte van de rijke landen, is niet veel terecht gekomen. Het is gebleken dat de afhankelijkheid eerder is toegenomen. De huidige wapensystemen in het „Noorden“ blijken op een technologisch niveau te verkeren, dat uitermate moeilijk te bereiken is. Om wapens op de markt te kunnen brengen die wat betreft prestatieniveau kunnen concurreren, moet men voortdurend kennis over of onderdelen van moderne technologie in het buitenland kopen. Nieuwe afhankelijkheidsrelaties krijgen hierdoor vorm. Een tendens, die de afgelopen jaren duidelijk zichtbaar werd, is dat enkele ontwikkelingslanden een plaats krijgen in een internationale arbeidsverdeling ten aanzien van wapenproductie. Met name die producten die

relatief veel arbeid gebruiken (arbeidsintensief), kunnen goedkoper in ontwikkelingslanden worden gemaakt gezien de geringere arbeidskosten. Het gaat hierbij echter meestal om samenwerkingsverbanden onder leiding van bedrijven uit het „Noorden“. Er wordt dan ook geen proces van zelfstandige ontwikkeling in gang gezet. Het is eerder een symbool van inkapseling in het door het „Noorden“ overheerste internationale systeem.

### Onze zaak?

Nederland is een betrekkelijk kleine leverancier van wapens aan Derde Wereld-landen. Uit SIPRI-gegevens komt naar voren dat Nederland verantwoordelijk is voor ca. 1% van alle wapenleveranties aan de Derde Wereld. Daarmee staat Nederland op een 8e à 9e plaats van de wereldranglijst. Eerlijkheidshalve moet worden gesteld dat bij een andere berekeningswijze dan SRIPI hanteert, Nederland enkele plaatsen lager zou staan. SIPRI rekent alleen de export van grote wapensystemen. Handwapens e.d. blijven buiten beschouwing. Enkele landen, zoals België, staan daarom wat te laag op de lijst.

Wat betreft de omvang van de nederlandse wapenexporten naar ontwikkelingslanden, zal het jaarlijks maximaal om enkele honderden miljoenen guldens gaan. De belangrijkste exporteurs zijn:

- Hollandsche Signaalapparaten BV uit Hengelo (99% eigendom van Philips) veruit de grootste wapenexporteur van Nederland, die inmiddels al 33 marines in de gehele wereld – waaronder tal van Derde Wereldlanden – van elektronische apparatuur heeft voorzien.
- Fokker heeft de achterliggende jaren meer dan 100 militaire vliegtuigen (vooral ten behoeve van transport) geëxporteerd.
- Een belangrijke exporteur is de optische industrie Oldelft. Precieze gegevens ontbreken, maar de vermoedens worden steeds sterker dat er reeds een behoorlijke klantenlijst is.
- Fregatten, korvetten en onderzeeërs van RSV (Rijn-Schelde-Verolme) zijn een belangrijk exportproduct, dat echter nog niet zo snel loopt.

Wat betreft de klanten, leveren de nederlandse bedrijven over de gehele wereld. Ondanks het feit dat de nederlandse regering bij het verlenen van exportvergunningen een restrictief beleid zegt te voeren, zijn de afgelopen jaren nederlandse wapensystemen terechtgekomen in landen als Indonesië, Argentinië, Bolivia en Irak. In het officiële beleid bestaan slechts twee echte taboe's: Zuid-Afrika en Chili. Maar dan nog is het niet zeker of sommige bedrijven niet via een achterdeur (een buitenlandse vestiging bijvoorbeeld) wapens op de verboden plaatsen krijgen. Ook de komende jaren zal de Derde Wereld met nadruk in het vizier staan van de nederlandse wapenbedrijven. Daarbij zal het vooral gaan om de zgn. ASEAN-landen (Indonesië, Filippijnen, Maleisië, Singapore, Thailand). Tijdens het eerste kabinet Van Agt zijn met deze landen goede contacten gelegd. De diverse mensenrechten- en landencomitees kunnen in de startblokken! Daarnaast zullen er in de komende tijd steeds

vaker licentieovereenkomsten afgesloten worden. Derde landen willen wèl wapens bij ons kopen, mits ook een stukje van de productie dààr mag plaatsvinden.

We moeten de nederlandse bijdrage aan de militarisering van de Derde Wereld niet overdrijven. Maar we kunnen onze handen ook niet in onschuld wassen! Velen zeggen vergoelijkend dat de nederlandse exporten naar de Derde Wereld toch eigenlijk niet zoveel voorstellen. Maar bij welk percentage verliezen ethische bezwaren hun kracht?

Zijn repressie en voortgaande onderontwikkeling niet argumenten genoeg om tegen iedere wapenexport naar een ontwikkelingsland te zijn? Ook SIPRI stelde in haar jaarboek 1980 vast, dat Nederland een bijdrage levert aan de wereldwijde militarisering.<sup>12)</sup> Noorwegen weigert wapens te leveren aan Derde Wereld-landen. Waarom kent Nederland niet een soortgelijk verbod?

Natuurlijk hebben diegenen gelijk die stellen dat bewapening niet alléén verantwoordelijk gehouden kan worden voor het voortbestaan van de tegenstelling „Arm-Rijk“ in de wereld. Andere handels- en investeringsstromen zijn evenzeer belangrijk, en qua omvang soms aanzienlijk groter. Maar het staat buiten kijf dat bewapening één van de factoren is die onrechtvaardige structuren in de wereld bestendigen. Buitendien blijkt de bewapening zich in de internationale verhoudingen ontwikkeld te hebben tot een buitengewoon schrijnend speerpunt. Wie serieus een eind wil maken aan de „diefstal van de armen, de hongerigen en de daklozen“ kàn en måg niet werkloos blijven toezien hoe jaarlijks de wapenexporten naar ontwikkelingslanden blijven stijgen, hoe de ontwikkelingslanden steeds verder worden ingekaderd in een internationaal systeem dat bestaande overheersingspatronen bestendigt, en hoe mede door de bewapening bestaande onrechtvaardige regimes in het zadel worden gehouden.

Aktiviteiten gericht op verandering mogen echter niet beperkt blijven tot een verbod op wapenexport naar ontwikkelingslanden en een verbod op samenwerking op hoog-technologisch niveau. Want met welk recht kan men ontwikkelingslanden wapens onthouden, terwijl de eigen bewapening voortdurend wordt opgeschroefd? Dan ook krijgt de redenering kracht, dat er toch niets verandert als Nederland geen wapens verkoopt, omdat Frankrijk (of . . .) gaarne bereid zal zijn de opengevallen plaats in te nemen.

Een werkelijk nieuw perspectief ontstaat alleen als ook stappen op het gebied van eigen ontwapening worden gezet, bijvoorbeeld door een beleid te voeren, gericht op omschakeling van militaire productie op vredesproductie (conversie). Door vrijkomende middelen bewust te besteden voor ontwikkelingsdoeleinden, kunnen nieuwe bondgenootschappen groeien. Maar dan praten we wel over een ander soort bondgenootschap dan waarover het in de militaire zin gaat. En

daarin ook zouden ZWOV en MOV-groepen hun energie moeten steken.<sup>13)</sup> Door goed de gevolgen van de bewapening voor het ontwikkelingsproces te bestuderen in de verschillende landen en/of regio's, en door daartegenover echte ontwikkeling, ten gunste van de armen, hongerigen en daklozen, te plaatsen, kan het perspectief van „ontwapening en ontwikkeling“ gestalte krijgen.

#### Noten en leessuggesties:

- 1) Study on the relationship between disarmament and development; (VN-stuk A/36/356 dd. 5-10-1981).
- 2) Cijfers in dit artikel zijn merendeels afkomstig uit het SIPRI-jaarboek 1981: World Armaments and Disarmament.
- 3) Ruth L. Sivard, World Military and Social Expenditures 1981, p. 16.
- 4) Voorbeelden afkomstig uit verschillende edities van het jaarboek van Sivard, en uit het VN-rapport uit 1978: Economic and Social Consequences of the Arms race and of military expenditures (E 78.IX.1.).
- 5) Mary Kaldor, Rüstungsbarock- das Arsenal der Zerstörung und das Ende der militärischen Techno-logik (1981, Rotbuch Verlag Berlin) p. 118. *Tevens interessant: The Security Trap; Arms Race, Militarism and Disarmament: concern for Christians.* Een gezamenlijke uitgave van de Wereldraad van Kerken en IDOC-international (IDOC, Via Sante Maria dell' Anima 30, 00186 Roma). Onlangs werd geadverteerd met een gereviseerde editie van de 1979-uitgave.
- 6) SIPRI-jaarboek 1981 p. 111. Het cijfer voor het Verre Oosten is incl. Z.O. Azië. (India, Pakistan e.d.). Andere regio's: Afrika 18,2%; Midden en Zuid-Amerika 10,4%.
- 7) SIPRI jaarboek 1981 p. 116.
- 8) Op moment van schrijven is niet te overzien of de regering Reagan weer tot een directe interventiepolitiek zal overgaan in El Salvador, Nigaragua of andere Midden-Amerikaanse landen; voor zakelijke informatie over het verschil in wapenexportbeleid tussen de regeringen Carter en Reagan: Andrew J. Pierre, The global politics of Arms Sales (1982 Princeton University Press).
- 9) Vergelijk o.a. R. Lindroos, Disarmament and Employment (1980. Finse vakbeweging SAK, Helsinki).
- 10) Mary Kaldor, The significance of Military Technology, in: Problems of Contemporary Militarism, ed. Eide and Thee, (1980 Croom Helm Ltd. Londen) p. 226. *Tevens: Rüstung und Unterentwicklung; Albrecht, Ernst, Lock, Wulf.* (Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1976).
- 11) In deze paragraaf gaat het niet om de opbouw van *nucleaire* technologie. Daaraan zitten meer haken en ogen vast dan in het kader van dit artikel kunnen worden besproken. Globaal gaat het om dezelfde processen. Maar een aparte dimensie wordt bereikt wanneer ontwikkelingslanden alleen of samen met anderen de atoombom tot hun beschikking krijgen.
- 12) SIPRI jaarboek 1980, p. 81.
- 13) ZWOV: zending, werelddiakonaat, ontwikkelingssamenwerking, vrede. MOV: missie, ontwikkeling, vrede.

## Kleine Landen Politiek

### Inleiding

Al enige tijd circuleert binnen de vredesbeweging en de Derde Wereldbeweging een nieuw begrip, de „Kleine Landen Politiek“. De (algemene) gedachte dat „Kleine Landen Politiek“ gebaseerd is op de nauwe verweving van het ontwikkelings- en het ontwapeningsvraagstuk is in bredere kring bekend geraakt. Maar welke vragen deze verweving nu precies aan de politiek stelt en op welke manier de Kleine Landen Politiek zó toepasbaar zou zijn dat het een versterking van de vredesbeweging én van de Derde Wereld beweging betekent, is nog weinig bediscussieerd. De komende tweede speciale zitting over ontwapening van de Verenigde Naties zal voor een gedeelte gewijd zijn aan de relatie ontwikkeling-ontwapening; daardoor zal het gesprek hierover een belangrijk impuls krijgen.

In dit artikel zal ik ingaan op de vraag waarom juist de begrippen ontwikkeling-ontwapening aan elkaar worden gekoppeld. Vervolgens zal worden beschreven op welke manier een Kleine Landen Politiek zou kunnen worden gevoerd, en waarom dat nog steeds niet gebeurt. Tenslotte wordt gekeken naar de voorwaarden die nodig zijn om ooit tot een Kleine Landen Politiek te kunnen komen en welke rol de kerken hierin speciaal kunnen spelen.

### Een idee in ontwikkeling

Hoewel de term „Kleine Landen Politiek“ al in de zomer van 1980 voor het eerst werd genoemd, kreeg dit idee pas een jaar later, in juni 1981 een grotere bekendheid.

Dat was te danken aan het feit dat het IKV, IKVOS, de NIO en leden van K & O1 gezamenlijk een nota „Kleine Landen Politiek“ aan de toenmalige formatie zonden. In deze nota werd gepleit voor een ander buitenlands beleid, vooral vormgegeven door een nieuwe minister van ontwikkeling en ontwapening, die een beleid moest gaan voeren waarin ontwikkeling en veiligheid complementaire begrippen zouden vormen. De eerste aanzetten voor het maken van deze nota werden dus al een jaar daarvoor gegeven, ten tijde van de 2e Review Conference van het Non Proliferatie Verdrag, het verdrag ter bestrijding van de verspreiding van kernwapens.

In dit verdrag is door een aantal landen, kernwapenbezitters en niet-wapenbezitters een regeling getroffen om de verspreiding van kernwapens over de wereld tegen te gaan, maar de gecontroleerde verspreiding van kerntechnologie voor vreedzaam gebruik te bevorderen.

De meeste aandacht lag binnen dit verdrag op het voorkomen dat steeds meer (Derde Wereld-) landen de beschikking krijgen over atoomwapens. Maar het Non Proliferatie Verdrag is niet alleen gericht tegen deze „horizontale proliferatie“, de nucleaire staten verplichtten zich tegelijk ook de uitbouw en verbetering van hun bestaande kernmachten (de zgn. „verticale proliferatie“) tegen te gaan. Omdat het zonneklaar was dat de nucleaire staten zich op geen enkele wijze aan deze laatste verplichting hadden gehouden, maar niet minder omdat er een onlosmakelijk verband blijkt te bestaan tussen vreedzame en militaire toepassing van kerntechnologie mislukte de review conferentie eigenlijk al voordat ze begonnen was. Daarmee werd het Non Proliferatie Verdrag een dode letter. Nadere analyse van het mislukken van dit belangrijke bedrag, dat een centrale rol had moeten spelen op het gebied van veiligheid, ontwikkeling en energie, leert veel over de achterliggende oorzaken.

Het eerste punt dat opvalt, is dat de lijst van bestellers van nucleaire technologie vrijwel identiek is aan de zwarte lijst van Amnesty International. En de reden daarvoor is niet moeilijk te vinden, als we zien hoe nucleaire technologie werkt in het politieke krachtenveld.

– *Nucleaire technologie vergroot en bestendigt afhankelijkheidsrelaties.*

Voor- en tegenstanders van kernenergie zijn het erover eens dat de technieken die daarbij gebruikt worden een hoogtepunt in inventiviteit en vernuft betekenen.

Dat betekent dat geen enkel Derde Wereld land in staat is zelf een complete brandstofcyclus te ontwikkelen en te beheren.

De investeringskosten van nucleaire energiesystemen zijn enorm hoog en dat impliceert dat altijd grote exportcredieten nodig zijn van de exporterende landen.

Nucleaire technologie bindt Derde Wereld landen dan ook opnieuw financieel én technisch aan de geïndustrialiseerde landen (met name de VS, USSR, Frankrijk, de BRD en Canada).

– *Nucleaire technologie versterkt de positie van de élites.* Wanneer een Derde Wereld land kiest voor de toepassing van kernenergie en niet voor (voor zover mogelijk) een vergrote eigen energiewinning (mijn- en/of een ontwikkeling van kleinschalige energiebronnen, dan is dat een belangrijke politieke keuze. Immers voor een nucleaire centrale zijn gigantische investeringen nodig (die dus elders niet meer kunnen worden gedaan) en betrekkelijke kleine hoeveelheden hoog geschoold personeel. De politieke betrouwbaarheid van zulke goedbetaalde werknemers zal hoog zijn, in elk geval hoger dan die van mijnwerkers op de rand van het bestaansminimum. En de controle over de energieopwekking is groot, veel groter dan wanneer dorpen

en regio's hun eigen energie-opwekkingsprogramma's ontwikkelen en benutten. De „output“ van een kernenergiecentrale is electriciteit, een hoogwaardige vorm van energie. Deze energie is ongeschikt voor de ontwikkeling van niet-gemoderniseerde plattelandsgebieden. Daarvoor ontbreken de infrastructuur en de middelen voor de bewoners om elektrische apparatuur aan te schaffen. Electriciteit is van nut voor de moderne sector van een ontwikkelingsland, waar automatiseringsprocessen (net als in de geïndustrialiseerde wereld) meer energiegebruik met zich meebrengen. Nucleaire energie aanprijzen als middel voor ontwikkeling en onafhankelijkheid past dus alleen de aanhangers van „trickle-down“ theorieën.<sup>2)</sup>

– *Een scheiding tussen militaire en vreedzame nucleaire technologie heeft nooit bestaan.*

De technieken die gebruikt worden voor de splijtstofcyclus met een vreedzaam oogmerk zijn niet zo goed bruikbaar voor militaire doeleinden. Het is ook niet aan te nemen dat de landen die zelf uit de militaire toepassing van nucleaire technologie een vreedzame toepassing hebben ontwikkeld, serieus menen dat deze technieken in andere (Derde Wereld-) landen plotseling wel te scheiden zouden zijn.

Dat is ook nooit het geval geweest. India's eerste atoombom werd geproduceerd met de kennis en de splijtstof van een canadese kernreactor voor energie-opwekking. Ook Argentinië is in alle openheid bezig atoomwapens te ontwikkelen met behulp van de aanwezige kernreactoren voor vreedzaam gebruik (die dan ook door het leger beheerd worden). De aanval van Israël op de kernreactor-in-aanbouw in Irak bracht het Internationaal Atoomenergie Agentschap (IAEA) in grote verlegenheid; ondanks controles bleek wel degelijk dat Irak bouwde aan faciliteiten voor de productie van kernwapens. Dat alles betekent echter niet dat de leveranciers van de centrales als gevolg daarvan een terughoudend exportbeleid voeren ten aanzien van deze landen. Kennelijk wint de wens de nucleaire industrie overeind te houden of de angst bevriende regeringen voor het hoofd te stoten het van de zorg voor verspreiding van kernwapens.

Wie tegen deze achtergrond het Non Proliferatie Verdrag bekijkt, ziet dat de belangen van de nucleaire grootmachten én de aan hen verbonden élites in Derde Wereld landen veilig werden gesteld door de wijze waarop het verdrag werd opgesteld. Eigenlijk was er slechts één „wanklank“ voor de nucleaire grootmachten in het verdrag opgenomen en dat was de verplichting iets te doen aan de beheersing van het eigen kernwapenarsenaal. Dat was een bepaling die moeilijk binnen de confrontatiepolitiek van de machtsblokken was waar te maken. Daarop viel het Non Proliferatie Verdrag dan ook door de mand: voor de kernmachten was het slechts een middel hun leidende positie te handhaven op het gebied van de wapenering, de energieverdeling en de wereldpolitiek. Het Non Proliferatie Verdrag was ondanks de veelbelovende titel slechts een onderdeel van een wereldwijd netwerk van afhankelijkheidsrelaties en dominantiepatronen.

## Ontwikkeling en ontwapening

Het is zeker niet de eerste keer dat er gesproken wordt over relaties tussen de ontwikkelingsproblematiek en de bewapeningsrace. Meestal wordt daarbij gewezen op het enorme beslag dat de wapenering legt op de beschikbare middelen die anders ten goede zou kunnen komen aan de hongerigen en de armen. Het soort vergelijkingen waarin de aanschaf van bepaald oorlogstuig met mogelijke hulp voor hetzelfde bedrag („1 Mirage of 40.000 dorpsapotheken“) naast elkaar worden gezet, geeft echter alleen aan hoe schrijnend de tegenstelling is. Maar het louter naast elkaar plaatsen van armoede en wapenering is niet voldoende en eigenlijk ook onjuist, omdat het slechts onvergelykbare zaken probeert te vergelijken. Er is dan ook nog nooit een politiek geformuleerd, die op basis van de morele verwerpelijkheid van de verspilling van grondstoffen en geld aan wapenering, tot veranderingen heeft geleid. (Hoewel juist politici graag wijzen op deze onaanvaardbare toestand.)

Een politiek formuleren op basis van de relatie ontwikkeling-ontwapening vraagt echter meer, vraagt een heldere analyse over de verbanden tussen deze twee verschijnselen.

De „*Kleine Landen Politiek*“ die naar aanleiding van (het mislukken van) de conferentie van het Non Proliferatie Verdrag in 1981 werd ontwikkeld, is een voorbeeld van zo'n analyse. Je zou de „*Kleine Landen Politiek*“ een product kunnen noemen van de ontwikkeling die zowel de Derde Wereld beweging als de vredesbeweging in ons land hebben doorgeemaakt.

Dat wil ik graag nader verduidelijken.

### *De ontwikkeling in de Derde Wereld beweging*

Zo'n 15 jaar geleden ontstond in ons land de Derde Wereld beweging. De eerste activiteiten van deze beweging waren er vooral op gericht duidelijk te maken dat ook het rijke deel van de wereld een veranderingsproces moest doormaken, wilden veranderingen in de arme landen mogelijk zijn. Dat concept bleek echter steeds minder houdbaar en steeds meer werd de belangrijkste oorzaak van de armoede van zovelen gezocht in de ongelijke verdeling van de macht in economisch en politiek opzicht. Daaruit kan de opkomst van nationale élites en de, ondanks alle hulp, steeds groter wordende armoede van de grote massa's worden verklaard. Ontwikkeling werd dus steeds meer gelijkgesteld met „bevrijding“ en „onafhankelijkheid“ van de machten die de mensen marginaliseren en knechten. Daardoor veranderden de pleidooien voor een vergroting van de ontwikkelingshulp, in een oproep voor een persoonlijke en politieke keuze voor de strijd van de armen.

Het document „*Naar een kerk in solidariteit met de armen*“ is een goed voorbeeld van de oproep van de derde wereld beweging om de kant van de armen te kiezen en déél te nemen in hun strijd.<sup>3)</sup>

### *De ontwikkeling in de vredesbeweging*

Ook de vredesbeweging maakte een soortgelijk proces door. Aan het begin van de 70-er jaren werd werken aan de vrede



verstaan als een collectief proces van persoonlijke bewustwording. De akties en aandacht van de vredesbeweging waren daarbij vooral gericht op conflictbeheersing (in het klein en in het groot), de rol van supranationale organisaties en de verheldering van theologische ethische en morele vragen.

Gaandeweg groeide echter het besef dat in de letterlijk „geblokkeerde“ wereldsituatie geen enkel bewustwordingsproces, hoe nuttig ook en hoe collectief ook, kon resulteren in een uitweg uit de bewapeningswedloop. Alleen een doorbreking van de status quo, door dat een van de blokken, of een van de leden van de blokken een stap op weg naar vermindering van de bewapening zet, kon de verdergaande bewapeningsspiraal stoppen. De campagnes, zoals die van het IKV, die pleiten voor een éézijdige stap op weg naar ontwapening, hebben als belangrijkste doel de bloklogica (die leidt tot steeds meer wapens) te doorbreken, zodat een basis ontstaat voor meerzijdige processen.

Maar hoe succesvol de campagnes van de vredesbeweging ook zijn, hoe massaal de steun voor de vele demonstraties in West Europa ook is, tekenen van een echte politieke beweging, wég van de blokkenpolitiek zijn er nog niet. En dat heeft te maken met de aard van de blokkenpolitiek; er staat meer op het spel dan alleen een wijziging in het militair strategische denken: Blokkenpolitiek is het gevolg van een wereldsituatie die gedomineerd wordt door twee supermogendheden en hun samengebalde economische en politieke macht. Het einde van de blokkenpolitiek is dus het einde van een *wereldpolitiek*, met gevolgen voor de Oost-West relaties, maar even zo goed voor de Noord-Zuid relaties: De interne strijd van Derde Wereld landen kan niet langer meer worden beoordeeld als een verlengstuk van de Oost-West confrontatie. Nationale élites kunnen hun posities niet louter baseren op het belang dat hun aanwezigheid vormt voor één van de supermachten. „Velen in Europa zouden dat toejuichen, maar de in West-Europa zetelende internationale ondernemingen die belang hebben bij de rechtse dictaturen in Latijns Amerika, Afrika en Azië waarschijnlijk niet.“<sup>4</sup>)

De analyses van de Derde Wereld beweging en de vredesbeweging zijn dus sterk convergerend gebleken. Beide bewegingen interpreteren hun strijd steeds meer als een strijd tegen de dominantie van weinigen over velen. Ze doen dat op verschillende terreinen, de Derde Wereld beweging vooral in de Noord-Zuid verhoudingen, de vredesbeweging vooral in de oost-west relatie, maar beide strijden voor het recht op zelfbeschikking en werkelijke veiligheid voor allen.

### Oude wegen, nieuwe wegen

Op welke manier kan een nieuwe politiek tot stand komen? Bestaande politieke kaders bieden onvoldoende garantie voor een werkelijke veiligheid en levenskansen, speciaal voor de armsten in de wereld.

- Onderhandelingskaders (zoals SALT, MBFR, GATT) zijn eerder een alibi voor handhaving van de status quo dan effectieve middelen om de situatie te veranderen.
- Instituties als de Nato, het Warschau Pact, de OECD, de EEG, de Wereldbank, het I.M.F. en zelfs de Verenigde Naties worden beheerd door machtsdenken en gedomineerd door de supermachten. Daarom blijken deze instituties niet in staat om initiatieven voor een andere politiek te nemen.
- Ook onze regering speelt een weinig inspirerende rol in de strijd tegen de overheersingspolitiek van de supermachten. De nederlandse defensiepolitiek blijft steeds volledig binnen de kaders van de Nato. (Zelfs het afgedwongen uitstel van de plaatsingsbeslissing werd door de regering gekoppeld aan de acceptatie van de door de Nato, aangevoerde redenen voor de modernisering zelf).

Ook de tijd dat de minister van ontwikkelingssamenwerking eigen initiatieven kon nemen en ook nam, ligt al weer ver achter ons. Het beleid van de minister van ontwikkelingssamenwerking is nu met handen en voeten gebonden aan het beleid van de ministeries van economische en buitenlandse zaken. Zodoende is het hem onmogelijk om iets te doen (zo hij al zou willen) aan de rol van transnationale ondernemingen, wapenexport naar de Derde Wereld en aan een ander energiebeleid.

Bestaande politieke kaders zijn dus kennelijk niet in staat of bereid de politieke en economische toestand te veranderen. Bij die onmacht gaat het niet zozeer om een gebrek aan mogelijkheden voor regeringen (als de nederlandse) voor een nieuwe politiek. Kleine landen mogen dan (relatief) weinig macht bezitten, door het vormen van nieuwe coalities met gelijkgezinde landen is wel degelijk een machtsbasis te vinden voor veranderingsgezinde politiek.

De nota „Kleine Landen Politiek“ somt een hele reeks mogelijkheden voor staten op om nieuwe bondgenoten te zoeken, op basis van, nieuwe of bestaande, gemeenschappelijke belangen. Ik noem er een paar:

- Welke landen hebben direct belang bij ontspanningspolitiek? Bijvoorbeeld neutrale europese landen als Finland, Oostenrijk en Joegoslavië, gebonden landen in Centraal-Europa en niet-gebonden landen als Cuba, Angola en Algerije.
- Welke landen hebben binnen de blokken een gemarginaliseerde positie? Bijvoorbeeld Roemenië, Polen, Noorwegen, Denemarken, Benelux-landen, IJsland, Canada e.a.
- Welke landen lijden onder (dreigende) interventies of staan anderzijds onder druk van de grootmachten? Voorbeelden: Nicaragua, de eilanden in de Pacific, Volksrepubliek China, Roemenië, Polen, Joegoslavië, Cuba e.a.



- Welke landen willen samenwerken aan een concreet politiek doel zoals de stichting van een atoomwapenvrije zone?  
Voorbeelden: Scandinavië, de Balkanstaten, West-Afrika, de eilanden in de Pacific etc.

Nuchtere vragen naar politieke belangen van de volkeren, die hen zouden kunnen verenigen in een nieuwe „tegenbeweging“ van soms arme, soms kleine, soms gemarginaliseerde landen. Kleine landen politiek zou zo een nieuwe hoopvolle politiek kunnen zijn voor deze landen.

### **Kleine Landen Politiek of „tegenbewegingspolitiek“**

De politieke werkelijkheid van vandaag geeft maar weinig voorbeelden van de geschetste mogelijkheden in de nota's over „Kleine Landen Politiek“. Al eerder werd geschetst hoe de bestaande overlegkaders en de internationale organisaties tot instrumenten zijn geworden waarmee de supermachten de verdeling van de wereld in blokken bestendigen. De belangen die in de wereldpolitiek gediend worden, zijn niet de belangen van de armen en de kleingehouden volkeren. De wereld is verdeeld, de kaarten zijn geschud en diegenen die het langste eind hebben getrokken willen dat graag zo houden. De rijke landen voelen niets voor regulering van de wereldeconomie, de „vrije wereld“ beklagt de Oost-Europeanen, maar helpt hen niet echt in hun strijd voor vrijheid. De verleiding om stabiliteit, veiligheid en ontwikkeling gelijk te stellen aan het handhaven van de status quo is heel groot.

De bevolkingen van Derde Wereld landen die lijden onder onrecht en honger mogen daar anders over denken, hun regeringen, gerecrueteerd uit de nationale élites zijn evenmin erg geporteerd voor veranderingen. Zij ontnemen hun posities immers vooral aan externe steun in het kader van de positie die zij innemen in „de wereldomvattende strijd van het kapitalisme tegen het communisme.“ (Merkwaardig genoeg vertonen zij daarin een grote overeenkomst met de regeringen in de oost-europese satelietstaten, die zonder steun van de USSR zich ook maar korte tijd zouden kunnen handhaven).

Een internationaal politiek klimaat waarin het gaat om handhaving en vergroting van de machtsblokken is geen geschikte voedingsbodem voor een „Kleine Landen Politiek“. Een „Kleine Landen Politiek“ die niet tot stand komt als gevolg van de vaste wil tot verandering van de armen en de gemarginaliseerden, zal nooit van de grond komen. Ze zal worden opgenomen in de bestaande politieke kaders en ondanks schone schijn in dezelfde fouten blijven steken als het oude beleid. Daarom is de grootste uitdaging van de „Kleine Landen Politiek“ nú vooral gericht op de tegenbeweging zélf. Zal het mogelijk zijn om het werk van de tegenbeweging, de strijd van de gemarginaliseerden, de massale steun aan de vredesbeweging om te zetten in een verankering en fundering voor een nieuwe politiek?

- Daarvoor zijn een aantal belangrijke stappen te formuleren:
- de ontmoeting van de bewegingen, nationaal en internationaal om elkaars strijd te leren kennen;
  - de gezamenlijke analyse en het formuleren van een gezamenlijke strategie;
  - het „veroveren“ van de politiek op de heersende krachten en meningen (élites), vanuit een gezamenlijke opgebouwde machtsbasis-van-onderop.

Het is bemoedigend dat op allerlei terreinen het proces van ontmoeting en analyse op gang is gekomen. In het kader van dit artikel is niet mogelijk om op alle voorbeelden daarvan in te gaan. Daarom zal ik ter afronding van dit artikel enkele voorbeelden van het werken aan een nieuwe „tegenbewegingspolitiek“ binnen kerkelijke kaders aangeven.

### **De kerken als ontmoetingsplaatsen**

#### *a. Europa*

De Evangelische Kirche in de DDR heeft zich de laatste jaren steeds sterker uitgesproken voor het op gang brengen van een brede vredesbeweging in West én Oost tegen de voortgaande bewapeningswedloop.

Dat gebeurde als een reactie op het besluit van de synode van de Nederlandse Hervormde Kerk om het standpunt van het IKV – Nederland kernwapenvrij als eerste stap op weg naar ontwapening – volledig te steunen.

Deze kerken in de DDR en in Nederland schaarden zich daarmee aan de zijde van een „tegenbeweging“. Dat was ook direct duidelijk uit de reacties die de kerken van de „heersende macht“ kregen. Beide kerken werd naïviteit, dan wel ontrouw aan het landsbelang verweten, beide kerken werd opgeroepen zich bij haar leest te houden.

Kerken dienen zich te beperken tot morele en ethische oproepen en de politiek overlaten aan deskundigen, de politieke élites van „de partij“; of van „buitenlandse zaken“.

De kerken uit de DDR en uit Nederland hebben echter ervaren, juist door hun ontmoetingen, dat een doorbreking van de vastgelopen verhoudingen tussen deze staten niet meer kan worden opgelost binnen de bestaande politieke opvattingen, gebaseerd op een cynisch vijandsdenken.

Binnen de bestaande politieke opvattingen kan de oproep van de Synode van de Ned. Hervormde Kerk alleen worden geïnterpreteerd als een „verzwakking van de westerse onderhandelingspositie“ en kan de samenwerking met de DDR-kerken alleen maar een nuttig instrument zijn in de oude „Roll-back“ filosofie van J. F. Dulles.<sup>5)</sup> Maar kerken die van de nieuwe ontmoeting tussen Oost en West een stap op weg naar

een nieuwe politiek van de tegenbeweging maken, onttrekken zich feitelijk aan de oude blokpolitiek en bouwen aan nieuwe bondsgenootschappen om die nieuwe politiek kracht bij te zetten.

En goed beschouwd, ondanks alle beschuldigingen ertegen, is dat een van de eerste echte, *niet-selectieve* benaderingen van het Oost-West probleem en de bewapeningswedloop.

#### b. De Derde Wereld

In november 1981 schreef de Filippijn Cesar Taguba een brief aan het Noord Atlantische netwerk van de CCPD.

Daarin schreef hij onder meer:

„Beste vrienden,

Ik schrijf jullie deze brief als lid van de CCPD in Azië, als voorzitter van de commissie internationale zaken van de Raad van Kerken in de Filippijnen en voor alles als christen uit de Derde Wereld diep betrokken bij de zaak van de vrede.

(...)

Wij zien de vredesbeweging als een veelbelovende doorbraak in het verlangen van de volkeren van Europa, en van onze Europese medechristenen in het bijzonder, naar echte vrede, vooruitgang en democratie. We hopen dat de vredesbeweging door zal gaan honderdduizenden te mobiliseren en te verenigen in strijd bare massale acties.

(...)

Wij zien de vredesbeweging als een integraal onderdeel van de strijd van de volkeren van de derde wereld voor politieke en sociale nationale bevrijding. De doelen, de visie en de oproep van onze bewegingen zijn in essentie gelijk. Want de krachten die jullie als oorzaak van de bedreiging van jullie leven ervaren, zijn dezelfde krachten waar wij tegen strijden.

Wij kunnen niet spreken over vrede en dat bereiken, als tegelijkertijd de volken van de Derde Wereld nog steeds economisch, politiek en cultureel wordt gedomineerd en militaire onderdrukt, omdat ze opkomen voor hun recht op zelfbeschikking.

Aan de andere kant, het succes van onze nationale bevrijdingsbeweging dat we kunnen behalen op de nationale en mondiale krachten die de meerderheid van ons volk ontmenselijken, is verzekerd als er steun is van de democratische en vredelievende mensen overzee.

Daarom moet onze strijd en die van jullie verbonden worden om zo een sterke kracht te vormen die de bedreiging van het leven en de toekomst van de mensheid kan overwinnen”.

Cesar Taguba eindigde zijn brief met de vraag: „Kunnen de kerken een ontmoetingsplaats zijn voor onze tegenbewegingen?”

Dat is niet zo’n vreemde vraag aan de kerken.

De betrokkenheid van de kerken bij de hulp aan de Derde Wereld en bij

het analyseren van de arm-rijk verhouding in de wereld is heel groot. Veel kerken kennen afdelingen, commissies of instituten die zich bezighouden met initiatieven en uitvoerend werken voor de Derde Wereld. Waarom zouden dezelfde kerken nu niet de verbindingen leggen, of soms zelf de verbinding zijn tussen de bevrijdingsbewegingen in de derde wereld en de „nieuwe” vredesbeweging en de (anti-kern-) energiebeweging?

De machtigen zijn de kerken daarin al lang voorgegaan. Zij hebben doelbewust hun ontwikkelingspolitiek, hun energiepolitiek en hun veiligheidspolitiek verweven: Voedsel hulp dient dezelfde belangen als militaire hulp en export van nucleaire technologie geschiedt om de gevestigde belangen in de energiesector te handhaven.

De kerken in de Pacific hebben dat al goed onderkend.

Al geruime tijd beschouwt de Pacific Conference of Churches de anti-nucleaire strijd als een van haar centrale thema’s in haar werk. Voor de volkeren van de Pacific is de strijd voor vrijheid en onafhankelijkheid hetzelfde als het verzet tegen de atoomproeven op hun eilanden, de voortgaande militarisering van hun zeeën en de toenemende dumpingen van nucleaire afval.

In hun teksten voor de „Nuclear-free-Pacific”-zondag formuleren ze hun aanklacht tegen de Machtigen scherp met behulp van Ezechiël 34: „Is het u niet genoeg dat ge de beste weide afgraast en wat er overblijft met uw hoeven vertrapt, dat ge het helderste water drinkt en de rest met uw poten bevuilt? De andere schapen moeten dan eten wat uw hoeven vertrapt hebben en drinken wat uw poten hebben bevuild”.

Wie in Nederland het verzet ziet van de minister van ontwikkelings samenwerking tegen plannen van de NCO om ook bevestigingsprojecten te steunen die zich bezighouden met de relatie ontwikkeling-ontwapening, kan daaruit de onwil aflezen om iets te ondernemen tegen de heersende machtspolitiek. De kerken en Christenen in de Derde Wereld hebben zich heel goed gerealiseerd dat het scheiden van de aspecten van de onderdrukkingpolitiek niet in hun belang is. Daarom is hun vraag én die van de bewegingen in ons land aan de kerken of ook zij mee willen bouwen aan een politiek van de tegenbeweging: een politiek onbruikbaar als alibi voor de machtigen, onmisbaar als steun voor de zwakken.

Voor dit artikel is gebruik gemaakt van de volgende bronnen:

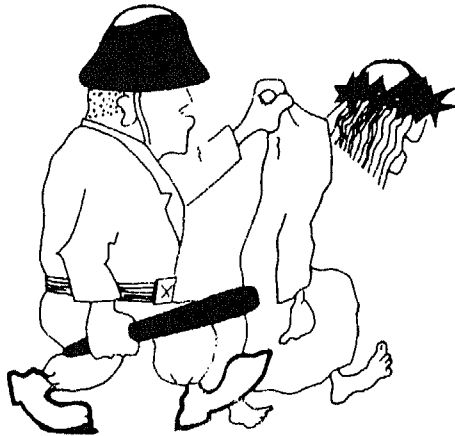
- Het verslag van een symposium van IKV en NOVIB, september 1980 – De Nota „Kleine Landen Politiek”, van juni 1981.
- Pacific Conference of Churches, afd. Church and Society, materiaal voor de Nuclear-free-Pacific-day, 1 maart 1981.
- Artikelenserie „Een derde weg voor Europa”, de Groene Amsterdammer 1981/82.

## Noten:

### 1) Lijst van afkortingen:

IKVOS: Interkerkelijk Vormingswerk Ontwikkelings Samenwerking.  
GATT: General Agreement on Tariffs and Trade.  
NIO: De Nieuwe Internationale Orde beweging.  
K & O: werkgroep Kerk en Ontwikkelingssamenwerking (Raad van Kerken).  
CCPD: Commission on the Churches' Participation in Development (Wereldraad).  
OECD: Organisation for Economic Cooperation and Development.  
MBFR: Mutually Balanced Forces Reduction.  
SALT: Strategic Arms Limitation Talks.

- 2) Deze theorieën gaan er van uit dat bij ontwikkeling van de moderne sector van een ontwikkelingsland uiteindelijk de hele samenleving ervan zal profiteren. Andere theorieën zien door ontwikkeling van de moderne sector een scheiding binnen de ontwikkelingslanden ontstaan, waarbij de armen niet profiteren, maar waar de rijken zich verder verrijken en de armen nog meer onderdrukken.
- 3) Zie ook „Towards a church in solidarity with the poor”, CCPD, Genève, 1980.
- 4) Siep Stuurman, „Kuilen en bochten op de weg van Jalta af”, de Groene Amsterdammer, 27 februari 1982.
- 5) De „Roll-back” theorie was de officiële doctrine van de Verenigde Staten ten tijde van Foster Dulles. De invloedssfeer van de Sovjet Unie moest, volgens deze theorie, langzaam naar het Oosten worden teruggedrongen. Dat moest op alle mogelijke manieren worden nagestreefd, dus ook via ideologische beïnvloeding, economische politiek etc. Steun aan de oost-europese kerken was dus een middel het communisme tegen te gaan.



## Gesprek met mevrouw Suliana Siwatibau van de Fiji-eilanden

door C. H. Koetsier

*K.: U bent afkomstig van de Fiji-eilanden, waar liggen die?*

*S:* Midden in de Stille Oceaan (de Pacific), 700 mijl ten N.O. van Oakland in Nieuw-Zeeland en 2.000 mijl ten O. van Australië.

Wij zijn een onafhankelijk dominion binnen het Britse Gemenebest. Wij hebben een parlement met twee kamers en een gouverneur-generaal, die de Britse koningin vertegenwoordigt, net zoals Australië, Nieuw-Zeeland en Canada.

*K.: Wat is uw functie?*

*S.:* Ik werk bij het ministerie van energie. Ik ben biologe en heb gestudeerd aan de universiteit van Oakland, Nieuw-Zeeland.

Dit ministerie is pas nieuw en wij zijn zo klein, dat onze behoefte aan energie nooit kernenergie zal kunnen rechtvaardigen. Ik ben hier niet vanwege mijn werk, maar omdat ik al jarenlang betrokken ben bij de beweging tegen kernproeven in de Pacific en nu ook tegen het dumpen van kernafval. Ik werk meestal vanuit de kerken in de Conferentie van Kerken in de Pacific (PCC) en de christen-studentenbeweging in de Y.W.C.A. Ik vertegenwoordig deze Raad van Kerken, die het kernenergievraagstuk heeft opgepakt.

*K.: Vertegenwoordigt de PCC in dit verband de gedachten van de kerkleden?*

*S.:* Zeer zeker, niet alleen de mensen in de kerken maar ook daarbuiten. De beweging voor een Pacific, vrij van kernproeven, heeft de laatste jaren steeds meer kracht gekregen en meer steun van studentenvakbewegingen, vrouwengroepen, kerken en allerlei dergelijke organisaties.

*K.: Betekent dat dus, dat de kerken deelnemen in een veel bredere beweging van de volkeren in dit gebied?*

*S.:* Ja zeker, en niet alleen op de kleine eilanden van de Pacific, maar ook de grotere landen, zoals Australië, Nieuw-Zeeland en nu ook Hawaii.

*K.: Kunt u iets meer vertellen over de positie van de kerken op de Fiji-eilanden? Welke kerken treffen we daar aan?*

*S.:* De bevolking van de Fiji-eilanden bestaat uit twee rassen. De mensen die oorspronkelijk uit India kwamen, vormen de meerderheid, ongeveer 50% en de inheemsen, zoals ik, ongeveer 47%. De mensen van de Indiase afkomst zijn meestal hindoe, sommigen zijn moslim of behoren tot



Mevrouw Suliana Siwatibau, Fiji eilanden.

enkele kleine sekten. Daarnaast zijn er nog afstammelingen van Europeanen, Chinezen en andere culturen. De oorspronkelijke bevolking en deze groepen zijn meestal christenen en de meerderheid van hen is methodist, ongeveer 90%. Er zijn ook rooms-katholieken en anglicanen en nu is er ook een toename van mensen die overgaan naar denominaties die uit de Verenigde Staten overkomen, zoals de volle evangelie zendingen, darbisten en mormonen. Dan zijn er op Samoa nog de Assembly of God en congregationalisten van de London Missionary Society.

*K.: U zei, dat 47% van de mensen oorspronkelijk is. Dit betekent dus in feite, dat de meerderheid bestaat uit afstammelingen van immigranten.*

*S.:* Inderdaad, de hindoes van India zijn als trekarbeiders gekomen. De Britten hebben hen hierheen gebracht om in de suikerplantages te

werken, omdat de Fiji-bewoners weigerden te gaan werken voor de Britten. Zij werden dus min of meer als slaven ingevoerd. Wij hebben bij ons overigens geen rassenproblemen.

*K.: Om nu tot ons onderwerp te komen: U bent hier op de hoorzitting van de Wereldraad van Kerken en u vertegenwoordigt hier uw kerken. Wat is het probleem van de Pacific in dit opzicht?*

*S.:* Wel, vanaf de eerste proeven hebben de Amerikanen en de Britten hun atoombommen eerst getest in de Pacific. Dat was al in 1945, op Bikini en andere atols en toen kwamen de Fransen met proeven in de atmosfeer boven Ororuro en omdat de eiland-staten in de Pacific protesteerden en de Fransen voor het Internationaal Gerechtshof in Den Haag daagden, gingen zij ondergronds. Dus nemen zij nu ondergrondse proeven. Dat is de eerste reden waarom wij geïnteresseerd zijn.

De tweede reden is dat de Verenigde Staten van Amerika nu atoomonderzeeërs hebben, bewapend met kernkoppen. Zij zijn van plan deze Trident-onderzeeërs naar de Pacific te brengen. Dat gaat gepaard met waarnemingsposten in Australië en Nieuw-Zeeland, waarbij ook communicatie-satellieten voor militaire doeleinden in de omgeving van de Pacific betrokken zijn.

De derde reden is, dat er plannen zijn om de Pacific te gebruiken voor het dumpen van kernafval. Japan heeft een paar maanden geleden verklaard, dat het definitief voortgaat met de plannen hiervoor ergens in de Pacific en de Verenigde Staten hebben geen bezwaar ingebracht omdat zij en de Europeanen in de toekomst zelf hun kernafval, in het bijzonder dat van hoge radio-activiteit willen dumpen, omdat zij met het probleem zitten hoe zij daarvan af kunnen komen.

*K.: Dit zijn dus de drie nucleaire problemen, waarmee u te maken hebt. Wat houden de ondergrondse proeven precies in? Welk gevaar vormen zij?*

*S.:* Alleen de Fransen doen ondergronds proeven. De Amerikanen zijn teruggegaan naar hun eigen land. Maar de Fransen testen op een atol. Wij zijn bezorgd, omdat atols geen sterke fundering hebben. Zij moeten daarvoor erg diep gaan en er is geen garantie, dat radio-actief afval niet naar buiten komt en de hele Pacific beïnvloedt.

*K.: En het tweede probleem is dat van het patrouilleren door kernonderzeeërs. Doen deze ook proeven?*

*S.:* Nee, maar wij maken ons bezorgd over de aanwezigheid hiervan, in het bijzonder de Tridents. De Pacific wordt dan een mogelijk doel in een eventuele kernoorlog. Het gaat hier niet alleen om de Tridents maar ook om de basis, want hierdoor worden wij mogelijke doelen in een kernoorlog, zonder daarover ook maar iets te zeggen te hebben, maar wij worden wel de slachtoffers, omdat wij deel zijn van het algemene defensiesysteem van de Verenigde Staten.

*K.: Het derde probleem is het dumpen van afval. Hoe gaat dat feitelijk in zijn werk? Dumpen zij het zo maar in zee? In Nederland is dit ook een kwestie, omdat er plannen zijn om het in zoutmijnen op te bergen, maar veel mensen zijn er tegen.*

S.: Ja, dat is nog een probleem, hoewel ze in stalen containers met betonnen omhulsels worden verpakt. Men dumpst ze in het midden van de oceaan, ver weg in de diepte. Maar de mensen zijn er niet zeker van, wat op die diepte gebeurt. Er kunnen stromen zijn die de dingen vanuit die diepte brengen naar de oppervlakte van de oceaan. En wat gebeurt er met de wanden van de containers: hoe lang zullen ze het uithouden? Er is geen garantie, dat zij het altijd zullen uithouden. Het is al gebleken, dat afval, dat gedumpt werd in vaten in de Atlantische Oceaan buiten de kust van Noord-Amerika, is gaan lekken. Op grote diepte zijn radio-actieve drums gevonden, open en doorgeroest. Dus die dingen lekken.

*K.: Welke landen zijn al bezig kernafval in het geheim te dumpen?*

S.: Amerika heeft al afval gestort van lage radio-activiteit buiten de californische kust. Er is over geschreven in californische kranten, waarin stond, dat radio-actieve vis gevangen is buiten de kust.

*K.: Zijn er ook Europese landen in betrokken?*

S.: Dat is nog niet definitief maar wij vermoeden, dat de Verenigde Staten en sommige Europese landen van plan zijn zwaar radio-actief materiaal te storten de komende tien jaar en dat is nogal verschillend van het lichte materiaal.

*K.: Wat voor acties onderneemt de PCC?*

S.: De PCC heeft bijeenkomsten belegd met mensen om massabewegingen en protestbewegingen te mobiliseren. De eerste vond plaats in 1975 op de Fiji-eilanden. De tweede was in 1976/77 in het Noorden. De derde een jaar geleden op Hawaii. Zij zijn van mening, dat de zaak van de kernbommen erg nauw verbonden is met die van de onafhankelijkheid, want als je onafhankelijk bent, heb je meer zeggenschap over de vraag of je dit wilt of niet. Daarom is de kerk ook betrokken bij de onafhankelijkheidsbeweging.

*K.: Wat denkt u van de positie van de kerken, die zendelingen zenden naar deze gebieden? U zei, dat de meeste christenen methodist zijn. Zijn de methodistische kerken bijvoorbeeld in Australië en Nieuw-Zeeland er bij betrokken of niet?*

S.: Ja, de kerken in Australië en Nieuw-Zeeland zijn er bij betrokken. Zij steunen ons. Ik heb nog niet gemerkt, dat zij een officiële verklaring afgelegd hebben, maar zij geven morele steun.

*K.: Wat verwacht u in dit verband van de traditionele zendingskerken, die relaties hebben met de kerken in de Pacific? Verwacht u meer acties van Amerikaanse, Europese en Australische kerken?*

S.: Het zou fijn zijn steun te krijgen van Amerikaanse en Europese kerken. De steun, die wij tot nu toe hebben van Amerika is van niet-kerkelijke vredesbewegingen. Daarom zou het erg helpen om ook steun van kerken te hebben.

*K.: Hebt u al steun bij deze kerken gevraagd?*

S.: Nee.

*K.: U gaat zeker hieraan iets doen? Via de Wereldraad van Kerken, of misschien direct?*

S.: Ik denk, dat ik als ik naar huis ga, de mensen van de PCC zal vertellen, dat u dit suggereerde. Dit is een opening om steun van kerken uit andere landen te zoeken. Ik werk niet zelf voor de PCC.

*K.: Een andere vraag is naar de bevolking van de Pacific-eilanden. Zij zijn de slachtoffers van deze atoomproeven. Worden zij ook lichamelijk hierdoor getroffen?*

S.: Jazeker. Bijvoorbeeld met name de mensen op de Marshall-eilanden. De bewoners van een van de atollen moesten geëvacueerd worden. Toen de bewoners van Bikini terugkeerden, vonden zij het eiland nog steeds radio-actief. Ze kunnen nooit terugkeren. Ze moesten weer weg en ze zijn op de Marshall-eilanden geweest gedurende een kernproef in 1954. Volgens de Amerikanen was de weersverwachting anders dan zoals het weer werkelijk was en dat betekende, dat de „fall-out“ van de proef de verkeerde richting uitging en neersloeg op de bevolking van twee eilanden in de Marshall-groep. Deze mensen hebben dus blootgestaan aan de zeer verhoogde radioactiviteit. Deze mensen ondergaan nog steeds de gevolgen van de straling. Dit heeft dus effect op de tweede generatie.

*K.: Hoe heeft de Amerikaanse regering daarop gereageerd?*

S.: Volgens de eilandbewoners zijn ze behandeld als proefkonijnen. Er zijn teams van dokters gekomen, die getest hebben hoeveel radio-activiteit zij hebben, wat het effect is geweest, maar zij hebben heel weinig gedaan om hen gerust te stellen en soms evenmin om hen effectief te behandelen. Ze zijn werkelijk als proefkonijnen behandeld.

*K.: Ziet u dit als een onderdeel van de exploitatie van de derde wereld door de rijke westerse landen?*

S.: Ik weet van die exploitatie van de derde wereld door de rijke westerse landen?

S.: Ik weet van die exploitatie. Wij voelen ons verwaarloosd. Wij voelen dit aan alsof wij er niet toe doen, in het bijzonder in de Pacific. Ze gaan hun gang maar, ze beschouwen ons als hun speelveldje. Ze spelen hun oorlogsspel daar. Het doet hun niets, wie daar wonen. De mensen tellen niet mee.

*K.: Ziet u de zaak van de kerken in dit opzicht ook in verband met hun zendingsopdracht? Is het deel van het Evangelie?*

S.: Ja, vast en zeker, omdat dit een fundamentele kwestie van gerechtigheid is en ik geloof, dat de kerk veel over het vraagstuk van de kernproeven in de Pacific te zeggen heeft vanwege die gerechtigheid.

S.: En dat betekent in feite, dat het te maken heeft met de verkondiging van het Evangelie.

S.: Ja, dat denk ik wel. Nee, onze kerk aarzelt niet om uitspraken te doen in politieke kwesties. Zij meent, dat zij een standpunt moet innemen, in het bijzonder als de mensenrechten worden aangetast en niet alleen in zaken van kernenergie, maar ook in kwesties van racisme of economie. Zij neemt standpunten in.

K.: Ik denk, dat u dan veel verder bent dan menige kerk in het Westen. Er zijn veel kerken, die nog steeds een scheiding maken tussen het Evangelie als zodanig en politieke zaken.

S.: Zo is ook onze rooms-katholieke kerk: zij scheidt politieke zaken van het Evangelie. Maar ik heb het over de methodistische kerk, die de meerderheid heeft en krachtige standpunten inneemt.

Ik denk, dat zij sterk beïnvloed is door de latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie. Die wordt op onze eilanden ook bestudeerd. Op de theologische opleidingen wordt aan de ontwikkeling van de theologie grote aandacht besteed.

### **Tekst uitgesproken door John Doom op de hoorzitting van de wereldraad van kerken over atoombewapening**

„De Stille Zuidzee staat ook wel bekend als de Grote Oceaan. Belangrijk is het om te weten dat er in deze zee ook mensen wonen. Het gaat om vijf miljoen eilandbewoners. De Stille Zuidzee is ons continent, ook al is het dan een oceaan. De zee is ons leven: we moeten het hebben van vis, kokosnoten en wat God ons geeft. Ik zou u namens alle eilandbewoners één vraag willen stellen. Een vraag aan alle Europeanen en aan alle landen die kernwapens beproeven.

Waarom komt u naar de Stille Zuidzee om kernwapens te testen? We hebben het niet nodig, de wapens willen we niet gebruiken. We willen juist gevrijwaard blijven van kernwapens. We dachten, lang geleden, dat er iets geregeld was op dit gebied. Daar waren we blij mee. Toen bleek echter dat de landen er al waren om hun kernwapens te testen, om ze op te slaan of om ze te dumpen

Frankrijk test zo al twintig jaar z'n kernwapens. Ondergrondse proeven noemen ze zo iets. Wij noemen ze „onderzeese” proeven. En de zee is ons leven: wij wonen daar.

Nu zijn de vissen vergiftigd. We moesten corned beef importeren om voldoende vlees te krijgen voor de eilandbewoners. Specialisten noemen het een vissenziekte. Ze zeggen dat het niets met de proeven te maken heeft. We hebben nu ook meer zieke mensen. Weer zeggen de specialisten dat het niets met de proeven te maken heeft.

Wij zijn blij dat we hier konden zijn om onze bezorgdheid kenbaar te maken. Wij zijn een vreedzaam volk en wij willen in vrede leven. Wij willen u graag leren hoe je de mensen lief moet hebben.”

## **Gesprek met mevrouw Takako Doi, parlementslid uit Japan en lid van de Verenigde kerk van Japan**

door C. H. Koetsier

K.: Mijn eerste vraag is: Verzet het Japanse volk zich nog steeds tegen de ontwikkeling van kernwapens in Japan? Onlangs hoorde ik, dat er onderhandelingen plaats vinden tussen de japanse en de Amerikaanse regering over de plaatsing van kernwapens op japans grondgebied.

T.D.: Japan is het enige land, op welks grondgebied atoombommen geworpen zijn en het heeft een grondwet met een artikel, waarin het afzien van oorlog is vastgelegd. Ook hebben we drie beginselen tegen het atoomwapen. Het japanse volk staat nog steeds voluit achter deze drie beginselen. Het nieuws over de plaatsing van atoomwapens op ons grondgebied is wellicht onderdeel van de Amerikaanse politiek.

K.: Kunt u de drie beginselen noemen?

T.D.: De drie beginselen zijn: Geen kernwapens te hebben, ze niet te gebruiken en ze niet te introduceren.

K.: Denkt u, dat ze in de toekomst gehandhaafd blijven?

T.D.: Ja, natuurlijk.

K.: Mijn tweede vraag is naar de positie van de kerken.

T.D.: De kerken kennen vele denominaties en elk heeft een verschillend standpunt. Het enige, dat ik nu kan zeggen is, dat er een liga van christenpolitici is. Deze kent twee afdelingen, Oost en West, die gescheiden werken maar voor dezelfde zaak, namelijk dat artikel 9 van de grondwet (handelend over het atoomvrije Japan, K.) niet mag worden veranderd.

M.a.w. om de vredesconstitutie te ondersteunen.

K.: Nemen de rooms-katholieken deel aan deze beweging?

T.D.: Nee, het is een protestantse beweging. Ik wil daaraan toevoegen, dat ik werk binnen het verband van de Nationale Raad van Kerken in Japan. Wij hebben over deze zaak een verklaring afgegeven.

K.: Wat verwacht u van Europese kerken in verband met de kernwapensituatie?

T.D.: We behoren bij hetzelfde christelijk geloof. Wij moeten niet alleen zorgen dat kernwapens verdwijnen, maar ook alle wapens, niet vanwege de veiligheid van de naties, maar vanwege onze eigen levensstijl.

De vredesbeweging moet groeien. Het is geen kwestie van alleen je eigen leven te beschermen of dat van de natie waartoe je behoort. Maar het moet om de mensheid. Alle volken van de wereld moeten vanwege hun geloof zich hiervoor inzetten.

K.: Voegen de buitenlandse zendingsarbeiders in uw land zich ook bij de anti-kernbombeweging?

T.D.: Zij zijn er niet persoonlijk actief in betrokken, maar sommigen hebben invloed op de beweging. Zij nemen initiatieven voor een creatief vernieuwend programma samen met het volk van Japan.



Aan het woord: mevrouw Konie, links mevrouw Takako Doi.

## Gesprek met mevr. Konie, ambassadeur van Zambia

door C. H. Koetsier

*K.: Ik wil u graag enkele vragen stellen in verband met de positie van de kerken in Zuidelijk Afrika ten opzichte van de ontwikkeling van kernwapens. Is dat een probleem voor de kerken in uw land en voor de All Africa Conference of Churches (de Pan-Afrikaanse Conferentie van Kerken)?*

Konie: Kijk, normaal gesproken hebben Afrika en Europa ten aanzien van dergelijke vraagstukken een verschil in tijd. Voor Europeanen was het bijvoorbeeld lange tijd geen vraagstuk. Het is het nu, omdat zij zich beginnen te realiseren, dat hun veiligheid op het spel staat. In Afrika gaan we nu over kernwapens praten met de mensen, omdat zij bang beginnen te worden nu feitelijk Zuid-Afrika een kernwapenmacht geworden is. Nu wordt het ook een vraagstuk in ons werelddeel. Als u bedoelt te vragen of het, gezien de prioriteiten, een groot probleem is, dan zeg ik: nee. Als u de afrikaanse staten die vraag zou stellen, zou de meerderheid waar-

schijnlijk ook „nee” zeggen. Zij zouden zelfs graag de technische „know how” hebben om kernwapens of kernenergie te maken. Zij zouden niet tegen de gedachte zijn om dit soort technologie te hebben. Je moet wel een hoop geld in zo'n programma steken en dat zou betekenen, dat je aandacht moet afwenden van andere prioriteiten. Maar zolang de westerse staten Zuid-Afrika steunen om haar de nucleaire macht te leveren, wordt het natuurlijk een politiek vraagstuk.

*K.: U zegt dus, dat het voor de meeste Afrikaanse landen geen prioriteitskwestie is, omdat ze momenteel belangrijker problemen op te lossen hebben. Maar zodra het dichtbij huis komt, en dat betekent voor Zambia en de andere frontlijnstaten, zodra het te maken heeft met Zuid-Afrika, dan wordt het een centraal probleem.*

Konie: Natuurlijk. Zolang niemand in Afrika atoomwapens had, kon je er academisch over praten in die zin, dat iedereen zich realiseert dat atoomwapens een bedreiging zijn voor de mensheid. Maar als het dichtbij huis komt, dan wordt het een onmiddellijke bedreiging.

*K.: Op de hoorzitting werd door de heer Minty gezegd, dat Zuid-Afrika nu reeds atoomwapens heeft.*

Konie: Natuurlijk, Zuid-Afrika heeft ze. Het heeft de technische kennis verworven van westerse landen, dezelfde landen die verklaren dat ze tegen apartheid zijn.

*K.: Dat betekent dus ook, dat de frontlijnstaten in gevaar zijn.*

Konie: Jazeker. Waarom zou Zuid-Afrika kernwapens willen hebben? Om zich eerst te verzetten tegen het wettig verzet in Namibië en vervolgens tegen de zuidafrikaanse zwarte bevolking zelf. Voor dat doel wil het de frontlijnstaten intimideren en een sterk defensiesysteem opbouwen. Hier moeten de mensen in gedachten houden, dat dit compleet de gedachte van wederzijdse afschrikking overboord zet. Het concept van afschrikking werkt alleen als de twee tegenstanders beide atoomwapens hebben. Dan ziet de een van het gebruik ervan af uit vrees, dat ook de ander het zou kunnen gebruiken. Maar in de zuidafrikaanse context hebben de zwarte staten die macht niet.

*K.: Er is geen equivalent aan zwarte zijde.*

Konie: Nee, en daarom is zelfs de noodzaak afwezig voor de westerse staten om Zuid-Afrika atoommacht toe te staan, omdat het al een geavanceerde conventionele bewapening heeft.

*K.: U meent dus, dat er heel wat huichelachtigheid is aan de kant van de westerse staten als zij verklaren tegen apartheid te zijn en aan de andere kant Zuid-Afrika voorzien van atoomkennis.*

Konie: Ja, zo is het en u zult merken, dat de afrikaanse staten niet gearzeld hebben om dat te zeggen. Het is erg hypocriet en uitgekiend om die kennis te leveren. Er is geen argument voor een atoommacht.

*K.: Geldt dat ook voor het non-proliferatieverdrag? Hier werd benadrukt, dat dit verdrag slechts een truc is om de status quo te handhaven.*

Konie: Die redenering vindt u in heel wat derde-wereldlanden. Als zo'n



land op het punt staat om atoomwapens te kunnen maken, is er heel wat nerveuze activiteit. Het argument is dan, dat zo'n land nog onvolwassen is. Het gevaar van misbruik zou groter zijn dan van de Sovjet-Unie en de Verenigde Staten. Maar in alle staten regeren menselijke wezens. Als in de S.U. of in de V.S. een fout gemaakt kan worden die uitloopt op een atoomoorlog, kan dat natuurlijk ook in een ontwikkelingsland gebeuren. Als je let op het antwoord van het Westen op de problemen die ons zorgen baren, kun je slechts concluderen, dat dit inderdaad maar een truc is. Het is een lachertje. Neem bijvoorbeeld de raid van Israël op de kerncentrale van Irak. Niemand zei iets en toch zou dat niet hebben mogen plaatsvinden, omdat Irak niet bezig was kernwapens te fabriceren en in feite was de centrale ook onderworpen aan inspectie. Als de gedachte is, dat kernwapens niet mogen worden gebruikt in bilaterale situaties, vind je het moeilijk zo'n houding te verklaren. En wat ten aanzien van Israël, dat zijn toevlucht neemt tot vergelding op omringende landen? Tenzij je van mening bent dat de status quo in dat gebied moet worden gehandhaafd, omdat Israël de mogelijkheid van kernwapens heeft en de andere landen niet. Hier ziet het er ook hypocriet uit.

*K.: U bent lid van een van de zambiaanse kerken, niet?*

Konie: Ik ben lid van de Verenigde Kerk van Zambia, die alle Protestantse kerken omvat, behalve de Anglicaanse.

*K.: De geïndustrialiseerde landen zenden nog steeds zendingsarbeiders naar Afrika. Beïnvloedt het kernvraagstuk ook de positie van de zending en haar arbeiders in uw land?*

Konie: Nee, niet echt, omdat de hele atmosfeer en de context in Zambia veranderd zijn, ziet u. Sinds de dagen, dat de zendelingen plachten te komen voor de kerstening van de heidenen is de situatie nu geheel veranderd. Er is nu een andere tijd en een andere levenshouding. Het is niet langer zo, dat iemand, omdat hij blank is, noodzakelijk superieur zou zijn. Er is heel veel herziening van de relaties, van de theologische interpretatie van de Bijbel en dergelijke. Wij hebben nog steeds mensen uit het buitenland, maar de nadruk ligt niet langer op zendelingen. Zij komen en geven hun bijdrage aan het werk van de kerk.

*K.: Dus zijn de kerken in Zambia nu meer en meer onafhankelijk van steun in geld en personeel van westerse kerken.*

Konie: Het was de beslissing van de afrikaanse kerk om onafhankelijker te worden van de moederkerken. Er was een soort moratorium. Een week voordat ik uit Zambia vertrok, besloot de Verenigde Kerk van Zambia op haar Synode te bespreken om te onderzoeken of we niet het moratorium zouden afschaffen en de dingen zich laten ontwikkelen, omdat het voor een christelijke gemeenschap iets kunstmatigs is om te zeggen, dat zij geen andere predikanten wil hebben dan alleen Zambiaan. Maar ik veronderstel, dat het nodig was voor de kerk om door deze periode heen te gaan teneinde zelfvertrouwen te verwerven. Maar ik denk, dat er bij ons ook een rol te spelen is voor christenen uit andere landen. Deze uitwisseling is een goed idee.

*K.: Er was dus onlangs een moratoriumperiode en dat wordt nu opnieuw bekeken.*

Konie: Dit concept kwam van de Pan-Afrikaanse Conferentie van Kerken (de AACC), waar dit ter discussie kwam. Er was een sterk gevoel, dat er een periode moest komen, waarin de afrikaanse kerken zouden kunnen proberen hun eigen problemen op te lossen.

*K.: Maar als je nu in rekening brengt, dat de westerse atoommachten ook christelijke naties worden genoemd, wat is dan het beeld van enerzijds deze duivelse macht in hun handen en anderzijds, dat de meerderheid van de bevolking zich nog steeds rekent tot een christelijke kerk? Is dat geen probleem voor u?*

Konie: Ik denk, dat het daar moeilijk wordt. Dat veroorzaakt een grote kloof in de geloofwaardigheid. Maar is het niet altijd zo geweest? Ik bedoel vanaf de koloniale tijd. Het is dus geen nieuwe zaak, maar het maakt de AACC wel sceptisch. Iedere keer als je dus komt met een idee, hebben de mensen de neiging om het te onderzoeken of er een verborgen motief achter zit. De geloofwaardigheidskloof zal in hoge mate blijven bestaan totdat de christenen over de hele wereld een atmosfeer weten te scheppen, waarop je vertrouwen kunt bouwen.

*K.: Betekent dit, dat u en uw kerken gelukkig zijn met de doelstellingen van de vredesbewegingen in de westerse kerken?*

Konie: Er zijn vredesbewegingen over de hele wereld en ze zijn noodzakelijk. Maar ik kan niet zeggen, dat afrikaanse kerken betrokken zijn bij wat deze vredesbewegingen doen. Het is een taak voor de mensen hier op deze hoorzitting om onze kerken te vertellen waarmee zij bezig zijn. Ik geloof niet dat het een recente ontwikkeling is in Europa en ik denk, dat het nodig is, dat de Europeanen ons hierover meer vertellen. Ik weet niet of men er genoeg van weet.

## De nationale veiligheidsstaat

Wanneer iemand van nederlandse huize gaat wonen in een latijnsamerikaanse nationale veiligheidsstaat, en zich rekenschap geeft van de verbijsterende en totale terreur waarmee de regering van zo'n land het weefsel van de samenleving tot op de draad afbreekt, een onbeschrijflijke ellende zaait, en niettemin in de officiële propaganda rept van louter vooruitgang, kan hij moeilijk een logica of samenhang ontdekken tussen woorden en daden, en tussen woorden en woorden. Iets helpt het wanneer men zich een en ander herinnert van de Nazitijd: maar waarom, in Godsnaam, vermoordt een regering de besten van haar eigen volk? Welke logica bezielt de zuidamerikaanse militairen, wanneer zij, met de aankondiging orde op zaken te stellen, in feite hun nationale industrie verwoesten, hun buitenlandse schuld verveelvoudigen, de onderwijs- en sociale voorzieningen decimeren? De tegenstrijdigheden zijn legio, totdat men kennis neemt van de *doctrine van de nationale veiligheid*.

Dan wordt de legpuzzel duidelijk en de logica van het systeem blijkt perfect te zijn en voorspelbaar: de perfecte logica van het verabsoluteerde geweld in de staatsstructuur. Het is alsof men een detectiveroman leest. De auteur van de roman heeft alles tot in de finesses gepland; het behoort tot zijn ambacht de werkelijke toedracht van het gebeuren zo lang mogelijk te verbergen. De bedoeling is juist de lezer in verwarring te brengen en zo op het verhaal te binden. Pas in de laatste tien bladzijden wordt alles duidelijk.

### Historische achtergrond van het latijnsamerikaanse militarisme

De doctrine van de nationale veiligheid – waarover dadelijk – komt natuurlijk niet uit de lucht vallen. De uitvinders ervan zijn de militairen. Hun *beroepsvisie* heeft de gestalte aangenomen van een totale mens- en wereldbeschouwing. Een beroepsdeformatie wordt opgelegd aan de gehele maatschappij, en dat kan gebeuren omdat juist dit beroep de beschikking heeft over de onmiddellijke machtsmiddelen waarop iedere staatkundig totalitarisme is gebaseerd: de zwaardmacht. Essentieel voor onze rechtsstaat is dat deze de zwaardmacht monopoliseert; in de militaire staat zijn het de *professionele* houders van de wapens die de staatsfuncties monopoliseren (en dus deformereren). Een dergelijke militarisering van de samenleving is natuurlijk niet moge-

lijk zonder dat bepaalde historische voorwaarden haar hebben voorbereid. Allereerst moet dan geweest worden op het feit dat de latijnsamerikaanse natievorming de consolidatie vormt van een koloniale periode die als *militaire verovering* is begonnen. Altijd hebben de militairen in het na-columbiaanse tijdperk de politieke macht gecontroleerd. Ook de onafhankelijkwording in het begin van de negentiende eeuw is een militair gebeuren. Namen van vaderlandse instituten, van steden en straten, van scholen en voetbalstadions herinneren aan voerders, plaatsen en data van veldslagen. Daarom vereenzelvigen de militairen zich zo vanzelfsprekend met het historisch belang van de natie. De schoolboeken zijn hun beste propaganda.

Twee ontwikkelingen hebben de macht van de beroepsmilitairen in de laatste vijftig jaar nog aanzienlijk vergroot. In de eerste plaats de toeneming van de professionalisering. De legers, marines en luchtmachten worden geleid door een steeds geslotener beroepskaste van door de Verenigde Staten opgeleide militairen, die over een zich voortdurend perfectionerende technologie beschikt. Gedurende deze opleiding worden persoonlijke contacten gelegd, niet alleen met noordamerikaanse beroepsmilitairen, maar ook met de toekomstige collega's uit heel Latijns Amerika: een corpsgeest die de nationale grenzen in belangrijke mate weet te trotseren. Alleen in dit uitgebouwde professionele klimaat kon, na de Tweede Wereldoorlog, de zuidamerikaanse militaire doctrine van de nationale veiligheid ontstaan.

De tweede factor heeft eveneens betrekking op de laatste vijftig jaar. De interne politieke en economische conflicten waarvan sedert de jaren dertig de latijnsamerikaanse naties het toneel zijn, hebben voor de militairen een permanent excuus gevormd zich met steeds groter vastberadenheid met de politiek te bemoeien. De instabiliteit van de latijnsamerikaanse staten is het gecombineerde gevolg van een uit de koloniale tijd en de negentiende eeuw geërfde oligarchische samenlevingsstructuur én de gevolgen van de opbouw van een eigen industriële ontwikkeling. *Economische ontwikkeling in Latijns-Amerika leidt tot dictatuur*: tot frustrering van die ontwikkeling en tot systematische en principiële schending van de mensenrechten. Immers economische ontwikkeling betekent: ontstaan van middenklassen en politieke bewustwording. En democratie zou noodzakelijkerwijs een eind maken aan de irrationele economische planning en de allesbeheersende machtsposities van de traditionale oligarchieën. Deze verklaren de politieke oppositie dus tot subversie van de samenleving, aantasting van de staatsveiligheid; een stap die volkomen logisch is, zodra, in de historische lijn, het staatsbelang wordt geïdentificeerd met het belang van de militaire machtshebbers. Intussen is dan wel het begrip „politieke oppositie” overgegaan in dat van „totale vijand van de (christelijke en westerse) samenleving”.

## Ontstaan van de doctrine van de nationale veiligheid

Wij kunnen bij de bespreking van het verschijnsel van de latijnsamerikaanse nationale veiligheidsstaat niet de gemakkelijke weg kiezen van het afschilderen van deze perversie van de westerse beschaving als een verschijnsel *ter plaatse*, ver weg in Latijns Amerika, als gevolg van die afschuwelijke, maar „typische“ toestanden dáár. Dezelfde fundamentele fout pleegt de heersende denkwijze te maken als het gaat om het ontwikkelingsprobleem. In beide gevallen, bij de analyse van de armoede in de Derde Wereld en bij de studie van de nationale veiligheidsstaat, is het gemakkelijk een appèl te doen op de mensen in Nederland en in Europa, tenzij daarbij onze eigen houding fundamenteel in het geding zou komen. Dat wij in Europa actief betrokken zijn geweest bij het ontstaan van de apocalyptische terreurstaten in Latijns Amerika, bewijst echter de historie. De wortels van de nationale veiligheidsstaat liggen in de Europese militaire geschiedenis. Zijn functioneren zou niet mogelijk zijn zonder de steun van de Verenigde Staten, een land dat zelf sinds 1948 voortdurend is opgeschoven, ondanks zijn democratische traditie, in de richting van een steeds verder gaande militarisering van de staat. Het feit dat zijn minister van buitenlandse zaken een generaal is, is niet meer dan een welsprekende sybolisering van het uitgebreide militair-industrieel-technologisch-vakbondscomplex, dat Gerald en Patricia Mische kenschetsen als een aan het nationale veiligheidsdenken opgehangen *corporatieve staat*<sup>1</sup>).

### K. von Clausewitz

De grote theoreticus van de oorlog die het militair bedrijf in verband bracht met zijn politieke context, was K. von Clausewitz. Zijn driedelige werk *Vom Kriege* verscheen in 1832. In feite was Clausewitz niet de grondlegger van het moderne denken over de relatie tussen de politiek en de oorlog. Macchiavelli reeds schreef twee werken hierover: *De vorst* en *De kunst van de oorlog* (Macchiavelli, en zijn zeventiende eeuwse filosofische pendant, de Engelse materialist Thomas Hobbes, vormen de politicologische en filosofische basis van de latijnsamerikaanse en militaire ideologie). Tot aan de Franse Revolutie bleef het militaire „vak“ en de militaire interesse een wereld apart. Aanvankelijk zijn de militaire leiders leden van de adelstand; de oorlogvoering voltrekt zich, volgens bijna ceremoniële regels, buiten de civiele maatschappij om, die daarin niet actief participeert. Tussen 1500 en 1800 groeit echter voortdurend de schaal van het oorlogsbedrijf, tot aan het eind van de achttiende eeuw, onder Napoleon, de massale mobilisatie zijn intrede doet. Van deze situatie is Clausewitz de theoreticus.

Wanneer men kennis neemt van de structuur van Clausewitz' betoog valt op hoezeer dat een product is van het heersende maatschappelijk denken zoals dat in de achttiende en negentiende eeuw het voorbeeld van Macchiavelli heeft doorgetrokken tot op het gebied van de maatschappijwetenschap bij uitstek: de economie. Macchiavelli, Adam Smith en Clausewitz definiëren respectievelijk het terrein van de politiek, de economie en de oorlog als *autonome stelsels*, gehoorzaamend aan eigen ingebouwde wetmatigheden, die ieder op hun terrein absolute gelding hebben. De Europese „mondige mens“, die in zaken van „techniek“ niet meer wil worden aangesproken door de Goddelijke openbaring, waant

zich vrij, maar is in feite tot grondstof geworden van de machine waarin hij de maatschappij heeft omgevormd. In Macchiavelli rechtvaardigt de staatsmacht zich door haar succes, waaraan de mens slechts dienstbaar is. In de moderne economie wordt de „homo economicus“, die volgens de zuivere rede te werk gaat, voortgedreven door een „onzichtbare hand“. Eenzelfde mechanistisch wereldbeeld ligt ten grondslag aan de theorie van Clausewitz: juist zoals ik in de economie gedwongen wordt door de concurrent, ben ik in de oorlog evenmin meester van mijzelf: de vijand „dwingt mijn hand zoals ik de zijne“.<sup>2</sup>) Zoals in de „pure economie“ het marktmodel wordt verabsoluteerd, ontwikkelt Clausewitz een „pure“ idee van de oorlog. Geen wonder dat „rechtvaardige prijs“ en „rechtvaardige oorlog“ tot het verleden behoren! Dit is een „vermenging met de theologie“ die de professionele technicus niet kan tolereren. Volgens deze „zuivere definitie“ is „de oorlog een geweldsdaad, en er bestaat geen grens aan de toepassing van dit geweld“.<sup>3</sup>) Geweld roept echter bij de tegenstander groter geweld op, dat op zijn beurt de spiraal verder in werking stelt. Dit is een interne wetmatigheid van de oorlog: onderhandeling past daar niet in; zij doorbreekt de interne logica van het proces en zal averechts fungeren omdat zij wordt uitgelegd als naïviteit, zwakheid of lafheid.<sup>2</sup>) Allerlei historische omstandigheden kunnen niettemin aanleiding zijn om bij toepassing van deze absolute idee „doseringen“ aan te brengen. (Alweer wanen wij ons op het terrein van de „zuivere economie“ dat ooit een onderscheid aanbracht tussen haarzelf en haar „toepassings“ gebied.) Uiteindelijk is de oorlog het instrument dat moet gehoorzamen aan de intelligentie van de politiek. Hoewel deze formule weinig waarborgen biedt<sup>4</sup>) (wat blijft hiervan overeen als in de praktijk de doelen dienstbaar worden aan de middelen, of als de politiek zelf absolutistisch wordt?), niet kan worden ontkend dat Clausewitz de oorlog ziet als een middel tot het herstellen van een levensvatbare vredessituatie, waarin de politiek de leiding heeft. Dit neemt niet weg dat de ideologie van de nationale veiligheid zich ook op Clausewitz beroepen. Zijn uitspraak dat de „de oorlog de voortzetting is van de politiek met andere middelen“ maakt het evenzeer mogelijk de politiek, wanneer de middelen daarom vragen, aan de oorlog ondergeschikt te maken als omgekeerd. Dit idee van de *totale oorlog* zal echter pas later worden uitgewerkt, door twee militairen die beiden schrijven vanuit hun beroepsfrustratie: de frustratie namelijk van een verloren oorlog. De eerste is de Duitse maarschalk E. von Ludendorff, de laatste stafchef gedurende de Eerste Wereldoorlog. De tweede is de Franse generaal R. Trinquier, die diende in de verloren Franse koloniale oorlogen in Indochina en Algerije.

### Von Ludendorff en Trinquier

Ludendorff introduceert het begrip „totale oorlog“. De catastrofe van de Eerste Wereldoorlog wordt door de historici bovenal geweten aan het beroepsisollement van de Pruisische militaire kaste. Ludendorff die schrijft na afloop van de oorlog, volhardt op rancuneuze wijze in dit militaire extremisme, en wijdt de Nederlaag (het is alsof men de huidige Argentijnse militairen hoort!) aan het gebrek aan consequentie waarmee het militaire apparaat heeft gefunctioneerd: de *politiek* kreeg (naast de Joden, de Jezuïeten, en wie niet al) de schuld. Voortaan moest de politiek aan de oorlog ondergeschikt zijn. De ideale staatsvorm was de militaire dictatuur.

Nog veel ingrijpender invloed op het noord- en zuidamerikaanse militaire denken heeft de theorie van Trinquier over de bestrijding van subversie en revolutie, neergelegd in zijn boeken *De moderne oorlog* en *Oorlog, subversie, revolutie*, beide nog kortgeleden heruitgegeven in Buenos Aires. De „franse doctrine van de contra-subversie” vormt de directe overgang naar de praktijk van de nationale veiligheidsstaat in Latijns Amerika en in Azië en Afrika. De grondstelling van het nationale veiligheidsdenken is dat het fundamentele *wapen* in de moderne oorlog het terrorisme is, of beter: de terreur.<sup>5)</sup> Door het zaaien van terreur zouden de revolutionaire bewegingen de aansluiting van de bevolking trachten te verkrijgen. Het „terrorisme” (let wel dat deze term door een legeraanvoerder van een koloniale mogendheid wordt gebruikt om een nationale bevrijdingsbeweging te brandmerken) roept noodzakelijkerwijs om een nieuwe massale oorlogstechniek: de marteling, die dient om via aldus verkregen inlichtingen de vijandelijke organisatie te vernietigen. Een geheel nieuw probleem is namelijk dat van de identificatie van de vijand: de scheidingslijn is geen nationale grens, maar een *ideologische*. De vijand is overal! Onder de banier van een legale politieke partij bereidt hij eerst zijn vijandelijkheden voor. Maar ook de vrienden van de vijand moeten volstrekt als vijand worden beschouwd. Zelfs als een persoon op een of andere wijze, ook al is het de meest indirecte, de doelstellingen van de vijand zou bevorderen, of op een gegeven moment zou *kunnen* bevorderen, moet deze als verrader worden behandeld. Op deze wijze worden, in het voetspoor van het franse optreden in Algerije, de tienduizenden verdwijningen in Argentinië begrijpelijk. De burgerlijke bevolking wordt op directe manier tot grondstof voor de oorlogsmachine. In tegenstelling tot de fascistische idee van de corporatieve staat, waarin tot op zekere hoogte nog sprake is van vertegenwoordiging van maatschappelijke belangen, is de staatsvorm die noodzakelijk wordt geacht voor de moderne oorlog één grote projectie van de militaire inlichtingendiensten. De hoogste leiders, met name de presidenten van latijnsamerikaanse staten, zijn veelal ex-hoofden van inlichtingendiensten. Dat is de élite van de élite.

Campagnes ter wederinvoering van de constitutionele vrijheden spelen slechts de vijand in de kaart, die dan ook vaak rechtstreeks voor dergelijke subversieve acties tot herstel van de mensenrechten verantwoordelijk wordt gesteld: het is communistische tactiek. Uiteraard zal het publiek wel wat te lijden hebben onder zekere „excessen” van de contrasubversiestrijd, maar dit is onvermijdelijk.

Al weer valt de parallel op met het „pure” marktdenken, zoals dat gepropageerd wordt door de Chicago School van Milton Friedman c.s. Ook daar is sprake van technische „schoonheidsfoutjes”, die worden erkend. Wanneer Friedman spreekt van de offers die het monetaristische model in Chili eist van de kleine middenstand, dan merkt hij laconiek op dat deze situatie natuurlijk niet toe te juichen valt, maar „dat het nu eenmaal niet anders is”.<sup>6)</sup> Monetarisme in de economie en militarisme in de politiek, beide absolutismen, zijn onmiddellijk verwant in hun mens- en maatschappijvisies: simplistisch en technicistisch. Het doel van beide (dat ook wederzijds wordt bevorderd!) is: „efficiëntie”.

### Vriend en vijand

De nationale veiligheidsstaat deelt de hele wereld in in vriend en vijand. Daar de vijand moeilijk identificeerbaar is, wordt hij van

een naam voorzien: marxist, atheïst, materialist, terrorist. De binnenlandse vijand is de vertegenwoordiger van de grote vijand buiten: het communisme. Dit is immers wat de militairen nodig hebben ter legitimatie van hun optreden, daar het leger er oorspronkelijk was voor de verdediging van het nationale territorium (de nationale „sovereiniteit”) tegen aanvallen van buiten.

Zo staan de latijnsamerikaanse militairen geheel aan de kant van het „vrije christelijke Westen” in de permanente oorlog tegen het „communisme”. Hoe absurd deze voorstelling van zaken (door massieve propaganda ondersteund) ook is, er zijn enige objectieve aanknopingspunten. Zo is er allereerst de herkomst van dit op drift geraakte professionele militaire denken: in Indochina ontwikkelde de strijd zich (juist door toedoen van de Fransen en later Noord Amerikanen!) tot een treffen tussen westerse mogendheden en communisten. Belangrijker: het leninisme heeft het marxisme inderdaad in militaristische zin omgebogen. Volgens Lenin is Clausewitz volstrekt toepasbaar op de klassenstrijd, ja, hij is „het onweerlegbare fundament van *iedere denker!*”<sup>7)</sup> Ook Mao Tse Tung heeft de idee versterkt dat de communistische revolutie, met name in de Derde Wereld, door militair optreden moet worden gerealiseerd. Het is de hierdoor gealarmeerde president Kennedy geweest die de strategie van de atoomoorlog tegen Rusland, *die absoluut, dus niet toepasbaar* was, heeft *verbonden* met het idee dat de Derde Wereldoorlog reeds lang *in gang is* (dit geloof is gemeengoed onder zuidamerikaanse militairen), namelijk via de „subversie” in de landen van de Derde Wereld. (Zo ontstaat de strategie van de „flexible response”.) De latijnsamerikaanse militairen ontkennen dan ook het („linkse”) begrip „Derde Wereld”: men behoort niet tot een van de *drie*, maar tot een van de *twee* kampen waarin de wereld is verdeeld: het vrije Westen en het communisme. Het feit dat atoomwapeniging én de steun aan de militaire dictaturen in Latijns Amerika deel zijn van één totaalschema van noordamerikaanse veiligheidspolitiek, is een aanwijzing te meer van wat aan het begin van deze paragraaf werd opgemerkt: de latijnsamerikaanse veiligheidsstaat is deel van dezelfde realiteit waarin wij ons in Europa bevinden, en waarvoor wij medeverantwoordelijkheid dragen.

### Economische orde en militarisme

Er is hier niet de ruimte in te gaan op het verband tussen onze internationale economische orde en het systematisch voorkomen van militaire dictaturen in de periferie van de wereld. De nationale veiligheid van de Verenigde Staten en de andere landen van het centrum is niet alleen een kwestie van competitie met *militaire* middelen. Er wordt ook geconcurrereerd om *betalingsbalansoverschotten* en om *schaarse grondstoffen*. Vandaar dat de westerse belangen in de Derde Wereld zijn gediend met „stabiele” regimes in die landen, c.q. militaire dictaturen. Er zijn nog twee andere oorzaken voor de schending van de mensenrechten in de Derde Wereld. In de eerste plaats kan het type economische ontwikkeling dat wij met name via onze multinationale ondernemingen exporteren naar de ontwikkelingslanden, d.w.z. een productiesysteem dat een

groot beslag legt op technologie, kapitaal en onvervangbare grondstoffen, en hoge inkomens veronderstelt, niet tot de onderontwikkelde landen worden uitgebreid, vanwege de „grenzen aan de groei” waarop de Club van Rome blijvend de aandacht heeft gevestigd. Dus kan het westerse groeipatroon slechts ten goede komen aan een kleine élite in die samenlevingen.<sup>8)</sup> En de bestending van een zo grote inkomensongelijkheid is alleen mogelijk onder een dictatuur. In de tweede plaats dienen de ontwikkelingslanden als de plaats waar het westerse bedrijfsleven zijn gemiddelde winstniveau drastisch kan opvoeren. Daartoe moet het nationale bedrijfsleven en de nationale industriële ontwikkeling zoveel mogelijk worden uitgeschakeld om ruimte te maken voor de overweldigende expansie van de „trilaterale” economie (Noord-Amerika, Europa, Japan). Ook dat betekent in die landen een tendens tot uitschakeling van de democratie. Hierboven werd reeds opgemerkt hoe de binnenlandse sociale structuur in de latijnsamerikaanse landen deze situatie nog versterkt: er mag geen nationale economische basis worden gevormd voor een werkelijke democratische politieke participatie.

### De staatsvorm

Het vraagstuk van de *staatsvorm* is evenwel een *kernvraagstuk* voor het christelijk geloof. In Nederland is dat naar ik weet niet diepgaander belicht dan in de radicaal-christelijke filosofie van Herman Dooyeweerd. Erkenning van de soevereiniteit van God houdt in dat de ene levenssfeer de andere niet mag usurperen; zij zijn tot elkaar niet herleidbaar.<sup>10)</sup> Het staatstotalitarisme gaat rechtstreeks in tegen de bijbelse boodschap.<sup>11)</sup> Niet-christelijke staatstheorieën – die het onderscheid tussen God en Zijn Schepping loochenen – zijn, aldus Abraham Kuyper, Herman Dooyeweerd, en de belgisch-latijnsamerikaanse Katholieke theoloog José Comblin<sup>12)</sup> pantheïstisch en verliezen daarom fundamentele grenzen en onderscheidingen uit het oog. In de nationale veiligheidsstaat bestaat geen verschil meer tussen oorlog en vrede, buitenlandse en binnenlandse politiek, leger en politie, repressie en preventie. Wetgevende en rechterlijke macht zijn door de uitvoerende macht geabsorbeerd. Onderwijs, kerk, cultuur, economie en massacomunicatiemiddelen worden „nationale machten”, volstrekt dienstbaar aan de „nationale doelstellingen”, d.w.z. de „nationale veiligheid”. De nationale veiligheidsstaat wist de grenzen uit tussen volk, natie, staat, overheid en leger. Zo kan dus het leger optreden in directe representatie van het volk. Want de natuurlijke staat van de mens is die van oorlogvoerder (Hobbes!). Daar de militairen beroepshalve de dragers zijn van het geweld, zijn zij, krachtens het wezen van het mens-zijn, geen enkele verantwoording schuldig aan een parlement of welke instelling buiten het leger dan ook. Volgens de militaire theologie, heeft Comblin opgemerkt, is het militaire gezag het beeld Gods, niet de *mens*.

Het gaat dus om de christelijke religie zelf. De nationale veiligheidsstaat eist totale onderwerping. Meer nog. Wanneer in George Orwell's *1984* de hoofdpersoon, via het verdwijningssysteem en door

duivelse marteling, fysiek en psychisch is vernietigd, verdwijnt hij nog niet voorgoed. Eerst moet de *Big Brother* nog zijn *hart* hebben. Hij eist niet slechts onderwerping; hij eist volledige confessie en liefde.

### De kerken

Geen wonder dat de krachtige vernieuwingsbeweging in de latijnsamerikaanse Katholieke Kerk in onmiddellijk verband staat met het optreden van de nationale veiligheidsstaat. In een door een oppermachtig overheidsapparaat geterroriseerde samenleving blijkt, daar waar de bisschoppen hun *pastorale* taak verstaan, de kerk de enige overgebleven onherleidbare ruimte voor het volk. De basisgemeenschappen ontstonden niet alleen door priestergebrek, ook al was en is dat een belangrijke factor, die juist door de nationale veiligheidsstaat zeer is versterkt. Het decreet op de vreemdelingen dat in 1980 in Brazilië werd afgekondigd en dat zonder meer uitwijzing van buitenlanders mogelijk maakt, is meer nog dan tegen de politieke vluchtelingen uit de omringende landen, gericht tegen de buitenlandse priesters en religieuzen. De kerk is in de nationale veiligheidsstaat niet meer dan een middel voor de militairen macht, ook wanneer de militairen in kwestie zich voor doen als praktiserend katholiek. Maar wanneer die kerk ernst maakt met haar pastorale verantwoordelijkheid en haar profetisch getuigenis, dan is zij een vervolgd kerk. Ontelbaar zijn de reeds uitgewezen of bedreigde of vermoorde priesters, religieuzen en catecheten in Midden-Amerika.<sup>13)</sup>

De basisgemeenschappen en de nieuwe theologie die over haar nadenkt zijn echter vooral een fundamenteel christelijk antwoord op de atomisering en brutalisering van de monetaristische en militaristische maatschappij.<sup>14)</sup> Temidden van dit schijnbaar overweldigende objectieve cynisme (Sölle) oefent men op een ongekennd nieuwe manier de gemeenschap der gelovigen, in dienstbaarheid aan de samenleving. Dit heeft ertoe geleid dat de braziliaanse bisschoppen met de braziliaanse regering in een voortdurend publiek debat verkeren over de grondslagen van het nationale beleid, en *over de structuur van de samenleving*. Ook dit is pastoraat.

Het heeft voor ons geen zin ons af te vragen: wat doen de kerken in de Derde Wereld, als het niet is om in samenhang daarmee de eigenlijke vraag te stellen: wat doen wij? De latijnsamerikaanse kerken vragen ons onze geloofsbelijdenis in de „ene algemene christelijke kerk” gestalte te geven: de katholiciteit van de wereldkerk kan slechts zichtbaar gemaakt worden in solidariteit, en betekent dat wij óns huiswerk moeten maken op het terrein van de nationale veiligheid, en van de inrichting van een internationale orde waarin de „Derde Wereld” niet meer zal worden misbruikt om onder de projecties door te gaan van onze ideeën omtrent veiligheid en economie. De relatie tussen christelijk geloof en onze maatschappelijke context is slechts schijnbaar minder direct.<sup>15)</sup>

<sup>1)</sup> Zie Gerald & Patricia Mische, *Toward a human world order. Beyond the National Security straitjacket*. Paulist Press, New York, 1977. Aanbevolen!

- 2) K. von Clausewitz, *De la guerra*, La Habana 1969, boek I, hoofdstuk 1, paragraaf 2, p. 13/14; geciteerd in: Genaro Arriagada H., „Seguridad Nacional y política”, p. 89; dit uitstekende artikel verscheen in: *Iglesia y Seguridad Nacional*, Panorama de la teología latinoamericana, IV, Sígueme, Salamanca 1980, pp. 83-141, oorspronkelijke uitgave: *Seguridad Nacional y bien común*, CISEC, Santiago de Chile 1976. Hetgeen hier verder volgt is in belangrijke mate gebaseerd op deze studie.
- 3) Clausewitz, *De la guerra*, boek I, hoofdstuk 1, paragraaf 3, geciteerd in Arriagada, „Seguridad Nacional y política”, p. 88.
- 4) Zij geldt evenzeer in de moderne economische wetenschap: de politicus wordt geacht de doelen te bepalen, de econoom beperkt zich strikt tot de middelen!
- 5) Arriagada, „Seguridad Nacional y política”, p. 117.
- 6) *Milton Friedman en Chile, Bases para un programa de desarrollo*, Fundación de Estudios BCH, Santiago de Chile 1975, p. 61, geciteerd in: Alvaro Briones, *Economía y política del fascismo dependiente*, Siglo XXI, México 1978, p. 206.
- 7) Citaat zonder bronvermelding in: Arriagada, *Seguridad Nacional y política*, p. 103.
- 8) Dit is onmiddellijk na het verschijnen van het eerste rapport aan de Club van Rome in 1972 op heldere wijze onder woorden gebracht door de bekende Braziliaanse econoom Celso Furtado, in zijn opstel „El Mito del desarrollo económico y el futuro del Tercer Mundo”, *Affari Esteri*, vijfde jaargang, no. 20, en herdrukt in het gelijknamige boekje *El mito... Periferia*, Buenos Aires, 1974, pp. 17-36.
- 9) Zie hierover Raúl Prebisch, *The new international economic order and cultural values*, Fundación Européenne de la Culture, Madrid/Amsterdam 1978, pp. 27-45 (de pagina's 5-26 bevatten de Spaanse tekst).
- 10) Wie in zeer kort bestek dit stukje Nederlandse „bevrijdingstheologie” nog eens op zich wil laten inwerken, leze *De Christelijke staatsidee*, Libertas, Utrecht 1936.
- 11) Zie het mooie boekje van Oscar Cullman over *De staat in het Nieuwe Testament*.
- 12) José Comblin, *The Church and the National Security State*, Orbis Books, New York 1979. Dit theologische werk is zeer aanbevelenswaard. Over de theorie en de praktijk van de Latijns-Amerikaanse nationale veiligheidsstaat schreef Comblin: *Le pouvoir militaire en Amérique Latine. L'Idéologie de la Sécurité Nationale*, Jean-Pierre Delarge, Parijs 1977, een uitstekende documentatie.
- 13) Sinds 1979 is een doelbewuste campagne gaande in opdracht van de Guatemalaanse autoriteiten van moord op priesters. Het bisdom Quiché is als gevolg van de repressie geheel verdwenen. Soldaten verbranden Nieuwe Testamenten. De kerkvervolging in El Salvador heeft er toe geleid dat sinds 1974 het aantal geestelijken voortdurend is afgenomen, zodat ongeveer de helft van de parochies niet meer over een priester beschikt. (Pax Christi, *Human Rights Reports no. 3* (Guatemala) en *4* (El Salvador), 1982.
- 14) Zie het boeiende betoog hierover in Comblin, *The Church* (noot 12) en de nadere ecclesiologische uitwerkingen van de Braziliaanse theoloog Leonardo Boff, „Eclesiogenesis: las CEB reinventan la iglesia”, in: *Una iglesia que nace del Pueblo*, Sígueme, Salamanca 1979, pp. 431-502 („Kerkwording: de kerkelijke basisgemeenschappen vinden de kerk opnieuw uit”).
- 15) Zie hierover de belangwekkende beschouwingen van B. Goudzwaard in zijn pasverschenen boekje *Genoodzaakt goed te wezen*, Kok, Kampen 1982, met name de pagina's over de veiligheidsideologie (61-78), het hoofdstuk over de ideologische afgoden (II) en dat over de christelijke hoop (V).

## Tien jaar nadenken over bevrijding en geweldloosheid in Latijns Amerika

### Inleiding

De Latijns-Amerikaanse beweging voor geweldloos verzet, *Servicio Paz y Justicia*, beroept zich op het Evangelie als bron van inspiratie en op het Kruis als methodiek voor het historisch handelen van de armen. De betekenis hiervan wordt duidelijker als men beseft dat het Evangelie in Latijns Amerika gebracht is door degenen die meekwamen met de Spaanse en Portugese conquistadores. Het Evangelie was onverbreekelijk verbonden met geweld en onderwerping. Pas in de jaren zestig ontstaat de bevrijdingstheologie die een breuk aankondigt in het verbond tussen kerk en staat. *Servicio* gaat echter verder dan de meeste bevrijdingstheologen. De mensen die aangesloten zijn bij deze beweging delen het leven van de armen, hun leed en hun verlangen naar een nieuwe maatschappij. Daaruit trekken zij de conclusie dat „bevrijding” niet een ver en verbaal doel mag blijven, maar een concrete methodiek voor actie van de gelovige mensen en hun omgeving moet worden. Theologie mag niet alleen een kritische utopie blijven, het moet een methode bieden om het conflict met het kwaad aan te gaan. Als christenen naar vrede en gerechtigheid streven, mogen ze het vechten daarvoor niet overlaten aan guerrilleros en politieke partijen die slechts een deel van het volk vertegenwoordigen. Ze moeten methoden vinden die heilzaam zijn voor de hele bevolking. Het lijden en sterven van Jezus heeft niet alleen een mystieke, maar ook een methodische betekenis: de methode van geweldloos verzet.

Het bovenstaande mag wat zweverig klinken voor Europese oren, voor de bijna honderd deelnemers aan de continentale vergadering van *Servicio Paz y Justicia* in Riobamba (Equador) in februari 1982 is het de concrete praktijk van hun dagelijks werk en leven. Tussen hen rondlopend kan ik mij niet aan de indruk onttrekken dat er een missiologische omkering plaatsvindt: onze vrienden hebben daar in de krottenwijken en onder de viaducten een blijde boodschap ontdekt waar wij nog geen besef van hebben. In een poging hun ontdekking te situeren in de tijd en de ruimte zal ik de ontwikkeling van *Servicio* schetsen aan de hand van de ervaringen en documenten van een aantal deelnemers.

Allereerst sta ik stil bij de voorlopers, vervolgens bij de oprichting van *Servicio*. Hoe de weg naar de praktijk werd hervonden,



komt daarna aan de orde, terwijl ik mijn overzicht wil besluiten met een schets van de strategie van *Servicio*.

## A. De voorlopers

### 1. Dom Helder Camara

De belangrijkste voorloper van *Servicio* is zonder twijfel de Braziliaanse bisschop D. Helder Câmara. In een eerdere fase beïnvloed door een fascistische maatschappijvisie, begon zijn identificatie met de armen steeds meer de overhand te krijgen. In de jaren vijftig begon hij in Rio de Janeiro de korttenwijkbewoners te stimuleren om in het openbaar te demonstreren voor hun rechten. Later werd hij overgeplaatst naar het Noordoosten van Brazilië, waar hij nauw samenwerkte met andere bisschoppen die ervaring hadden met de kerk van de armen, zoals A. Fragoso en José Maria Pires. Het werk van D. Helder is in Nederland niet onbekend. Zijn geloof in de geweldloze methode wordt het duidelijkst beknopt beschreven in een klein boekje uit 1970, *Een spiraal van Geweld*. Het boekje is opgedragen aan M. Gandhi en M. L. King.

In tegenstelling met het gangbare spraakgebruik dat „geweld” identificeert met agressie en opstand, wijst D. Helder daarin op het geïnstitutionaliseerde geweld dat mensen tot slachtoffers maakt door hen voortdurend de kansen op ontwikkeling en zelfstandig handelen te ontnemen, door hen tot honger, ziektes, onwetendheid en extreme armoede te veroordelen. Dit is geweld nummer één, het onrecht. Geweld roept geweld op. Het geweld nummer twee bestaat uit de pogingen om in deze situatie een verandering te brengen. Dit wordt echter beantwoord door een nieuw geweld, het repressieve geweld van de staat door leger en politie. Zo ontstaat een spiraal van geweld dat steeds destructiever wordt. Om die vicieuze cirkel te doorbreken moeten we een „abrahamitische minderheid” durven zijn en met een radicaal andere reactie komen. Kleine groepen moeten beginnen actie te voeren voor gerechtigheid door middel van morele pressie, met de waarheid als wapen.

Het behoeft geen betoog, dat D. Helder inderdaad op allerlei niveau's van de korttenwijken in Recife tot op internationale conferenties, groepen heeft gesticht en geïnspireerd die op deze basis werken. De bisschoppelijke commissies *Justitia et Pax* zijn een voorbeeld hiervan.

### 2. Jean en Hildegard Goss Mayr: Geschenk van de Armen

Het ontstaan van *Servicio* is versneld en gestimuleerd door het echtpaar Goss-Mayr uit Oostenrijk. Ze zijn secretaris van de International Fellowship of Reconciliation, een federatie van religieus geïnspireerde pacifistische bewegingen. In 1968 publiceerden ze een boekje *Revolution ohne Gewalt*, een verslag van een ontmoeting van christenen uit Oost en West, Noord en Zuid over hun betrokkenheid bij revolutionaire bewegingen. Er waren ook twee Latijns-Amerikanen aanwezig. In de geweldloze traditie bestaan verschillende theorieën over geweldloze revoluties, maar Hildegards visie valt op door de grote nuchterheid

ervan. Ze stelt dat er drie werkvelden zijn voor de mensen die in geweldloosheid geloven:

- bewustmaking en organisatie van de armen om acties te voeren tegen concreet onrecht, en dat aan te klagen;
- de coördinatie van de organisaties die de armen vertegenwoordigen om met gezamenlijke programma's voor maatschappijverandering te komen;
- voorlichting en mobilisatie in de rijke landen om het heersende onrecht om te buigen.

Jean en Hildegard zijn een samenwerking aangegaan met een aantal latijnsamerikaanse bisschoppen en actiegroepen om deze ideeën in praktijk te gaan brengen. Tijdens een tournee in 1964 bleek echter, dat er al een aanzienlijke ervaring met geweldloze acties in Latijns Amerika was, hoewel die niet zo genoemd werden. In volgende publicaties heeft Hildegard deze ervaringen beschreven. Haar laatste boek heet: *Geschenk der Armen an die Reichen*. Deze titel vat samen hoe zij als Europese het werk van de latijnsamerikaanse actiegroepen ervaart: ze geven ons nieuwe middelen en aanleidingen om een bevrijding, ook in Europa, mogelijk te maken. Er ontstaan in Europa dan ook groepen die met het consumentisme breken, door hun inkomen te delen met mensen van *Servicio*; groepen die met arbeiders hier in gesprek gaan over het beleid van een transnationale onderneming dáár; groepen die de verkoop van wapens op hun vrienden en wapententoonstellingen verhinderen met een beroep op hun vrienden in Latijns Amerika; groepen die de kerken ertoe overhalen om te bidden voor de verdwenen mensen in Argentinië.

### 3. Mario Carvalho de Jesus

Het werk van Mario Carvalho de Jesus was als voorbeeld van de praktijk van geweldloosheid in Latijns Amerika het meest opvallend. Hij is niet alleen een voorloper van *Servicio Paz y Justicia*, maar ook van de beweging voor vrije vakbonden in Brazilië en van het verbond tussen het bisdom in Sao Paulo met de arbeiders. Het werk van Mario begon in 1958 toen de arbeiders van de cementfabriek in Perus, een van de randsteden van Sao Paulo, in staking gingen om een loon te eisen in overeenstemming met de stijging in de cementprijzen. Toen de andere bouwbonden achter hun rug om een akkoord sloten met de ondernemers, besloten zij op principiële gronden de actie voort te zetten: de prijs van cement was nog steeds te hoog. Ze wonnen. Maar sinds dat ogenblik begon er een gevecht van 15 jaar tussen deze groep arbeiders en de ondernemer Abdallah. Er werden arbeiders die gestaakt hadden ontslagen, lonen werden niet uitbetaald, solidariteitsstakingen werden met politiegeweld gebroken. Midden in de ergste periode van de militairstaatsgreep, waarbij martelingen en staatsterreur schering en inslag waren, ging dit groepje door met een beroep op de wet: ze demonstreerden, ze staakten, ze gingen in hongerstaking, ze wierpen zich voor de wielen van vrachtwagens die de staking moesten breken, ze overtuigden de politie van hun gelijk. Tenslotte werd Abdallah in 1973 veroordeeld



wegens fraude, en de fabriek werd onteigend ten gunste van de arbeiders. Inmiddels was er een werkgroep opgericht die andere fabrieks- en landarbeiders begeleidde hij conflicten op het werk, de *Frente Nacional do Trabalho*. Ze werkten nooit buiten de eigen vakbonden van arbeiders om, hoe corrupt deze bonden ook vaak waren, en noemden hun methodiek heel toepassing „Firmeza Permanente”, *blijvende standvastigheid*. „Wat we nodig hebben”, aldus Mario Carvalho de Jesus, „is niet een gewelddadige uitbarsting zo nu en dan, maar een geduldig en volhardend verzet”. Hij was bij dit werk betrokken als advocaat in arbeidsconflicten, maar hij beschouwde zijn werk als een toepassing van de sociale leer van de kerk.

In 1977 werd een braziliaans handboek voor geweldloze actie uitgegeven. In een van de artikelen stelt Mario Carvalho de Jesus vast welke principes ten grondslag liggen aan de blijvende standvastigheid om een radicale verandering van de maatschappij te bevechten.

- Geweldloze actie mikt in het begin niet op overweldigende verrassingseffecten, maar haar kracht ligt in het volhouden, omdat het haar niet gaat om beperkte successen, maar om een radicale afkeer van alle onrecht.
- Geweldloze actie is niet clandestien, maar daagt de bestaande orde openlijk uit, met de bereidheid van de deelnemers om het risico van arrestatie e.d. te dragen.
- Vrouwen en kinderen zijn belangrijke, zo niet de belangrijkste „soldaten” van de geweldloze acties: juist de meest kwetsbare moet zich duidelijk uiten, want om hem/haar gaat het tenslotte.
- Wie geweldloze actie voert, moet zich met de beslissing vertrouwd maken dat hij niet zal vluchten voor bedreigingen, en dat hij desnoods zal moeten sterven om het onrecht te weerstaan.
- Geweldloze actie verwacht geen resultaten ineens, maar moet worden verstaan als een proces waarin verschillende étappes moeten worden doorlopen. Ook nederlagen horen daarbij.
- De vijand is vóór alles een broeder, omdat hij door dezelfde God is geschapen, en moet als zodanig worden aangesproken en gerespecteerd, zonder dat het kwaad dat hij doet wordt vergoelijkt.
- Zowel de gewapende strijd als de passieve voorzichtigheid zijn methodes die met een beroep op bijbelteksten verdedigd kunnen worden. De geweldloze actie vertegenwoordigt echter de kern van het Evangelie, namelijk je leven geven uit liefde voor de broeder, in het geloof dat Gods koninkrijk daardoor baanbreekt in onze wereld.

Tenslotte is Mario ervan overtuigd dat met geweldloosheid een revolutie ontketend en gewonnen zou kunnen worden, als er maar meer mensen bereid waren daarin te geloven.

## B. De oprichting van *Servicio Paz y Justicia*

Na twee voorbereidende bijeenkomsten werd in 1974 een continentale vergadering belegd in Medellin, Colombia, waar mensen

uit drie niveaus bijeen waren: progressieve bisschoppen en pastores, inclusief Helder Camara; een aantal radicale pacifisten uit Europa; en een meerderheid boeren, arbeiders, vuilnisophalers die ervaring hadden met actie voeren.

Er is een handvol documenten van vóór 1974. Het meest representatief is wellicht een Duitse brochure waarin de plannen voor de oprichting van een coördinerend orgaan worden toegelicht, geïllustreerd door twee beschrijvingen van geweldloze bewegingen in Latijns Amerika. De eerste is het gemeenschapsopbouwproject van de Ligas Agrárias in Paraguay, waarin zelfbeheer en geweldloze verdediging centraal staan. De tweede is een massale actie van de bevolking van Puerto Rico tegen de bezetting van een kusteiland door de noordamerikaanse marine.

Ondanks deze optimistische verhalen was de oprichting van een coördinerend orgaan geen vanzelfsprekend gebeuren. De mensen uit de praktijk verzetten zich tegen betutteling door bisschoppen en Europeanen. Ze willen geen mooie verhalen, maar een oplossing van de globale problematiek van arbeiders, indianen, krottenwijken en boeren. *Servicio* kreeg als taak niet te veel te coördineren, maar uitsluitend dienstverlenend bezig te zijn. Adolfo Perez Esquivel, een Argentijnse architect/beeldhouwer, werd benoemd als secretaris. Esquivel was lid van een kleine anti-militaristische actiegroep met een eigen blad, *Paz y Justicia*. Het blad werd omgevormd tot orgaan van de continentale dienst.

In de beginperiode van *Servicio* werd direct duidelijk hoe de zaken stonden: de boerengemeenschappen in Paraguay werden aangevallen door het leger en geheel vernietigd. Een pastorale bijeenkomst in Riobamba waar enkele experimenten van landbezettingen besproken werden, werd collectief gearresteerd, en alle buitenlandse deelnemers, inclusief bisschoppen werden over de grens gezet. Een training in geweldloze tactieken in Sao Paulo werd door de politie opgeschort, en Mario Carvalho de Jesus, Hildegard Goss en Adolfo Perez Esquivel werden gevangen genomen, en pas na bemiddeling van de aartsbischop na enkele dagen vrijgelaten.

## 4. Adolfo Perez Esquivel

Het was duidelijk dat *Servicio* een eigen gezicht moest laten zien om een woordenloze ondergang te voorkomen. Esquivel nam in 1976 het initiatief voor een internationale actie voor de mensenrechten. Hij gaf een fotoboek uit: *Derechos Humanos en America Latina*. Het boek behandelt de Verklaring voor de mensenrechten, artikel voor artikel. Bij elk artikel staan bijbelteksten en kerkelijke uitspraken die de strekking ervan bevestigen, en een foto plus uitleg die de schending ervan aantonen. Op tournee door Europa hoorde Esquivel dat het boek verboden was door de regering, en dat hij maar beter niet terug kon keren. Men bood aan zijn vrouw en kinderen te evacueren. Esquivel besloot echter terug te gaan. Hij kwam in de gevangenis terecht, hij werd niet verhoord maar wel gemarteld, en werd 17 maanden vastgehouden in geïsoleerde

opsluiting. De gevangeniservaring voegde een element toe aan het denken over geweldloosheid. In een Interview in IFOR report van 1980 vertelt Esquivel hiervan.

Als de vijand een broeder is, hoe kunnen we dan klaar komen met de folteraars? Als Jezus zijn moordenaars vergeeft, moeten wij ook in staat zijn onze folteraars te vergeven, aldus Esquivel. Hij vertelt hoe hij merkte dat veel medegevangenen die hij tijdens het luchten ontmoette, zichzelf vernietigden door hun haatgevoelens. Zelf was hij echter pas in staat om te vergeven toen hij langzaam maar zeker ontdekte hoezeer de folteraars hun persoon-zijn verloren waren. „Ze weten wel wat ze doen, maar ze weten absoluut niet meer wie ze zijn“, aldus Esquivel. Op de muren van de cel voor de martelkamer ontdekte hij hoe er met bloed geschreven stond: „*God doodt niet*“. Deze boodschap redde hem van de wanhoop. Op dezelfde wijze moet de geweldloosheid het volk van Latijns Amerika redden van de wanhoop.

## 5. Leonidas Proaño

De typisch latijnsamerikaanse kenmerken van *Servicio* komen het beste tot uitdrukking in het werk van de „bisschop met de poncho“, Leonidas Proaño. Hij heeft zich vanaf het begin sterk geïdentificeerd met de zaak van de indianen. In 1974 is een bijzonder boekje van hem verschenen, *Concientización, Evangelización, Política*. Daarin wordt de evangeliserende arbeid van de priesters in zijn dioceses uitgelegd als een spanningsveld tussen de bewustwording van de indianen en de politieke strijd van de bevolking. Met bewustwording wordt bedoeld, dat de indianen zichzelf hervinden onder het puin van de discriminatie en onderdrukking die van hen ondermensen, bijna dieren hebben gemaakt. Zichzelf: inclusief de taal, de tradities, de wetten, de gewoonten en de wijsheden van hun eigen volk.

Gewoonlijk is evangelisatie een proces van cultuuroverdracht. Proaño verzet zich daar krachtig tegen. Niet de westerse cultuur moet worden bemiddeld, maar het heil. Het heil is niet iets wat uit de hemel op ons komt vallen, maar het is iets waar we als mensen vorm aan geven omdat we het herkennen als onze bestemming. Welnu, het vorm geven aan je bestemming als volk is niets anders dan politiek.

Op grond van deze inzichten zou men kunnen verwachten dat er in Proaño dioceses druk over politiek gediscussieerd wordt in de kerken. Maar zo gaat het helemaal niet. Er wordt juist veel aandacht besteed aan de diensten en de feesten: maar in die diensten draagt de priester een indiaanse poncho; hij vertelt de geschiedenis van de Inca's; de diensten worden hoog in de bergen (op indiaans gebied) gehouden; alle catechisten zijn indianen; de feesten worden door hen in elkaar gezet. De stap van zo'n soort geloofsviering naar de geweldloze landbezettingen was niet zo groot. In Llangagua en Toctezinin hebben ze al een indiaanse burgemeester.

Voor de mensen van *Servicio* is dit een duidelijke richtlijn. De armen moeten zich allereerst van hun morele nederlaag herstellen: ze moeten volwaardig participeren in de beslissingen die hun toekomst bepalen. Dit zal hen in de confrontatie met de machten ongekende kracht geven.

## 6. Evangelische geweldloosheid, bevrijdende kracht

Tijdens Adolfo Perez Esquivels gevangenschap vond de Tweede Algemene Bisschoppenvergadering van Latijns Amerika plaats in Puebla. In overeenstemming met het beleid van *Servicio* om de hiërarchie van de kerken te winnen voor het geweldloos verzet, organiseerden ze in samenwerking met Pax Christi een congres over geweldloosheid speciaal voor bisschoppen.

De slotverklaring van dit congres is in verschillende talen uitgegeven, maar een volledig boekje, waarin ook de inleidingen staan, is alleen in het Spaans verkrijgbaar. De conferentie werd geopend door de voorzitter van de CELAM, en de eerste dag werd door alle aanwezigen gevast, als een teken van verbroedering met de armen.

De slotverklaring analyseert het structurele geweld in Latijns Amerika in al zijn facetten en consequenties. Naast de bekende reacties hierop van gewapend verzet en vooral van passieve verlamming, erkennen de bisschoppen de geweldloze actie als een levensvatbaar alternatief dat wezenlijk kan bijdragen aan de bevrijding van de armen.

Het kernpunt van het betoog, dat later ook opgenomen is in de slotdocumenten van Puebla, is de aanklacht tegen de Leer van de Nationale Veiligheid als een anti-christelijke leer. „De veiligheid als gebod van de natie kan niet samengaan met voortdurende onveiligheid voor de eigen bevolking“ . . . „De wapenwedloop is niet alleen een dreiging van geweld in de toekomst, het is geweld dat reeds in het heden destructief is: het dringt nationalistische sentimenten op aan latijnsamerikaanse naties zonder rekening te houden met de broederlijke verbondenheid van de volkeren. Bovendien verarmt de wapenwedloop onze mensen omdat het de schaarse middelen die nodig zijn voor een integrale ontwikkeling van ons volk, opsoupeert.“ (pag. 21).

## C. Terug naar de praktijk

In 1978 was *Servicio* op een dieptepunt. De afgevaardigden op de coördinerende vergadering, ditmaal in Bogotá, konden het niet eens worden over de toekomst van de beweging. Een algemeen bezwaar was dat de coördinatie in Buenos Aires geen houvast bood vanwege de onmogelijke situatie in Argentinië, en dat er teveel in het kielzog van de Rooms-Katholieke Kerk gevaren werd, zonder dat er een duidelijke politieke strategie uitgestippeld werd door *Servicio* zelf. De geweldloze methodiek, de keuze voor de armen en de evangelische inspiratie bleven echter bindende elementen.

## 7. Cecilia Moretti

Een van de argentijnse afgevaardigden, Cecilia Moretti, politicologe, toonde zich bereid een nieuwe afdeling te stichten in

Centraal Amerika. Ook in Chili en Brazilië besloten de groepen zelfstandige afdelingen te stichten. De nadruk kwam inplaats van op coördinatie sterker te liggen op het uitwerken van het werk aan de basis.

Van Cecilia Moretti bestaan geen artikelen over geweldloosheid, maar uit haar jaarverslagen en projektbeschrijvingen blijkt duidelijk een eigen visie.

Een eerste vereiste is het zoeken van de juiste bondgenoten, aldus Cecilia. Een verbond tussen mensen die ervaring hebben met geslaagde acties en degenen die het meest onderdrukt worden (die dus geen verleiding voelen om het op een akkoordje te gooien met de heersende machten) is fundamenteel.

Een tweede punt is de analyse van de oorzaken van de conflicten die voorkomen, vooral de economische basis ervan. De kleinste problemen hebben in onze samenleving te maken met algemenere structuren.

Een derde vereiste is de bekendheid met een arsenaal geweldloze tactieken en technieken, zodat men niet te snel denkt dat alleen wapens een oplossing bieden. Vaak genoeg komt het voor dat mensen gedood worden omdat ze wapens dragen, terwijl ze niet eens van plan waren ze te gebruiken.

De voornaamste bondgenoten die Cecilia heeft weten te organiseren, zijn indianengroepen en arme-vrouwengroepen. Het gerichte werk van analyse heeft het mogelijk gemaakt dat Guaymi-indianen in Panama een koperwinningprojekt van een grote transnationale onderneming hebben weten tegen te houden tot hun landrechten waren vastgelegd. En onder de arme vrouwen zijn allerlei coöperatieve projekten en een opleiding voor blote-voeten-dokters aan de gang.

## 8. José Maria Pires

We hebben terloops melding gemaakt van landbezettingen als voorbeeld van geweldloze acties. In veel gevallen moeten landbezettingen jarenlang worden volgehouden tegen allerlei manipulaties en bedreigingen in. Het is gebruikelijk dat de huizen van de bezetters in brand worden gestoken, en dat gewapende huurlingen de buurt onveilig maken. Het komt ook voor dat leiders worden gedood. Een voorbeeld van zo'n landbezetting is de strijd in het gebied van Alagamar, Noord-Oost Brazilië. In de loop van hun ervaringen hebben de boeren daar een eigen wet opgesteld:

- we zullen nooit doden
- we zullen nooit verwonden
- we zullen altijd eensgezind zijn
- we zullen scherp opletten op wat er gebeurt
- we zullen orders van zijn excellentie niet opvolgen als die ons vernietigen.

José Maria Pires is een negerbisschop in die streek. In het Centrum voor Mensenrechten dat hij heeft opgericht worden prostitués, krottenwijkbewoners en landloze boeren verdedigd. Eenmaal had de grootgrondbezitter, die aanspraak maakte op het hele gebied Alagamar,

vee gestuurd op de grond die door de boeren was bebouwd, om de akker te vernielen en hen door armoede te verdrijven. De streek was afgesloten door de politie, die de boeren verhinderde het vee terug te drijven. José Maria Pires en Helder Camara vroegen toestemming om doorgelaten te worden en namen enkele journalisten mee. Vervolgens begonnen ze met een zweep het vee op te drijven. Achter hen aan de boeren en hun gezinnen. En de volgende dag mooie foto's met uitgebreid commentaar in de kranten.

In de preek die Pires de volgende zondag hield, herinnerde hij de mensen aan Jezus met de zweep op het tempelplein. Jullie akkers, zo zei hij, zijn een tempel, want jullie planten niet alleen uien, *jullie planten gerechtigheid*, terwijl de grootgrondbezitter alleen maar uit is op meer winst.

Pires is ook in de theorie een verdediger van de geweldloosheid. In een rede stelt hij dat onze samenleving gebaseerd is op angst. De geweldloze actie heeft een binnen- en buitenkant. De binnenkant is dat we onze eigen angst overwinnen, en onze woede richten op het kwaad in plaats van op degene die kwaad doet. De buitenkant is dat we openlijk de waarheid spreken ook waar dat verboden is, in dienst van de gerechtigheid. Bovendien moeten we alternatieve samenlevingsvormen opbouwen en verdedigen.

## 9. De Moeders van Plaza de Mayo

De streek waarin Cecilia Moretti werkt, wordt gekenmerkt door de verleiding naar revolutionair geweld te grijpen; de streek van José Maria Pires door de verleiding alles maar bij het oude te laten. Geheel anders is de situatie in Argentinië. Het revolutionaire verzet is daar verslagen, en de romantiek van de wapens is gesmoord in een nieuwe en verschrikkelijke ervaring die pas gaandeweg duidelijk wordt: de ontvoering van talloze mensen die nooit meer terugkomen.

In deze situatie organiseren de Moeders van Plaza de Mayo zich, maken hun angst bekend. Ook deze, schijnbaar machteloze daad, heeft revolutionaire kracht, aldus Adolfo Perez Esquivel. Vanwege zijn werk voor de Mensenrechten in Argentinië, voor en na zijn gevangenschap, wordt hem in 1980 de Nobelprijs voor de Vrede toegekend. In een artikel over bevrijding en geweldloosheid in Latijns Amerika en in de rede die hij houdt voor het Nobelcomité zet hij zijn visie uiteen:

Latijns Amerika is vanaf de kolonisatie geteisterd door geweld, maar nu worden de mensen wakker, „het continent staat op z'n voeten” en zal zich bevrijden.

Het geweld heeft zich steeds gekenmerkt door een totaal gebrek aan eerbied voor de persoon, met name waar die persoon een indiaan, een neger of een arme is. De christenen die zich engageren met de bevrijding moeten ook lijden onder ditzelfde geweld, maar ze willen dit juist overwinnen en niet met dezelfde munt terug betalen. „Niemand kan zaaien met gebalde vuisten.” De martelaars van Latijns Amerika zijn niet alleen, maar met Christus en met hen die hem willen navolgen. De macht die zij zoeken, is macht om te dienen en niet macht om te heersen. Daarom

kunnen ze doorgaan ook als ze bang zijn te verliezen. De Moeders van Plaza de Mayo vertegenwoordigen voor Esquivel deze macht om ondanks alles door te gaan.

Later publiceert Esquivel een rede waarin hij deze visie uitwerkt in meer seculiere termen. De vraag die daarin aan de orde komt is: wat is het perspectief van het werk voor de mensenrechten in het licht van een noodzakelijke verandering van de maatschappij?

Ten eerste, *het morele bankroet* van het kapitalistische militarisme, dat alleen een zeer kleine minderheid van de bevolking bevoordeelt en verrijkt, wordt door het werk voor de mensenrechten bestreden op ethisch/religieus niveau. De opstand die we verwachten is niet een klasstrijd, maar een strijd van meerdere sociale groepen, met een diepe ethische basis: mensen moeten diep overtuigd zijn van de absolute noodzakelijkheid van een samenlevingsstructuur die de gemeenschap dient.

Ten tweede, *het morele bankroet* betreft niet alleen de schending van de rechten van de persoon, maar vooral van de rechten van gemeenschappen en volkeren om te beslissen over hun eigen toekomst. Het werk voor de mensenrechten moet in deze zin worden uitgebreid. Als we kiezen voor een socialisme, moet dat een socialisme zijn dat diep verworteld is in de actieve deelname van mensen in hun gemeenschappen, aan de beslissingen die voor hen van belang zijn.

#### 10. Alfredo Kunz

Wat *Servicio* onderscheidt van allerlei organisaties voor sociale verandering en verdediging van mensenrechten, is het praktische vertrouwen in de kracht en het initiatief van de armen en verdrukten. Het meest indringend is dit verwoord door Alfred Kunz, in zijn boekje *De kreet van de verdrukte rechtvaardige*. Hij woont zelf in een krottenwijk en is geestelijk leider van een kring waarvan ook Carlos Mesters lid is: „De lijdende knecht“. Deze kring vergelijkt de profetieën van Jesaja over de lijdende knecht des Heren met wat ze onder de armen in Brazilië meemaken. Deze mensen die onder het geweld van de samenleving lijden, maar dat lijden verwerken in dienst aan elkaar, zijn een verlossende kracht, aldus Kunz. Hun gemeenschappen zijn de ashraams waar een nieuwe samenleving gestalte krijgt.

#### D. Naar een strategische benadering

De vraag dringt zich op of je zo op de mensen mag vertrouwen zonder gedegen plannen te maken voor hun bevrijding. Dit is het onderwerp van de ontmoeting van *Servicio* in februari 1982. Een definitief antwoord is daar niet gegeven, omdat de juiste strategie in de strijd en niet in een conferentieoord wordt gevonden. Maar een aantal punten van bezinning zijn toch van belang.

#### 11. Fernando Aliaga. Democratie en socialisme

Fernando Aliaga is kerkhistoricus en salesiaan, en werkt als staf lid van *Servicio* in Chili. Twee andere stafleden zitten op dit ogenblik

gevangen en wachten op een proces. Ze zijn aangeklaagd wegens „staatsvijandelijke activiteiten met vreedzame middelen“. Een van hen is gemarteld. Aliaga bevestigt nog eens dat *Servicio* niet de rol van een voorhoede moet spelen, omdat dit onvermijdelijk tot gevolg heeft dat de leiders gearresteerd worden en de volgelingen weer terugzinken in machteloosheid. De les die men in de Zuidkegel van Latijns Amerika geleerd heeft, is dat men niet kan streven naar een structuurverandering om daarna pas te gaan denken over democratie. De strategie van *Servicio* is om vanuit de basisbehoeften van de arme bevolking de gezamenlijke strijd voor de deling van bezit en van macht zó te begeleiden dat de mensen groeien in eensgezindheid en bewuste strijdvastheid. Een tweede inzicht van Aliaga betreft de rol van de kerk. In landen onder een militaristisch regime is door uitschakeling van de oppositie, een vacuum ontstaan dat door de kerk wordt opgevuld. Daardoor verplaatst zich de politieke discussie naar binnen de kerk. Ook de militairen zoeken medeplichtigheid van de kerk om hun regering een basis van legitimiteit te verlenen. Om te verhinderen dat een vruchteloze confrontatie tussen twee kerken ontstaat, is het nodig de progressieve sectoren in de kerk nauw te betrekken bij de problemen die de armen ondervinden, zodat ze niet in het isolement gedreven worden.

#### 12. Miguel d'Escotto. De macht van het kruis

Wat Centraal Amerika betreft, daar moet men de bevrijdingsstrijd van de bevolking steunen, ook al is die niet geweldloos. Niet omdat men meent dat daar „alleen geweld nog helpt“, maar omdat men constateert dat het geweld daar als middel gekozen is, en dat de mensen die een geweldloos verzet hadden kunnen voorbereiden, verstek hebben laten gaan.

Voor deze keuze beroept *Servicio* zich op de visie van de ambassadeur van Nicaragua bij de Verenigde Naties Miguel d'Escotto. D'Escotto is er diep van overtuigd dat de weg van de christen de overwinning door het offer is; niet voor niets is het centrale symbool van het christelijk geloof het Kruis. Het Kruis is niet zonder meer een treurige zaak (zoals het volk dat vaak ervaart), maar het is een methode om het kwaad te overwinnen. Omdat de kerk in Centraal Amerika dit Evangelie nooit heeft verkondigd, maar integendeel de wapens zegende van de soldaten die de boerenopstand neersloegen, verkeert de christen in een zeer moeilijke positie. D'Escotto zelf heeft verschillende keren geprobeerd geweldloze acties van de grond te krijgen, maar heeft, toen hij niemand meekreeg, besloten zich aan te sluiten bij het ondergrondse verzet.

#### 13. Dominique Barbé. Geen oorlog zonder wapens.

De strategische visie van Dominique Barbé is niet in een paar woorden samen te vatten, omdat ze gevat is in een aantal theologische begrippen waar men goed in thuis moet zijn om ze te kunnen plaatsen. Maar de consequenties die hij trekt, zijn wel duidelijk en worden door de mensen van *Servicio* onderschreven.

– *Servicio* mag geen beweging worden, maar moet als inspiratie, als

gist, blijven functioneren binnen de bestaande en opkomende bewegingen.

– *Servicio* moet haar contacten gebruiken om een alternatief informatie-netwerk te voeden: groepen met gelijke belangen moeten over elkaars strijd geïnformeerd zijn, en informatie over de plannen van de vijand aan elkaar doorspelen. Ze moeten het beleid van de transnationale ondernemingen blootleggen en gewapend conflicten tussen buurlanden in Latijns Amerika proberen te verhinderen.

– *Servicio* moet de belangrijkste strategische conflicten in kaart brengen en mensen vrijstellen die de bevolking ter plaatse juridische, theologische en politieke hulp kunnen verlenen. De belangrijkste conflicten zijn momenteel de strijd om het land (zorgen dat het niet geheel in handen komt van transnationale ondernemingen), de bevrijdingsbewegingen van negers en indianen, en de wapenwedloop/isolement van militairen. De bevolking moet proberen het contact tussen christenen en militairen weer te herstellen om elkaars positie te leren kennen.

– *Servicio* moet de kerken niet alleen helpen de kant van de armen te kiezen, maar ook in de kadertraining die de kerken geven aan leiders van boeren- en arbeidersbewegingen het gebruik van geweldloze tactieken invoeren. Als de mensen niet bewust kiezen voor het gebruik van geweldloze instrumenten als „wapens“, dan zal de repressie hen vroeg of laat ongewapend vinden en verstrooien.

Het is duidelijk dat alle strategische aanbevelingen waar de mensen van *Servicio* mee naar huis gaan, rekening houden met een verslechtering van de situatie, met een lange en moeilijke strijd. We hoeven ons geen illusies te maken: de bevrijding van de armsten kan niet met een machtswisseling worden bereikt; het is een langdurig proces dat een totale omkering van alle verhoudingen veronderstelt. Ook in ons land en in onze kerk.

#### Literatuur

De nummers boven elke verzameling titels verwijzen naar de 13 onderdelen van het artikel. De in de tekst besproken documenten zijn voorzien van een ster\*.

(1)  
Dom Helder Camara, *Een spiraal van Geweld*, 66 pag. Desclee de Brouwer 1970\*.

(2)  
*Revolution ohne Gewalt?* 190 pag. Senses Verlag, Wien 1968.\* Hildegard Goss Mayr, *De macht van de machtelozen*, 176 pag., In den Toren Baarn 1969.  
Hildegard Goss Mayr, *Der Mensch vor dem Unrecht, Spiritualität und Praxis gewaltloser Befreiung*, Europaverlag Wien 1976; Hildegard Goss Mayr, *Geschenk der Armen an die Reichen, Zeugnisse aus dem gewaltfreien Kampf der erneuerten Kirche in Lateinamerika*, 172 pag. Europaverlag Wien 1979.

(3)  
A. Fragoso e.o., *A Firmeza Permanente*, 250 pag., Ed. Loyola, S. Paulo 1977, is het handboek van de geweldloze actiegroepen in Brazilië. Mario Carvalho de Jesus schreef daarin twee artikelen: „22 Anos de luta sindical na Perus“ pag. 39-90 en „Raizes da não violência no Brazil“ (pag. 91-106).\*; (Portugees) *Firmeza Permanente*, 92 pag. Ed. Nuevo Mundo, Buenos Aires 1977 (Spaans).

(4)  
Miguel Manzanera, Theologische Anmerkungen zur „revolutionären Gewalt“ in Lateinamerika, pag. 106-123 in: Rahner u.a., *Befreiende Theologie*. Urban Bücher, Stuttgart 1977. Gewaltlose Aktion in Lateinamerika, themanummer van *Der Christ in der Welt*, 96 pag., dec. 1971, Senses Verlag, Wien.\*  
*La no violencia Christiana en la Revolución Latinoamericana*, 24 pag. Junta Sudamericana del Mov. de Reconciliación, Montevideo 1966.  
Amérique du Sud, 60 pag. themanummer van *Alternatives Nonviolentes*, nov. 1976, Lyon.  
*Documento para coordinar y planificar la acción no violenta en America Latina*, 11 pag., stencil, Alajuela 1971.  
*Derechos Humanos y la realidad Latinoamericana*, 84 pag., Servicio Paz y Justicia, Buenos Aires 1976\*.

Drie themanummers van het *IFOR report* (Hof van Sonoy 15, Alkmaar) zijn speciaal gewijd aan geweldloosheid in Latijns Amerika: december 1978, juli 1980 en sept. 1981.

(5)  
L. Proaño, *Conscientización, Evangelización, Política*, 186 pag., Ed. Sigüeme, Salamanca 1974\*  
L. Proaño, *Creo en el Hombre y en la Comunidad*, 193 pag., Ed. Vizcaina, Bilbao 1977.

(6)  
*La no violencia evangelica*, fuerza de liberación, 154 pag. Ed. Fontanella, Barcelona 1978\*.  
Jean Goss e Hildegard Goss Mayr, *La no violencia Evangelica*, contribución para la preparación de la III conferencia del episcopado Latinoamericano en Puebla, 1977, 12 pag. (niet uitgegeven).  
*Nonviolence of the Gospel*, force for liberation, 32 blz., IFOR, Alkmaar 1978. De nederlandse uitgave is gedrukt en verspreid door Pax Christi, Antwerpen/Den Haag\*.

(7)  
De geweldloze weg is nog begaanbaar, *Trouw* 20-2-'79.  
Cecilia Moretti, Informe de actividades, 30 pag., stencil 1979\* *Encuentro Indigena-Campesino*, Servicio Paz u Justicia, Panama 1979, 4 delen. Hieruit de inleiding, pag. 11-27.

(8)  
J. M. Pires, La raiz evangelica de la No violencia, in: *La No violencia evangelica*, pag. 69-76\*  
H. Goss Mayr, The struggle of Alagamar, *IFOR report* juli 1980 *A LUTA DO POVO DE Alagamar*, informativo João Pessoa nr. 83, 80 blz., jan. 1980 (gestencilde kopieën van krantenknipsels).  
J. M. Pires, Homilia na Missa de Ação de Graças pela união dos agricultores de Alagamar, 19 jan. 1980 (stencil, 5 pag.)\*.  
*Waar de os verschijnt, verdwijnt de mens*, 110 pag., Solidaridad, Den Haag 1978.

(9)  
*De stem van de vermisten* in Argentinië, brief van de moeders van Plaza de Mayo aan de Paus 24 pag, Kerk en Vrede 1979.  
Adolfo Perez Esquivel, Liberation and nonviolence in Latin America, in: *IFOR report* juli 1980  
Adolfo Perez Esquivel, rede bij de aanvaarding van de Nobelprijs voor de Vrede, DIAL 675, Paris 1980\*.  
Adolfo Perez Esquivel, *Le Christ au Poncho*, 150 pag., Centurion, Paris 1980.  
Adolfo Perez Esquivel, Los Derechos Humanos en la perspectiva de construcción de un orden democrático, 20 pag, stencil 1981\*.

(10)  
A. Kunz, Ayuno Liberador, 125-128 in: *No violencia evangelica*.  
A. Kunz, Barra do Vento – Das Geheimnis des Widerstandes der Armen, in: H. Goss, *Geschenk der Armen*, pag, 109-113.  
A. Kunz, *A burrinha de Balaão*, 60 pag, Ed. Loyola, S. Paulo 1977.  
A. Kunz, *A ovelha de Urias, o grito do justo oprimido*, 128 pag., Ed. Loyola, S. Paulo 1978.

Dit werk is ook in het Nederlands uitgegeven onder de titel: *De kreet van de verdrukte rechtvaardige*, door Lannoo, Tielt, 1979\*.

Carlos Mesters, *A missão do povo que sofre*, 194 pag., Ed. Vozes, Petropolis 1981.

(11)

Fernanco Aliaga, *Puebla un proyecto juvenil*, 84 pag., Servicio Paz y Justicia, Santiago, 1981.

Fernanco Aliaga, *Episcopado y renovación de la Iglesia Chilena in Mensaje*, okt. 1981\*.

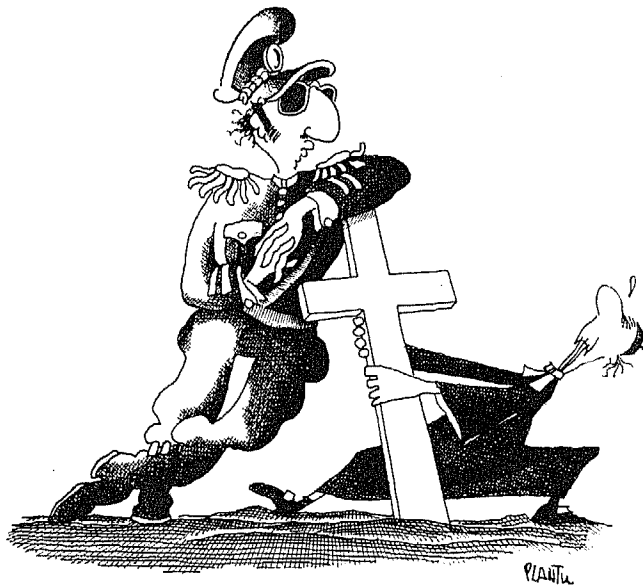
Jorge Osório, *La Iglesia, los cristianos y el movimiento popular en America Latina*, 24 pag., stencil 1979.

(12)

Miguel d'Escotto, *De macht van het kruis*, pag. 28-37 in: *Met alle geweld geweldloos?* Kerk en Vrede/De Horstink 1980.

(13)

In de bundel *Firmeza Permanente* heeft Dominique Barbé twee bijdragen geschreven: „Consequencias politicas da redenção”, pag. 1-2, en „Cristo e politica”, pag., 183-203. D. Barbé, *Uitstraling en Zending*, Lannoo 1972 (ca. 200 pag.). Na 1978 heeft Barbé een groot aantal artikelen geschreven die in cursussen in Brazilië gebruikt worden. Vier hiervan zijn in het Engels vertaald en uitgegeven door American Friends Service Committee, Philadelphia 1981: *Nonviolence in Brazil* *Grace and Power, The three dimensions of liberation theology, en Why nonviolence in Brazil 1980*. Een franse uitgave van deze en andere artikelen is in voorbereiding.



W. van Olfen

## De Missie – Ontwikkeling – Vrede (M.O.V.) beweging

### 1. Waar gaat het om?

Veel mensen en instanties zien missie, ontwikkelingssamenwerking en vrede als drie verschillende zaken die weinig of niets met elkaar te maken hebben. De huidige minister van ontwikkelingssamenwerking, Van Dijk, liet in 1981 – tijdens het symposium „Tien jaar Nationale Commissie Ontwikkelingssamenwerking” – nog eens duidelijk weten dat er geen regeringssubsidie voor ontwikkelingssamenwerking naar vredesgroepen dient te gaan. Niet alleen regeringsleiders, maar ook vele gelovigen willen missie, ontwikkelingswerk en vrede gescheiden houden. Ze zien niet hoe deze drie vraagstukken samenhangen.

In principe is het heel eenvoudig: Als missie niet los te maken is van ontwikkelingssamenwerking, en als het verband tussen ontwikkeling en ontwapening steeds duidelijker wordt, dan moet er ook een relatie zijn tussen missie en vredeswerk. Om die relatie tussen missie en vrede gaat het in dit artikel. We benaderen vrede dus als een „missio” van de kerk.

### 2. Ontwikkelingen in de samenleving

Er zijn allerlei ontwikkelingen in de samenleving die de missionaire organisaties er toe dwingen zich te bezinnen op de relatie tussen missie, ontwikkelingssamenwerking en vrede. Minister Van Dijk hield zijn toespraak op een moment dat juist de vredesbeweging en de derde wereld beweging de handen in elkaar hadden geslagen in de overtuiging dat gezocht moet worden naar een nieuwe politiek die de wapenrace doorbreekt ten behoeve van ontwikkelingsdoeleinden. Er is onlangs een rapport verschenen van een V.N. ad hoc groep van regeringsexperts over het verband tussen ontwapening en ontwikkeling. Zij kwamen daarin tot de duidelijke conclusie dat de voortgaande wapenwedloop het perspectief op ontwikkeling van met name de derde wereld vernietigt. De Nationale Adviesraad heeft een advies aan de regering in voorbereiding over de relatie tussen ontwikkeling en ontwapening.<sup>1)</sup> Er zijn allerlei incidenten waaruit de raakvlakken tussen M. en O. en V. blijken. We zien groeiende aandacht voor wapen-exporten naar de Derde Wereld. Via de nederlandse industrie is Pakistan in staat een kernbom te maken.<sup>2)</sup> Kamerlid Ploeg stelt voor atoomafval te dumpen in de Derde

Wereld in ruil voor ontwikkelingssamenwerking. Het begrip „nationale veiligheid” speelt zowel hier als in de Derde Wereld een rol in de wapenontwikkeling. Bevrijdingsbewegingen vragen waar de kerk staat inzake geweld en geweldloosheid. Kerken in de Pacific protesteren tegen atoomproeven in hun gebied door westerse mogendheden, etc., etc. Wie zijn ogen opent, ziet overal verschijnselen die de samenhang van vrede, ontwikkeling en missie duidelijk aan de oppervlakte brengen.

### 3. Wat bedoelen we met M.O.V.-beweging?

In dit artikel wil ik geen theoretische of theologische fundering geven voor de M.O.V. beweging, maar slechts aangeven hoe in de praktijk de samenwerking én de visie op de samenhang aan het groeien is in de Rooms-Katholieke Kerk. Bij de M.O.V. beweging gaat het allereerst om allerlei plaatselijke of parochiële groepen van vrijwilligers die zich richten op missie, ontwikkelingssamenwerking en vrede. Vervolgens denk ik daarbij aan een aantal landelijke organisaties die op dit terrein werken. Ten slotte speelt ook het middenkader van veldwerkers, missie-secretarissen, begeleiders etc. in dit geheel een rol. Ontwikkelingen binnen deze drie geledingen versterken elkaar. Het is geen éénrichtingsverkeer, maar een wederzijdse kritische beïnvloeding. Ik beschrijf alleen de situatie in de Rooms-Katholieke Kerk. In andere kerken kent men soms ZWO (zending-wereldiakonaat-ontwikkelingssamenwerking)-groepen. Ook daar is al jaren een discussie aan de gang over de samenhang en de verschillen tussen het werk van de zending, diakonaat, evangelisatie, ontwikkelingssamenwerking en vrede.<sup>3)</sup>

### 4. Plaatselijke groepen

In het Kaski rapport „Kerk al doende”<sup>4)</sup> van 1978 wordt een verslag gedaan van vrijwilligersarbeid in ruim achthonderd parochies in Nederland. Dit rapport geeft interessant statistisch materiaal met betrekking tot de M.O.V.-beweging aan de basis. We moeten in dit verband onderscheid maken tussen specifiek samenlevingsgerichte groepen, missie groepen en M.O.V.-groepen. In ruim een kwart van de parochies bestaan groepen die activiteiten ontplooiën ten behoeve van de missie. Zij verzorgen op plaatselijk niveau de grote acties en collectes of ontwikkelen eigen financieel gerichte activiteiten. Zij verspreiden lectuur, werven abonnementen en verkopen kalenders. Zij organiseren film- en dia-avonden. En zij onderhouden contact met missionarissen uit eigen parochie. Gemiddeld tellen deze missiegroepen ruim acht, overwegend vrouwelijke, medewerkers. Naast deze missiegroepen vonden de onderzoekers in een nog wat groter aantal parochies – drie/tiende van de onderzochte parochies – groepen die zich richten op de Derde Wereld problemen, ontwikkelingssamenwerking en vredeswerk. In dat kader schenken zij ook aandacht aan missie. Ook deze groepen zetten zich in voor landelijke acties en collectes (wereldmissiemaand, vastenactie, Solidaridad, Miva, Memisa, week voor de nederlandse missionaris etc.), maar er valt bij deze groepen toch minder nadruk op het financiële aspect. Men probeert iets meer aan informatie en vorming te doen. Het is

natuurlijk duidelijk, dat de ontstaansgeschiedenis van deze M.O.V.-groepen het karakter ervan bepalen. De missie en het ontwikkelingswerk krijgt veel accent, terwijl het vredeswerk er als derde poot een beetje bijhangt. Toch zijn vele groepen het nieuwe missionaire tijdperk ingegaan en hebben na de ontwikkelingsproblematiek ook de vrede op de agenda gezet.<sup>5)</sup> Het verschil met de traditionele missiegroep gaat natuurlijk verder dan een verschuiving van fondswerving naar mentaliteitsverandering. Uit de verbreding van de taakstelling, waarin ontwikkelingswerk en vrede zijn opgenomen, blijkt ook een andere visie. Dit komt mede doordat de samenstelling van de groep anders is: niet alleen vrouwen, maar ook mannen; en de leeftijd is gemiddeld lager dan van de traditionele missiegroep. Men beseft terdege dat vredesvraagstukken moeilijker, minder concreet en minder charitatief geladen zijn. Ze roepen vragen op naar de verhouding tussen geloof en politiek. Het gaat niet meer puur om de religie, losgekoppeld van de mens en maatschappij, maar om de totale mens en zijn ontplooiingskansen. De Vastenactie maakte het werk concreter, er kwam meer informatie los over de sociaal-economische toestand in de Derde Wereld en bovendien werden de verbanden tussen onze dominerende rijkdom hier en de afhankelijke armoede ginds duidelijker. Het hele klimaat in Nederland ten opzichte van deze problematiek veranderde, Derde Wereld winkels ontstonden en tal van actiegroepen, die aandacht vroegen voor de sociaal-economische en politieke problemen van een werelddeel of land. In dit klimaat zijn in de parochies M.O.V.-groepen ontstaan. Steeds meer wordt vrede gezien als de drager van de M.O.V.-groepen. De vrede is het doel waar het om gaat, het kader waarbinnen de acties zich bewegen. Vrede en bevrijding zou de doelstelling moeten zijn van deze groepen. Deze doelstelling wordt gediend, aan de ene kant door het ijveren voor missie en ontwikkelingssamenwerking in de breedste zin, aan de andere kant door te werken aan de ontwapening en beïnvloeding van de mentaliteit op het gebied van de vredesvraagstukken.<sup>6)</sup>

Steeds meer mensen in groepen rond missie, ontwikkeling en vrede ontdekken de samenhang van de vraagstukken door de feiten waarmee ze in aanraking komen. „Oorlog is direct verbonden met armoede, onrecht en onderdrukking. Het één leidt tot het ander. De bestaande maatschappelijke verhoudingen in de landen van de Derde Wereld, maar ook hier, zijn mede door oorlog, onderdrukking en onrecht tot stand gekomen en worden er mede door in stand gehouden. In de Derde Wereld is dat alles wat duidelijker zichtbaar, bij ons is het wat meer verhuuld. De spanningen in de Derde Wereld, die voortkomen uit het verzet van de bevolking tegen de honger, de armoede en de onderdrukking, leiden tot een steeds grotere militarisering en bewapening van de machthebbers. Met wapens die zij van ons krijgen. Steeds meer mensen komen tot het inzicht dat wij niet veilig zijn als anderen niet bevrijd worden, en dat anderen weinig kans op bevrijding hebben als wij zoveel nadruk blijven leggen op onze eigen veiligheid en daar zoveel geld voor blijven uitgeven. Daarom zijn missie, ontwikkelingssamenwerking en



vrede zo nauw met elkaar verbonden. Streven naar vrede is streven naar uitbanning van oorlog, maar ook van armoede, onrecht en onderdrukking. En dit streven kan niet los worden gezien van het streven naar verandering van de bestaande maatschappelijke verhoudingen.”<sup>7)</sup> M.O.V.-groepen zijn heel duidelijk in beweging. Een en dezelfde groep kan zich nu eens met dit en dan met dat aspect van missie bezig houden. De ene keer valt het accent op het inzamelen van geld voor de missie in Afrika, Azië en Latijns Amerika. De andere keer staat de wederzijdse relatie tussen de kerk ginds en hier centraal en vraagt men zich af of er door ons van de kerken overzee iets te leren valt. Weer een andere keer stoot men op de structuren die armoede en onderdrukking veroorzaken. Ten slotte zal men ook willen kijken naar de missie van de kerk in eigen land.<sup>8)</sup> In dit laatste perspectief liggen vooral ook de groepen die zich richten op specifieke samenlevingsproblemen. Naast de missie en M.O.V.-groepen bestaan in 4% van de parochies samenlevingsgerichte groepen die zich wijden aan specifieke werkzaamheden: Amnesty International, Mensen in Nood, kerk en werk, buitenlandse werknemers, woonwagwerk, wijkwerk etc. Na het verschijnen van het onderzoeksverslag in 1978 zijn ongeveer 400 kernen ontstaan van het Inter-Kerkelijk Vredesbeeraad. Soms zijn er naast M.O.V.-groepen dus ook aparte vredesgroepen, werkgroepen gerechtigheid en vrede of pastoraat en vrede. We mogen concluderen dat er op plaatselijk vlak een groeiende belangstelling is voor vredesvraagstukken, ook vanuit de missionaire hoek, en dat de visie op de samenhang van Missie Ontwikkelingswerk en Vrede tastenderwijs geformuleerd of gezocht wordt.<sup>9)</sup>

## 5. Diocesane secretariaten voor missie, ontwikkeling en vrede

De plaatselijke M.O.V.-beweging wordt ondersteund vanuit het middenkader van M.O.V.-werkers: diocesane missiesecretarissen, IKVOS-veldwerkers, Novib-veldwerkers, begeleiders van groepen kerk-samenleving etc. In de bisdommen Utrecht en Groningen is de naam missiesecretariaat veranderd in Missie-, Ontwikkelings- en Vredeswerk waarmee de verbreding van het missiebegrip ook op beleidsniveau tot uitdrukking komt.<sup>10)</sup> Eenzelfde ontwikkeling kan ook bij de andere bisdommen geconstateerd worden. Voor alle zes diocesane missiesecretariaten en BIS<sup>11)</sup> geldt dat zij bezig zijn het vroegere missiewerk open te breken naar M.O.V. en dit werk proberen te maken tot een integraal onderdeel van kerk-zijn. De maandelijkse vergaderingen van de missiesecretarissen in het Missiecentrum te Den Bosch zijn dan ook gewijd aan gesprekken met verschillende organisaties op het terrein van missie, ontwikkelingssamenwerking, vrede en andere vraagstukken in eigen samenleving. Vanuit een christelijke levensvisie proberen zij gestalte te geven aan „mondiale bewustwording”. Ze zijn er zich van bewust dat het huidige vredeswerk voor een deel voortkomt uit het „missiewerk”. Missionarissen en kerken in de Derde Wereld hebben aangedrongen op verbreding van evangelisatie en caritas tot ontwikkelingshulp en later ontwikkelingssamenwerking. Eerst stond de charitatieve benadering voorop. Later werd ontwikkeling vooral gezien als een probleem van de

Derde Wereld landen zelf die de westerse landen in zouden moeten halen.

Nu ziet men dat ontwikkeling te maken heeft met een mondiaal proces van uitbuiting. Wereldvrede is ondenkbaar zonder een oplossing van het Noord-Zuid conflict. De gedachte dat missie in deze zin samenhangt met ontwikkelingssamenwerking en vrede is reeds lang aanwezig bij de diocesane missiesecretariaten. In een jaaroverzicht van 1967 van het bisdom Groningen staat bijvoorbeeld: „De zending van de kerk is geen echte zending, wanneer haar geest niet zichtbaar wordt in het grote werk van liefde en gerechtigheid in deze tijd: de ontwikkelingssamenwerking en de inzet voor de wereldvrede. Het wordt nu duidelijk dat de missionaire opdracht van dit ogenblik de ontwikkeling der volkeren en het streven naar wereldvrede in zich sluit”.<sup>12)</sup> Deze nieuwe en bredere betekenis van missie werd ook vastgelegd tijdens de tweede plenaire vergadering over „onze missie opdracht nu” in 1968 van het Pastoraal Concilie van de nederlandse Kerkprovincie. Daarom beschreven de bisschoppen in 1974 missie als deelname aan Gods bevrijdend handelen in de geschiedenis van de mensheid en in het leven van de enkeling, in verwachting van zijn Rijk. Dit houdt in dat Hij bezig is zijn Sjaloom te vestigen. Missie wordt hier gebruikt in een bredere betekenis dan we gewend zijn, maar in die zin heeft missie vooral toekomst, aldus de bisschoppen van Nederland in hun brief „Een nieuw missionair tijdperk”. In datzelfde jaar 1974 wees Paus Paulus VI in „Evangelii Nuntiationi” er ook nog eens op dat evangelisatie een uitdrukkelijke boodschap veronderstelt aangaande het internationale leven, vrede, rechtvaardigheid en ontwikkeling. Evangelisatie is niet volledig als ze geen rekening houdt met de wisselwerking tussen Evangelie en het concrete leven van de mens. Afsluitend mogen we zeggen dat de diocesane missiesecretariaten zich bij de koppeling van missie, ontwikkeling en vrede laten leiden door ontwikkelingen in het missiologisch denken, het praktisch inzicht van groepen aan de basis en ontwikkelingen in de samenleving zelf. Dit werkt dan door in hun eigen organisatie, visie en werkwijze waarbij we een groeiende integratie zien van missie, ontwikkelingssamenwerking en vredeswerk.

## 6. Landelijke organisaties

De opsplitsing in vele organisaties op landelijk niveau komt vrijwel niet overeen met de plaatselijke en regionale structuur waar actie gevoerd wordt voor wereldmissiemaand, vredesweek, Amnesty International, vastenactie etc., etc. door dezelfde groep of waar tenminste vele dwarsverbanden liggen. Alleen al om deze praktische redenen zouden we ervoor kunnen pleiten dat landelijke organisaties meer samenwerken met betrekking tot M.O.V. Ook bij landelijke organisaties is echter een indeling in aparte sectoren van missie, ontwikkeling en vredeswerk nauwelijks meer te verdedigen, omdat de meeste organisaties op meer dan een gebied bezig zijn. Op landelijk niveau begint zich een hoopvolle samenwerking af te tekenen tussen Pauselijke Missie Werken,

Bisschoppelijke Vastenactie en Pax Christi Nederland. Deze samenwerking komt o.a. tot uiting in gezamenlijke publicaties van jaarlijkse pastorale katernen, het jeugdtijdschrift Klap, de landenserie „Anderzijds” en specifieke publicaties. Daarnaast probeert men te komen tot een gezamenlijk jaarthema. In 1981 was dat „Juist bij crisis solidariteit” en in 1982 staat het thema „mensenrechten” centraal. In de jaren daarvoor probeerden Pauselijke Missie Werken en Vastenactie hun campagne op elkaar af te stemmen wat het thema betreft. Omdat de Vastenactie daarnaast ook een goede relatie met Pax Christi ontwikkelde is daaruit een vruchtbare samenwerking ontstaan op het gebied missie, ontwikkelingssamenwerking en vrede.

De Pauselijke Missie Werken (PMW) stellen zich ten doel het bewustzijn van verbondenheid tussen de plaatselijke kerken in de Derde Wereld en onze wereld te bevorderen. Wereldmissiemaand oktober, met daarbij speciale aandacht voor kinderen, is de belangrijkste activiteit van PMW. De Bisschoppelijke Vastenactie (BVA) stelt zich ten doel financiële hulp te geven voor sociaal-ekonomische projecten. Voor dit doel is ze in 1960 opgericht. Op het eind van de jaren zeventig is daar een doelstelling bijgekomen: het bevorderen van de betrokkenheid bij de Derde Wereld van de katholieke geloofsgemeenschap. Voor deze laatste bewustmakende taak heeft de BVA een aparte afdeling „campagne en educatie”. Vanuit dit bureau wordt de jaarlijkse actie in de vastentijd geleid en worden educatieve projecten in Nederland gesteund. Pax Christi Nederland stelt zich ten doel de vrede in de ruimste zin des woords te bevorderen, met name een reële vredesmentaliteit. Ze richt zich niet alleen op kernwapens, maar ook op een eerlijker verdeling van de welvaart, een nieuwe internationale orde, erkenning van mensenrechten en geweldloze alternatieven of sociale verdediging, begeleiding van dienstweigeraars enz. De belangrijkste activiteiten zijn de kernwapencampagne samen met het InterKerkelijk Vredesberaad en het project „bewapening en werkgelegenheid”. In de vredesweek van september wordt hieraan bijzondere aandacht geschonken.

De Pauselijke Missie Werken, de Bisschoppelijke Vastenactie en Pax Christi vragen jaarlijks aandacht voor verkondiging van heel de boodschap, gelijke ontplooiingskansen van alle mensen en voor vrede. In het besef dat dit drie accenten zijn van één opdracht geven zij in de loop van het jaar drie pastorale katernen uit. Alle drie organisaties vinden dat de boodschap van Christus, die er een is van bevrijding en vrede, moet worden uitgedragen naar alle hoeken der aarde in woord en daad. Dat is de ene opdracht die alle christenmensen meekrijgen, zo lezen we in hun katernen. Staan christenen met deze opdracht midden in de maatschappij van vandaag, dan komen er drie belangrijke aandachtsvelden naar voren:

- er zijn niet voldoende ontplooiingskansen voor alle mensen ten gevolge van een verkeerde verdeling van de macht;
- mede daardoor wordt de vrede onder de mensen voortdurend bedreigd;

- deze situatie is volledig in tegenspraak met de verkondiging van de komst van het Rijk Gods onder de mensen. Denk u met Amos eens een wereld in zonder handels-uitbuiting. Denk u met Micha eens een wereld in waar geen volk zijn zwaard trekt tegen een ander!

Deze samenwerking van enkele landelijke organisaties op het gebied van de missie, ontwikkelingssamenwerking en vrede heeft zich gelukkig ook uitgestrekt tot het jeugdtijdschrift KLAP. Zij wil bovengenoemde boodschap op eigentijdse wijze presenteren voor kinderen van 4 tot 14 jaar. Daarnaast geeft zij voor leerkrachten zes keer per jaar een poster met handleiding uit voor gebruik op de basisschool. Ook op landelijk niveau zien we dus een groeiende samenwerking met betrekking tot V.O.M., hoewel allerlei praktische bezwaren of inhoudelijke verschillen tussen organisaties dit wel eens zwaar op de proef kunnen stellen. Voorgaande ontwikkelingen op plaatselijk, regionaal en landelijk niveau met betrekking tot M.O.V. hebben zich ook doen gelden in de Nederlandse Missie Raad.

## 7. De Nederlandse Missie Raad (NMR)

De NMR heeft o.a. tot taak om binnen de katholieke geloofsgemeenschap te zorgen voor een aangepaste missionaire bewustwording. Dit omvat volgens haar statuten niet alleen de verkondiging van de evangelische boodschap, maar ook het werken aan ontwikkeling, gerechtigheid en vrede.<sup>13)</sup> In dit verband is het goed te begrijpen dat ze zich wel eens vaker heeft gebogen over vredesvraagstukken en „de vredesweek” heeft opgenomen bij de lijst van aanbevolen collectes. Deze stellingname van de NMR sluit nauw aan bij verzoeken van christenen in de Derde Wereld. Zij vragen ons om de betrekkingen te leren zien tussen de bewapeningswedloop en de wereldarmoede en anderen daarvan op de hoogte te stellen.<sup>14)</sup> Christenen in de derde wereld schreven brieven aan ons „Christenen van de lage landen” – zoals Paulus brieven schreef aan de christengemeenten van zijn tijd – waarin zij erop wijzen dat de militaire hulp, die aan arme landen wordt gegeven in de vorm van wapens en militaire training, vaak wordt gebruikt om zelfs vreedzame pogingen tot interne hervormingen van de sociaal-ekonomische structuren te onderdrukken. „Militaire hulp aan arme landen dient maar al te vaak om de onderdrukking op politiek, sociaal, ekonomisch en educatief gebied te kunnen handhaven”.<sup>15)</sup> Zij citeren zelf een Vaticaanse rapport aan de V.N. dat de bewapeningswedloop op zichzelf aanduidt als een daad van agressie die tot misdaad wordt. Want zelfs al worden de wapens niet gebruikt, dan doden ze de armen alleen al door hun kostprijs. Ze zijn er de oorzaak van dat de armen van honger sterven. De kerken in de Derde Wereld maken ons duidelijk waar onze missie in eigen samenleving ligt: „Breng de regeringen van de Eerste Wereld ertoe de bewapeningswedloop én de verspreiding van kernwapens te stoppen. Het huidige op winst bedachte internationale ekonomische systeem draagt in zich het zaad van de oorlog”.<sup>16)</sup> Een betere aanmoediging voor het vredeswerk in Nederland kunnen we ons nauwelijks voorstellen

vanuit de Derde Wereld. Als we het begrip „missionaire gemeente“ of „missie in zes continenten“ of „zending in Nederland“ werkelijk willen invullen, dan zal het vredeswerk met de campagne tegen de kernwapens daarin niet mogen ontbreken.

## 8. Tot slot

Ik heb geprobeerd kort aan te geven hoe de M.O.V.-beweging in de katholieke kerk zich ontwikkelt. Het is niet denkbeeldig dat de schets te rooskleurig is. Desalniettemin geloof ik dat deze beweging alleen maar sterker kan worden. De M.O.V.-beweging komt voort uit een nieuw verstaan van missie en zal zich steeds sterker gaan richten op vredesvraagstukken. Een missionaire kerk zal zich moeten afvragen wat zij haar eigen samenleving te bieden heeft. Als door de ontwikkelingen op wapengebied de overleving van de wereld op het spel staat, dan is de „missio“ van de kerk in het geding.

- 1) Zie b.v. „De Kroniek“, ledenblad van de nederlandse vereniging voor een nieuwe internationale orde, Amsterdam. Themanummer over ontwapening/ontwikkeling.
- 2) IKV-Novib Verslagboek Symposium 13 september 1980 te Arnhem.
- 3) Zie b.v. „Hier en Daar“, nr. 33 kwartaalblad van het Sekretariaat voor Ontwikkelingssamenwerking (uitgaande van de beleidsraad voor Zending en Werelddiakonaat van de Gereformeerde Kerken in Nederland) van het Dienstencentrum te Leusden.
- 4) De Horstink, „Kerk al doende“, Amersfoort 1978.
- 5) Zie b.v. „M.O. Vrede“, tips 8 voor missionaire werkgroepen voor parochieraden met een missie, van het Missiecentrum van het Bisdom Den Bosch.
- 6) „Vrede een vrome wens“, wegwijzer 10 van Pax Christi-Nederland in samenwerking met de bisschoppelijke Vastenactie, Den Haag.
- 7) „Spiegels“, een ontdekkingsreis voor M.O.V.-groepen, uitgave Vastenactie-Pax Christi, Den Haag.
- 8) „Missie voor de tachtiger jaren“, uitgave van PMW-Nederland, Den Haag.
- 9) Zie b.v. „Tussentijds“-verslag van enkele bijeenkomsten „missie en vrede“ in het bisdom Den Bosch of verslagen van Diocesane Missie Raden.
- 10) Zie ook: „Vormingswerk onder katholieken“, een inventarisatie door Kontakt Katholieken Educatief Werk, Horstink, Amersfoort 1979.
- 11) Bureau voor Internationale Solidariteit ter behartiging van Missie-ontwikkelings- en vredesvraagstukken in Limburg. Het B.I.S. is een particuliere organisatie van christenen in Limburg, die zich inzet voor de missionaire beweging in brede zin vanuit de kerken.
- 12) D.M.R.-bisdom Groningen, Jaaroverzicht 1967, pag. 3.
- 13) Blauwe gids NMR, pag. 17.
- 14) „Brieven aan de christenen van de lage landen“, uitgave Vastenactie 1980.
- 15) o.c. p. 17.
- 16) o.c. p. 21.

J. A. van der Ven

## De ontwikkeling van pastoraal-educatief opbouwwerk binnen de vredesbeweging in de kerken

Deze titel drukt tegelijkertijd bescheidenheid en ambitie uit. De bescheidenheid is gelegen in het woord *ontwikkeling*. Dit woord bedoelt aan te geven dat pastoraal-educatief opbouwwerk in dienst van de vrede nog slechts in aanzet bestaat en dat deze aanzet verdere uitbouw behoeft en verdient. De ambitie ligt besloten in de samengestelde term pastoraal-educatief opbouwwerk. Daarmee wordt bedoeld een verbinding tot stand te brengen tussen wat men gewoonlijk volwassenencatechese of kerkelijke volwasseneneducatie noemt enerzijds, en kerkelijk opbouwwerk anderzijds. En dit dan met het oog op de ondersteuning en uitbreiding van de vredesbeweging in de kerken.

### 1. Educatieve vredesarbeid en opbouwwerk binnen de kerken a. Vredesopvoeding: draagster van conflictstof

Waarom deze verbinding van educatieve vredesarbeid en opbouwwerk?

Het antwoord op deze vraag moet in de loop van dit artikel duidelijk worden. Op dit moment kan reeds globaal worden gezegd dat kerkelijke volwasseneneducatie en kerkelijk opbouwwerk, beide in dienst van de vrede, elkaar nodig hebben en zonder elkaar niet tot ontwikkeling kunnen komen. Vredesopvoeding in kerkelijk verband behoeft *enerzijds* een organisatorische infrastructuur, anders maakt men de vredeseducatie afhankelijk van toevallig bestaande catechesegroepen. Uit vergelijkbaar onderzoek blijkt dat die de beperkte bestaansduur van één, hooguit twee seizoenen bezitten.<sup>1)</sup> *Anderzijds* vereist die vredeseducatie die een maatschappijkritische invalshoek kiest speciale aandacht voor de verzorging van de relaties tussen de verschillende groepen in de kerk en voor adequate conflictbehandeling. Uit onderzoek blijkt dat de meest actieve kerkleden veelal door een behoudende instelling worden gekenmerkt. Anders gezegd: mensen gaan links de kerk uit; de kerkelijke populatie zelf wordt conservatiever.<sup>2)</sup> Wanneer men nu een kritische vredesopvoeding in de kerken tot ontwikkeling tracht te brengen, brengt men potentiëel omvangrijke conflictstof naar binnen.

### b. Opbouwwerk: ontwikkeling tot zelfstandig oplossen van problemen

De relatie tussen volwassenencatechese en kerkelijk opbouwwerk, beide in dienst van de vrede, kan niet alleen vanuit de vol-

wassenencatechese worden benaderd. Ze kan ook vanuit het kerkelijk opbouwwerk worden gezien. Uit persoonlijke waarnemingen en uit analyse van publicaties omtrent kerkelijk opbouwwerk komt naar voren, dat kerkelijk opbouwwerk zonder aandacht voor de inhoudelijke kant van kerkelijke veranderingsprocessen ontaardt in organisatorische arbeid zonder meer.<sup>3)</sup> Het wordt tot een lege huls. Op den duur is zelfs een louter organisatorisch-methodische benadering onmogelijk, want in iedere organisatie staat immers ook het reflecteren op de doeleinden, waarden en normen van de betreffende organisatie in de aandacht.<sup>4)</sup> Dit geldt ook voor het kerkelijk opbouwwerk in dienst van de vrede. Ook daarin is permanente aandacht nodig voor de doordenking van inhoudelijke thematieken, alsook van de legitimatie van de vredesbeweging in de kerken zelf en van het kerkelijk opbouwwerk in dienst van de vrede. De opbouwwerker werft en verzamelt mensen immers rond een dóórendóór inhoudelijk bepaalde thematiek. Wil het kerkelijk opbouwwerk niet verworden tot toegepaste sociale technologie, dan zal de reflectie op de inhoud ervan centraal in de aandacht dienen te stellen.<sup>5)</sup> Welnu, het verband met de volwassenencatechese kan als een waarborg daarvoor dienen. Er is echter nog een andere reden om dit verband in het centrum van de aandacht te stellen. Uit nieuwere studies over opbouwwerk komt naar voren, dat het opbouwwerk zélf dient te worden begrepen als een „agogische aktie met als onvervreembaar element een (re)educatieve strategie“.<sup>6)</sup> Dit hangt hiermee samen dat het opbouwwerk moet verhinderen die afhankelijkheid van het cliëntstelsel tengevolge van het professionele handelen van de opbouwwerker te vergroten. Juist door het stimuleren van alternatieve kennisverwervingsmethoden en denkstrategieën bij de mensen zelf kan hun eigen oplossingspotentieel worden ontwikkeld. Daardoor worden ze meer onafhankelijk. Dit nu is de kern van educatieve arbeid. Dit geldt ook voor het opbouwwerk in dienst van de vrede. Een voorbeeld daarvan is de aktie tegen het atoomschuilkelderbeleid in Eibergen. „De belangrijkste voorwaarde voor een geslaagde aktie is“, aldus het verslag, „de informatieverschaffing. Zowel voor de aktiegroepen zelf, als voor de te bereiken bevolking“.<sup>7)</sup>

## 2. Pastoraal en pastoraal beleid

Tot nu toe hebben we ons beziggehouden met de verbinding van twee pastorale werksoorten ten behoeve van de ondersteuning van de vredesbeweging in de kerken: kerkelijke vredesopvoeding en kerkelijk opbouwwerk. De vraag is welke opvatting van pastoraal en pastoraal beleid hierin besloten ligt. En bovendien, welke consequenties hieruit af te leiden zijn voor de nadere invulling van de twee genoemde pastorale werksoorten en van de verbinding tussen beide.

### Drie modellen

Globaal gezien kan men drie modellen van pastoraal en pastoraal beleid in de pastorale praxis onderscheiden. Men treft ze aan dwars door de verschillende kerken heen; en bovendien vaak in één en hetzelfde pastorale veld, in één en hetzelfde pastorale team, in één en

dezelfde pastor, professional of vrijwilliger. Elders zijn ze meer uitvoerig uitgewerkt.<sup>8)</sup>

#### a. *Het eerste model: toepassing van vaststaande regels*

In het eerste model wordt de pastoraal begrepen als de toepassing van theologische of kerkelijke beginselen en regels op concrete situaties. De beginselen en regels zijn vantevoren vastgesteld, gefixeerd. Ze hebben als het ware eeuwigheidswaarde. Zij lijken a-historisch en transcultureel te zijn, en daarom gelding te hebben voor iedere plaats en tijd. De toepassing ervan dient met mildheid, voorzichtigheid, wijsheid en met gevoel voor de menselijke zwakte te geschieden. Een voorbeeld daarvan is de jongste apostolische adhortatie van paus Johannes Paulus II over het gezin. De traditionale kerkelijke seksuele ethiek blijft recht overeind staan, alleen de pastorale toepassing van deze leer in de praktijk vereist aparte aandacht voor de ontwikkelingsfase waarin de concrete mensen zich bevinden. Zij impliceert pastorale kommer en mededogen voor de concrete mensen die onderweg zijn. Deze pastoraal van de geleidelijkheid tast de vastheid van de kerkelijke leer niet aan.<sup>9)</sup> De toepassing van de kerkelijke leer blijft althans ten principale geboden. Er kan niet aan worden getornd.<sup>10)</sup> Iets dergelijks is er ook aan de hand met de leer van de rechtvaardige oorlog. Het kerkelijk beginsel luidt: oorlog is een kwaad. Feitelijk echter vindt zij plaats. Hoe is dit te legitimeren? Wel, als men in de concrete situatie bijvoorbeeld 1) een goede intentie bezit (niet agressie, maar verdediging; waar ligt het onderscheid?), 2) het beginsel van proportionaliteit hanteert (betekent dat vandaag: „flexible response in the european theatre“?), 3) het beginsel van discriminatie trouw is (houdt dit vandaag in de aanvaarding van de neutronenbom?). Uit deze voorbeelden blijkt de fundamentele onhoudbaarheid van het eerste model. Het kwaad en het lijden dat er uit naar voren komt zijn als negativiteit niet positief te legitimeren. <sup>11)</sup>

#### b. *Het tweede model: „cliëntgerichte“ pastoraal*

Het tweede model is ook op praktische toepassing gericht. De beginselen en regels echter zijn niet die van de kerk en van de theologie, maar die van de „cliënt centered“ sociale technologie. Dit betekent: de aandacht van de pastor is primair betrokken op de vraag welke de behoeften en interessen zijn van de cliënt, resp. van de gespreksgroep, de catechese groep, en op welke wijze deze bevredigd kunnen worden. Centraal hierin staat de „humanistic psychology“ en de uitwerking ervan in counselingstheorieën enz.<sup>12)</sup> Dit model wekt de schijn dat het waardenvrij is. Het gaat immers niet expliciet uit van normatieve uitspraken over de mens en de maatschappij, het richt zich geheel en al op de zelfverwerkelijking van de betreffende persoon, de groep, de organisatie in de door deze zelf gewenste richting. Duyker en Nijk hebben gewezen op de ideologie, resp. de burgerlijke ideologie, die impliciet in de idee van de zelfverwerkelijking aanwezig is.<sup>13)</sup>

Wat betekent dit voor het vredeswerk binnen de pastoraal? Vooreerst, wat ook de wensen en verwachtingen van de mensen inzake

oorlog en vrede zijn, er is ten principale geen enkel moment in dit model, van waaruit deze kunnen of mogen worden bekritiseerd. De idee van de zelfverwerkelijking gaat terug op één van de kenmerken zelf van burgerlijke ideologie: het recht van de mens zelf zijn eigen behoeften vast te stellen evenals de wijzen waarop deze worden bevredigd.<sup>14)</sup> Dit betekent dat de pluriformiteit van behoeften en wijzen van behoeftenbevrediging in de pastoraal in beginsel met het volste respect tegemoet dient te worden getreden. Ook op het punt van oorlog en vrede. Het verlangen naar religieuze legitimering van de NATO-afschrikingsstrategie kan van hieruit evenzeer gerechtvaardigd zijn als de behoefte aan religieuze ondersteuning van het inzicht dat vrede uiteindelijk uitsluitend een kwestie van de vrede in het eigen hart is, zoals ook de drang naar religieuze bekrachtiging van een pacifistisch-socialistische stellingname als religieus legitiem kan worden aangemerkt. De erkenning van de pluriformiteit niet alleen als feit maar ook als beginsel maakt de pastor tot leverancier van religieuze waar, waarvan het grote assortiment de bediening van zeer verschillende groepen cliënten mogelijk maakt. Vrede is er in verschillende soorten en maten.

### c. *Het derde model: kritische pastoraal*

In het derde model wordt de pastoraal begrepen als de kritische praxis van de kerk in de maatschappij.<sup>15)</sup> De relatie tussen kerk en maatschappij staat op de voorgrond. De pastoraal wordt niet allereerst binnenkerkelijk opgevat. De oriëntatie van de pastoraal van de kerk ad intra staat in functie van datgene wat prioriteit heeft: de oriëntatie ad extra. De hoofdaandacht gaat uit naar de analyse van maatschappelijke onvrijheid, onrechtvaardigheid en gebrek aan solidariteit en naar de analyse van de bijdrage van de kerk en de pastoraal daaraan, en van daaruit naar het ontwerpen van strategieën en het daadwerkelijk beproeven van mogelijkheden tot vermindering van deze maatschappelijke onvrijheid, onrechtvaardigheid en gebrek aan solidariteit. Technischer uitgedrukt: de profetische kritiek van de profeten van het Oude Testament, en van Jezus' boodschap en persoonlijke belichaming van het rijk Gods, worden geïnterpreteerd en geoperationaliseerd in de richting van kapitalisme-kritiek en van ideologie- en religiekritiek.<sup>16)</sup> Met betrekking tot de vrede heeft dat tot consequentie dat de pastoraaltheologie de interdisciplinaire samenwerking beproeft met de *kritische* polemologie en niet met de traditionale polemologie, en dat de pastores in het vervolg hiervan de *kritische* vredespedagogiek en niet de traditionele vredespedagogiek tot uitgangspunt nemen.

## 3. Doelen en inhouden van educatieve vredesarbeid binnen de kerken

Vanuit het derde model kunnen nu de doelen en inhouden van de educatieve arbeid ten behoeve van de vrede worden uitgewerkt.

### A. Doelen

We onderscheiden drie doelstellingen, die overigens met elkaar samenhangen en op elkaar ingrijpen.<sup>17)</sup>

#### a. *Affectieve bewustwording*

De eerste doelstelling is die van de affectieve bewustwording. Daarmee wordt een drietal aspecten bedoeld: de lokalisering, differentiëring en benoeming van de gevoelens<sup>18)</sup> die de dreigende kernoorlog oproept. Allereerst: de *lokalisering* van de gevoelens heeft betrekking op het relateren van gevoelens in de mens aan de betreffende situatie of aspecten van een situatie buiten de mens. Gevoelens zijn immers altijd situationeel bepaald. Bijvoorbeeld: hangt het gevoel van angst samen met de dreigende komst van „de Rus” of met de dreigende aanwezigheid van duizenden kernkoppen in Nederland en Duitsland? Uit onderzoek blijkt overigens dat het aantal van hen die het tweede meer vrezen dan het eerste relatief groter is dan het aantal van hen voor wie het omgekeerde geldt. Vervolgens: *differentiëring* van gevoelens is ook van belang: angst is iets anders dan onmacht, onmacht iets anders dan teleurstelling, teleurstelling iets anders dan aanvaarding van de grenzen van het eigen vermogen, woede iets anders dan haat, moed iets anders dan overmoed, verwachting iets anders dan hoop enz. Met deze differentiatie is het derde aspect, de *benoeming* van de gevoelens, gegeven. De differentiatie is niet zonder benoeming mogelijk. Anders gesteld: het verband tussen gevoelens en taal is onlosmakelijk. Daarom is het onder woorden brengen van gevoelens voor de ontwikkeling van de gevoelens en het gevoelsleven van belang. Men kan zeggen: niet verwoorde gevoelens blijven onbewust en daardoor vaak onderdrukt. De apathie is één der ernstigste vijanden van de affectieve ontwikkeling van de mens, waardoor de mens zelf wordt neergedrukt en onvoldoende in staat is subject te worden van zijn eigen geschiedenis.<sup>19)</sup>

#### b. *Cognitieve doelstelling*

De tweede doelstelling is cognitief van aard. Twee misverstanden moeten daarbij uit de weg worden geruimd. Vooreerst, het cognitieve ontwikkelt zich niet los van het affectieve, het affectieve niet los van het cognitieve. Dat is zojuist reeds duidelijk geworden: de lokalisering, de differentiëring en de benoeming der gevoelens is immers voor een niet onbelangrijk deel een cognitief proces. Echter niet uitsluitend! Vervolgens, het cognitieve wordt vaak ten onrechte geconnoteerd met catechismusachtige reproductieve kennisoverdracht. De term cognitief slaat echter op de wijze waarop de mens, los van welke onderwijs- of catechesesetting ook, mentaal de werkelijkheid die hem omringt en waarmee hij omgaat, organiseert. Hij bezit beelden van die werkelijkheid, hij heeft een bepaalde kijk op de werkelijkheid, hij heeft er een visie op, hij heeft er ideeën over, hij beschikt over opvattingen over de werkelijkheid, hij expliciteert deze in begrippen en regels, waarin hij uitspraken over de werkelijkheid doet.<sup>20)</sup> Welnu, in de reeds genoemde gevoelens liggen impliciet cognitieve aspecten vervat. In het kader van de cognitieve doelstelling gaat het erom deze cognitieve aspecten te expliciteren en deze te toetsen aan inzichten, die men kan ontleen aan de betreffende wetenschappen. Kennis-inhouden worden niet van buiten-af aangebracht. Cognities en cognitieve structuren bestaan er al in

de mens voordat er überhaupt van onderwijs of opvoeding sprake is. Het gaat erom deze keninhouden en kenstructuren scherper in de aandacht te plaatsen en ze te confronteren met conceptuele structuren van de betreffende wetenschappen. Daardoor kunnen de kenstructuren, die in de mens aanwezig zijn, worden verstevigd, aangevuld, uitgebreid, gecorrigeerd, gedifferentieerd.

Welke concepten en conceptuele structuren komen nu in de educatieve vredesarbeid in aanmerking? Vanuit het derde pastorale model: concepten en conceptuele structuren uit de kritische polemologie enerzijds, en uit de politieke theologie en bevrijdingstheologie, nader te onderscheiden naar dogmatiek en moraaltheologie, anderzijds. Het gaat er om dat men kritisch inzicht ontwikkelt in de factoren die de dreiging van een toekomstige kernoorlog bepalen, alsook op welke wijze deze dreiging kan worden verminderd. Daarbij spelen mede een rol factoren die op het terrein van waarden, normen, kerk en godsdienst liggen. Belangrijk is dat duidelijk wordt dat met name de profetische lijn in de joods-christelijke traditie in kritisch-theologisch perspectief als inspiratie en oriëntatie werkzaam kan zijn.

### c. *Bevordering van de deelname*

De derde doelstelling tenslotte heeft betrekking op de participatie aan de praxis van de vredesbeweging. Dit betekent dat men mede via de twee vorige doelstellingen min of meer mede het lot in eigen hand neemt en zelf probeert vanuit de eigen situatie en naar de maat van het mogelijke tot de oplossing van de problematiek van oorlog en vrede bij te dragen. Deze participatie aan de praxis van de vredesbeweging kan van passieve of actieve aard zijn, zij kan bestaan in directe actie, bijvoorbeeld gericht tegen de stationering van nieuwe atoomwapens of tegen het schuilkelderbeleid, zij kan ook bestaan in medewerking aan processen van informatie-verwerving of informatie-verstrekking en voorlichting.

## B. *Inhouden*

Vervolgens de inhouden van de educatieve vredesarbeid. Deze inhouden kan men naar drie niveaus onderscheiden.<sup>21)</sup> Het is van belang deze drie niveaus en hun onderlinge samenhang niet uit het oog te verliezen. Ook de theologische reflectie op de inhoud van de educatieve arbeid zal zich op deze drie niveaus dienen te richten.

### a. *Het internationale niveau*

Het eerste niveau heeft betrekking op het probleem van oorlog en vrede, voorzover dat bepaald wordt door de internationale relaties tussen staten, resp. door de relaties tussen de twee machtsblokken. Zo kan men bijvoorbeeld het bewapeningsproces begrijpen vanuit factoren die op dit niveau gelegen zijn. Men kan dan het bewapeningsproces als bewapeningswedloop karakteriseren. Wij doen er overigens

goed aan in de gaten te houden dat de betrekkingen tussen de twee machtsblokken niet primair door handel en wandel van de ministeries van buitenlandse zaken worden bepaald en dat met name de toenadering tussen beide niet primair haar oorzaak vindt in het optreden aan de conferentie- en onderhandelingstafel. Het lukken en mislukken van onderhandelingen is minder toe te schrijven aan de psychische spanning of ontspanning van de onderhandelaars (zoals het Pax Christi-rapport ons in navolging van Osgood wil doen geloven<sup>22)</sup>, dan wel de economische factoren aan beide zijden, die nu eens tot het klimaat van de koude oorlog dan weer tot „détente“ voeren. Het is overigens opmerkelijk hoezeer de *Derde Wereld* hierbij vaak ten onrechte in de aandacht afwezig is, terwijl juist de *Derde Wereld* het terrein vormt, waar de economische machtsstrijd tussen de twee blokken zich afspeelt. Een duidelijk voorbeeld is de strijd in Zuidelijk Afrika, een westelijke geallieerde in het zuidelijk halfrond die oorlog voert tegen Angola en Mozambique. Om redenen van hun loutere voortbestaan hebben deze twee landen een forse bewapeningswedloop nodig. Zij worden daarin door het andere machtsblok geholpen. Het risico van escalatie in de richting van een kernoorlog is allerminst denkbeeldig.<sup>23)</sup> Los daarvan, het geld dat nu aan bewapening wordt besteed, wordt daarmee onthouden aan de financiering van de oplossing van een ander hoofdprobleem van deze en soortgelijke landen: de voorziening in elementaire behoeften van wonen, werken, eten en kleden. Het West-Oost-conflict wordt voortdurend doorkruist door het Noord-Zuid-conflict, of precieser: door het West-Zuid-conflict. In de ethische en soteriologische reflectie op de inhoud van de educatieve arbeid zou dit inzicht de hoofdaandacht dienen te krijgen. Christenen dienen hier hun onverbiddelijkheid te tonen. Het actieve verzet tegen de structurele nood waarin de *Derde Wereld* tengevolge van het geïnstitutionaliseerde kwaad van het Westen verkeert, verdient de status confessionis te verkrijgen.<sup>24)</sup>

### b. *Het binnenmaatschappelijke niveau*

Het tweede niveau is dat van de intra-maatschappelijke factoren. Oorlog en vrede worden niet alleen bepaald door de betrekkingen tussen staten, maar ook door de structuren en processen van de maatschappij binnen deze staten zelf. Om het voorbeeld opnieuw op te nemen: het bewapeningsproces vindt zijn oorzaak mede in relatief autonome krachten binnen de maatschappij zelf, los van de internationale betrekkingen. Een term als bewapeningswedloop moet in dit verband als een ideologische term worden gekwalificeerd. De gerichtheid van grote delen van de economie op de wapenindustrie heeft tot gevolg, dat deze afhankelijk is van economische wetten: verhoging van afzet, vergroting van produktie, concurrentie door specialisatie en door de toepassing van nieuwe vindingen, „verbetering“ van het produkt (!) enz. Alweer, de *Derde Wereld* is daarvan zowel direct als indirect het grote slachtoffer. Direct, omdat zij gedrongen wordt grote sommen gelds in de eigen bewapening te steken. Indirect, omdat de bewapening, waarin de twee machtsblokken voor zichzelf investeren, haar daarmee het geld



voor ontwikkelingshulp onthoudt, waaraan ze dringend behoefte heeft. Hoe is het in Gods naam ethisch te verantwoorden, dat de werelduitgaven voor militaire doelen in 1977 434 miljard dollar konden bedragen, terwijl vele honderden miljoenen mensen, mannen, vrouwen en vooral kinderen, zich aan de grens van de hongersdood bevinden.<sup>25)</sup> Het militair-industrieel complex (MIC) vormt niet zo maar het doelwit van utopische wereldverbeteraars, die niets beters te doen zouden hebben dan wensdromen te produceren; het gaat om de aanval op het genocide-systeem, dat zonder weerga is in de menselijke geschiedenis. Als er iets mis is, dat de scherpe aandacht verdient in de inhoud van de educatieve vredesarbeid, dan is het deze verstrengeling van belangen van het leger en de industrie of, zoals sommigen zeggen, van het leger, industrie, de universiteit en de staatsbureaucratie (MIABC: „A” heeft betrekking op academisch, „B” op bureaucratisch).<sup>26)</sup> In naam van de schepping is bevrijding hieruit geboden! Het is van wezenlijk meer belang, dat de kerken zich over dit fundamentele probleem zorgen maken dan over de vervulling van de zondagsplicht en de wekelijkse kerkgang. Er zijn maar weinigen in de kerk, althans relatief gesproken, die dit inzien en daaruit de consequenties trekken.<sup>27)</sup>

### c. *Het individuele niveau*

Niet alleen het eerste en het tweede niveau dient inhoudelijk aan de orde te komen in de educatieve vredesarbeid, ook voor het derde niveau geldt dat. Het is het niveau van de individuele persoon, de opvattingen, die hij heeft, de gevoelens die hem parten spelen, de attitudes, van waaruit zijn handelen gestalte krijgt. Het derde niveau dreigt soms verwaarloosd te worden in de vredespedagogiek. Begrijpelijk is dat overigens wel. Immers, te lang en te zeer is de nadruk gelegd op de innerlijke vrede als de (enige of primaire) weg tot wereldvrede. Te lang en te zeer is er gemoraliseerd over de oprechtheid en de innerlijke gezindheid van de individuele mens als de sleutel tot de oplossing van de vredesproblematiek. Dit geeft ons echter niet het recht enkel en alleen onze aandacht te richten op de structurele kanten ervan, zoals kenmerkend is voor het eerste en het tweede niveau. Immers, de wijze waarop mensen denken, voelen en handelen, speelt wel degelijk een rol. Voorbeelden zijn er te over: vijand-denken en vijandbeelden, anti-communisme, koude-oorlog-denken, attitudes zoals die van militarisme en nationalisme, ideologieën als die van de leer van de nationale veiligheid, affectieve complexen zoals die van angst, schuld en agressie. Natuurlijk, zulke opvattingen, gevoelens, attitudes, zijn niet louter intrapsychisch van aard; ze zijn zelfs niet louter inter-psychisch van aard; ze worden mede bepaald door tal van culturele en daarmee door tal van economische, sociale en politieke factoren. Maar, juist de kritische bewustwording van dit soort samenhang kan ertoe bijdragen, dat de affectieve energie, wanneer het desastreuze van deze samenhangen geleidelijk wordt doorzien, op constructiever zaken en op constructieve processen kan ovrden gericht. Wie eenmaal heeft doorzien, hoe het fascisme en het anti-communisme van Hitler-Duitsland verbonden waren, en wie

eenmaal heeft doorzien, hoe de wrok om het verlies van de Eerste Wereldoorlog en het teloor gaan van gevoelens van zachtheid, verbondenheid, tederheid in elkaar overliefden in hetzelfde Hitler-Duitsland, zal de roep op de sterke leider en het daarmee samengaande nationalisme, de xenofobie, de interne en externe intolerantie en de repressie met de nodige argwaan horen aankondigen en er zich tegen verzetten.<sup>28)</sup> Hoe maatschappelijk bepaald dit alles ook is, het zijn en blijven mensen, die de dragers zijn van zulke gedachten, gevoelens, strevingen enz. Absoluut pessimisme omtrent de aanspreekbaarheid van individuele mensen omtrent hun individuele verantwoordelijkheid in deze staat haaks op datgene wat educatieve vredesarbeid tot educatieve vredesarbeid maakt. Meer algemeen gezegd: het behoort tot de vooronderstellingen van educatieve arbeid dat de mens een homo educabilis et educandus, een opvoedbaar en op te voeden wezen is.<sup>29)</sup>

Daarom, wat inhoudelijk in de educatieve vredesarbeid aan de orde moet komen heeft zijn plaats op drie niveaus: het niveau van de internationale betrekkingen, het niveau van het intra-maatschappelijke en het niveau van het individuele. De ethische en theologische reflectie moet daarbij aansluiten.

### **Wereldwijde gerechtigheid**

Wat het eerste niveau betreft: wanneer de vredesbeweging educatief niet wordt ondersteund vanuit de pathos voor wereldwijde solidariteit, met name ten behoeve van de *Derde Wereld*, en daarom vanuit het inzicht in de wereldwijde gerechtigheid, schiet ze haar doel voorbij. Dit houdt een fundamentele doorbraak in van de ruil-solidariteit en de ruil-gerechtigheid, die de burgerlijke maatschappij kenmerken.<sup>30)</sup> Dit is een doorbraak, die tenslotte alleen als categorische imperatief gelding krijgt, omdat God de God van de armen, de verdrukten, de lijden-den, de slaven is. In hen toont Hij zijn gezicht. In hun zwijgen zwijgt Hij. In hun huilen huilt Hij. In hun protesteren protesteert Hij. In hun bevrijding bevrijdt Hij. God is niet de God van het harmonische midden, van de middenklasse, van de middenorthodoxie. Hij is partijganger: vóór de slaven, tegen het heersende systeem van de Faraó.<sup>31)</sup>

### **Ontwapening in de maatschappij**

Wat het tweede niveau betreft: de gedachte van een „rechtvaardige oorlog” mag en kan het genocide-systeem dat mede ten grondslag ligt aan onze maatschappij niet legitimeren. Veeleer moeten het vrije initiatief en de scheppende eerste daad van God de inspiratie en oriëntatie ingeven voor het zetten van eenzijdige stappen van ontwapening. Ontwapening, niet alleen op het niveau van de internationale betrekkingen, maar ook op dat van onze eigen maatschappij, dat van de maatschappelijke structuur. De synode van de Nederlandse Hervormde Kerk heeft dit goed begrepen. Het bestuur van deze synode is met de FNV een reeks gesprekken aangegaan.



## Lijden om het lijden van anderen

Tenslotte wat het derde niveau betreft: de navolging van Jezus zal de trekken moeten krijgen van het lijden om het lijden van anderen, van de vele miljoenen in de *Derde Wereld*. Dit lijden om het lijden van anderen is overigens een genade-gave. Men ontvangt deze gave in de praxis van de concrete solidariteit. Deze praxis werkt als een vormingsproces, als een ómvormingsproces. Men wordt er ontvankelijk voor het lijden van anderen. Het is een ontvankelijkheid, die het talent van het lijden om het lijden van anderen tot bloei laat komen. Een talent, waarom men niet vraagt; een talent, dat men niet kan nastreven om het te verwerven; een talent, dat men ontvangt; een talent, dat nochtans met de hele persoon verweven is.

Het is het talent van het geloof: de speurzin van de solidaire gelovige, die eenvoudig wéét waar God is: in de minsten van mijn broeders. De navolging van Jezus is het volgen van het „instinct van het geloof“, het „instinctus fidei“, de „fijne neus“ van de gelovige, die weet waar God verkeert: temidden van de lijdenden, de geknechten. Op dit geloof is de bekering gericht.<sup>32)</sup>

### 4. Educatieve vredesarbeid en kerkelijk opbouwwerk: relatieverzorging en conflictbehandeling

Zoals gezegd, de educatieve vredesarbeid in de kerken dient verbonden te worden met het opbouwwerk in de kerken. De reden daarvan is gelegen in het volgende. Wanneer men erop gericht is, dat de vredesbeweging niet beperkt blijft tot de lokale vredesgroepen binnen de kerken, maar dat deze een bredere populatie binnen de kerken gaan bereiken, dan dient met zich ervan te vergewissen dat er binnen de kerken verschillende groepen met heel verschillende kerkelijke posities zijn te bespeuren. Zo zijn de volgende groepen te onderscheiden. Ten eerste de reeds genoemde lokale vredesgroepen binnen de kerken zelf. Zij hebben tot doel een bredere populatie te motiveren tot deelname aan de vredesbeweging. Zij werken daar ook hard voor. Zij doen daarvoor aan zelf-scholing, en van daaruit ondernemen zij de scholing van groepen van mensen buiten de eigen groep. Wie bereiken zij? Men kan zeggen: kerkelijke kernleden, resp. modaal-kerkelijken en daarnaast gedistancieerd-kerkelijken.

De kerkelijke kernleden vormen de tweede groep, die we onderscheiden, en de kerkelijk-gedistancieerden de derde groep. Daarnaast zijn er nog twee groepen te onderscheiden, die ieder een heel eigen structurele positie binnen de kerken bekleden, en die een bepaalde invloed op de educatieve arbeid binnen de vredesbeweging (zullen) uitoefenen: de pastorale professionals, die we als vierde groep naar voren brengen, en tenslotte de kerkelijke bestuurders, resp. de leden van de parochie- en kerkeraad, de vijfde groep.

De aandacht voor de eigen posities van deze vijf groepen is van belang vanwege de conflictstof, die in het educatieproces gelegen is,

en wel tengevolge van de maatschappijkritische, resp. kapitalisme-kritische analyse van de nucleaire oorlogsdreiging in dit leerproces als ook tengevolge van de soteriologische en ethische reflectie daarop vanuit de profetische traditie. Deze conflictstof kan gemakkelijk door de kerkelijke kernleden (groep 2) tengevolge van hun mogelijk meer behoudende opstelling tot ontbranding worden gebracht. Daardoor kunnen pastorale professionals (groep 4) en kerkelijke bestuurders (groep 5) onder druk komen te staan en kunnen zij in de verleiding geraken de ondersteuning van de lokale vredesgroepen (groep 1) en de faciliteiten van het kerkelijk apparaat voor de educatieve uitbreiding van de vredesbeweging in de richting van een bredere populatie (groep 2 en 3) op te schorten en wellicht zelfs in te trekken. Om dit te verhinderen is het noodzakelijk de relaties tussen de vijf groepen adequaat te verzorgen en eventuele conflicten zodanig te behandelen dat aan de ene kant verschillen in opvatting en belangentegenstellingen niet om der wille van de lieve vrede worden toegedekt en verzwegen en aan de andere kant polarisatie in destructieve zin wordt voorkomen.

Dit betekent dat aan de ontwikkeling van een educatieproces binnen de kerken, gericht op deelname van een bredere populatie aan de vredesbeweging, niet alleen aspecten vastzitten die betrekking hebben op educatieve arbeid in strikte zin, maar ook aspecten die het opbouwwerk binnen de kerken zelf betreffen.

Om dit alles nog een keer toe te spitsen op de problematiek van de *Derde Wereld*, kan men het volgende zeggen. Zolang de relatie tussen de vredesbeweging en de *Derde Wereld* wordt gelegd in termen van de onschuldige en tegelijk naïeve opmerking, dat iedereen natuurlijk voor de vrede is en dat Nederland nu al lang genoeg is bewerkt om zich positief ten opzichte van de *Derde Wereld* op te stellen, zoals onlangs gebeurde in een V.V.D.-nota inzake de NCO (Nationale commissie voorlichting en bewustwording ontwikkelingssamenwerking), behoeft men in kerkelijk verband geen problemen te vrezen. Althans geen problemen van relationale aard. Wanneer men echter wèrkelijk de problematiek wil blootleggen, die aan de verhouding tussen het vraagstuk van de vrede en dat van de *Derde Wereld* kleeft, komt men niet om de kritische bewustwording betreffende de (eigen) maatschappelijke structuren heen. Dan kan het niet anders dan dat fundamentele meningsverschillen zichtbaar zullen worden en dat ernstige belangentegenstellingen naar voren zullen treden. Dat vraagt om zorgvuldige relatieverzorging en conflict-behandeling in het kader van kerkopbouw. Daarom: wie zich in de kerken inzet voor de zaak van de vrede én voor die van de *Derde Wereld*, die overigens structureel verbonden zijn, zal de ontwikkeling van pastoraal-educatief opbouwwerk binnen de kerken zeer ter harte gaan.

<sup>1)</sup> J. A. van der Ven, Exploratief onderzoek naar oekumenische katechese voor gemengd gehuwden, in: *Praktische Theologie* 1981, 2, 86-100.

- 2) Opnieuw God in Nederland. Onderzoek naar godsdienst en kerkelijkheid o.l.v. W. Goddijn e.a., *De Tijd*, Amsterdam 1979; Hebben de kerken nog toekomst?, Commentaar op het onderzoek „Opnieuw: God in Nederland”, Baarn 1981.
- 3) W. Al. W. Berger, B. de Loor, Ik bouw U een huis, Praktijkstudies over kerkverdramping, pastoraat en kerkopbouw, Hilversum 1979, 98; de vermeende waardevrijheid, welke op p. 100 vv, van de kant van de sociale wetenschappen wordt bepleit, is ten zeerste vatbaar voor een ideologie-kritische analyse.
- 4) A. Etzioni, *A comparative analysis of complex organisations*, New York 1965.
- 5) M. van Beugen, *Relatie-sleutelaars bestreden het strijdperk, Een inleiding tot veranderkundig denken*, Assen/Amsterdam 1978.
- 6) H. Broekman e.a., Over de probleem-project-methode, in: *Tijdschr. v. Agologie* 9 (1980) 3/4, 164-175, hier 172.
- 7) Hoe overleef je een atoomoorlog?, Feiten, meningen en achtergronden over de civiele verdediging, R. ten Barge (red.), uitg. Energie Komitee Oost Gelderland, afd. Eibergen 1981, 153.
- 8) J. A. van der Ven, Heeft de kerk een boodschap aan de jeugd en omgekeerd? in: Brochure 2-20, Tweede serie Geestelijke Volksgezondheid, uitg. Katholiek Studiecentrum voor Geestelijke Volksgezondheid, Ambo, Baarn 1982.
- 9) Informatiebulletin afd. Pers en Voorlichting, Secretariaat R.K. Kerkprovincie in Nederland, 1-2-1, jaargang 9, nummer 22, 18 dec. 1981, 490-491.
- 10) Cfr. H. L. Meyer, *Einführung in die Curriculum-methodologie*, München 1974<sup>2</sup>.
- 11) E. Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, Bloemendaal 1977.
- 12) C. R. Rogers, *Freedom to learn*, Columbus, Ohio 1969; A. J. M. Vossen, *Zichzelf worden in menselijke relatie*, Haarlem 1967.
- 13) H. C. J. Duyker, De ideologie van de zelfontplooiing, *Pedagogische Studiën* 53 (1976) 10, 358-374; A. J. Nijk, *De mythe van de zelfontplooiing*, Amsterdam 1978.
- 14) B. Willems, *Revolution und Protest oder Glanz und Elend des bürgerlichen Subjekts*, Stuttgart 1969.
- 15) N. Greinacher, Das Theorie-Praxis-Problem in der Praktischen Theologie, in: *Praktische Theologie heute*, München 1974, 103-119.
- 16) Nadere uitwerking: J. A. van der Ven *Kritische godsdienstdidaktiek*, Kok, Kampen 1982.
- 17) J. A. van der Ven, „En de oorlog leren zij niet meer” (Jes. 2,4), Pastoraal-theologische reflexie op het Pax Christi-rapport, in: *Tijdschr. v. Theol.* 21 (1981) 3, 265-287; M. Gronemeyer, *Motivation und politisches Handeln*, Hamburg 1976.
- 18) M. J. Langeveld, *Kind en religie*, Utrecht 1956, 1966<sup>2</sup>; J. A. van der Ven, Erfahrung lernen, in: G. Stachel (Hrsg.), *Sozialisation, Identitätsfindung, Glaubenserfahrung*, SPT 18, Zürich 1979, 181-188.
- 19) P. Freire, *Pedagogie van de onderdrukten*, Baarn 1972.
- 20) U. Neisser, *Cognition and reality*, San Francisco 1976; J. S. Bruner, *O.N KNOWING, Essays for the left hand*, New York 1970.
- 21) *Tussen oorlog en vrede*, red. Ph. P. Everts & H. W. Tromp, Amsterdam 1980.
- 22) C. E. Osgood, *An alternative to war or surrender*, University of Illinois 1962.
- 23) A. S. Minty, the threat of an apartheid bomb, Witness Paper, *Conference of the World Council of Churches on nuclear weapons* 23-27 November 1981, Amsterdam.
- 24) G. Krusche, Confidence rather than deterrence, Witness Paper, *Conference of the World Council of Churches on nuclear weapons* 23-27 November 1981, Amsterdam.
- 25) M. Kidron, R. Segal, Hunger und Waffen, *Ein politischer Weltatlas zu den Krisen der 80er Jahre*, Rororo, Reinbek bei Hamburg 1981.
- 26) *Vrede en oorlog, Nieuwe ontwikkelingen in de polemologie*, red. F. van den Burg, Groningen 1977.
- 27) H. Gollwitzer, *Die Christen und die Atomwaffen*, München 1957.
- 28) A. & M. Mitscherlich, *Die Unfähigkeit zu trauern, Grundlager kollektiven Verhaltens*, München 1967.
- 29) W. Brezinka, *Grundbegriffe der Erziehungswissenschaft*, München 1977<sup>3</sup>.
- 30) J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977.
- 31) G. H. ter Schegget, *Theologie en ideologie*, Baarn 1981.
- 32) P. Fransen, Divine revelation: source of man's faith, in: P. Surlis (ed.), *Faith, its nature and meaning*, Londen 1972, 18-52; W. Veldhuis, *Geloof en ervaring*, Bilthoven 1973.

## Gezonden tot vrede

Zending en vredesgetuigenis: een harmonieus paar is het nooit geweest. De werfkracht van de zending verminderde door een getuigenis dat onder de vrede Gods iets ruimers verstond dan alleen een vrede des harten. Omgekeerd moest de reikwijdte het vredesgetuigenis ingeperkt worden, wilde de groei van de zendingskerk niet belemmerd worden. Historisch gezien is dat alles zeer begrijpelijk. Zending gedijde het voorspoedigst in de schaduw van een allesbehalve vreedzaam en vredestichtend westers imperialisme. Merkwaardigerwijs riep God zijn zendelingen vooral naar gebieden die eerst met wapengeweld gepacificeerd, „tot vrede gebracht”, waren. Als Gods „imperialisme”, zijn rijk op aarde, alleen maar gevestigd schijnt te kunnen worden onder de bescherming van een gewelddadig en onrechtvaardig imperialisme van „christelijke” staten, is het dan verwonderlijk dat het evangelie van de vrede gecompromitteerd wordt? Vooral nu we tot het inzicht gekomen zijn dat het bijbelse vredesbegrip de sociaal-politieke aspecten van de oudtestamentische sjaloom, het profetische getuigenis aangaande Gods gerechtigheid en de overal in de Schrift aan de oppervlakte komende onderstroom van kritiek op het machts- en gewelddenken moet insluiten. Een dergelijk vredesgetuigenis en een missionaire expansie verdragen elkaar slecht.

### Mobilisatie voor de vrede: typisch christelijk?

Vredesgetuigenis en zending: een succesformule kan dat niet zijn. Maar maken we nu niet opnieuw de fout een andere, maar even eenzijdige definitie van het vredesgetuigenis te hanteren? Komen nu de sociaal-politieke aspecten van het bijbelse vredesbegrip niet teveel en te onkritisch aan bod? Is er dan nauwelijks onderscheid meer tussen een links geëngageerde vredespolitiek en het christelijke vredeshandelen? Velen ervaren het als élitair, als in een tijd waarin het levensnoodzakelijk lijkt om alle krachten tegen de massale zelfvernietiging der mensheid te bundelen, sommigen blijven vragen naar het „typisch schriftelijke” karakter van zo'n uit de moed der (wan)hoop geboren mobilisatie om te overleven. Maar juist in samenhang met de bijbelse opdracht om de volkeren tot Christus' leerlingen te maken en Jezus als Gods vrede te verkondigen, kunnen we er niet om heen ons af te vragen of we met een seculier vredesbegrip de bijbelse vredesinhoud voldoende kunnen om-

schrijven. Bovendien is het een belangrijke vraag, in hoeverre het verstaan van de inhoud van het bijbelse vredesbegrip niet tevens een oorspronkelijker „vredesstrategie“ voortbrengt. Is de levensstijl der christenen en de gestalte van de christelijke gemeente niet in de eerste plaats de uitdrukking van de evangelische vrede? Moet niet ieder daadwerkelijk getuigen tegen onvrijheid, geweld en nood in de nabije en verre wereld hier zijn wortels hebben? In alle voorlopigheid gesteld: misschien is het missionaire vredesgetuigenis vóór alles het gestalte geven aan kleine christelijke gemeenschappen, „cellen van hoop“, in hopeloze situaties, in zowel binnen- als buitenland. Delend in onvrijheid, geweld en nood – en alleen zo hoop verkondigend. Kunnen vredesgetuigenis en zending anders samengaan dan in dergelijke, schijnbaar onmachtige cellen van hoop?

Vrede is niet louter de afwezigheid van oorlog. Maar ook een meer dynamische formulering, bijvoorbeeld vrede als het proces van vermindering van onvrijheid, nood en geweld in de samenleving, mist dimensies die het bijbelse vredesbegrip wel vertoont. Op welke punten bestaat er nu een spanning tussen wat de Schrift met vrede bedoelt en de moderne, seculiere opvatting daaromtrent? We noemen er een paar.

### **Gods aandeel**

In tegenstelling tot de modern-profane vredesbeschouwing, houden de bijbelschrijvers wel degelijk rekening met een werkelijk handelen van God in de geschiedenis. Dat God alleen door mensen handelt, zodat Gods handelen alleen maar verstaan kan worden als een zekere interpretatie en waardering van louter menselijk handelen, daarvoor is in de Schrift weinig bewijs te vinden. Hieruit moet niet direct geconcludeerd worden dat menselijk vredestichten dus niet nodig of gewenst is. Wel is bedoeld, dat Gods vredestichten het menselijke vredeshandelen steeds overstijgt. En is dit „buitengewone“ handelen Gods niet tevens richtingwijzend voor een menselijk vredeshandelen dat onverwacht, riskant en creatief moet zijn?

Een ander fundamenteel bijbels thema is, dat God aan de geschiedenis een einde maakt en een nieuwe aeon, een nieuwe wereld, schept. Deze verwachting die aan onze geschiedenis het karakter van voorlopigheid, onvolmaaktheid, ambivalentie en zelfs negativiteit geeft, komt de moderne mens vreemd voor. Zetten we zélf niet met een „big boom“ een punt achter onze geschiedenis? Wat kan God daaraan nog af- of toendoen? Moeten we zelf niet – desnoods met alle geweld – vrede stichten? Blijft ons niet de zelfmoord over als laatste protestmogelijkheid om de mensheid de ogen te openen voor de heilloze weg van bewapening, uitbuiting en onrecht? Terwijl in de Schrift alle hoop gericht is op Gods werkelijk handelen in de geschiedenis – hoever reikt onze hoop verder dan wat we met eigen handen nog kunnen bewerkstelligen?

De Schrift spreekt ook niet alleen over vrede als de minimalisering van nood, onvrijheid en geweld, maar tevens over de vermindering van angst en schuld. Vanuit de vergeving van schuld en de opheffing van angst kan pas waarlijk vrede voortkomen. Deze innerlijke dimensie is onlosmakelijk met het bijbelse vredesgetuigenis verbonden. De innerlijke en uiterlijke vrede veronderstellen elkaar.

Bijbels gezien is er ook een duidelijk verschil tussen wat de mens wil en doet om vrede te bereiken en wat Gods vredeswil is. Pax romana of pax americana, laat staan pax sovietica, vallen niet met Gods vredesrijk samen. Tegen hoogmoedswaanzinnige vredesconcepten van de mens kan God tot verzet aanzetten. Vrede sluiten met deze soorten van „vrede“ is er niet bij. Dan horen we opnieuw de parolen van de christelijke gemeenten in de Openbaring van Johannes: volharden in het bewaren van Gods vrede; lijden; Gods werkelijk rechtzettend en vredestichtend handelen afwachten.

Tenslotte komt in de moderne tendens naar structurele oplossingen, ook in het werken aan de vrede, licht het individu tekort. Bijbels gezien blijft toch in de eerste plaats de enkeling de drager van de vrede. De omkeer van het volk kan niet anders plaatsvinden dan door de omkeer van de afzonderlijke mensen. Maar ook deze nadruk op individuele gezindheid en levensstijl komt vanzelfsprekend niet in mindering op de noodzaak tot herstructurering van de samenleving. Ook hier kan het één niet zonder het ander. Het bijbelse vredesbegrip omvat deze beide aspecten: vernieuwing van de enkeling en een nieuwe ordening van de samenleving.

### **Een christelijke vredesstrategie**

Op al deze punten corrigeert en overstijgt het bijbelse getuigenis een al te zeer gereduceerd modern verstaan van wat vrede is. Maar geeft deze „ruimere“ definitie van vrede in de Schrift tegelijk een aanwijzing voor een christelijke vredesstrategie, in samenhang met een door dit vredesbegrip verdiept zendingsbewustzijn? Is het Nieuwe Testament daarin gewijzend?

Jezus Christus is het fundament en centrum van het christelijke vredesgetuigenis. Dat klinkt bijna als een cliché. In ieder geval is het een veel te algemene uitspraak, wanneer we niet acht slaan op de wijze waarop bijvoorbeeld Paulus deze grondwaarheid uitlegt. Voor hem is Jezus de gekruisigde en opgestane die op deze wijze het leven van de gemeente bepaalt. De opstanding is voor hem het teken dat een nieuwe tijd is aangebroken waarin God regeert op de wijze en in de gestalte van een lijdende, dienstbare, weerloze, rechtvaardige gekruisigde. En waar schiet deze verkondiging wortel en draagt ze in alle onvolmaaktheid en voorlopigheid reeds vrucht? In de messiaanse gemeenschappen waarin de liefde heerst.

Het profetische getuigenis dat alle volkeren deel zullen krijgen aan de beloften van Israel, ziet Paulus in vervulling gaan. Jood en niet-jood eten samen, delen samen, behandelen elkaar zonder aanzien des persoons, de een de ander uitnemender achtend dan zichzelf. Deze herstelde eenheid is het hart van de vrede, maar ook van de zending. De volkeren, de buitenstaanders, de uitgesloten en der zegeningen van de Tora worden mede-uitverkoren. Ze komen „thuis”, door geloof alleen. Ze vatten hoop, omdat er een vrede aangekondigd wordt die het verstand en de realiteitszin te boven gaat. Ze worden werktuigen van een liefde die zich realiseert in een gemeenschap, waarin schijnbaar onverzoenlijke tegenstellingen in volk, ras, cultuur, geslacht en sociale geleiding worden geheeld. Nog op heel kleine schaal. Onbeduidend in de ogen der machthebbers die „verdeel en heers” tot leus hebben en die geen middel ontzien om hún vrede te verzekeren. Ze zijn zo van de kaart te vegen, maar tegelijk onuitroeibaar omdat ze hun bestaan niet aan eigen macht te danken hebben.

In de lokale, messiaanse gemeenschap wordt de strijd met de verdeeldheid, de onvrijheid, de sociale, lichamelijke en psychische nood, de discriminatie, de heerszucht en het gewelddenken aangeboden. Zonder een succesvolle strijd in eigen gelederen tegen iedere vorm van on-vrede te voeren, wordt het getuigenis naar buiten toe hypocriet en zwak. Wie in eigen kring nog op wapens vertrouwt, kan moeilijk een overheid tot ontwapening manen. Alleen de ontwapende gemeente werkt als Gods werktuig ontwapenend op de omgeving. Doordat ze de liefde verwerkelijkt in de gestalte van de gemeenschap, wordt de kerk tot een vredesfactor in de wereld. Wil de kerk vredeskerk en zendingskerk tegelijk zijn, dan zal ze eerst zowel in binnenland als buitenland deze gestalte moeten herwinnen of daaraan ruimte moeten gunnen. Het vredeshandelen van de kerk kan niet alleen gedelegeerd worden aan een beraad dat de natie voor een bepaalde ontwapeningsstrategie probeert te winnen, of aan een commissie die twee procent van de inkomsten der kerk afroemt ten bate van de Derde Wereld. De sociale gestalte van de kerk zelf is in het geding!

Zowel de zending als het vredesgetuigenis der kerk hebben te weinig oog gehad voor het feit dat primair de plaatselijke vergadering van gelovigen de ruimte is waar God wil werken en waar verzoening geconcretiseerd kan worden. Natuurlijk moeten we in plaats van Christus niet de kerk tot heilsmiddel maken. Hij is onze vrede; niet de kerk, hoe alternatief en hoopgevend ook. Maar de verkondigde en geloofde vrede zal toch in de eerste plaats ontwapenend, bevrijdend en helend werken en dus ook een nieuwe samenleving creëren bij de mensen die op dat aanbod van Gods vrede metterdaad reageren? In de verzoende werkelijkheid der gemeente zijn ook individuele en sociale ethiek niet met elkaar in strijd. De wijze waarop de gemeenteleden de vrede leven, heeft ongekende sociale relevantie en werkt aanstekelijk op de omgeving. Hier wordt de inspiratie en de hoop gevonden om ook indirecter de

liefde in *structuren der samenleving* te vertalen. Toegespitst op de bewapening moet dan vaststaan, dat een oproep namens de kerk aan het volk om niet op wapenen te vertrouwen, zonder dat de kerk zelf de wapenen uit eigen middelen heeft verwijderd (concreet: geen gemeentelid heeft ook maar iets met dit soort van „levensverzekering” te maken!), een onbetrouwbaar getuigenis is. En een missionaire strategie, waarin het zichtbare voorbeeld van een ontwapende en ontwapende gemeente geen rol speelt, is evenzeer verdacht.

Als boodschap van de in Christus gegeven sjaloom voor de volkeren deel gaat uitmaken van het missionaire bewustzijn van de kerk, dan heeft dat grote consequenties voor de institutionele kerken en haar missionaire praktijk. Wanneer de sociale gestalte van het evangelie: de verzoende en verzoenende gemeente, een integraal onderdeel uitmaakt van de vredesboodschap, zal een theologische heroriëntatie op een christelijke vredes- en zendingsstrategie noodzakelijk worden. Het kan leiden tot een nieuw verstaan van Paulus' zending als vredeshandelen. Het betekent ook dat het getuigenis tegen de onderdrukkende machten, tegen onrecht en vijandsdenken, tot de taak van de zendingskerk behoort. Het bijdragen tot verzoening en het oplossen van conflicten komt dan in het middelpunt der belangstelling te staan. Het zou een reformatie van de westerse kerk betekenen; een bevrijding tevens van Constantijns denken, waardoor de kerk steeds weer gedwongen wordt binnen de grenzen en met de wereldse machtsmiddelen van de staat te opereren. Wanneer de gemeente opnieuw de belichaming wordt van Christus' grensoverschrijdende liefde, zal ze in haar gemeenschap de kloven gaan slechten die deze wereld gescheiden houden. Nationale, raciale, sociale, culturele en etnische tegenstellingen worden in de eerste plaats verzoend in gemeenschappen, die op de plek van het conflict de partijen verenigen rond de tafel des Heren.

Een succesformule voor voorspoedige groei van de christelijke kerk is het niet, deze onverbrekelijke eenheid tussen gemeente, zending en vredesgetuigenis. Machteloosheid, lijden, volharding, kunnen een onverwachte realiteit worden als de kerk deze weg gaat. Maar is de Heer niet juist op deze schijnbaar onmachtige wijze in de geschiedenis werkzaam? En leren we, deze weg gaande, niet opnieuw de oorspronkelijke betekenis van kruis en opstanding ervaren? Tenslotte getuigt zo'n schijnbaar machteloze zendings- en vredesaktiviteit ook van realiteitszin. De christelijke kerk zal opnieuw als een minderheid in een niet-christelijke – of wat nog erger is: een zgn. christelijke – wereld haar plaats moeten bepalen. Niet in de laatste plaats vanwege seculier machtsdenken en imperialisme wordt de westerse kerk tot ballingschap veroordeeld. Ontnuchterend zal ze met Israel een nieuw antwoord moeten leren geven en voorleven op het woord des Heren: „Zoekt de vrede voor de stad waarheen Ik u in ballingschap heb doen wegvoeren, en bidt voor haar tot de Here, want in haar vrede zal uw vrede gelegen zijn”. (Jer. 29:7).

## Vrede en rechtvaardigheid

### theologisch-ethische overwegingen

Bij het begin van de Eerste Wereldoorlog schreef een *duits theoloog*, Dietrich Vorwerk: „Wij duitse christenen zijn ervan overtuigd dat wij vechten voor een rechtvaardige zaak, dat God met ons is. Wij zijn er zeker van dat de doeleinden van onze vijanden anti-goddelijk zijn. Englands farizeïsche huichelarij vermag de broodnijd, welke zijn wapens bestuurt, niet te verhullen. Japans rechteloze roofzucht is zonneklaar. Ruslands rassenhaat, Frankrijks wraakzucht, de sluipmoordpolitiek van Servië, de leugenachtige wreedheid van België verdienen een zeventvoudig wee. (. . .) Het is Duitslands taak, als werktuig van God een wereldhistorisch godsgericht aan onze vijanden te voltrekken“. Bij de *tegenpartij* was Teilhard de Chardin van oordeel: ook Duitsland zal tenslotte zijn oorlogsdoelen moeten onthullen. Dan zal het gedwongen zijn zijn praktisch geloof aan een bepaald Nietzsche-isme te belijden; en daarmee zal duidelijk zijn aangetoond, dat de huidige oorlog eigenlijk een strijd is tussen twee orden van zedelijkheid.<sup>1)</sup>

De tegenstander wordt als moreel slecht bestempeld, de eigen partij als moreel goed. Ditzelfde mechanisme, dat in zijn toepassing op de verhouding Frankrijk-Duitsland achterhaald is, is heden van toepassing in de West-Oostverhoudingen zodat de Stichting Nederlandse Priester Religieuzen het opportuun achtte te verklaren: wij weigeren te accepteren dat het begrip „Oosten“ simpelweg staat voor vijandigheid, bloeddorst en onwil, en „Westen“ voor welwillendheid en verdediging van geloof, beschaving en goede zeden.<sup>2)</sup>

Het schema medestanders-tegenstanders, ofwel vriend-vijand, is nu eenmaal van een andere orde dan het schema goed-slecht. Bij een krachtmeting, waarbij het erom gaat wie de sterkste is, wordt de moraal in dienst van de krachtsverhoudingen gesteld wanneer men zichzelf en zijn bondgenoten „de goeden“ acht en de tegenstanders „de slechten“. Uiteraard wordt omgekeerd de eigen kracht ondermijnd wanneer men de tegenstanders „de goeden“ acht en de medestanders en zichzelf „de slechten“. Alsof de verdediging van zichzelf en zijn eigen belang nog niet voldoende is om de strijd moreel te legitimeren, maakt men vaak de verdediging van het eigene tot een verdediging van het goede tegen het boze; zo wordt de strijd eerst recht een goede strijd.

### Het bovenpartijdig standpunt

Een manier om aan een dergelijke annexatie van recht en moraal door een der conflicterende partijen te ontkomen, bestaat erin een bovenpartijdig standpunt in te nemen en van hieruit te spreken over vrede en gerechtigheid, te ijveren voor matiging van geweld en voor verzoening. Zulk een standpunt kan worden ingenomen door filosofie, ethiek en wereldbeschouwing; ook door een wereldkerk of een wereldvergadering van kerken. De zedelijke uitspraken van het Tweede Vaticaans Concilie over vrede en oorlog dragen zulk een abstract-universeel karakter. De constitutie over De kerk in de wereld van deze tijd, Hoofdstuk V/1 over het voorkómen van oorlog, bevat in nr. 81 een morele afkeuring van de (destijds, in 1965) bestaande bewapeningswedloop ondanks de mogelijke, maar tijdelijke voordelen van de afschrikking. In het productieproces van de concilietekst speelden lokale belangengroepen, o.a. het toenmalige noordamerikaanse episcopaat, wel degelijk een rol. In de eindtekst zal men geen enkele toespeling vinden op „de verdediging van de vrije wereld“ tegenover „de communistische dreiging“, terwijl toch in een brief, ondertekend door o.a. twee noordamerikaanse kardinalen en geschreven om de aanvaarding van de tekst van nrs. 80 en 81 te verhinderen, gewezen was op „het feit dat het bezit van wetenschappelijke (= nucleaire) wapens de vrijheid in een groot deel van de wereld in stand heeft gehouden“. Dergelijke uitspraken werden uitdrukkelijk vermeden. Ook de hulpbisschop van Rotterdam, R. Bär wijst in zijn artikel „Views of Church Groups in the Netherlands on War and Peace“<sup>3)</sup> met nadruk op de bovenpartijdige positie van de Heilige Stoel zelf: in de uitspraken van deze zijde blijkt het de bedoeling van de kerk alle volkeren, alle staten, alle regimes zonder uitzondering aan te spreken, „en op die wijze elke aanmoediging van eenzijdige initiatieven te vermijden“.

### Iedereen, derhalve niemand

De wereldomspannende aard van de vraagstukken van rechtvaardigheid en vrede kan echter niet adequaat behandeld worden door normatieve uitspraken en appels welke een abstract-universeel karakter dragen. Dit zijn uitspraken die iedereen zich kan aantrekken en die derhalve niemand in het bijzonder zich behoeft aan te trekken. Hetzelfde geldt van uitspraken die de uiteindelijke oorzaak van onrecht en geweld aanwijzen in het hart van „de“ mens dat door „de“ zonde verscheurd zou zijn. Ook deze individueel-anthropologische uitspraken scharen zich in de rij der krachteloze parolen over Vrede en Gerechtigheid, welke door elke staat en door elke politieke fractie binnen een staat kunnen worden ingeroepen om de eigen positie ethisch te versieren.

Wil men de betekenis van het christelijk moreel besef en zijn eventuele invloed – via de publieke opinie – op de reële wereldverhoudingen leren kennen, dan is het veel interessanter het optreden van lokale kerken en christelijke bewegingen binnen hun eigen nationale en staatkundige verhoudingen te bekijken. Hiervan volgen nu enkele voorbeelden.

## Lokale stellingnamen

In *Hongarije*, een lid van het Warschaupact, is de laatste tijd sprake van een opmerkelijk positieve verstandhouding tussen de katholieke kerk en de communistische staat. Tegelijk echter is er een groeiend aantal kerkelijke basisgroepen die kritisch staan tegenover hun eigen kerk en tegenover de landspolitiek, hetgeen zich onder meer uit in stellingname ten gunste van het pacifisme. De bisschoppenconferentie nam in 1981 tuchtmaatregelen tegen de jeugdzielzorger L. Kovacs, die contact onderhield met de basisgroepen en onder meer een openlijk pleidooi gevoerd had voor weigering van militaire dienst op gewetensgronden. Hij werd naar een klooster verbannen. De primaat van de katholieke kerk, kardinaal Lekai, is lid van het presidium van het Patriotisch Volksfront, een eertijds door de K.P. opgerichte massabeweging welke vanuit het volk voorstellen en suggesties aan de regering moet aandragen. De door een aantal katholieken geuite kritiek op de maatregelen tegen Kovacs beantwoordde de kardinaal met een krachtig pleidooi voor een sterke hongaarse defensie. Voor principiële dienstweigeraars uit katholieke kring – naar verluidt zouden er vier in de gevangenis zitten – toonde hij weinig begrip. Zijn optreden tegen het pacifisme onder de gelovigen kan de politici slechts welgevallig zijn, ook al beschouwen zij het als een zuiver binnenkerkelijke aangelegenheid.<sup>4)</sup>

In *Zwitserland*, een neutrale staat, ontstond in 1981 beroering rond de oecumenische vastenkalender „Vrede riskeren“ die in samenwerking tussen de katholieke en de evangelische vastenactie was uitgegeven. Deze twee op hulp aan de Derde Wereld gerichte organisaties hadden in de kalender het spanningsveld Noord-Zuid behandeld en de hierin aanwezige belemmeringen voor de vrede aangewezen. Vijandigheid jegens het nationale leger, misbruik van het Evangelie voor politieke agitatie en sympathie voor het communisme waren de verwijten in een volgende perscampagne.<sup>5)</sup> Later in het jaar verscheen, eveneens in oecumenische samenwerking, het missionair jaarboek „Frieden-Traum, Verheissung, Gegenwart“ dat eveneens felle openbare discussie opriep. In enkele detailstudies werd hier ingegaan op activiteiten van zwitserse industrieën, bijvoorbeeld relaties met de atoomtechnologie in Pakistan. Er werd tot zelfkritiek opgeroepen: de miljoenenorders voor de industrie versterken in vele landen de overtuiging dat Zwitserland onder de dekmantel van neutraliteit en humaniteit al te vaak slechts denkt aan zaken doen. Onder zulke omstandigheden moet men vanuit christelijk-ethische verantwoordelijkheid het beginsel van nationale zelfhandhaving („Selbstbehauptung“) radicaal ter discussie stellen. In het geheel van de arbeid voor de als Sjalom verstande vrede heeft ook de nationale militaire verdediging een, zij het ondergeschikte, plaats.<sup>6)</sup>

In de *U.S.A.* is er een krachtige, zij het ook geenszins algemene, kerkelijke beweging tegen de nucleaire bewapeningspolitiek van de huidige regering op gang gekomen. Zeer opmerkelijk was de rede die de katholieke aartsbisschop van Seattle, R. G. Hunthausen, op 12 juni

1981 hield voor een regionale synode van de Lutherse kerk: hij riep op tot verzet tegen de bouw van de Trident-onderzeeboot-basis binnen zijn ambtsgebied, nodigde de christenen uit elke maandag met hem te vasten en te bidden en gaf tevens in overweging een gedeeltelijke weigering van de belasting (in februari 1982 door hemzelf uitgevoerd). Naast brede oecumenische instemming in de betreffende staat Washington ontvond de rede hevige tegenspraak: de bisschop begunstigde eenzijdige ontwapening en stelde de „American way of life“ bloot aan het gevaar overrompeld te worden door een communistisch systeem dat atheïstisch is en de religies vervolgt.

Ook andere kerkelijke leiders kwamen tot verzet juist op grond van militair-industriële activiteiten in hun ambtsgebied. Nadat president Reagan had besloten tot de bouw van het neutronenwapen gaf de bisschop van Amarillo, in wiens gebied de Pantex-fabrieken liggen waar het wapen wordt aangemaakt, de arbeiders in overweging naar ander werk uit te zien; alle twaalf bisschoppen van Texas sloten zich bij deze oproep aan. Maanden later had niemand zijn werk aldaar opgegeven. Wel werd een denkproces op gang gebracht dank zij een stijl van gezagsuitoefening die niet autoritair is maar zich waagt aan een discussie op argumenten. De legerbisschop der U.S.A.-strijdkrachten keerde zich tegen de uitlatingen van zijn ambtgenoten.<sup>7)</sup> Deze voorbeelden zouden zijn aan te vullen, bijvoorbeeld met uitlatingen van kerkelijke leiders en christelijke vredesgroepen ten overstaan van de regeringspolitiek in de Bondsrepubliek Duitsland, maar ook in de DDR (dienstweigering op gewetensgronden).

In alle gevallen is, zo meen ik, aan de orde de houding van de christenen jegens de staat waarin zij leven en waarvan zij burgers zijn. De verhouding van kerk en staat is geen abstract-theologisch vraagstuk, maar een concreet-theologisch vraagstuk dat zich in verschillende landen aan de kerken – van kerk in het enkelvoud dient men dan niet te spreken – op telkens verschillende wijzen opdringt. Is de christelijke religie functioneel voor de staat en wil zij dat ook zijn, op welke wijze dan? Welke instemming en ethische legitimatie ontvangen nationale papolen, doeleinden en „waarden“ van de christenen ter plaatse?

## Nieuwe internationale economische orde of nationale veiligheid?

Tegelijk moet het verschijnsel gesignaleerd worden dat de verschillen tussen christenen inzake opvattingen over vrede en rechtvaardigheid dwars door de kerkelijke scheidslijnen heen lopen zoals ook in Nederland duidelijk is te zien. Aan de ene kant een hoofdaccent op de inzet voor een nieuwe internationale orde met bijzondere aandacht voor de economische verhoudingen, bijvoorbeeld tussen bewapening en onderontwikkeling; aan de andere kant een hoofdaccent op de nationale verdediging en veiligheid, al dan niet in bondgenootschappelijk verband.

De soevereiniteit der staten wordt tegenwoordig in feite ingeperkt door de ontwikkeling van een publieke opinie op wereldniveau, welke attent is op het bestaan van de invloedssferen der beide supermachten, op het niet alleen militaire doch ook economische karakter van hun veiligheidsconcepties (interventie in de grondstoffenproducerende landen; bescherming van aanvoerwegen). De fronten in deze publieke opinie lopen dwars door de staten heen; zij tekenen zich als het ware af als fronten van een burgertwist of burgeroorlog, niet naar staatsgrenzen.

In alle landen zijn christenen op zoek naar een standpunt van waaruit zij in hun lokale nationale en politieke situatie de ene Zon der Gerechtigheid (Mal. 3, 20) kunnen ontwaren. Dit standpunt vinden zij niet door abstract-universele of individueel-anthropologische morele overwegingen. De ethiek kan onder de huidige omstandigheden niet beter doen dan te stimuleren tot concrete politieke, kerkpolitieke en economische analyses. Middels deze kan men immers in het vizier krijgen wie het zijn die nog geen helper hebben, geen verdediging en geen bescherming. Deze zijn het die de weg wijzen naar het rechte verstaan van het Evangelie van de vrede. Reeds Rousseau vond de „religion de l'Évangile“ niet erg geschikt om als „religion civile“ voor de door hem ontworpen staat de functioneren.

#### Noten:

- 1) H. Sitta, *Geschichte und politischer Charakter der Deutschen*, 1980, aangehaald in: *Orientierung* 46 (1982) 48.
- 2) Advies van de SNPR aan de r.k. bisschoppen van Nederland in: *Archief van de kerken* 36 (1981) 1046.
- 3) *NATO Review*, februari 1982.
- 4) *NRC-Handelsblad* van 20-1-1982; zie ook interview met de hongaarse staatssecretaris voor kerkelijke zaken in: *Orientierung* 45 (1981) 250-252.
- 5) Streit um den Frieden, in: *Orientierung* 45 (1981) 216.
- 6) Um des Friedens Willen. Umstrittenes Missionsjahrbuch, in: *Orientierung* 45 (1981) 262-265.
- 7) Tekst van de rede van bisschop Hunthausen en overzicht van activiteiten van bisschoppen der U.S.A., in: *Orientierung* 46 (1982) 25-30.

## Nederlandse kerken en het vraagstuk van vrede en ontwapening. Een missionaire uitdaging

Voor en na de reeks van massale vredesdemonstraties in verschillende Europese steden in het najaar van 1981 zijn door enkele kerkelijke organen initiatieven ontplooid ter ondersteuning van de vredesbeweging in Nederland.

Drie daarvan achten we vanuit missionair oogpunt van belang. Zij mogen daarom in dit themanummer over vrede en ontwapening niet ontbreken. Van de drie stukken zijn er twee afkomstig van nationale missionaire organisaties: de Nederlandse Zendingraad (NZR) en de Nederlandse Missieraad (NMR). Eén rapport is samengesteld door een niet-specifiek zendingsorgaan: de deputaten voor de bestudering van het oorlogsvraagstuk van de synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland. Ook dit rapport is uit missionair perspectief relevant, omdat daarin enkele argumenten naar voren komen die de zending van de kerken in de wereld nauw raken.

**Verschillend** De drie nota's of brieven zijn van verschillend karakter. De NZR-verklaring is een brief aan de Nederlandse regering (18 febr. 1982). De NMR-nota veronderstelt enkele andere documenten (het IKV-standpunt over een Nederlandse kernwapenstrategie en het advies van Pax Christi daarover) en formuleert het antwoord van de Raad op de vragen van de rooms-katholieke bisschoppen ten aanzien van het Pax Christi advies. Het rapport van de gereformeerde deputaten is een volledige studienota, die uitvoerig ingaat op verschillende aspecten van de huidige situatie van nucleaire oorlogsdreiging. Hiervan zijn enkele belangrijke passages weergegeven, met name die welke betrekking hebben op de relatie tussen de Oost-West tegenstelling en de Noord-Zuid tegenstelling.

Een integrale weergave van deze uitvoerige en belangrijke analyse (71 blz.) was uiteraard niet mogelijk.

Ondanks het feit dat de drie stukken onafhankelijk van elkaar zijn opgesteld en in opzet, methode en uitwerking sterk van elkaar verschillen, kunnen we enkele opmerkelijke overeenkomsten aanwijzen in hun argumentaties en conclusies. In grote lijnen bevestigen en versterken ze elkaar.



**Overeenkomsten** - Voor het begrip van deze nota's en de functie die zij over en weer kunnen hebben voor een voortgaande bewustwording onder christenen inzake het ontwapeningsprobleem lijkt het ons nuttig de belangrijkste punten van overeenkomst aan te stippen. Wij noemen de volgende:

1. Het wereldwijde vredes- en ontwapeningsvraagstuk kan alleen maar juist benaderd worden vanuit de gehele maatschappelijke werkelijkheid. Profetisch spreken van de kerken en maatschappelijke analyse moeten daarom hand in hand gaan.
2. Een verantwoorde analyse dient te vertrekken vanuit het standpunt en de situatie van de ergste slachtoffers: de machteloze armen van de derde wereld. Als zij nog geen stem in deze hebben, dan moeten wij de vertolkers van hun rechten en belangen zijn of worden.
3. Een werkelijke vrede moet gebouwd zijn op *gerechtigheid*; niet op een particulier en ethrocentrisch begrip van „eigen, nationale veiligheid“, gevoed door een ongebreideld machtsstreven van het rijke „Noorden“ op economisch, politiek en ideologische terrein. Alle volken hebben gelijkelijk recht op de basisgoederen om in hun levensbehoeften te voorzien. De structurele belemmeringen daartoe moeten op de eerste plaats ontdekt en bestreden worden. Het bijbelse begrip van „shaloom“ koppelt vrede en gerechtigheid juist onlosmakelijk aan elkaar.
4. Vele christenen uit het „Noorden“ moeten nog leren de ideologische beperktheid van het gegeven van de zg. „westerse“ of „christelijke“ beschaving (en de verdediging daarvan) in te zien.

Ook in hun conclusies zitten de drie stukken dicht bij elkaar. Duidelijk wordt dat een radicale herziening van het traditionele begrip van „de rechtvaardige oorlog“ vereist is. En tenslotte spreken de nota's zich duidelijk uit, in de vorm van een standpuntbepaling of advies, vóór eenzijdige stappen van nucleaire ontwapening in Nederland. De risico's daaraan verbonden moeten onderkend worden, maar tegelijk moeten we ons gaan realiseren dat deze in geen verhouding staan met de risico's van een voortgaande bedreiging van een nucleaire ramp waarbij het voortbestaan van de gehele mensheid op het spel staat.

## Mondiale gerechtigheid en ontwapening

### De Nederlandse Missieraad bepaalt zijn standpunt ten aanzien van het Pax Christi-advies

Op de Algemene Bestuursvergadering van de Nederlandse Missieraad van 9 december 1980 werd een voorstel ingediend tot adhesie aan het Pax Christi-advies inzake het IKV-standpunt over het probleem van de kernbewapening.

Met de grootst mogelijke meerderheid van stemmen werd dit voorstel aangenomen en besloten om een openlijke verklaring daarover te publiceren. De argumenten voor deze standpuntbepaling ontleent de Missieraad aan zijn visie op de hedendaags missionaire taak van de kerk. Deze omvat met de verkondiging van de evangelische boodschap ook het werken aan ontwikkeling, gerechtigheid en vrede. De Ned. Missieraad wijst dan met name op de samenhang tussen die eigentijdse zendingsoopdracht en het wereldwijde probleem van ontwapening en vrede in het zicht van een dreigende atoomoorlog.

Kort daarop namen de nederlandse bisschoppen het initiatief om over dit probleem een brede discussie op gang te brengen in de Rooms-Katholieke kerk van Nederland. De Ned. Missieraad werd gevraagd zijn standpunt nader uit te werken en daarvoor de vragen van de bisschoppen als uitgangspunt te nemen.

Aan de studiesecretaris werd opgedragen om deze vragen in de lijn van de Ned. Missieraad-verklaring te beantwoorden.

Het Algemeen Bestuur liet zich in zijn vergadering van 1 juni 1981 daarop uitvoerig voorlichten omtrent enige belangrijke, maar minder bekende aspecten van het bewapeningsvraagstuk. Als inleider werd daarvoor dr. ir. E. A. Muyderman uitgenodigd.

Het Internationale Pax Christi-congres te Nassogne (9-11 okt.) bood aan de studiesecretaris een welkome gelegenheid om met vertegenwoordigers uit Oost en West-Europa en met name uit Derde Wereld kerken vruchtbaar van gedachten te wisselen over de mondiale implicaties van de nucleaire bewapeningswedloop.

Begin november besprak de staf van Missieraad het eerste concept van antwoorden. In afwijking op het IKV-standpunt werd daarin het begrip van de zg. „eigen veiligheid“ onder kritiek gesteld.

Het Dagelijks Bestuur besloot na de nodige kanttekeningen dit ontwerp aan het Algemeen Bestuur in december 1981 ter goedkeuring voor te leggen. De Raad stelde zich daar unaniem achter en bracht zijn standpunt over aan het secretariaat van de kerkprovincie. De definitieve tekst luidt als volgt:

### Antwoord van de nederlandse Missieraad op de vragen van de nederlandse bisschoppen over de toenemende bewapeningswedloop en over het adviesrapport van Pax Christi met betrekking tot het IKV-voorstel 9 december 1981

Op de hoofdvraag van de bisschoppen: „Bent u in principe bereid tot een eenzijdige stap onder de tweevoudige voorwaarde, zoals

wij die in onze verklaring van 1976 hebben geformuleerd", antwoordt de Missieraad:

Het Algemeen Bestuur van de Missieraad heeft zich in december 1980 achter het adviesrapport van Pax Christi over het IKV-voorstel geschaard.

In hun verklaring van 13 januari 1976 spreken de bisschoppen al over de mogelijkheid van „eenzijdige stappen op het gebied van wapenbeheersing en wapenbeperking onder tweevoudige voorwaarden".<sup>1)</sup>

Deze bisschoppelijke verklaring wordt door het IKV en door Pax Christi omgezet in een concreet beleid van: „Eenzijdige initiatieven tot wederzijdse ontwapening, waarmee wordt bedoeld, dat de staten zich verplichten tot een ontwapeningsstap, die groot genoeg is om de ontwapeningswil te beklemtonen maar niet zo groot dat daarmee de eigen veiligheid wordt aangetast".

Het IKV-voorstel ligt, naar het oordeel van de Missieraad, in de lijn van de bisschoppelijke uitspraak van 1976. Het is een politiek-strategische uitwerking van deze principiële verklaring.

De Missieraad baseert zijn oordeel over het adviesrapport van Pax Christi op twee onderscheiden, maar in de geloofspraktijk nauw met elkaar samenhangende gronden: De eerste is van fundamenteel ethische aard.

De tweede is ontleend aan de maatschappelijke en politieke situatie van dit moment.

Het Vaticaan heeft al in zijn pleidooi voor ontwapening van 3 juni 1976 gewezen op het schreeuwend onrecht, dat de volken van de Derde Wereld wordt aangedaan door de ongeremde bewapeningswedloop van de rijkere naties.<sup>2)</sup>

De Missieraad beschouwt gerechtigheid voor de armen (en met name voor de armen in de Derde Wereld) als wezenlijk onderdeel van de christelijk-missionaire opdracht tot gerechtigheid, verzoening en vrede. Zij zijn de zichtbare tekenen van de miljarden verslindende bewapeningswedloop.<sup>3)</sup>

Daarop baseert de Missieraad in eerste instantie zijn standpunt over ontwapening. De bewapeningswedloop van de rijken is één van de grootste belemmeringen voor de evangelisatie, omdat deze haaks moet staan op alle vormen van onderdrukking en uitbuiting van mensen en volken. Het is met name de bewapeningsrace, die deze onderdrukking en uitbuiting in stand houdt en voortdurend verergert.<sup>4)</sup>

Dit argument komt, naar het oordeel van de Raad, in de nationale discussie niet voldoende tot zijn recht.

De Missieraad meent, dat een kerkgemeenschap in de lijn van haar bijbelse zendingsopdracht bijzonder oog dient te hebben voor de visies en belangen van groeperingen die niet gehoord worden. Bij het bewapeningsvraagstuk betekent dit, dat in het kerkelijk spreken altijd de volken van de Derde Wereld betrokken moeten worden.

## Ethische motivatie

## Armoede- vraagstuk

Als deel van een wereldwijde gemeenschap moeten juist de christelijke kerken er nadrukkelijk op wijzen, dat de bewapeningswedloop het armoedevraagstuk in de wereld als geheel steeds erger maakt. Zij kunnen er voor zorgen, dat het protest vanuit ontwikkelingslanden gezaghebbend doorklinkt in het rijke westen.<sup>5)</sup>

De Missieraad probeert in zijn beleid consequent de stem van de Derde Wereld-kerken en landen te laten horen in Nederland. De Raad wil met name stem geven aan die groepen en volken in de Derde Wereld, die het meest te lijden hebben van onderdrukken-structuren en systemen. Deze structuren worden mede in stand gehouden door economische belangengroepen die in de bewapeningswedloop een middel tot winst zien.

Beklemtoning van bovenstaande betekent niet, dat andere argumenten ten gunste van het Pax Christi-adviesrapport worden onderschat. Integendeel. De Missieraad is er met anderen van overtuigd dat de ethische kernvraag m.b.t. de bewapeningswedloop en met name van de nucleaire bewapening, zich niet langer toespitst op de vraag: hoeveel geweld is onze vrijheid (opgevat in de beperkte zin van onze westerse cultuur of onze „christelijke beschaving") ons waard?

Waar het nu over gaat, is de naakte overlevingskans van de mensheid in haar geheel. Het gebruik van atoomwapens vormt een rechtstreekse bedreiging voor het voortbestaan van onze planeet met al het leven dat zich daarop bevindt.<sup>6)</sup> Het behoort tot de taak van de kerk om zich, samen met anderen, daartegen te verzetten, hardnekkig en met de risico's die daaraan verbonden zijn.

De Missieraad wijst er daarom op dat het „behoud van eigen veiligheid", dat ook Pax Christi als voorwaarde stelt voor eenzijdige ontwapeningsstappen, daarmee op losse schroeven komt te staan: de veiligheid van de mensheid en van de gehele wereld staat op het spel.

„Daarom moeten wij de 'euromissiles' niet afwijzen omdat zij een dreigend gevaar voor Europa betekenen, maar omdat zij de gehele mensheid bedreigen. De legitieme verdediging is als geldig principe en als maatstaf erkend door de gehele traditionele moraaltheologie: het gebruik van nucleaire wapens overschrijdt altijd die grens. Ontwapening is het enige alternatief, dat in de huidige situatie beantwoordt aan het christelijk idee van vrede en veiligheid. Het is een onvermijdelijk uitvloeisel van ons paasgeloof".<sup>7)</sup> Als dan de onderhandeling over gelijktijdige wederzijdse ontwapening geen resultaat hebben, dient de mogelijkheid van eenzijdige stappen ernstig overwogen te worden.

## Praktisch- politieke motivatie

De Nederlandse Missieraad is er zich, met anderen, van bewust, dat het niet kan blijven bij het formuleren van grondlijnen voor ethisch handelen alleen. Daarmee is in deze ingewikkelde proble-

matriek van bewapening en nucleaire ontwapening nog geen antwoord gegeven op de vraag naar concrete stappen om uit de dreigende impasse te komen.

Er is ongetwijfeld verband tussen profetisch spreken, dat zo eigen is aan de christelijke traditie, en het nemen van politiek belangrijke beslissingen. Wie profetisch spreekt, zal zich tegelijk moeten begeven op dit concrete politieke terrein, waarbij doel en middelen op elkaar afgestemd moeten worden.<sup>8)</sup>

Daarom is er voor de keuze van concrete stappen tegen de heilloze kernbewapening, zoals het IKV die voorstelt, een analyse nodig. Een analyse van de bestaande situatie; van de politieke en economische machtsverhoudingen en dergelijke. In dit concrete krachtenveld immers moet gewerkt worden. Dáár moeten concrete stappen zo groot mogelijk effect krijgen, meer effect dan de tot nu toe betreden weg van gelijktijdig opvoeren van bewapening en onderhandelen over wederzijdse beheersing.

Om zich een oordeel te kunnen vormen over het effect van het IKV-voorstel binnen het geschetste krachtenveld, heeft de Missieraad zich laten voorlichten. De Raad heeft zich daardoor op de hoogte gesteld van een paar belangrijke, minder bekende en moeilijk grijpbare aspecten van het bewapeningsvraagstuk.

#### Mechanismen

Uit deze informatie is gebleken welke gevaarlijke mechanismen er werken op het bijna niet te controleren terrein van technologische research en laboratorium onderzoek.<sup>9)</sup> Mede in het licht van deze informatie is het duidelijk dat er op het gebied van de bewapening een escalatie-spiraal in beweging wordt gehouden, die het gevaar van een nucleaire ramp steeds dichterbij brengt. Ook daardoor wordt het argument van de „eigen veiligheid” bij een beperkte atoommacht ontkracht. Dit geldt nog sterker voor de ideologie van de afschrikking of van het zogenaamde „machts-evenwicht”.

De Missieraad vraagt zich overigens af hoe men kan blijven denken in termen van machts-evenwicht en eigen veiligheid nu het bezit van kernwapens niet langer beperkt is tot de twee supermachten: de Verenigde Staten en de Sovjet Unie. Van een, tot voor kort nog denkbare, beheersing van deze massale vernietigings-instrumenten, is feitelijk geen sprake meer. De bewapeningswedloop dreigt een zelfstandig en niet meer bestuurbaar proces te worden. Het risico van eventueel eenzijdig te nemen stappen van nucleaire ontwapening valt daarbij in het niet.

#### Conclusie

De fundamenteel-ethische eis van „eerbied voor het leven”, zoals boven geschetst, levert naast andere motieven, voldoende argumenten op voor de Nederlandse Missieraad om zich achter het IKV-voorstel en het Pax Christi-adviesrapport te scharen. Zij het met de nodige vraagtekens bij de invulling van het begrip „eigen veiligheid”.

Die „eerbied voor het leven” spitst de Missieraad dan vooral toe

op eerbied voor het leven van de miljoenen armen en onderdrukten in de derde wereld en in onze wereld.

In deze bijvalsverklaring staan twee overwegingen voorop; namelijk:

- het onrecht dat de armen wordt aangedaan door de onbegrensde nucleaire en conventionele bewapeningswedloop;
- het dreigend gevaar van de vernietiging van het mensdom in zijn geheel, waarbij het onderscheid tussen eigen veiligheid en die van anderen zijn betekenis verliest.

Samenvattend kan gesteld worden dat de Nederlandse Missieraad zowel om fundamenteel-ethische als om praktisch politieke redenen kiest voor het advies van Pax Christi inzake het IKV-voorstel.

Ethisch gaat het dan ten diepste om de roeping tot het werk van gerechtigheid voor de volken, speciaal voor de onderdrukten: dus om het profetisch geloof in de bijbelse belofte waarvan vrede en gerechtigheid de grondslag vormen.

#### Nieuwe weg

Praktisch-politiek is de redelijkheid van een nieuwe weg op ernstige gronden te verdedigen. De weg van gefaseerde en bewaakte eenzijdige stappen om de nucleaire bewapening terug te dringen, te beginnen in Nederland.

Deze nieuwe weg vervangt de kennelijk tot mislukken gedoemde in ieder geval gevaarlijke weg van machts-evenwicht en wederzijdse afschrikking.

#### Antwoord op de detailvragen

1. Hoe ziet u de betekenis van ons lid-zijn van bondgenootschappen? Moet men zich altijd richten naar de meerderheid in bijvoorbeeld de NAVO?

**Antwoord:** Militaire bondgenootschappen zoals de NAVO en het Warschau Pact zijn ontstaan vanuit de sterk tijdgebonden politieke situatie van na de Tweede Wereldoorlog, onder andere vanuit het „koude-oorlog-syndroom”.

Deze bondgenootschappen vertonen de neiging om zichzelf in stand te houden ondanks een wezenlijk veranderde situatie op een later tijdstip. Het gevaar is reëel dat zij een autonoom leven gaan leiden en de kans op gewapende, nucleaire conflicten eerder vergroten. De met het militaire apparaat verbonden politieke en economische belangen, versterken dit mechanisme. Zij verscherpen onnodig de tegenstellingen tussen de machtsblokken en dreigen van de oorspronkelijk als defensief opgezette allianties, agressieve oorlogsinstrumenten te maken. Opgemerkt dient te worden dat er nuances mogelijk zijn binnen het lidmaatschap van de NAVO, men kan zich loyaal maar zeer kritisch opstellen. Lid-zijn betekent niet dat men het overal mee eens is.

## Andersoortig

Ten aanzien van het tweede gedeelte van deze vraag wil de NMR graag benadrukken dat, wanneer het gaat om zulke absolute waarden als de overleving van de mensheid, de vraag of men zich altijd naar de meerderheid moet richten niet langer ter zake doet. De Missieraad meent overigens dat de kerk, vanuit haar eigen taak, andersoortige bondgenootschappen dient te bevorderen. Bedoeld zijn dan organisaties en bewegingen van solidariteit met armen en verdrukten. Organisaties die er op gericht zijn een rechtvaardiger en daarom veiliger en vreedzamer wereldsamenleving op te bouwen.

2. Acht u het mogelijk alleen een eenzijdige stap te zetten als klein land dat gebonden is zoals het onze?

**Antwoord:** Die mogelijkheid is wel degelijk aanwezig. Met deze mogelijkheid houden de grotere bondgenoten rekening, en een dergelijke stap van een klein land wordt door hen gevreesd. Een land als Nederland kan, met anderen, een pilootfunctie vervullen binnen de NAVO om de fatale bewapeningsspiraal te doorbreken. In dit verband dient de zogenaamde kleine-landen-politiek genoemd te worden. Uiteraard moet een dergelijke politiek van kleine landen goed uitgebalanceerd zijn. Ook Derde Wereldlanden dienen betrokken te worden bij deze kleine-landen-politiek. Dat is van groot belang omdat ook de „arme landen“ zich steeds meer bewapenen, in navolging van de rijkere landen. Het gaat dan echter wel om een verbond tussen de „rijken“ hier en de „rijken“ of machtsdragers in de armere landen.

De belangen van arme bevolkingsgroepen worden daaraan opgeofferd.

De stemmen van die bevolkingsgroepen die aan de bewapeningwedloop worden „opgeofferd“ zijn nog niet krachtig genoeg, naar het oordeel van de Missieraad.

3. Welke zijn uw kanttekeningen – positief en/of negatief – (en op welke gronden?) bij het voorstel van het IKV, zoals overgenomen door Pax Christi?

**Antwoord:** Deze vraag achten we voldoende beantwoord bij de hoofdvraag. We onderstrepen nogmaals de noodzaak tot een meer kritisch hanteren van het gegeven „eigen veiligheid“. Moeten wij voor onze nationale of Europese veiligheid de veiligheid van de hele mensheid riskeren?

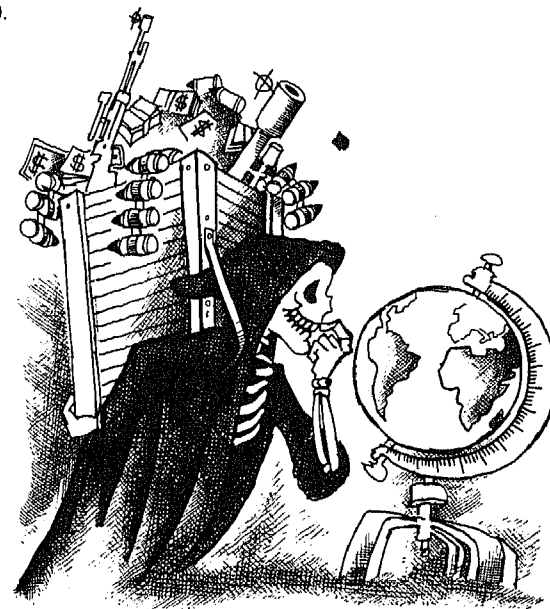
4. Kunt u eventueel andere alternatieven voor eenzijdige stappen respectievelijk alternatieve activiteiten, die kernwapens terugdringen, bedenken of voorstellen?

**Antwoord:** Op het terrein van de praktische politiek, en daar gaat het IKV-standpunt over, is het voor ons moeilijk om nog een ander voorstel te doen.

Gezien het mislukken van de wederzijdse onderhandelingen tot nu lijkt ons zo'n stap wenselijk.

De kerken zelf kunnen over de grenzen van oost en west en van zuid en noord heen, de bewegingen voor vrede versterken. Een grote rol kunnen zij spelen door het ideologisch geladen „vijandsdenken“, ten minste onder de christenen, om te buigen.

- 1) Bisschoppelijke brief van 13-1-1976, nr. 6; Archief van de Kerken, 31-4-'76, 161.
- 2) Zie Archief van de Kerken, 31-19-'78, 824-837, kol. 827; zie ook Apost. Adhortatio, „Evangelii Nuntiandi“ nrs. 29-38, 1975.
- 3) Zie o.a.: „Brieven aan de Christenen van de Lage Landen, BVA 1980, p. 17.
- 4) Bisschoppelijke Brief 13-1-1976, nr. 5.
- 5) Vgl. J. ter Laak, Grenzen aan het kerkelijk spreken inzake van de vragen van oorlog en vrede. Een oecumenische probleem, in: *Kosmos en Oekumene*, 14-1980-9, p. 300.
- 6) Vgl. dr. A. Dekker, „Radikaliteit en Vredestheologie“, Enkele notities uit de moraal, Kampen 1981.
- 7) Enrico Chiavacci, Spiritualité de la paix et désarmement et sécurité; Internationaal Congres van Pax Christi (Nassogne, okt. 1981).
- 8) „Het is riskant om aan zo'n concreet-politiek voorstel het predikaat profetisch te verbinden, in zover dit de suggestie bevat van ondoelmatigheid, of minstens van een geheime, alleen voor gelovigen toegankelijke, niet aan regering en parlement communicabele doelmatigheid“. (Th. Beemer, Het voorstel tot kernontwapening: de ethische argumentatie, in: *Tijdschrift voor Theologie*, 21-1981-3 p. 259).
- 9) dr. ir. E. A. Muyderman, „Militaire research en laboratoriumonderzoek. De motor van de bewapeningwedloop, in: *Rekenschap*, juni 1980.



# Schrijven Nederlandse Zendingsraad aan de nederlandse regering, 18 februari 1982

De Nederlandse Zendingsraad neemt hierbij de vrijheid om zich tot u te richten in verband met de betrokkenheid van ons land bij de kernwapenwedloop.

De Nederlandse Zendingsraad (hierna: NZR) is een oecumenisch orgaan waarin protestantse kerken en interkerkelijke instellingen bijeenkomen voor overleg en samenwerking op het terrein van de zendingsarbeid.

Dat naast vele anderen, waaronder kerken, nu ook de NZR zich tot u richt, is omdat naar ons oordeel in veel gevallen onvoldoende gewicht wordt gehecht aan de reeds nu optredende gevolgen van de machtsstrijd van de twee supermachten voor talloze volkeren, soms binnen, maar vooral buiten de twee grote machtsblokken. De aandacht voor die gevolgen is voor de NZR voor de hand liggend vanwege onze betrokkenheid op mensen en ontwikkelingen in de zgn. Derde Wereld. Die betrokkenheid doet ons luisteren naar woordvoerders uit de niet-bevoorrechte meerderheid van de wereldbevolking. Die woordvoerders onderkennen terdege dat er sprake is van een competitie tussen twee verschillende maatschappelijke systemen, die ieder op eigen wijze hard en bedreigend zijn geworden. In grote delen van de zgn. Derde Wereld wordt daarnaast echter onderstreept wat beide supermachten met elkaar gemeen hebben, namelijk het verlenen van volstrekte voorrang aan de bevestiging en zelfs de uitbreiding van hun eigen machtsposities en voorsprong. Zij melden ons met klem en verontwaardiging, dat deze voorrang in toenemende mate gaat ten koste van de kans op ontplooiing in eigen identiteit van zeer vele volkeren. Ten koste tevens van hun eerlijk aandeel in de beperkte materiële bronnen die de mensheid ten dienste staan. Ten koste ook van mensenrechten en van een menswaardig bestaan. Zelfs kost deze voorrang miljoen medemensen het naakte bestaan.

Het niets ontziend gebruik van machtsmiddelen ter handhaving van de eigen positie en voorsprong heeft voor een aantal volken reeds nu ernstige gevolgen.

Wij noemen enkele voorbeelden:

- in Oost-Europa belemmert de Sovjet-Unie een aantal landen in het zoeken van eigen wegen door hen ideologisch, politiek en

economisch te overheersen en hen ten behoeve van haar eigen machtspositie te onderdrukken;

- op schrijnende wijze intervenueert de Sovjet-Unie militair in Afghanistan tengevolge waarvan dit land nu gewelddadig wordt onderdrukt;
- vanuit Latijns Amerika is ons in het oecumenisch overleg duidelijk gemaakt hoezeer de Verenigde Staten directe verantwoordelijkheid dragen voor het opleiden – soms ook voor het aan de macht brengen – maar zeker voor het militair en/of economisch in het zadel houden van fascistische machthebbers. De achtergrond van deze politiek ligt opnieuw in het verlenen van voorrang aan de bevestiging van eigen macht en van eigen toegang tot grondstoffen en markten. Het bittere lot van de vermoorden en vervolgd, van de achtergeblevenen en van de miljoenen verpauperden is in betekenis aan die voorrang ondergeschikt gemaakt;

## Miljoenen verpauperden

- bepaald verbijsterend is het om te constateren dat de absolute prioriteit die beide supermachten geven aan hun eigen machtsconsolidatie en -uitbreiding verhindert dat voorrang wordt verleend aan effectieve maatregelen om te voorkomen dat jaarlijks bijna 50 miljoen medemensen sterven door honger en gebrek. De NZR is zich ervan bewust dat de oorzaken van dit ten hemel schreiend aantal doden talrijk en complex zijn en slechts voor een deel zijn te zien als directe gevolgen van de machtsstrijd tussen de supermachten. Voor een groter deel zijn ze naar onze overtuiging echter wel te beschouwen als indirecte gevolgen van die machtsstrijd. Want bij ons is de overtuiging gegroeid, dat de verabsolutering van het Oost-West conflict politiek en economisch een blokkade vormt voor het oplossen van het Noord-Zuid conflict. De menselijke energie en vindingrijkheid, de maatschappelijke institutionalisering en de miljarden die nu dienstbaar zijn gemaakt aan het zgn. veiligheidsstelsel van de groten en bevoorrechten zijn niet beschikbaar voor de redding van bijna 50 miljoen mensen per jaar. En de strategische overwegingen die met dat zgn. veiligheidsstelsel zijn verbonden, verhinderen in een aantal gevallen het nemen van economische of politieke stappen die voorwaarde zijn voor de verbetering van het lot van de armen. Als slechts één illustratie van dat laatste noemen wij de relatie tussen het economisch en politiek in het zadel houden van het apartheidsregiem en het hoge sterftecijfer van zwarte kinderen in de zgn. hervestigingsgebieden in Zuid-Afrika.

## Sterftecijfer

Op grond van de in het voorgaande aangeduide werkelijkheid zien onze internationale oecumenische gesprekspartners het verlenen van absolute voorrang aan de bevestiging en uitbreiding van de macht en de voorsprong van de supermachten en hun bondgenoten als een steeds dieper ingrijpend kwaad. De nu opnieuw escalerende kernwapenwedloop zien velen van hen als

de duidelijkste en meest bedreigende verschijningsvorm daarvan.

Van hun gevoel van tot in de wortels van hun bestaan bedreigd te worden noemen wij nu de volgende voorbeelden:

- Tijdens de in augustus 1981 gehouden vierde Assemblee van de „All Africa Conference of Churches” is uitgesproken hoe de bewoners van Afrika en van de Derde Wereld in het algemeen zich in hoge mate bedreigd voelen door de kernwapenwedloop. De daar aanwezigen bleken nog niet vergeten te zijn dat de kernwapens het eerst buiten Europa en buiten Amerika zijn gebruikt. Evenmin dat veel testexplosies plaatsvonden in of dichtbij woongebieden van volkeren die geen kernwapens bezitten. Het bleek, dat zij vreesden dat het eerstvolgend gebruik van kernwapens zou plaatsvinden in Afrika, Azië of de Pacific en zo een inleiding zou kunnen vormen tot een totale kernoorlog.
- De „Pacific Conference of Churches” meldt dat ondanks protesten de Pacific zozeer is blootgesteld aan kernexplosies en aan het in zee dumpen van kern-afval, dat radio-activiteit is opgenomen in de voedselketen van de oceaan, waarvan de bewoners van de Pacific volledig afhankelijk zijn. In feite staat de bevolking van de Pacific reeds bloot aan een abnormale dosis radio-actieve straling.
- Tijdens de in mei 1980 te Melbourne gehouden wereldzittingsconferentie werd de volgende uitspraak met overweldigende meerderheid aanvaard:  
„Wij vragen om een wereldomspannende beëindiging van het onderzoek naar en het testen en produceren van nucleaire wapens. Eenzijdige eerste stappen moeten door de kerken worden aangemoedigd. Wij dringen ook aan op een spoedige vernietiging van de nu bestaande kernwapens.”

Voorzover wij ons al niet door andere overwegingen daartoe hadden laten leiden, heeft onze verbondenheid met onze oecumenische partners, in de eerste plaats in de zgn. Derde Wereld, ons ertoe gebracht u deelgenoot te maken aan de totalitaire aanspraken op macht en voorsprong waarop ons zgn. veiligheidsstelsel stoelt. De gevaarlijkste exponent van dit absolutistische machtsstreven is de kernwapenwedloop.

Wanneer wij nu speciaal op het Westen letten, vrezen wij dat het onbegrensde machtsstreven in onze westerse wereld een exponent is van een op onszelf gericht levenspatroon dat moeilijk grenzen blijkt te kunnen stellen aan hebzucht, verwerving van bezit, veilig stellen van bevoorrechte posities. Dit accumulatieve denken van welvaart op welvaart, hebzucht op hebzucht, macht op macht, en diensgevolge ook van wapen op wapen, brengt ons in ernstig conflict met de orde van leven waartoe het Evangelie ons roept. Het bijbels spreken over het rentmeesterschap, over arm en rijk, over het Evangelie als Goed Nieuws voor de

armen, ontzegt ons het recht tot het verlenen van de allerhoogste voorrang aan de bevestiging en vermeerdering van eigen voorsprong in een wereld waarin miljoenen medemensen sterven van honger. Het levenspatroon van de westerse wereld, waarvan ook Nederland deel uit maakt, vertoont ondanks temperende factoren toch trekken van gelijkenis met het patroon dat in het 18e hoofdstuk van het laatste bijbelboek van de grote stad Babylon – symbool voor een goddeloze en inhumane samenleving – wordt gegeven; goud, zilver, edelgesteente en paarden, linnen, purper, zijde, enzovoort gaan in een lange rij van prioriteiten vooraf aan de lichamen en zielen van mensen buiten de eigen bevoorrechte gemeenschap. (Openbaring 18:10-13). Deze bijbelse passage lijkt een schrille tekening te geven van een cultuurtrend die wij van dichtbij kennen en zelfs met onbegrensde macht van wapens wensen te verdedigen.

Voor ons die zoeken ons door het eigene van de beweging van Jezus Christus te laten leiden is dit inzicht een reden tot verootmoediging. Het dringt ons tot bekering tot God en tot onze naasten. Dat wij daarmee ook in onze levensstijl niet klaar zijn verhindert ons niet te stellen dat wij een positiekeus tegen de absolute machtsaanspraken achter het huidige veiligheidsstelsel en dus tegen de kernwapenwedloop zien als behorend bij die bekering. Wij wenden ons met het bovenstaande tot u vanuit onze verbondenheid met de mensen en de ontwikkelingen in de Derde Wereld. Toch speelt voor ons ook mee, dat wij in onze educatieve arbeid op het grondvlak in eigen land constateren dat de kernwapenstrategie en de toenemende kans op een nucleaire oorlog velen in ons land in verwarring en verslagenheid brengen. Er leeft angst voor een naderbij komen – ja zelfs door het treffen van voorbereidingen mée oproepen van een totaal conflict met onbeheersbaar geweld. Er leeft de vrees dat ondanks het massaal demonstreren van het verlangen naar een andere weg – welk demonstreren breder gedragen was dan ooit tevoren – de politiek van ons land verlamd is geraakt en regering en volksvertegenwoordiging de gebleken verontrusting naast zich neer leggen. Er dreigt daarom in toenemende mate een gevoel van machteloosheid. Ook van wanhoop aan de zin van het bestaan, van inzet en van verantwoordelijkheid. Er zijn er ook onder ons die zich afvragen wat het morele verschil is tussen de geest van de holocaust en de geest achter een verdedigingsstelsel dat bereid lijkt onze maatschappelijke en culturele verworvenheden zelfs tegen de prijs van genocide, of erger nog, totale wereldondergang te verdedigen.

Zonder zich te willen begeven in het ontwerpen van een compleet scenario voor de politieke rol van Nederland in de wereld heeft – in het licht van het bovenstaande – een zeer grote meerderheid van de NZR tijdens de bestuursvergadering van 12 februari 1982 besloten er bij u als regering nadrukkelijk op aan te dringen een

Testexplosies

Verslagenheid

Hebzucht en welvaart

## Nederlandse stap

snelle afbouw van alle kerntaken van Nederland tot uw beleid te maken.

De processen die door zulk een nederlands beleid buiten ons land zouden worden opgeroepen, zouden de voorwaarden kunnen scheppen voor het totstandkomen van een samenwerking van landen die niet of niet volledig in de machtsstrijd van de supermachten meedoen. Hierdoor kan tenminste serieus worden gezocht naar een uitweg uit de immorele, voor veel armen reeds dodelijke en voor ons aller toekomst catastrofale impasse. Het zijn de solidariteit met de armen en ons op het werk van Christus stoelend geloof in de mogelijkheid van een andere weg, die ons nopen ons op deze wijze tot u te richten.

Met gevoelens van hoogachting,

namens het bestuur  
van de Nederlandse Zendingsraad,

ds. mr. C. B. Posthumus Meyjes  
voorzitter  
ds. R. J. van der Veen  
algemeen secretaris

De Nederlandse Zendingsraad is samengesteld uit de volgende ledenorganisaties:

Raad voor de Zending der Nederlandse Hervormde Kerk.  
Gereformeerde Zendingsbond.  
Centraal Orgaan voor de Zending van de Gereformeerde Kerken in Nederland.  
Zendingsgenootschap der Evangelische Broedergemeente.  
Nederlands Bijbelgenootschap.  
Zendingsraad der Evangelisch Lutherse Kerk.  
Doopsgezinde Zendingsraad.  
Stichting Morgenland-Zending.  
Unie Zendingscommissie der Unie van Baptisten Gemeenten in Nederland.  
Stichting voor Werelddiakonaat en Zending der Remonstrantse Broederschap.  
Stichting voor Zending en Evangelisatie van de Bond van Vrije Evangelische Gemeenten in Nederland.

Een aantal andere kerkelijke en interkerkelijk organen, zoals bijvoorbeeld de Stichting Oecumenische Hulp aan Kerken en Vluchtelingen, de Interkerkelijke Coördinatie Commissie Ontwikkelingsprojecten en de Nederlandse Missieraad, zijn geen lid van de NZR, maar nemen via een vertegenwoordiger met adviserende stem deel aan het beraad in de NZR.

## Greetje Witte-Rang

# Concept-studierapport van Gereformeerde Deputaten

Op 3 maart j.l. werd op de Generale Synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland een „concept-nota ter voorbereiding van een studierapport“ besproken, afkomstig uit het deputaatschap voor de bestudering van het oorlogsvraagstuk.

Het stuk is geschreven door drie personen uit het deputaatschap; de andere deputaten zijn daarbij nauw betrokken geweest maar hebben nog geen eindoordeel over het stuk.

Momenteel wordt de nota besproken met andere kerken en instanties en daarna zullen deputaten beginnen aan het herschrijven van het stuk tot een definitief rapport.

## Uitgangspunten

De uitgangspunten waarvoor de schrijvers kozen, waren:

1. De bewapening is een uitvloeisel van een diepere problematiek die om doordenking en een oplossing vraagt. Het oorlogsvraagstuk dient in zijn maatschappelijke context geplaatst te worden.
2. Het bestuderen van het oorlogsvraagstuk in het licht van het Evangelie kan niet zonder een analyse van onze maatschappij, terwijl omgekeerd een analyse van de maatschappij zonder het licht van het Evangelie voor ons vruchteloos is.
3. Er bestaat een nauw verband tussen de problematiek van oorlog en vrede enerzijds en de vraag naar maatschappelijke gerechtigheid op nationaal en internationaal niveau anderzijds. In dit rapport willen deputaten een stem geven aan de machtelozen en proberen de problematiek te benaderen vanuit het oriëntatiepunt van hen die lijden onder het bestaande onrecht in onze wereld.

## Opbouw

De opbouw van de nota is als volgt:

in het eerste hoofdstuk wordt de situatie op militair gebied kort beschreven; het tweede hoofdstuk geeft de achtergronden van deze situatie aan en behandelt daarvoor de volgende gebieden: de economie, wetenschap en technologie, het militaire, het politieke, het religieus/ideologische; in hoofdstuk III komt een aantal veelgehoorde (o.a. theologische) vragen aan de vredesbeweging



### **Derde wereld slachtoffer**

aan bod en in hoofdstuk IV wordt aangegeven wat de kerken inzake het oorlogsvraagstuk zouden kunnen doen.

Omdat al op verschillende plaatsen (zoals „Hervormd Nederland“ van begin maart 1982) een samenvatting is gegeven van deze nota, én omdat we in dit nummer van „Wereld en Zending“ vooral de nadruk willen leggen op de samenhang tussen bewapening en ontwikkeling, zullen we uit de nota enkele citaten lichten, die betrekking hebben juist op die samenhang.

In hoofdstuk I worden gevaarlijke ontwikkelingen op militair gebied beschreven en de zorgen die hieromtrent bestaan, o.a. de volgende:

„Tegen welke prijs?

Een zorg van geheel andere aard betreft de omvang van de militaire inspanning in de wereld. Voor de zorg voor de veiligheid wordt een groot beslag gelegd op onder meer financiële middelen (rond 1000 miljard gulden per jaar), kennis (40% van alle wetenschappelijk onderzoek wordt gestoken in militaire projecten) en grondstoffen. Opvallend is ook het groeiend aandeel van de landen van de derde wereld in deze inspanning; financieel van 4.6% in 1958 tot 13.7% in 1978.

De vraag is of een dergelijk inspanning wel verantwoord is als wij letten op de problemen waarvoor met name veel landen in de derde wereld staan: armoede, onder-ontwikkeling, gebrek aan huisvesting, achterblijvende gezondheidszorg, enz.

In dit verband moet ook worden gewezen op de export die plaatsvindt naar landen van de derde wereld van conflicten die in de geïndustrialiseerde wereld vanwege de dreiging met vernietiging niet kunnen worden opgelost. Wij zeggen dat er in Europa al in 37 jaren geen gewapend conflict is geweest tussen de volken van Oost en West. En velen zien dat als een positief gevolg van het geldende veiligheidsstelsel. Maar sinds 1945 zijn er buiten de geïndustrialiseerde wereld al meer dan 130 conflicten uitgevochten met meer dan 20 miljoen slachtoffers. Een aanzienlijk deel van deze conflicten houdt direct verband met de Oost-West tegenstelling. Onze veiligheid betekent vaak onveiligheid en onvrede voor anderen.” (blz. 6).

Achter de bewapeningsinspanningen schuilen allerlei krachten. Eén daarvan:

„De economische kracht.

Wapenproductie leidt in het algemeen tot wapenhandel.

De nationale behoefte aan militaire producten is veelal te gering om een lonende productie mogelijk te maken, en daarom moet er geëxporteerd worden. Hoe groter de afzet, hoe goedkoper het produkt.

Er zijn nog andere economische motieven die de wapenproductie en de wapenhandel stimuleren. Zo is de wapenindustrie een van de activiteiten waarin het meest te verdienen valt. In econo-

### **Wapen-export bevordert afhankelijkheid**

misch moeilijke tijden is het aantrekkelijk de eproductie uit te breiden terwille van het behoud van werkgelegenheid en de verbetering van de betalingsbalans (zie de leverantie van onderzeeboten aan Taiwan).

Ook politieke motieven spelen mee bij de bevordering van wapenproductie en wapenhandel, zoals de uitbreiding van de invloedssfeer bijvoorbeeld in de derde wereld. In politieke zin is de wapenhandel een westerse aangelegenheid. Tijdens de jaren zeventig zijn de NAVO-landen verantwoordelijk voor 66% van de totale wapenleveranties; het Warschau Pact neemt 28% voor zijn rekening.

Driekwart van de wapenleveranties gaat naar de landen van de derde wereld. Wapenleveranties brengen deze landen echter weer in een nieuwe afhankelijkheidsrelatie ten opzichte van de landen van het Noorden. Immers: het gaat niet alleen om de levering van wapensystemen, maar ook om hulp bij de opleiding van personeel, het onderhoud van het ingewikkelde materieel en het opzetten van de noodzakelijke infrastructuur. Om deze afhankelijkheidsrelatie te verminderen, nemen verschillende derde wereldlanden zelf de productie van militaire materieel ter hand. De volgende stap is dan dat deze landen gaan meedoen aan de internationale wapenhandel. En daarmee is de cirkel rond. Immers wapenproductie... (zie de aanhef van dit punt.” (blz. 8).

### **Vanuit de slachtoffers**

De onaanvaardbare situatie van dit moment is alleen te begrijpen vanuit de geschiedenis. Maar: hoe lees je die geschiedenis?

„We stellen voor te proberen ons op het standpunt van de „slachtoffers“ te stellen. Alle historische processen hebben hun winnaars en hun verliezers. Wie zich tot de winnaars rekent zal geneigd zijn het verleden en het heden zo te zien dat de toekomst niets anders zal opleveren dan de bestending en mogelijkerwijze de verbetering van de eigen bevoorrechte situatie.

Zo iemand heeft geen belang bij verandering! Anders is het met de verliezers. Zij hebben niets tegen op verandering. Voor hen is bijna elke verandering een verbetering! We zouden de stelling willen verdedigen dat het luisteren naar „slachtoffers“ onontbeerlijk is voor het verstaan van de werkelijkheid en van de geschiedenis die aan die werkelijkheid voorafgaat. Hun aanwezigheid is vereist.

Wie zijn die slachtoffers? In ieder geval zijn ze buiten Europa aan te treffen. De verovering van de wereld door de Europese economie is velen in de zgn. derde wereld duur te staan gekomen. Pandit Nehru, leerling van Gandhi en president van India, heeft opgemerkt dat problemen als honger en werkloosheid zijn land zijn gaan teisteren vanaf het moment dat Engeland er voet aan wal gezet heeft. Hij wilde daarmee niet beweren dat zijn land voor die tijd geen problemen gekend heeft. Maar de specifieke problemen van een derde-wereld-land kwamen aan de orde toen ande-

re landen eerste-wereld-landen werden. Daar moest een prijs voor worden betaald.

Zulk soort getuigenissen kan men in overvloed in de niet-europese continenten aantreffen. Voor christenen is dit alles te klemmender, aangezien het juist de mede-christenen van die continenten zijn die deze harde vragen naar hun zusters en broeders in het Noorden richten. Bijvoorbeeld het bestaan van de zgn. bevrijdingstheologieën met hun ingebakken kritiek op de noordelijke samenleving en de voor die noordelijke samenleving gebruikelijke wijze van theologiseren is een doorn in het vlees van het europees-theologische verloop. Maar al te duidelijk zou in onze confessies, dogmatieken en liederen de aanwezigheid van „burgerlijk machtsdenken“ aan te wijzen zijn. Die bevrijdingstheologieën pretenderen stem te zijn voor degenen die geen stem hebben; beter gesteld: voor degenen die wel een stem hebben maar naar wier stem nimmer geluisterd wordt. „Onpersonen“ noemt één van de theologen van daarginds al die mensen (al die massa's) die nimmer de kans gekregen hebben hun eigen geschiedenis te ontwerpen.

Slachtoffers dus in de niet-europese continenten. Armen. Verdrukten. Terzijde-geschovenen. Of wanneer het gaat om diegenen die zich voor de verandering van hun lot ingezet hebben: gevangenen, gemartelden, vermoorden. Armen aan macht. Armen aan kennis. Armen aan bezit. Hoe moeilijk het ook is, men kan er niet omheen de werkelijkheid door hun ogen te bekijken. In ieder geval zegt hun blik ook dit: de door het Noorden van de wereld bepaalde internationale structuren hebben op allerlei gebied met zich mee gebracht, dat honderden miljoenen onder het bestaansminimum leven. En dat alle pogingen die aangewend worden die mensen daaruit te bevrijden onthullen dat die internationale structuren gewelddadig zijn. Wat zouden zij zeggen van nucleaire wapens? Van de Oost-West tegenstelling?

Slachtoffers zijn echter niet alleen in de niet-europese continenten aan te treffen. Men vindt ze ook binnen Europa. Ook binnen de rijkere landen van dat continent. Onze samenleving kent eveneens „armen“. Of is een „baanloze“ soms geen arme? Wat zou zij of hij van de post voor defensie zeggen? En is de aanwezigheid van miljoenen buitenlandse werknemers geen welsprekend bewijs van het feit dat er verliezers en winnaars zijn?“ (blz. 11/12).

Over de economische achtergronden van het oorlogsvraagstuk: „Het kapitalisme moet aan expansie doen op straffe van verdwijnen. Het is daarom over de gehele wereld uitgewaaid. De kapitalistische markt is uit op universaliteit. De noodzakelijk te maken slachtoffers verdwenen voor een tijd uit het gezicht. Ze woonden in de derde wereld. Hun armoede is tientallen jaren verklaard met behulp van rijkelijk paternalistische theorieën. In de tweede helft van de twintigste eeuw komen ze in verzet. Alleen door middel

van militaire dictaturen is het mogelijk het bestaan van het kapitalisme daarginds overeind te houden. Militaire dictaturen die grettige kopers zijn van in het Noorden vervaardigde wapens; militaire dictaturen ook die er weinig problemen in zien, als het nodig is, nucleaire wapens te gebruiken. Maar tegelijkertijd worden ook de slachtoffers in het centrum duidelijker zichtbaar. Zij lopen weer op onze straten. Wat ze aan bezit en uitkeringen hebben hebben ze te danken aan het bestaan van vakbonden.

Het is onmiskenbaar dat het internationale economische systeem in de zgn. vrije wereld berust op het bestaan van tegenstellingen en conflicten; evenals het steeds evidentier is dat het tegenstellingen en conflicten oproept.

Wie het woord „expansie“ uitspreekt – een woord dat noodzakelijkerwijze met de werkelijkheid van dit economische stelsel gegeven is – heeft daarmee iets „oorlogszuchtigs“ gezegd. Omdat de menselijke betrekkingen op de tweede plaats gesteld worden, is het met die menselijke betrekkingen verkeerd gegaan. We denken niet alleen aan betrekkingen tussen armen en rijken; evengoed kan gewezen worden op relaties tussen blanken en niet-blanken, mannen en vrouwen, jongeren en ouderen. We dienen tot de erkenning te komen dat een economisch stelsel dat niet begint met uit te gaan van die menselijke betrekkingen en de noodzakelijke gerechtigheid en vrede daarin op de duur die menselijke betrekkingen zo vernietigt dat conflicten en oorlogen aan de orde van de dag zijn.

Het mag dan zijn dat die conflicten en oorlogen voor een tijd niet in Europa zich gemeld hebben. Niet te ontkennen valt dat het vaak Europese conflicten zijn die in de zgn. derde wereld uitgevochten zijn.“ „... Veiligheid hier schijnt alleen betaald te kunnen worden met onveiligheid dáár. Immers, het handhaven van het economisch systeem in de zgn. westelijke landen staat en valt met de aanwezigheid van de noodzakelijke grondstoffen; deze grondstoffen zijn voor een belangrijk gedeelte in het bezit van niet-europese continenten. Het is daarom zaak de „achtertuin“ goed te bewaken.

We pleiten er voor de Oost-West tegenstelling vooral te zien in termen van de Noord-Zuid tegenstelling. Op zijn minst zou die Noord-Zuid tegenstelling ons even veel zorg moeten bereiden als de Oost-West tegenstelling. Want wat is die Oost-West tegenstelling ten diepste? Een strijd om de hegemonie – en dan vooral een hegemonie van economische aard. Het Westen heeft het ontstaan van een alternatief economisch stelsel in de Sovjet-Unie niet met welgevallen gadeslagen. Evenmin als het met vreugde heeft merkt dat het reusachtig land China zich aan de kapitalistische markt onttrok. Dat is natuurlijk vooral het geval wanneer men denkt aan de produktie van consumptiegoederen. De markten in genoemde landen bleven daarvoor gesloten. Omdat het kapitalistische systeem expansief is moet het met verontrusting

## Bevrijdingstheologieën

## Europese conflicten

## Kapitalistische expansie

waarnemen dat bepaalde landen er geen onderdeel van willen vormen. Men zal alles in het werk stellen om dat te verhinderen." (blz. 17/18).

## Wetenschap en technologie

Hoe staat het in dit verband met de rol van wetenschap en technologie?

„Opnieuw loont het hier te luisteren naar hen die slachtoffers zijn van die Europese rationaliteit. Niet alleen in de zin dat ze veroordeeld blijven tot een permanente achterstand op het gebied van de „know how". Ze zijn ook slachtoffers omdat de Europese redelijkheid niet de hunne is. Eén van de tragische vergissingen in het zgn. ontwikkelings-denken is de overtuiging gebleken te zijn dat wat goed is voor Europa ook goed is voor India. Die vergissing kwam voort uit het feit dat men vergeten was te bedenken dat het Europese wetenschappelijke vertoog ingebed is in een bepaald verstaan van maatschappij en cultuur. Wanneer die maatschappij en die cultuur niet aanwezig zijn, deugt ook het wetenschappelijk en technologisch vertoog niet. Het kenmerk van afhankelijkheid in de derde-wereld-landen is toch dat men niet eens in staat is zijn eigen afhankelijkheid te denken, overrompeld als men is door de vanzelfsprekendheid van een ingevoerde wijze van denken die juist dáár verwoestingen aanricht? En volgt daar niet uit dat wat niet goed is voor allen dus ook niet goed is voor hen die het uitkomt? Omdat we met z'n allen op elkaar aangewezen zijn?" (blz. 23).

## Europese geschiedenis

De bewapening blijkt de koorts te zijn van een dieper liggende ziekte. Wat ging er mis in de Europese geschiedenis? „Het ging toch om menselijkheid? Om welzijn? Om emancipatie? Om mondigheid? Om vrijheid, gelijkheid en broederschap? Zou de ziekte zijn dat men die op zichzelf voortreffelijke zaken zich te gretig heeft toegeëigend? Door de beslissende ontmoeting met de a(A)nder naar de tweede plaats te verschuiven? Zwaar weegt in dit verband de rol die het Europese christendom gespeeld heeft. Het zijn vooral onze zusters en broeders uit de niet-Europese continenten die ons aan die rol herinneren. Zij vertegenwoordigen de slachtoffers. Zij nodigen ons uit door hun ogen te kijken naar wat wij van de geschiedenis hebben gemaakt. Zij stellen ons voor een keus. Het is niet eens mogelijk dat wat wij aan welvaart hebben opgebouwd ieders deel wordt. Daar is de aarde te klein voor en het aantal mensen te groot. Zij vragen of er gedeeld kan worden. Of in ieder geval geen geld voor wapens besteed wordt dat gebruikt had kunnen worden voor voedsel. Zij vragen ons onze volgorde van veiligheid en vrede om te keren: het zit ons namelijk in het bloed eerst veilig te willen zijn en vervolgens aan vrede te werken.

Hun vraag vertoont een verrassende analogie met de profeten en hun boodschap: zorg eerst voor vrede (en dat is altijd verbonden

met gerechtigheid) en je zult ontdekken dat je veilig bent. Of met de woorden van iemand die in die profetische traditie staat: zoekt eerst het koninkrijk Gods en zijn gerechtigheid (het staat in de zaligsprekingen wat die gerechtigheid inhoudt) en alle dingen zullen U worden toegeworpen (waaronder de veiligheid)." (blz. 38/39).

## Machtsblokken

De oorlogsvoorbereiding wordt op allerlei manieren gelegitimeerd; één daarvan: de vermeende expansieve neigingen van de Sovjet-Unie. Maar:

„De situatie waarbij wij ons allang neergelegd hebben, is dat de wereld verdeeld is in machtsblokken. Die blokken bedreigen elkaar, en willen daarom sterk en machtig blijven. Als er iets gebeurt wat die macht aantast, dan móet daartegen opgetreden worden. Dat doet de S.U., en Amerika doet precies hetzelfde op een andere manier. Wie geen vraagtekens zet achter dit denken en spreken en optreden in machtsblokken, kan dat ook niet doen bij dit optreden van de S.U. in Afghanistan, want: dat optreden hoort tot de regels van het „spel"!

Dit zijn de gevolgen van het spreken in machtsblokken, invloedsferen e.d. Van rechtstreekse aanvallen op elkaar onthouden de blokken zich: beide weten dat dát zelfmoord zou betekenen. Maar wel zullen ze er alles aan doen om „gebonden" landen gebonden te houden en „ongebonden" landen voor zich te winnen en te beletten in de invloedsfeer van de ander te geraken. De mensen die zich terecht bedreigd kunnen voelen door de S.U. en Amerika, leven in de derde wereld. Onze bewapening richt zich in feite tegen hen! Onze wapens beletten hen een eigen plaats in de wereld (economie) in te nemen." (blz. 53).

## Eenzijdige initiatieven gevraagd

Wat de kerk in deze kwestie zou kunnen doen, is o.a. het volgende:

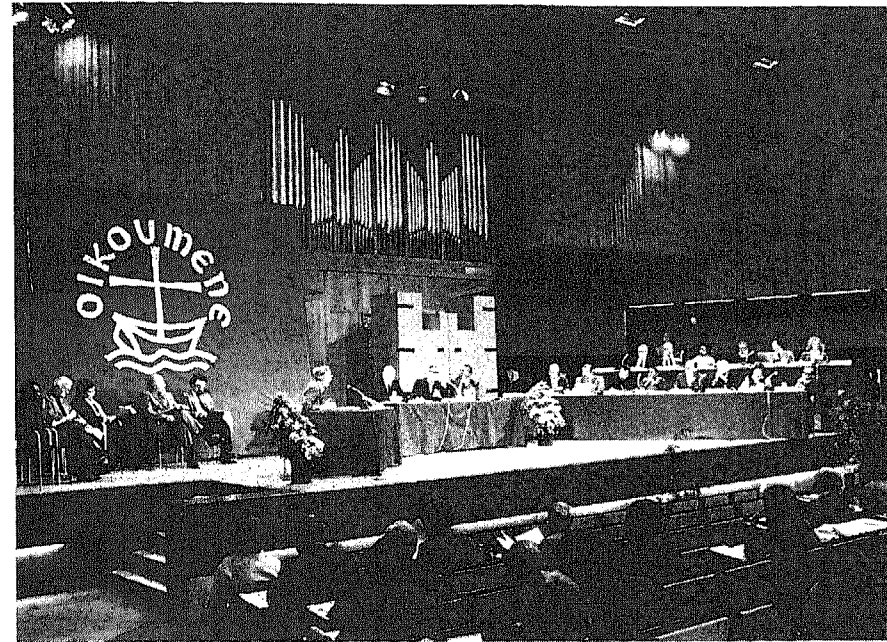
„De synode spreke uit dat de oorlog een onaanvaardbaar middel is voor staten (of groepen van staten) om politieke doelstellingen na te streven en dat alles moet worden gedaan in deze tijd om de oorlog uit te bannen. Deze uitspraak berust op de veronderstelling dat het uitgangspunt voor het internationale politieke beleid niet gezocht moet worden in de confrontatie tussen de volken van Oost en West, maar in het streven naar verzoening (bijvoorbeeld tussen de Verenigde Staten van Noord Amerika en de Sovjet-Unie). Bij dit streven naar verzoening behoort terdege het betreden van een weg van eenzijdige initiatieven die gericht zijn op tweezijdige ontwapening. Dit streven dient vergezeld te gaan van het najagen van een internationale rechtsorde. Fundament voor die rechtsorde dient te zijn het respecteren van de mensenrechten (waarbij we zowel aan de individuele als aan volksrechten denken). Die rechtsorde neemt zijn uitgangspunt in het geven van hulp bij de ontwikkeling van landen in de derde we-

reld, welke hulp in de eerste plaats daarop gericht moet zijn dat die landen en volken zichzelf mogen en kunnen zijn en niet noodzakelijkerwijze gezien worden als een automatisch verlengstuk van welk imperium dan ook. Het mag ook duidelijk zijn dat dit voor de rijke landen betekent dat zij ophouden met navelstarend alleen maar te turen naar het verdedigen van eigen welvaart (die immers meestal bereikt is ten koste van de arme landen)." (blz. 65).

#### Verre naaste

Het gaan van andere wegen brengt ongetwijfeld risico's met zich mee. Maar: „De verre naaste (zowel in de tijdelijke als in de ruimtelijke zin van het woord) maakt ons duidelijk dat we ons op een onbegaanbare weg bevinden. Door zo voor onze veiligheid bezig te zijn, maken we het ons onmogelijk het beeld Gods juist daarin te vertonen dat we ten aanzien van het woeste en ledige van de geschiedenis gerechtigd en vrede leren bewerkstelligen. Dat is wellicht een even zwaar risico: we zetten de schepping van God op het spel." (blz. 71).

(De nota is te bestellen bij de Informatiedienst van het Diensten-centrum van de Gereformeerde Kerken in Leusden, postbus 202, tel. 033-943244).



*De hoorzitting, georganiseerd door de Wereldraad van Kerken aan de Vrije Universiteit te Amsterdam, november 1981.*

H. M. de Lange

## De Wereldraad van Kerken en het vredesvraagstuk

Sedert zijn oprichting heeft de Wereldraad zich vrijwel in alle vergaderingen bezig gehouden met de reële bedreiging van de vrede. Het heeft geen zin daarvan een opsomming te geven, al wordt het mijns inziens wel hoog tijd dat er in Nederland eens een analiserende studie gemaakt wordt van deze lange reeks uitspraken. In dit beperkte overzicht wil ik slechts wijzen op de discussie en op de voorstellen in de periode na de Assemblage van 1975 in Nairobi.

Op deze Assemblée werd geconstateerd dat zich een toenemen-

de vermilitarisering van de wereld en met name ook van de Derde Wereld begon af te tekenen. Het voorstel tot een meer geconcentreerde aandacht daarvoor in de kerken en het voorstel om deze aandacht om te zetten in een geconcentreerde actie om deze tendens te bestrijden kreeg wel belangstelling en sympathie, maar het daarbij behorende programma is tot dusver niet van de grond gekomen. Dit komt niet omdat de leden-kerken en de staf van de Wereldraad niet overtuigd zouden zijn van de ernst van de situatie. Ik zie een reeks factoren die met elkaar ertoe hebben bijgedragen dat het beoogde programma er nog niet is.

#### Vertragsfactoren

De Wereldraad heeft in 1948 gekozen voor de werkwijze om ter zake van het vredesvraagstuk de gedachte van de ontwapening te stimuleren. (Daarnaast heeft men natuurlijk altijd veel aandacht besteed om brandhaarden te blussen.<sup>1</sup>) Bij alle ontwapeningsbesprekingen zijn mensen van de Wereldraad aanwezig geweest ter stimulering en ter overbrugging van standpunten. Iedereen weet dat de officiële ontwapeningsbesprekingen weinig resultaat hebben opgeleverd. De tweede Minister voor Ontwapeningszaken – Mevrouw Myrdal – komt in haar boek tot de conclusie: „Het resultaat was ofwel een volslagen mislukking ofwel enkele zogenaamde ontwapeningsverdragen die zonder uitwerking zijn gebleven.

De in Nairobi geopperde gedachte van de strijd tegen de vermilitarisering van de samenleving had een geheel ander uitgangspunt dan steun verlenen aan de ontwapeningsbesprekingen. Het accent lag veeleer op bewustwording van de publieke opinie over het sluipende gevaar van het befaamde militair-industriële complex en op een krachtig verzet van de kerken tegen de gedachte om conflicten (in en tussen volken) met geweld op te lossen.

Deze nieuwe gedachtenstroom werd na Nairobi om organisatorische redenen vastgekoppeld aan de vroegere activiteiten van de Commissie voor Internationale Vragen (C.C.I.A.). De waarschuwing om dat niet te doen, werd in de wind geslagen. Financiële motieven speelden hierbij ook een rol. In de afgelopen jaren werd de uiterst beperkte menskracht vrijwel geheel in beslag genomen door actuele problemen en door de noodlottige uitbreiding van het aantal mensenrechtenschendingen. De staf van de C.C.I.A. kon geen ruimte vrijmaken voor het goed doordenken van een geheel nieuwe opzet. Ook hier wreekt zich dat de Wereldraad geen *beleidsvoorbereidende* afdeling kent, die tijd en geld heeft om nieuwe vraagstukken in kaart te brengen.

Wij moeten tevens constateren dat het huidige Centrale Comité er nimmer in slaagde de intenties van Nairobi goed op te pikken. Voor de gedachte van een afzonderlijk Programma tot bestrijding van het militarisme (of vermilitarisering) was een lauwe aandacht, ook bij de vertegenwoordigers van de kerken uit de Derde Wereld-kerken.

**Boston 1979** De discussie over de vredesproblematiek in de Wereldraad kreeg een nieuwe impuls door de zogeheten „Science for Peace“-resolutie, die unaniem werd aangenomen op de conferentie „Geloof, Wetenschap en Toekomst“ (Boston 1979).

Het vraagstuk werd (onverwachts) op de agenda van de conferentie geplaatst door degenen die betrokken zijn bij het ontwikkelen van militaire technologie. In de woorden van de resolutie wordt de noodkreet vertolkt van degenen die in hun beroepssituatie deelhebben aan de voorbereidingen om aan het leven op aarde een einde te maken.<sup>2</sup>)

Deze resolutie heeft de kerken op een nieuw spoor gezet. In de jaarlijkse vergadering van het Working Committee Church and Society (Stuttgart 1980) kreeg deze resolutie een spits door het voorstel een „Public Hearing“ te organiseren, een publieke hoorzitting, die aan een aantal kerkleiders de gelegenheid zou geven aan het Centrale Comité een weloverwogen voorstel te doen via het horen van wetenschappers, politieke leiders en militaire experts.

In het voorstel van het Working Committee lezen we de woorden: „Wij vragen een extra optreden op basis van een (ingetreden) noodsituatie“. Ik vraag de aandacht voor nog twee zinsneden. In de eerste plaats woorden die duiden op hoge urgentie: „de noodzaak om onmiddellijk vindingrijke stappen te ondernemen om de aanmaak van kernwapens te bevrozen en om lange-termijn-doelstellingen inzake ontwapening na te streven“.

In de tweede plaats horen we nog een echo van het hiervoor genoemde programma (dat geen echt programma werd): „bijdragen tot een brede volksoopvoeding over heel de wereld met betrekking tot het huidige risico van een kernoorlog“.

Het Centrale Comité plaatste zich achter dit voorstel, hetwelk tot uitvoering kwam in november 1981. Ik kom daar nog even op terug.

Tussen deze twee data ligt nog de vergadering van het Centrale Comité in Dresden (augustus 1980). In een ongewoon lange verklaring sprak de vergadering zich uit over de hachelijke situatie in de internationale verhoudingen. (In mijn dagboek gedurende deze bijeenkomst bijgehouden noteerde ik: ik geloof niet dat we tijdens een vergadering van het C.C. ooit zo vaak het Kyrie Eleison hebben gezongen). Uit de genoemde verklaring noem ik drie elementen:

1. de verwerping van de gedachte dat een beperkte nucleaire oorlog overwogen kan worden en evenzeer de volstreekte afwijzing van de productie van de neutronengranaat;
2. het nogmaals wijzen op de absurditeit om de uitgaven voor militaire doeleinden te verhogen, terwijl op de uitgaven voor de bestrijding van de armoede tegelijkertijd wordt bezuinigd;
3. het appél op de politieke leiders in de gehele wereld om tijdige en toegewijde voorbereidingen te treffen voor een

succes van de door de V.N. georganiseerde Speciale Bijeenkomst voor Ontwapening, zomer 1982. Alle andere onderdelen van een totale vredespolitiek kan men in deze resolutie terugvinden.

Amsterdam  
1981

Nadien kwam de reeds vermelde Publieke Hoorzitting, die merkwaardigerwijze door vertegenwoordigers van de vredesbeweging in Nederland in het begin nogal op een arrogante wijze was bejegend.

De inhoud van het (voorlopige) rapport van deze in Amsterdam gehouden bijeenkomst is bekend. In grote lijnen komt het hier op neer: gebruik en bezit van nucleaire wapens is een misdaad tegen de menselijkheid; bevrozing van alle productie, tests en ontwikkeling van nucleaire wapens is nodig; begrensde eenzijdige stappen om tot ontwapening te komen zijn nuttig.

Op dit moment (maart 1982) wordt gewerkt aan een volledig rapport en overzicht van het gesprokene in de Hoorzitting. De tekst zal worden voorgelegd aan de a.s. vergadering van het Centrale Comité (juli 1982). Ik hoop dat de leden van deze vergadering zich de woorden zullen herinneren, die eerder gesproken werden: „We call for extraordinary action, on an emergency basis”.

Mijn conclusie is als volgt: alles wat gezegd moet worden, is gezegd. De vraag is echter: is alles gedaan, wat gedaan moet worden? Daarover heb ik twijfel.

Velen (en ik behoor tot deze groep) verwachten dat de Wereldraad met een veel verder strekkend voorstel komt dan ooit in het verleden is gedaan. Een voorstel – misschien is het beter te spreken van een daad – waarin aan de gehele wereld duidelijk wordt gemaakt: *nu is het absoluut genoeg*. Bestaande tot dusver in acht genomen grenzen moeten daarbij wellicht worden overschreven. Zouden Potter, Runcie, Pimen (en waarom zouden we de Paus ook niet aan zijn woord houden) niet een delegatie moeten vormen die – bij wijze van spreken – op de stoep van de staatshoofden gaat zitten en er ook niet weggaat totdat deze heren met elkaar praten en tot overeenstemming komen? Het lijkt een wat theaterachtig en dramatisch gebaar, maar het zou een beslissend effect kunnen hebben op de schijnbaar niet te stuiten gang naar een nieuwe wereldoorlog. Ik geef de gedachte voor beter. Maar dan moet het ook werkelijk iets beters zijn.

1) Wie denkt hier niet aan de Soedan? zie A. H. v.d. Heuvel, „De beste traditie”, in: *Kerk en Vrede*, opstellen aangeboden aan prof. dr. J. de Graaf, Baarn 1976.

2) De tekst van de resolutie is te vinden in: „Faith and Science in an unjust world” (Deel 2 – Reports and Recommendations), Genève 1980.

Daden  
gevraagd

## Boekbesprekingen

**Harry Zeldenrust, Een revolutie zonder geweld. André Trocmé en zijn kijk op de geweldloze revolutie.**

Kerk en Vrede/De Horstink, Amersfoort, 1981, 64 pag., f 6,80.

**Met alle geweld geweldloos.**

Kerk en Vrede/De Horstink, Amersfoort, 1981, 64 pag., f 6,50.

Kerk en Vrede geeft bij De Horstink een serie brochures uit over de christelijke bezinning op ontwapening en geweldloze actie. Kerk en Vrede is een vereniging van christenpacifisten en niet, zoals de naam suggereert, een kerkelijke organisatie. De vereniging is al vanaf de dertiger jaren intensief bezig met deze bezinning en de praktische toepassing van die inzichten in de meest verschillende politieke situaties. De brochures zijn dan ook geen „eendagsvliegen”, maar gecompliceerde, eenvoudig geschreven weergaven van rijpe ervaring en gedegen studie. Ze zijn geschikt om te gebruiken in gespreksgroepen (5 à 6 korte hoofdstukken, soms met discussievragen erbij). De keuze van christenen om zonder wapens te leven wordt nergens voorgesteld als een gemakkelijke weg, die voor een meerderheid aantrekkelijk zou zijn. Maar wel wordt aangegeven dat de noodzaak om die keuze te overwegen steeds dringender wordt in een tijd van waanzinnig toenemende bewapening.

*Een revolutie zonder geweld* is deel 8 uit de reeks. Het is een inleiding op en beschrijving van het boek van André Trocmé, *Jésus-Christ et la Révolution non violente*, Paris 1961. Het centrale thema is de politieke positie van Jezus als historisch mens in zijn tijd. André Trocmé komt tot de conclusie dat Jezus in zijn tijd als opstandige revolutionair werd beschouwd, maar dat hij desondanks de weg van het geweld meermaalen afwees. Dit niet vanuit een vergeestelijkt besef van het komende rijk, maar vanuit het doortrekken van de profetische tradities uit het Oude Testament: het geweld

wordt in het O.T. wel als werkelijkheid erkend, maar als een werkelijkheid die ten slotte overwonnen wordt door het recht van de arme en het gezag van de zachtmoedige.

Een verrassende exegese van een aantal bekende passages in het Nieuwe Testament komt vanuit deze thematiek naar voren, echter zo beknopt dat men het boek van Trocmé zelf erbij zou moeten nemen om erdoor overtuigd te worden.

Een ander opvallend deel uit de reeks is *Met alle geweld geweldloos*, een discussie over bevrijdend geweld. In dit boekje is een interview met Miguel d'Escotto, ambassadeur van Nicaragua bij de V.N. opgenomen, over de positie van de christen die in geweldloosheid gelooft, tegenover het geweld van de bevrijdingsbewegingen. Voor deze problematiek biedt de visie van d'Escotto nieuwe perspectieven. Hij houdt ons de spiegel voor: als de kerk onze rechten verdedigd had, en als ze ons het evangelie had verkondigd door zich, zoals Christus, te geven voor de bevrijding van de arme, zonder geweld te gebruiken, dan hadden wij de mensen kunnen oproepen tot een geweldloze strijd. Maar als de kerk de wapens van de Somozisten zegent, hoe kan ze dan tegelijk de vinger opheffen tegen het geweld van de opstandelingen? – aldus d'Escotto.

J. Schravessande-Oranje

**Harry Zeldenrust, Geweldloze weerbaarheid. Een nieuw model in de strijd tegen onrecht.**

Kerk en Vrede/De Horstink, Amersfoort, 1979, 56 pag., f 5,—.

Dit boekje is de eerste in een reeks brochures waarmee Kerk en Vrede probeert achtergrondinformatie te geven bij vraagstukken waar deze vereniging zich mee bezig houdt. Zij wil hiermee gespreksgroepen bijstaan en daartoe zijn in de meeste brochures na ieder hoofdstuk vragen opgenomen. Harry Zeldenrust, studie-secretaris van Kerk en Vrede, geeft in dit boekje een inlei-

ding op de kwestie van geweld en geweldloosheid. Dit onderwerp komt steeds meer in discussie: veel vredesgroepen gaan zich er ook mee bezig houden. Voor deze groepen is dit boekje een uitstekende hulp: besproken worden wat geweld is, welke vormen er zijn, en andere vormen van weerbaarheid. Heel bewust wordt hierbij „de omweg via de derde wereld“ gemaakt, omdat onze vragen niet los staan van de vragen daar. Andere onderwerpen die behandeld worden: de positie van Europa, sociale actie en de persoonlijke inzet.

G. Witte-Rang

### **Kees Tinga, Geloof niet in geweld. Gespreksmateriaal over bijbel, kerk en anti-militarisme.**

Kerk en Vrede/De Horstink, Amersfoort, 1979, 53 pag., f 5,—.

Kees Tinga signaleert dat de kerken in de loop der tijd besmet zijn geraakt met het geloof in geweld. Eeuwenlang heeft de bijbel in dát kader gefunctioneerd. Niet voor iedereen: de tegenstem die opriep niet in geweld te geloven, was er altijd wel. Aan de hand van die tegenstem wil de schrijver nog eens naar de bijbel en naar de geschiedenis kijken. Hij wijst daarbij op het belang van een aantal voorvragen: wat is het gezag van de bijbel? Hóe luister je naar de bijbel? Daarna bespreekt hij achtereenvolgens: het Oude Testament en geweld, Evangelie en geweld, de volgelingen van Jezus en het geweld, het Christendom na de zondeval, en de bekering van het christendom, waarmee hij in een vogelvlucht de hele geschiedenis doorgaat. Duidelijk is dat de laatste jaren het protest tegen het geweld toeneemt, zij het dat het nog niet principeel wordt afgewezen. Een waardevol boekje in het kerkelijk vredeswerk.

G. Witte-Rang

### **J. de Graaf, De weg van de vrede, balans van een kwart eeuw vredeswerk.**

Kerk en Vrede/De Horstink, Amersfoort, 1981, 68 pag., f 6,50.

Prof. De Graaf schreef dit boekje in eerste

instantie als slothoofdstuk voor een heruitgave van het bekende boek van G. J. Heering. „De zondeval van het Christendom“. Dit boek moest worden bijgewerkt vanaf 1953. Aangezien dit hoofdstuk toch te lang werd, is het nu apart uitgegeven, en is in de heruitgave van „de Zondeval“ een samenvatting ervan opgenomen. In deze brochure worden dus de ontwikkelingen op het terrein van bewapening, strategie en politiek tussen 1953 en 1981 beschreven, tesamen met uitspraken van kerken, een weergave van de sindsdien gevoerde discussies en vragen die tegenwoordig opkomen rond democratische rechtstaat, burgerlijke ongehoorzaamheid en sociale verdediging. Een – ook inhoudelijk – goed overzicht van wat er momenteel gaande is in het vredeswerk!

G. Witte-Rang

### **G. J. Heering, De Zondeval van Het Christendom.**

Bijleveld, Utrecht, 1981, 252 pag., f 30,—.

In 1982 verscheen dit boek, dat nog steeds in staat is de meest tegenstrijdige reacties op te roepen: dat velen boeit, tot nieuwe inzichten brengt en inspireert, maar ook afwijzing en veroordeling heeft opgeroepen. De in 1955 gestorven leidse remonstrantse hoogleraar G. J. Heering verantwoordt daarin zijn keuze tegen het militaire geweld met een uitvoerige bijbels-ethische en historische argumentatie. Zijn stelling is, dat een kerk, die het militaire geweld van de overheid aanvaardt en ondersteunt, ontrouw is geworden aan haar oorsprong. Van dit boek verschenen tijdens het leven van Heering vier drukken. In die van 1953, volledig omgewerkt op grond van de ervaringen in de Tweede Wereldoorlog en ingaand op de vragen rondom de kernbewapening, schreef Heering in een voorwoord: Wij heffen geen politieke leuzen aan. Wij doen een beroep op het christelijk geweten, en op denken door dit geweten geleid. De sterkste machten in wereld en leven zijn tenslotte niet geweld en wapenen, maar geloof en geweten. De reddende daad is niet de atoombom, maar het christelijk of-

fer. Wie hieraan twijfelt, zie naar Hem, die gezegd heeft: „Ik heb de wereld overwonnen“. Hij heeft overwonnen. Hij zal overwinnen. Zijn koninkrijk is, en het komt.“ Heering geeft in zijn boek aan, dat in het Oude Testament twee gedachtenreeksen lopen, „de ene sterk nationaal-krijgsvreemd, de andere hierboven uitgroeiende naar een gezindheid, die het evangelie nadert“. Op die eerste weg ziet hij een verering van God als krijgsgod en stamgod; daartoe behoren ook de verhalen over „heilige“ oorlogen. Met behulp van later bijbelonderzoek moeten op deze visie wel wat correcties aangebracht worden. We zullen nu niet meer zo snel spreken over twee lijnen. Er lopen meerdere lijnen door elkaar heen. Wat Heering wel goed heeft duidelijk gemaakt, is dat we niet de bijbel als geheel kunnen annexeren voor een bepaalde visie. Zijn benadering daagt uit om te proberen die lijnen in de bijbel te ontdekken.

Tegenover de machtsstaat stelt Heering de idee van de rechtsstaat, die gericht moet zijn op de handhaving van het recht, de bescherming van land en volk, en de bescherming van de geestelijke goederen. Hij toont aan dat oorlogvoering in strijd is met deze taken. Boeiend daarbij is, hoe hij de grenzen van de gehoorzaamheid aan de staat aangeeft.

Het boek van Heering is in 1981 opnieuw uitgegeven in samenwerking met Kerk en Vrede, en van een inleiding voorzien door Prof. dr. J. de Graaf, oud-voorzitter van Kerk en Vrede.

H. J. Zeldenrust

### **Peter Körner, Rüstung und Unterentwicklung in Afrika. Beanspruchung knapper Ressourcen für militärische Zwecke.**

Institut für Afrika-Kunde, Hamburg, 1980, 101 pag.

In Afrika zijn de defensie-uitgaven tussen 1968 en 1977 met meer dan 100% gestegen. In de gehele wereld bedroeg de toename aan bewapeningsuitgaven 15%. In Afrika groeide de bevolking in genoemde periode met 27%, terwijl het aantal militairen

er terzelfdertijd met 111% toenamen. Deze en vele andere exacte gegevens vindt men in dit zorgvuldig en bevattelijk geschreven boekje. Het laat de samenhang tussen onderontwikkeling en defensie-uitgaven zien, analyseert de oorzaken en karakteristieken van de bewapeningstoename in Afrika, en presenteert, met veel voorbeelden, de groei van de militaire uitgaven, de stijgende invoercijfers van militair materiaal, de problemen rond het opzetten van een afrikaanse bewapeningsindustrie, de in civiele kostenposten verborgen militaire uitgaven en de aanwending van militairen in niet-militaire ontwikkelingsactiviteiten. Ruim 20 blz. tabellen en statistieken, een bibliografie en een résumé in het engels maken van deze publikatie een uitermate nuttige informatiebron. Vragen blijven er altijd. Is de Fokker Friendship een militair vliegtuig? Is het dat in Tanzania (p. 45)? De leveranciers zeggen dat een hamer een nuttig gebruiksvoorwerp is, zolang men hem niet gebruikt om iemand letsel toe te brengen. De context geeft antwoord op zulke vragen. Als de Sahellanden zelfs in de jaren van de grootste hongersnood landbouwproducten (handelsgewassen) uitvoeren om er militaire uitgaven mee te kunnen bekostigen moet men zich geweld aandoen om niet van genocide te spreken.

J. Heijke

### **Pax Christi, Signaal, je werk, je geweten.**

175 pag., prijs f 19,—, te bestellen bij Pax Christi Nederland, Celebesstraat 60, Den Haag, postgiro 2541930 t.n.v. Vredesbeweging.

In dit boekje dat als ondertitel draagt: „Werknemers van de Hollandse Signaal Apparatenfabriek en andere betrokkenen over de bewapening en de productie van Signaal in het bijzonder“, wil Pax Christi de discussie over wapenproductie bevorderen. Allerlei mensen in en rond dit „hart van de Nederlandse wapenindustrie“ komen aan het woord, Het eerste hoofdstuk vertelt het een en ander over Signaal: de geschiedenis, aantallen werknemers, wat er precies geproduceerd wordt en aan wie er ge-



leverd wordt. Er is een nauwe relatie met de overheid, die ook meebetaalt aan de ontwikkeling van nieuwe systemen. Kan het werknemers worden aangerekend dat ze meewerken aan de productie van wapens? Bij de werknemers leven allerlei argumenten waarom ze hun werk wél kunnen doen; vaak zijn dit echter verdringingsmechanismen: „het is democratisch besloten en dus goed“, of „de producten die wij maken, zijn geen wapens en als het wel wapens zijn zullen ze wel niet militair gebruikt worden; en als ze wel militair gebruikt worden dan alleen defensief“ etc. Hoewel ontwapening arbeidsplaatsen zal kosten, zijn werknemers potentieel een stimulans achter de ontwapening, mits er plannen komen voor omschakeling van de militaire productie en er een „ontwapeningsbewustzijn“ groeit. De vele interviews in dit boekje zetten aan tot een discussie over de relatie werkgeweten.

G. Witte-Rang

### **OSACI, Wapens is geen werk.**

Amsterdam, 1981, 28 pag. f 2,—, te bestellen bij OSACI, Prins Hendrikkade 48, 1012 AC Amsterdam.

Deze minibrochure van OSACI (Oecumenisch Studie en Actie Centrum inzake Investerings) gaat over bewapening, en wel over de economische kant van die zaak. Voor het IKV schreef OSACI in het verleden al materiaal over de militaire productie in Nederland. Dit boekje behandelt nu de weerstanden die er bij mensen leven om zich met de vragen van bewapening en economie bezig te houden. Op die vragen reageert men, men wijst uitwegen uit de wapenwedloop aan, en in een slothoofdstukje wordt aangegeven waar OSACI mee bezig is m.b.t. de bewapening. Men constateert — en toont aan met de feiten — dat er in deze tijd van economische en politieke crisis een vlucht in de bewapening dreigt. Het is daarom een goede zaak dat OSACI ook werkt aan de ontmaskering van het bijgeloof dat „wapens werk is“.

G. de Witte-Rang

### **Wapenexport naar de Derde Wereld. Een zwarte lijst.**

Nederlandse Vereniging voor een Nieuwe Internationale Orde (NIO), Amsterdam, 1982, 88 pag.

Zowel de geïndustrialiseerde landen als de ontwikkelingslanden hebben of menen economische motieven te hebben om wapenleveranties doorgang te doen vinden. Dit boekje ontleedt deze drijfveren, en presenteert vervolgens een aantal „landendossiers“: Indonesië, de Filipijnen, Zuid Afrika, Argentinië, Bolivia, Peru, Chili, Uruguay, El Salvador; landen waaraan Nederland geen wapens zou mogen leveren. Tenslotte is een „Open brief aan het parlement“ opgenomen. Een lijst met adressen vervolledigt dit informatieve boekje. De discussie over nederlandse wapenexporten is er zeer mee gediend. Cartoons verlichten de tekst.

J. Heijke

### **A. Dekker, Radikaliteit en vredes-theologie. Enkele notities vanuit de ethiek.**

Serie „Kamper Cahiers“, nr. 43, Kampen, 1981, 30 pag.

Binnen de omvang van een 30-tal pagina's behandelt de auteur enkele fundamentele aspecten van het probleem van vrede en ontwapening in onze tijd. Door de kwalitatief nieuwe situatie (de dreiging van een „atomair holocaust“) wordt ook de ethiek uitgedaagd. We kunnen ons niet meer onttrekken aan een „radikale keuze“. In de huidige situatie is het vraagstuk van de „rechtvaardige oorlog“ niet relevant meer. Kerken zullen moeten wijzen op het feit dat de bewapeningsindustrie een van de grootste drijvende krachten is die ontwapening in de weg staan. Het probleem van de spanningen tussen de volken moet óók en eerste teruggebracht worden naar de vernieuwing van de sociale structuren. En tenslotte moeten de kerken zich positiever opstellen tegenover diegenen die via acties de tragedie proberen te keren die de mensheid bedreigt. Deze houding van „getemperde radikaliteit“ (22) betekent een erkennen van

de vragen en het aanvaarden van de radicaliteit van anderen.

Tenslotte wijst Dekker nog op enkele aspecten die in de ontwapeningsdiscussie thuis horen: informatie kan niet het laatste woord hebben; mensen veranderen er weinig door. „Naast de informatie zal dan ook veel meer — zo mogelijk de konfrontatie nodig zijn“ (p. 25).

Verder wijst hij op de moed van „het discipelschap“ en de durf om daarin alleen te staan (exodus).

Wat voor wijsheid stelt in dit opzicht „de geweldloze weerbaarheid“? Moeten wij altijd het dilemma: „geweld óf ondergang“ accepteren? Terwille van het totaal bedreigde leven is, in verschillende vormen, een radicale praxis nodig waarin pijn en lijden verrekend zijn. (p. 28). Maar „wil het begrip radikaliteit zuiver blijven dan zal in de discussie mede door de ethiek erop dienen te worden gelet dat elke keer opnieuw de argumenten tegen het licht worden gehouden. Op hun zuiverheid worden getoetst en van holle retoriek worden ontdaan“. Aan die toetsing heeft Dekker een lezenswaardige bijdrage geleverd.

J. M. v. Engelen

### **Political trends in Africa. Development, Arms race, Human Rights. Reports and Papers of a regional consultation. Commission of the Churches on International Affairs W.C.C.**

Geneve, 1981, 49 pag., Zw. frs. 5,—

In november 1980 werd in Nairobi een studiebijeenkomst belegd van de Commissie voor Internationale Zaken van de Wereldraad van Kerken, in nauwe samenwerking met de All Africa Conference of Churches. Op deze consultatie werden zes papers gepresenteerd: een historisch overzicht van het ontstaan en de uitbouw van afrikaanse staten (J. R. Grimes); een typering van de politieke stromingen binnen het continent (Ninan Koshy); militarisering en eenheidsbelemmerende factoren in Afrika (Kimpianga Mahaniah); de bewapeningswedloop in het zwarte continent (J. R. Grimes); de mensenrechten in Afrika (S. Amos Wako),

en tenslotte een studie over politieke ethiek (Henry J. Okullu). De papers laten zien hoe sinds de onafhankelijkheid de eens zo dynamische politieke bewegingen zijn verschrompeld. Het volk steunt ze niet meer, zodat de meeste zogenaamde eenpartijstaten in werkelijkheid partij-loze bestuursapparaten zijn, met een uitgegroeide bureaucratie. Grondwettelijk worden de rechten van de mens er onderschreven, maar de werkelijke erkenning van deze rechten blijft vaak uit. De kans op een rechtvaardiger verdeling van de „welvaart“ is door de onafhankelijkheid niet vergroot. Sinds de tweede wereldoorlog zijn er 125 oolagen gevoerd, waarvan er alleen al veertig in Afrika. Daarvan waren er dertig burgeroorlogen. De militaire uitgaven nemen nergens ter wereld zo snel toe als in Afrika (het Midden-Oosten uitgezonderd). De W.C.C. heeft de papers gepubliceerd, samen met de rapporten van de twee werkgroepen van de consultatie in Nairobi. Voor wie een snel overzicht wil hebben van de factoren die de bewapening van Afrika stimuleren en van de gevolgen van deze wapenwedloop is het boekje uitermate bruikbaar. Het geeft ook enkele aanbevelingen aan het adres van de kerken, waarvan de belangrijkste wel is in eigen kring en daarbuiten het bewustzijn te wekken voor het vraagstuk van de bewapening en de kwalijke gevolgen daarvan voor het continent.

J. Heijke

### **J. N. Sevenster, Bijbel en Bewapening.**

Boekencentrum, Den Haag, 1980, 182 pag., f 21,—.

Het beroep op de bijbel inzake bewapening is een moeilijke zaak; de emotionele (oorlogs)verleden, met een eigen visie op het gezag van de bijbel en op de manier waarop die gelezen moet worden, en met een bepaalde (soms verouderde) kennis op het gebied van bewapening. Prof. Dr. J. N. Sevenster geeft in dit boek allerlei gegevens die discussies over deze zaak beter kunnen doen verlopen. Zo spreekt hij over het gezag van de bijbel. Het zal menigeen bevreedden dat Sevenster hier nog

spreekt over de menselijke factor bij de totstandkoming van de bijbel en over de tijdgebondenheid van de schrijvers: toch is het een feit dat dit in vele gemeenten toch een struikelblok vormt bij gesprekken over vele vraagstukken. Sevenster laat zich bij de vertaling van de Schrift naar de maatschappij en de politiek toe leiden door twee belangrijke bijbelse begrippen: de O.T.-ische gerechtigheid en de N.T.-ische liefde. Van daaruit behandelt hij dan Rom. 13, waarmee niet het oorlogsgeweld verdedigd kan worden, maar waaruit wel een waardering voor de overheid spreekt. In een apart hoofdstuk komt de vraag aan de orde: „Kan geweld in dienst staan van gerechtigheid en liefde“. De vraag „geweld of geweldloosheid in de bijbel“ kan alleen beantwoord worden met een afkeuringswaardig beroep op losse teksten, zo stelt Sevenster. Hij eindigt dit hoofdstuk met een relaas over zijn twijfel ten aanzien van het pacifisme en zijn opgeven daarvan voor de Tweede Wereldoorlog. Juist omdat deze stellingname vaak mensen die zich inzetten voor de vredesbeweging voor de voeten geworpen wordt, zou het goed zijn als deze Kerken-Vrede-discussie nog eens gevoerd zou worden. In het laatste hoofdstuk wijst Sevenster erop dat de situatie grondig is veranderd met de kernwapens. Hij prikt hier allerlei argumenten tegen kernontwapening door, en wijst op de taak van de kerk in deze zaak.

G. Witte-Rang

### **Dorothee Sölle, In het huis van de menseneter.**

Ten Have, Baarn 1981, 165 pag. f 18,50.

Dit boek is een verzameling ongelijksortige teksten van Dorothee Sölle uit 1981: gedichten, brieven, krantenkolommen, artikelen, een preek, een radiovoordracht. De eerste indruk is een wat rommelig geheel, met herhaalde nadruk op één thema: de installatie van de nieuwe kernkoppen in Europa.

In het tweede deel komt het thema van de verdwenen personen in Chile en Argentinië aan de orde. Het artikel „Mensenrechten in Latijns Amerika“ (pag. 98-120) is naar mijn mening een hoogtepunt in het boek: de feiten rond de verdwijningen worden helder samengevat en geanalyseerd in het licht van de ideologieën van het kapitalisme „Men kan de eenvoudigste vragen niet vaak genoeg stellen“, aldus Sölle. „Wat heeft dat alles met ons te maken?“

Dit artikel is van meer blijvende betekenis dan de overige teksten en duidt aan dat er voor de christen een verband is tussen de strijd tegen de kernwapens en het verdedigen van de mensenrechten.

J. Schraevande-Oranje

## **Ten geleide**

Na het lijvige nummer twee, geheel gewijd aan het thema „Vredesvraagstukken en Derde Wereld“, is deze aflevering wat dunner en spreidt het de aandacht over meer uiteenlopende onderwerpen. In kringen van missie en zending is men gewend de blik naar buiten te richten. Beseffend dat de tijd voor tweerichtingsverkeer is aangebroken vraagt het missionaire milieu nu aandacht voor het leerzame van kerk en theologie in de Derde Wereld. Maar naarmate men met alsmaar groter ingenomendheid spreekt over de nieuwe Derde Wereld theologie begint tegelijkertijd steeds duidelijker het besef door te dringen dat onze theologie hier niet meer eenvoudigweg „theologie“ is, maar uitgesproken westerse theologie is of althans zou moeten zijn. L. Hoedemaker stipt enkele aspecten aan van de beïnvloeding vanuit de Derde Wereld theologie op de noordatlantische theologie.

In de volgende vier artikelen richt de blik zich weer op de verten overzee. Het Islamnummer van 1981 dreigde buiten zijn oevers te treden. Uit de overvloed aan bijdragen voor dat nummer bleef het artikel van T. Michel achter in de portefeuille van de redactie. Van zijn situatieschets van de Islam in Indonesië kunt U nu kennis nemen. Shun Govender, een zuidafrikaanse predikant van indische herkomst, bekeerling uit het hindoeïsme, bezocht onlangs India. Hij kwam te laat voor het Congres van de International Association for Mission Studies dat daar plaats vond en waarvan A. Wind in de kroniek van deze aflevering verslag uitbrengt. Hij beleefde de door het Congres voorziene „exposure“ in het aziatische subcontinent op een geheel eigen wijze. Hij tracht er U in zijn artikel deelgenoot van te maken. De teksten van J. Bos en van J. van Hezewijk vormen een tweeling-artikel. In het eerste wordt de balans opgemaakt van het twintigjarige protestants bemiddelingsbureau Dienst Over Grenzen (D.O.G.) voor christelijke inzet van „kortverbanders“ overzee, terwijl het tweede een beeld geeft van het katholieke bureau „uitzending in missionair verband“.

Tenslotte: de missiologische bibliografie die gewoonlijk in het tweede nummer van ons tijdschrift verscheen treft U ditmaal aan in deze derde aflevering. L. Lagerwerf heeft dit praktische werkinstrument ook dit jaar samengesteld. Nederlandstalig België is van nu af aan in dit overzicht vertegenwoordigd.

J. Heijke, eindredacteur

## Westerse theologie en contextualiteit

### – reflecties over het opnemen van een handschoen –

De „theologie van de derde wereld“ kan net zo min als de theologie van de andere werelden uniform worden getypeerd. Het is een conglomeraat van heterogene standpunten waarin naast de confessionale verscheidenheid van het geïmporteerde Christendom ook een grote veelvormigheid van culturele tradities en plaatselijke of regionale preoccupaties wordt weerspiegeld. Niettemin tekent zich in de EATWOT – Ecumenical Association of Third World Theologians – een gemeenschappelijk front af waarin onderscheiding van de theologieën van het traditionele Westerse Christendom en concentratie op de eigen context centraal staan. In de verklaringen van deze EATWOT, waarvan er op dit moment vier voor mij liggen<sup>1)</sup>, wordt het front breed en polemisch beschreven. De verklaringen geven de punten aan van waaruit de „Westerse theologie“ wordt uitgedaagd, en zij vormen de achtergrond voor een ontmoeting tussen theologen van de derde wereld en van de eerste wereld, die in 1983 moet plaatsvinden.

De vraag, hoe men zich in West Europa op deze ontmoeting zou kunnen voorbereiden, is niet gemakkelijk te beantwoorden.<sup>2)</sup> Om bij voorbaat genoeg te nemen met een plaats in de beklagdenbank, in overeenstemming met suggesties die van sommige vormen van derde wereld theologie uitgaan, is te simpel en wordt ook door de EATWOT niet gevraagd; het zou bovendien kunnen functioneren als een ontsnapingsmechanisme waardoor de handschoen toch niet ècht zou worden opgenomen. Trouwens: wat is precies de aanklacht? In welke zin wil men de Westerse theologie uitdagen? Zelfs op die begin-vraag bestaat geen eensluidend antwoord.

Voor sommigen ligt de uitdaging daarin, dat de cultureel bepaalde pluraliteit van theologieën de theologie zelf in haar eenheid en waarheid opnieuw tot probleem maakt.<sup>3)</sup> De opgave is dan om binnen het nieuwe contextualiteitsbewustzijn de identiteit van „theologie“ opnieuw te omschrijven; en de aanklacht van de niet-westerse theologie zou daarin kunnen liggen, dat Westerse theologen veelal te oncritisch van de alleen-geldigheid van hun eigen denkvormen uitgaan. Voor de Westerse theologie betekent „contextualiteit“ dan, dat men met de eigen culturele bepaaldheid ook de eigen grenzen in het oog krijgt en mede daardoor anders leert kijken naar de nieuwe en alternatieve vormen van theologie die zich *binnen en buiten* de eigen cultuurkring voordoen. Daarmee zijn al heel wat theologische vragen op tafel gelegd: over de normativiteit van de Westerse dogma- en theologie-geschiedenis, over de voorwaarden van eenheid in belijden en theologie, en over de betekenis van de universaliteit van het Evangelie.

Toch krijgt men niet de indruk dat het deze problematiek is, die in de EATWOT-verklaringen bovenaan staat, al is zij mede geïmpliceerd. De theologen die in deze verklaringen aan het woord zijn spreken vanuit een harde realiteit van strijd en lijden; zij hebben, om met C.S. Song te spreken, in het lijden van het volk de werkelijkheid van God zelf ervaren<sup>4)</sup> en constateren *van daaruit*, dat de Westerse theologie door haar alliantie met de verschillende expansiebewegingen de weg van de kerk naar de „onderzijde van de geschiedenis“ heeft geblokkeerd en grotendeels nog blokkeert. Hun aanklacht is een speurtocht naar bondgenoten in de strijd tegen een dergelijke vervreemdende theologie. Ook dit perspectief bevat indringende vragen, die veel verder reiken dan vragen om afwijzing van een koloniaal verleden of om engagement in de strijd van verdrukten: het zijn theologische vragen over de betekenis van ervaringen van lijden en onderdrukking voor het spreken over God, over de verhouding tussen strijd om een volwaardig menselijk bestaan en de komst van het Rijk. In dit licht gaat „contextualiteit“ iets anders betekenen, namelijk *missionaire inkeer tot de eigen context*, het benoemen van concrete konfliktlijnen tussen rijk Gods en menselijk leven en daar gestalte geven aan en reflecteren over het oorspronkelijke woord van oordeel en belofte.

Als met de tot dusver gegeven interpretatie enigszins recht is gedaan aan de positie van de EATWOT, dan blijft nog de vraag over, hoe men zich nu specifiek als *Westerse* theoloog op een discussie over de opgeroepen vragen kan voorbereiden. Wat zijn bij ons „creatieve alternatieve“ vormen van theologie die zich als gesprekspartners, eventueel zelfs als bondgenoot van de EATWOT zouden kunnen aandienen? Men kan deze vraag heel snel beantwoorden door allerlei uitingen van een kerkelijke en theologische „tegenbeweging“ naar voren te schuiven, waarin verzet tegen een dominante vervreemdende traditie en consequent engagement in strijd van verdrukte groepen aan de orde is. Toch leidt dat niet noodzakelijk tot een bevredigende visie op het contextualiteitsprobleem van de Westerse theologie. Het is bijvoorbeeld voorbarig om ervan uit te gaan, dat verzet tegen academische theologie, zoals dat in de EATWOT verklaringen voorkomt, een directe analogie vindt in vormen van theologie die zich in de Westerse cultuur „buiten de academie“ ontwikkelen: het is immers niet vanzelfsprekend dat het referentiepunt „academische theologie“ in beide gevallen dezelfde „contextuele“ plaats en betekenis heeft.

Een meer vruchtbare weg dan het zoeken van directe analogieën is: het nauwkeurig analyseren van de probleemstellingen die in de positiekeuze van de EATWOT geïmpliceerd zijn, en het overwegen van de vraag welke vorm die probleemstellingen binnen de context van de Westerse theologie zouden moeten aannemen. Wat het eerste betreft: in de EATWOT-verklaringen gaat het om *drie* tegenstellingen die wel steeds in één adem genoemd worden maar juist voor een discussie met en binnen de Westerse theologie onderscheiden zouden moeten worden: 1. de al genoemde tegenstelling tussen „academische theologie“ en theologie die begint bij „commitment“, bij situationeel engagement (Dar es Sa-

laam spreekt zelfs van een „radikale breuk in de epistemologie”); 2. de tegenstelling tussen een theologie die zich superieur waant in vermeende universele geldigheid en een theologie die oog heeft voor diversiteit van situaties en menselijke noden; 3. de tegenstelling tussen een theologie die expansief blijft werken vanuit een bepaalde dominerende cultuur en een theologie die de pluraliteit van volkeren en culturen als zodanig serieus neemt. Deze drie tegenstellingen, die zoals gezegd in elkaar overlopen, moeten nu wat nader worden gezien.

### Het verzet tegen de academische theologie

Wanneer de Conferentie van Europese Kerken in haar verklaring over theologie vaststelt dat theologie *zowel* academisch is *als* verbonden met dagelijkse strijd van mensen<sup>5</sup>, dan wordt daarin het probleem omzeild dat door de EATWOT op tafel wordt gelegd. De EATWOT constateert nu juist dat deze beide aspecten onverenigbaar zijn. Academische theologie is voor de EATWOT die vorm van theologie-beoefening die de „commitment”, de concrete partijdige positiekeuze, relativeert en zelfs uitsluit. Waarom is dit zo? Omdat „academische theologie” in de derde wereld het beeld oproept van instituten die lange tijd werden bemand door Westerse theologen of in elk geval door theologen die in het Westen hun academische geloofsbriefjes hadden verzameld. Het pleidooi voor een epistemologische breuk is in dit verband niet alleen een discussie over theologische methode, hoewel die discussie ook gevoerd moet worden; het is vooral een poging om de suggestie te breken dat elk spreken over het verband tussen God en de dagelijkse werkelijkheid over de band van die geïmporteerde instituten gespeeld moet worden; dat beslissingen over waarheid en eenheid altijd *ergens anders* vallen.

Verzet tegen academische theologie in het Westen vertoont hiermee slechts oppervlakkige gelijkenis. In de context van de Westerse cultuur ligt het probleem veel meer hierin, dat de theologie geprofessionaliseerd is, door een groep speciaal daartoe vrijgestelde mensen wordt „beoefend”, en geen duidelijke verbindingen onderhoudt met het charisma van het spreken over God.<sup>6</sup> Maar deze vervreemding laat het feit onaangetast, dat de academische theologie-beoefening als zodanig een essentieel onderdeel van de Westerse context is. De vervlochtenheid van de ontwikkeling van theologie en van de wetenschappen in de Westerse geschiedenis en de daarmee samenhangende problematiek van de verhouding kerk-staat hebben immers specifieke theologische methoden en accenten voortgebracht, die ook in die vormen van theologie, die buiten de academische professionalisering om worden beoefend, worden verondersteld en gebruikt.

Voor de Westerse theologie lijkt het daarom onjuist om „contextueel” en „academisch” tegenover elkaar te stellen. Eerder het omgekeerde: contextualiteit betekent juist dat de grote theologische vragen van het Westerse denken – metafysica, secularisatie, geschiedenis, sociale ethiek – die de academische theologie noodzakelijk hebben gemaakt en op hun beurt door de academische theologie zijn ontwikkeld, opnieuw binnen

de huidige wereldervaring ter sprake komen. Daarbij moet wel degelijk ook allerlei academische vervreemding worden overwonnen; maar die is van een andere aard dan in de derde wereld theologie. De vervreemding in West-Europa wordt vooral veroorzaakt door de ingewikkelde driehoeksverhoudingen kerk-staat-wetenschap en de daardoor gevoede angst voor partijdigheid en engagement.<sup>7</sup> In veel academische instituten wordt tegen deze achtergrond een ideaal van wetenschappelijkheid nagestreefd, dat weliswaar de plaats van de theologie aan de universiteit rechtvaardigt, maar anderzijds juist de samenhang en de identiteit van de theologie ondergraaft. In de contextualiteit van de Westerse theologie gaat het om *déze* crisis. Dat wil zeggen, dat de uitdaging van de EATWOT niet moet worden verstaan als een oproep om eveneens de academische theologie te „verwerpen”, maar als een oproep om na te gaan hoe de klassieke academische vragen over wetenschap, geloof en samenleving binnen de huidige wereldverhoudingen opnieuw aan de orde kunnen komen.

### Het verzet tegen de dominante traditie

De tweede tegenstelling die in de EATWOT-verklaringen een rol speelt ontleent zijn betekenis aan de grote vragen die met name in ACCRA en COLOMBO centraal stonden: wat is eigenlijk „Afrikaans” resp. „Aziatisch”? Wat is bepalend voor de grote culturele en godsdienstige tradities die voor de dagelijkse strijd om het bestaan en de bevrijdingsstrijd van volkeren in deze continenten de kaders vormen? Niet, dat deze vragen nooit *binnen* de dominante Westerse-theologische traditie zijn gesteld; maar daar werden ze alleen toegelaten als variant, niet als uitdaging; „indigenisation” bleef beperkt tot secundaire aspecten van de vormgeving van de dominante traditie. Daarom worden de vragen nu *tegenover* de dominante traditie gesteld: „In onze landen kan vandaag de dag geen echte eigenlandse theologie bestaan die niet *bevrijdend* is” (Colombo); en de „creatieve vitaliteit van onze eigen traditionele religies en culturen” (Accra) is daartoe onmisbaar. In deze vraagstelling wordt gesuggereerd dat de eigenlijke ontmoeting tussen het Christendom en de grote niet-Westerse culturen en religies nog moet beginnen.<sup>8</sup> Misschien zou men met een zeker recht kunnen zeggen, dat ook in de ontmoeting van het Evangelie met de Europese cultuur nog allerlei witte plekken en open vragen liggen die serieuze aandacht vereisen. Maar dat is toch een andere vraagstelling dan die van de EATWOT. De spanning tussen dominant en alternatief in de Westerse theologie is in zekere zin inherent aan de voortgaande theologische traditie zelf. De bepalende momenten in die voortgaande traditie, zoals bijvoorbeeld het opnemen van de aristotelische filosofie, de Reformatie, de Verlichting, zijn evenzovele verwijzingen naar nieuwe werkelijkheidservaringen en nieuwe vragen over het geloof, die zich onder druk van bepaalde culturele ontwikkelingen tegen gangbare denkvormen in doorzetten. Wat naar buiten toe eruit ziet als „de” Westerse theologische traditie blijkt aan de binnenkant te bestaan uit steeds nieuwe spanningen tussen dominerend en grensoverschrijdend. Deze spanning werd meermalen gecompliceerd door de

spanning tussen kerkelijk gezag en alternatieve, eventueel „ketterse“ bewegingen, maar ook die spanning vertoont met de door de EATWOT bedoelde tegenstelling slechts een oppervlakkige gelijkenis.

Het probleem in de Westerse theologie is veel meer, dat er eigenlijk geen dominante traditie meer is: de eenheid die in de hierboven beschreven spanning nog verondersteld is wordt steeds schimmiger. Confessiona- lisme en secularisatie hebben in de Westerse cultuur een enorme verbreding teweeggebracht van werkelijkheidservaringen en vragen over het geloof, die zich allemaal theologisch (of anti-theologisch) willen uitspreken. Als men met het woord „contextualiteit“ dit verschijnsel op het oog heeft, dan moet bedacht worden, dat Westerse theologie altijd contextueel geweest is, dat nu alleen een verbreding en radikaliserings plaatsvindt die de pluriformiteit van de theologie mede door het gebrek aan een duidelijk gemeenschappelijk referentiepunt eindelijk zichtbaar maakt.

Eigenlijk is het deze verbreding en radikaliserings die – ook afgezien van ontwikkelingen in de oecumenische beweging en in het Christendom van de derde wereld – in onze tijd aanleiding is geworden het probleem van de contextualiteit als zodanig te stellen. In die zin is het een nieuwe gedaante van het oude vraagstuk van geconditioneerdheid en relativisme. Sociaal-wetenschappelijke en economische analyses laten zien hoezeer theologisch denken is verweven met persoonlijke ervaringen, met maatschappelijke belangen, met de keuze van bepaalde fronten (zwarte theologie, feministische theologie, socialistische theologie) of de waarneming van bepaalde historische constellaties („na Auschwitz“, „de bewapeningswedloop“, „de technologische samenleving“). Betekent contextualiteit nu, dat de aldus analyseerbare fragmentatie legitiem is en dat elke verder reikende vraag naar eenheid en samenhang – voorzover men deze niet idealistisch of dogmatistisch wil beantwoorden – onmogelijk is? Wanneer men het verzet van de derde wereld theologie tegen de „dominante traditie“ op dezelfde wijze verstaat als de pluralisering in de Westerse theologie, dan zal men het inderdaad zo moeten stellen: dan wordt het gemeenschappelijk referentiepunt van beide zijden ontmanteld en uitgeleverd aan toevallige ervaringen en engagementen. Men kan echter het verzet van de derde wereld theologie ook anders verstaan, namelijk als een vraag die juist toespitsend en samenbindend werkt, die als het ware de laatste en grootste context aangeeft waarvan elke theologie zich rekenschap moet geven en waarbinnen elk bestaand theologisch ontwerp zou kunnen worden getoetst: de context van de ene mensheid waarin „eenheid“ en „menschelijkheid“ telkens opnieuw vanuit de lijdenden aan de orde worden gesteld. Daarmee is de brug naar het volgende punt geslagen.

### Het verzet tegen de eenzijdig-expansieve theologie

Opvallend is de grote aandacht die in de EATWOT-verklaringen wordt gegeven aan de macro-historische gegevens van expansie, kolonialisme en afhankelijkheid van de kapitalistische produc-

tie-centra. Een theologie die wil aanknopen bij de strijd om bevrijding en menselijkheid die in de volkeren van de derde wereld gaande is, zal het verslavende karakter van de huidige economische en politieke structuren moeten doorzien, en zich met een anti-kapitalistisch, anti-imperialistisch historisch project moeten verbinden, aldus de verklaring van Sao Paulo. Op dit punt krijgen de aanklacht en de uitdaging van de EATWOT de duidelijkste en scherpste toespitsing. Christelijke theologie zal aan de hand van deze toespitsing beoordeeld moeten worden, zowel wat betreft het functioneren in het verleden als wat betreft mogelijke toekomstige ontwikkelingen.

Op het eerste gezicht levert deze toespitsing voor de verwerking binnen de Westerse theologie nog de minste problemen op. De vraag om bondgenootschap is hier ondubbelzinnig. Toch is er aanzienlijk meer aan de orde dan bijvoorbeeld lippendienst aan racisme-bestrijding of pleidooien voor rechtvaardige internationale economische verhoudingen. Het gaat om de vraag of de Westerse theologie in staat zal zijn zich kritisch te bezinnen op de denkpatronen over wereld, geschiedenis en rijk Gods die een vast bestanddeel van haar traditie geworden zijn en als zodanig in de loop der tijden heel wat expansie, eventueel zelfs structureel geweld hebben gelegitimeerd.<sup>9</sup> Of het Christendom werkelijk de grensoverschrijding naar de grote niet-Westerse culturen die in de vorige eeuw is begonnen aan kan, zal voornamelijk in het antwoord op deze vraag worden beslist, en juist daarom is het voor de EATWOT zo'n cruciale aangelegenheid. Het is overigens significant dat op verschillende plaatsen in de EATWOT-verklaringen het *sexisme* in één adem genoemd wordt met racisme en economische uitbuiting. Het zijn dezelfde expansieve en hiërarchische trekken in de Westerse theologische traditie die de ontkenning van het volledig mens-zijn van de vrouw hebben bevestigd en bevorderd.<sup>10</sup>

De nieuwe grensoverschrijding waar de Westerse theologie voor staat had zich natuurlijk al geruime tijd aangekondigd, met name in de zendingsbeweging en in de oecumenische beweging. De daar opgedane ervaringen met de problemen van een wereldomvattende eenheid van Christenen, in de context van een steeds meer in wereldomvattende eenheid begrepen sociale en economische problematiek, vormen evenzovele aanvallen op het expansieve denken en lenen zich als zodanig nog steeds voor verdere theologische verwerking. De vraag hoe men theologisch over de *ene wereld* moet spreken, en op welke wijze de *ene kerk* daarin oordeel en belofte van het rijk Gods kan vertegenwoordigen en gestalte geven, verdringt daarbij de klassieke accenten op de wereld als „project“ en „adres“. De macro-vragen over zin der geschiedenis, verkiezing, eschaton, de bestemming van de mens tot heil, enzovoort, kunnen niet meer op een abstract niveau worden beantwoord om vervolgens in kerkelijk en missionair handelen te worden geconcretiseerd; zij dienen zich zeer concreet aan in de gedaante van macro-vragen over de wereldeconomie, het racisme, de bewapening, en de bedreiging van de natuur. Dat wil niet zeggen dat dit nu de thema's van de theologie moeten worden, maar wel dat de theologie haar inzicht in het handelen

Gods door de feitelijke probleemsituatie moet laten uitdagen en aan deze thema's concreet moet maken.

„Contextualiteit“ betekent voor de Westerse theologie tegen deze achtergrond een kritische herziening van het expansieve denken en het plaatsen van de eigen theologische preoccupaties binnen de appèlstructuur van de wereldkerk<sup>1)</sup> waarin de grote vragen over God, mens en wereld in actuele vormen worden aangereikt.

### Afsluitende opmerkingen

We hebben in het voorgaande een rondgang gemaakt langs verschillende vraagstellingen die we in de EATWOT-verklaringen meenden te moeten onderscheiden, met de bedoeling er achter te komen hoe vanuit de hier onder woorden gebrachte uitdaging het probleem van de „contextualiteit“ van de Westerse theologie zou moeten worden omschreven. Geprobeerd is aannemelijk te maken, dat een waarlijk contextuele theologie de specifieke probleemstellingen van de eigen culturele traditie en maatschappelijke situatie opneemt in het verband van de omvattende mondiale vragen die via andere contextuele „commitments“ worden bemiddeld. Dat is iets anders dan het min of meer rechtstreeks overnemen van bijvoorbeeld anti-academische of anti-traditionele posities in de EATWOT-verklaringen, en dus ook iets anders dan het op deze basis streven naar een universele theologie die haar identiteit zou ontleen aan een aanknopen bij de eigen ervaring of bij de inzet ten behoeve van verdrukten. Hoe belangrijk deze elementen ook zijn, zodra ze „context-loos“ tot principe worden verheven wordt het probleem van de contextualiteit versimpeld en dan wordt er geen recht gedaan, noch aan de aanklacht en de uitdaging van de derde wereld theologie, noch aan de eigen probleemsituatie van de Westerse theologie. In het voorgaande is geprobeerd aannemelijk te maken dat alleen vanuit het derde genoemde gezichtspunt – het verzet tegen de eenzijdig-expansieve theologie met alles wat daarin geïmpliceerd is aan kritisch theologisch zelfonderzoek en aan noodzaak om de mondiale problematiek theologisch te reflecteren – het probleem van de contextualiteit goed kan worden gesteld, en dat alleen van daaruit het verzet tegen de academische theologie en tegen de dominante traditie op waarde kan worden geschat.

Wat betreft de academische theologie werd gesteld dat een contextuele Westerse theologie ernaar zou moeten streven de specifieke in de Westerse academische wereld ontwikkelde vraagstellingen in het licht van de huidige uitdagingen rond de samenhang van wetenschap, ethiek en geloof te toetsen en relevant te maken. Dat betekent bijvoorbeeld, dat het voor de beoefenaren van theologie en voor theologische studenten in het Westen belangrijk zal zijn nieuwe vormen van integratie te vinden waarin inwijding in de wetenschappelijke theologie verbonden wordt met reflectie op hun persoonlijke en maatschappelijke positie. Wat betreft de dominante traditie werd gesteld dat het er niet om kan gaan de aan concrete ervaringen van pluraliteit en conflict ontspringende fragmentatie van theologie als zodanig te legitimeren, maar dat het erom gaat via

deze fragmentatie de specifieke sporen en accenten van het Westerse theologische denken binnen het kader van de vragen van de eenheid van de mensheid te toetsen. Dat betekent onder meer, dat het voor Westerse theologen belangrijk is zó te leren omgaan met hun traditie, dat deze zichtbaar en herkenbaar wordt als een pluraliteit van engagementen, en dat de redenen waarom bepaalde gezichtspunten zich daarin als dominerend hebben doorgezet vanuit het nu mogelijke oecumenische kader kritisch kunnen worden behandeld. De beide vraagstellingen wijzen vooruit naar de derde, waarin het gaat om de wortels van het expansieve denken.

Daarmee zijn we in zekere zin terug bij wat ook al in de inleiding werd opgemerkt, namelijk dat het er bij „contextualiteit“ niet zozeer om gaat het universeel-transcendente tegenover het historisch-sociaal gedetermineerde te stellen, maar dat het gaat om het bemiddelen van werkelijkheid in situaties van strijd. Transcendent, in de zin van: de gedetermineerdheid overstijgend, is een kwaliteit van het appèl dat vanuit een bepaalde strijd-situatie uitgaat en daardoor de universele vraag-horizon voor het telkens eigen engagement mede constitueert. Het appèl in deze zin is een appèl dat de lijdende telkens opnieuw in het vizier brengt. Hier ligt de eigenlijke stootkracht van de EATWOT-uitdaging. De EATWOT-uitdaging stelt op dit punt – via het aanklagen van een eenzijdig-expansieve theologie – de laatste vraag die überhaupt aan theologie kan worden gesteld. In deze vraag worden de „einden der aarde“ vlakbij gebracht en is er dus geen mogelijkheid meer voor kerk en theologie om hun gerichtheid op die einden der aarde nog langer te vergeestelijken of te veralgemenen. Nu in de geschiedenis van de mensheid de „vierde wereld“, het definitieve proletariaat, boven de horizon is verschenen, is het universele referentiepunt van de theologie concreet geworden. Vanuit die concreetheid kan alle bestaande theologie worden beoordeeld op de referentiepunten die daar impliciet of zelfs versluierd *in plaats van* dit universele referentiepunt zijn gekozen, zoals bijvoorbeeld vormen van nationalisme of klasse-bepaaldheid. Vanuit deze concreetheid ook is duidelijk hoezeer in „contextualiteit“ de concentratie op de fundamentele conflictlijnen in de *eigen* situatie en de concentratie op het *wereldwijde* verband onlosmakelijk bij elkaar horen. Contextualiteit is niet gedetermineerdheid, maar circulatie tussen geloofstraditie en engagement, circulatie waarin de „mensheid“, verscheurd en aangewezen op vernieuwing, onversluierd aan het licht komt. „Contextualiteit“ betekent dat theologie, in het volle bewustzijn van haar gedetermineerdheid, haar belangen en haar grenzen, en in het volle bewustzijn van haar specifieke strijd-engagement, zich als subjeet en als object voegt in de appèlstructuur van de wereldkerk.

### Aantekeningen:

<sup>1)</sup> Bedoeld zijn de verklaringen van Dar es Salaam (1976), Accra (1977), Colombo (1979) en Sao Paulo (1980). De tekst van de conferentie van New Delhi (1981) heb ik nog niet kunnen bemachtigen. Bij de genoemde conferenties horen de volgende bundels met opstellen: S. Torres, V. Fabella eds., *The Emergent Gospel, Theology from the Underside of History*, Maryknoll 1978; K. Appiah-Kubi, S. Torres eds., *African Theology En*



Route, Maryknoll 1979; V. Fabella ed., *Asia's Struggle for Full Humanity, Towards a Relevant Theology*, Maryknoll 1980; en S. Torres, J. Eageson eds., *The Challenge of Basic Christian Communities*, Maryknoll 1981. Een inleidend overzicht van de EATWOT-verklaringen geeft L. Oranje in *Wending* 36-1981, blz. 552-557.

- 2) Inmiddels heeft op Woudschoten een Europese conferentie plaatsgehad waar deze vraag aan de orde is geweest. Dit artikel gaat niet op dit beraad in maar beoogt enkele principiële aspecten van de contextualiteitsvraag te behandelen. Daarbij wordt aangeknoopt bij publikaties als bijvoorbeeld *European Theology Challenged by the World Wide Church*, Conference of European Churches, Genève 1976, en vooral bij het stuk *On Contextualizing Western Theology*, gepubliceerd in *Ecumenical Review* 33-1981, blz. 166-169.
- 3) Een recent voorbeeld van deze benadering is de inleiding van G. Sauter in *Zwischen den Kulturen, Verkündigung und Forschung*, München 1981/2.
- 4) C. S. Song, *Third Eye Theology*, Maryknoll 1979, passim.
- 5) *European Theology Challenged by the World Wide Church*, blz. 133f.
- 6) Aldus Paul S. Minear in L. Visscher Hrsrg., *Theologie im Entstehen*, München 1976, blz. 30.
- 7) Zie de beschrijvingen van situatie van theologische opleidingen in Europese landen, in *Theological Education in Europe* (verslag Herrnhut Consultation 1980, Programme on Theological Education), Genève 1981, blz. 17-46.
- 8) H. Bürkle, *Einführung in die Theologie der Religionen*. Darmstadt 1977, blz. 125.
- 9) Zie voor deze vraagstelling: L. A. Hoedemaker en K. H. de Jung, *Theology and Peace*, opgenomen in *Western European Churches and Southern Africa*, Ecumenical Research Exchange Rotterdam 1979, vl. II, blz. 117-131; eveneens *Racism in Theology, Theology against Racism*, W.C.C. Genève 1975.
- 10) R. Ruether, *New Woman New Earth, Sexist Ideologies and Human Liberation*, New York 1975.
- 11) Zie voor het begrip appèl-structuur in dit verband: L. A. Hoedemaker, *Oekumene en Paraklese*, in: G. J. Dingemans en L. A. Hoedemaker, *Leren bij het Leven*, Den Haag 1981, blz. 26-48.

## Eenmalige aanbieding

Van enkele themanummers van Wereld en Zending zijn, zolang de voorraad strekt, exemplaren te koop 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.

**AFRIKA NUMMER:** 128 bladzijden 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 publikaties. Verschenen in 1981. Prijs: f 9,—. Giro 493248, t.n.v. Nederlandse Zendingsraad, Amsterdam.

Voor andere themanummers: zie bladzijde 229, 245 en 250 van dit nummer.

T. Michel

## De Islam in het tegenwoordige Indonesië

Volgens het in juli 1981 gepubliceerde eindresultaat van de in 1980 gehouden census (was 88.1% van een totale bevolking van Indonesië van 147.5 miljoen islamiet. Dit betekent dat er in Indonesië ± 130 miljoen mensen zijn die zich met de islam identificeren. De cijfers zijn onbetrouwbaar, aangezien een percentage van 77% moslims was geregistreerd toen in februari 1981 de voorlopige uitslag van de census werd gepubliceerd. Een aantal moslim-organisaties protesteerde toen dat dit een veel te laag percentage was en voor het eindcijfer werden er een 16.2 miljoen moslims bij het oorspronkelijke aantal gevoegd, wat een geringe toename betekende vergeleken bij de vorige census van 1971.

Welk getal men ook als het juiste beschouwt, het is duidelijk dat de moslim-bevolking het christelijke volksdeel van 11.6 miljoen, d.i. 7.86% van het totaal, verre overtreft. Zowel voor de protestanten als voor de katholieken bleek het percentage iets hoger te liggen dan bij de census van 1971; (de verhouding protestanten-katholieken is iets meer dan twee tot een).

Uitgaande van het feit dat in Indonesië 130 miljoen mensen zich moslim noemen, kan men zeggen dat Indonesië de grootste moslim-bevolkingsgroep ter wereld heeft. Juist daarom is het echter moeilijk om een goed beeld te krijgen van de islam in Indonesië. Wat zou men met enige duidelijkheid kunnen zeggen, dat op 130 miljoen mensen van toepassing is? Deze moeilijkheid heeft schrijvers over de islam in Indonesië er dikwijls toe verleid om af te gaan op vage, onderling soms tegenstrijdige algemeenheden, zoals die ook door indonesische moslims wel worden geponeerd.

Een tweede moeilijkheid die voorkomt uit het feit van een zo groot aantal moslims, is dat een waarnemer maar al te gemakkelijk precies dat vindt wat hij zoekt. Als je op zoek bent naar bewijzen van een tolerante, progressieve benadering van de islam in de moderne staat, dan zijn er vele moslims die aan die verwachtingen ruimschoots voldoen. Als je een strikt traditionalisme verwacht, waarin weinig concessies gedaan worden aan de wereld van de twintigste eeuw, dan zijn er vele moslims te vinden die deze theorie bevestigen. Als je extremistische groepen zoekt, die door middel van terreur en angst een islamitische staat willen opbouwen, dan zijn die in Indonesië ook te vinden.

Wat ik in dit artikel zou willen doen, is: kijken naar de verschillende opvattingen die de islam in Indonesië over zichzelf heeft, en uiteenzetten wat, naar mijn inzicht, de *voornaamste* geesteshoudingen en stromingen zijn die op het ogenblik een rol spelen. In deze context wil ik dan enige van de meer belangrijke gebeurtenissen analyseren die de moslims in Indonesië hebben beroerd, om zo de nadruk te kunnen leggen op het samenspel van krachten en spanningen die elke grote religieuze gemeenschap nu eenmaal onvermijdelijk beïnvloeden.

Men kan in Indonesië op vele manieren moslim zijn en van persoon tot persoon zijn de implicaties van een identificatie met de islam verschillend. Toch meen ik dat men (op gevaar af van mensen in hokjes te stoppen) vier hoofdtypen van



moslim „self-understanding“ kan onderscheiden. Het gaat hierbij niet om sekten of scherp geformuleerde verschillen, want een individuele moslim kan in zijn leven gemakkelijk en ongemerkt overgaan van de ene naar de andere groep (en terug!). Het is meer zo, dat er verschillende – en soms elkaar uitsluitende en bestrijdende – opvattingen zijn over wat het betekent om een moslim te zijn, wat voor verplichtingen het meebrengt, en wat de religieuze, politieke en sociale implicaties van de islam zijn.

1. Het eerste type kan men de „culturele islam“ noemen. De aanhangers daarvan zijn de beroemde *abangan*, door de geschriften van Clifford Geertz en anderen internationaal bekend geworden. Zij hebben geen sterk besef van identificatie met de islam en velen komen maar zelden in de moskee. De strikt islamitische voorschriften, zoals de dagelijkse gebeden en de vasten gedurende Ramadan, worden dikwijls niet of nauwelijks nageleefd (bezoekers uit andere moslimlanden zien vaak met verbazing dat tijdens Ramadan de warongs op Java open zijn en op het lunchuur druk bezocht worden), terwijl de dagelijkse rituelen en feesten in de *desa* en de *kampung* meer te maken hebben met pre-islamitische religieuze gewoonten dan met die van de islamitische *shari'a*.

Het is verleidelijk voor niet-moslimse waarnemers te zeggen dat zulke mensen „geen echte moslims“ zijn en hen buiten de islamitische bevolking van Indonesië te plaatsen. Maar dan houdt men geen rekening met het belangrijke feit dat zij zichzelf als moslims beschouwen. Zowel bij hun van oorsprong pre-islamitische dorpsplechtigheden als bij hun ascetische oefeningen om een indo-aryaanse „bewustwording“ te bereiken, gebruiken zij specifiek moslimse gebeden en lezingen uit de Qur'an. De „rites de passage“ – geboorte, besnijdenis, huwelijk en dood – worden volgens islamitische formulieren uitgevoerd. Men kan dit type islam omschrijven als een sterk aan de cultuur aangepaste vorm met syncretistische tendensen om gedrags- en religieuze patronen over te nemen, die niet alleen niet-islamitisch, maar soms zelfs strijdig met de islam zijn.

Bij „culturele“ moslims zal men dikwijls bemerken dat ze de islam niet beschouwen als de „laatste, volmaakte, alleen ware religie“, maar vaak opvattingen horen die erop neerkomen dat „alle religies hetzelfde zijn“ en dat „alle religies goed zijn en tot God leiden, zij het langs verschillende paden“. Het is in feite uit deze groep culturele moslims dat, vóór 1965, de communistische partij (die met 3 miljoen leden slechts door die van de Sovjet-Unie werd overtroffen) haar meeste aanhangers kreeg. Dit is ook de groep die de meeste bekeringen tot het christendom opleverde, speciaal op Java.

Naarmate het onderwijs en de modernisatie van Indonesië voortgang vinden, lijkt deze groep langzamerhand kleiner te worden. Veel moslims beschouwen de „dorps-islam“ als een verschijnsel van de voorbijgane tijd van het analfabetisme. *Abangan* ouders sturen hun kinderen naar islamitische of staatsscholen, waar zij onderwijs krijgen in de leer van de islam, lid worden van moslimse studentenorganisaties en zich veel sterker identificeren met een internationale islamitische *umma*. De *da'wah* (missionaire) activiteiten in Indonesië zelf zijn in de eerste plaats gericht op deze „culturele“ of „statistische“ moslims. Zoals dat bij alle religies het geval was, hadden de anti-communistische moordpartijen van 1965 ook een sterke groei van het aantal mensen die zich bij de islam aansloten ten gevolge.

Opgemerkt moet worden dat de wereldbeschouwing en de religieuze gewoon-

ten van culturele moslims in Indonesië – vooral, maar niet uitsluitend, op Java – ten nauwste verbonden zijn met de beweging en de organisatie van *kebatinan*. *Kebatinan*, (op Java „*kejawan*“), is gebaseerd op een pantheïstische wereldbeschouwing, met een naar binnen gericht doel van mystieke bewustwording, die bereikt wordt door op Sufisme georiënteerde methoden van gebed en ascese. In de laatste tijd is er een poging gedaan om voor de *kebatinan*-geloofsvormen van de indonesische regering erkenning te verkrijgen als een officiële religie in Indonesië. Tot nu toe heeft dit nog geen resultaat gehad, in hoofdzaak door de sterke weerstand van andere moslim groepen.

2. De tweede belangrijke verschijningsvorm van de islam in Indonesië zou men „traditionalistisch“ kunnen noemen, en is rechtstreeks voortgekomen uit de wets- en rituele traditie van de islam, zoals die in de 14e en 15e eeuw op de eilanden werd verbreid. De traditionalistische moslims zijn talrijk in heel Indonesië, vooral in Atjeh en de Minangkabau in Sumatra, onder de Sundanezen van West-Java, de Maleiers van Sumatra en Kalimantan, en onder de Buginezen en Makassaren van zuidelijk Sulawesi. Zij volgen getrouw de islamitische wet volgens de Shafiïtische wetstraditie. Op het platteland worden hun kinderen naar de *pesantren* of *surau* (dorpsscholen met internaat) gestuurd en in de steden naar de *madrasah* dagscholen. Sinds de onafhankelijkheid hebben zij meestal goed samengewerkt met de indonesische regering, onder de controle van zowel het ministerie van godsdienstzaken als de Majelis Ulama Indonesia (MUI: de Raad van Indonesische Ulama). De relaties tussen traditionalistische moslims en christenen zijn soms gespannen geweest vanwege hun ressentiment tegen en verwerping van christelijk missionaire activiteiten en hun oordeel over het christendom als een koloniale import.

3. Een derde, veel kleinere, maar zeer invloedrijke groep van moslims ontleent zijn inspiratie aan de hervormingsbewegingen in de internationale islam die dateren van de eerste decaden van deze eeuw. Hun mentor is de 14de eeuwse theoloog Ibn Taymiyya, wiens opvattingen over wet en theologie door de 18de eeuwse Wahhabi-beweging nieuw leven werd ingeblazen en die werden aangepast aan de behoeften van de 20ste eeuw door de Egyptenaren Muhammad Abduh en Rashid Rida, de Pers Al Afghani, en door Sayyid Ahmad Khan en de Ahlul Hadith in India. Deze denkers en bewegingen hadden één grondbeginsel gemeen – ze wilden de islam vernieuwen door terug te keren tot zijn oorspronkelijke bronnen, de Qur'an en de mondeling overgeleverde uitspraken van Muhammad. Alles wat beschouwd werd als een „vernieuwing“ – een ongewettigde ontwikkeling vanuit het geloof en de gewoonten van de vroegste moslimgeneraties – moest verworpen worden, zelfs als het al in de traditie was opgenomen. Het doel was een krachtige en gezuiverde islam die, bevrijd van de last van een verstikkende wetstraditie, in de moderne wereld een actieve en invloedrijke rol zou kunnen spelen.

In Indonesië heeft deze opwekkingsbeweging allerlei vormen aangenomen. Begonnen in Sumatra in de 19de eeuw, was ze de religieuze inspiratie achter de Padri opstand in de omgeving van Padang. Ze vond echter haar meest blijvende vorm in de Muhammadiyah-beweging, gesticht door Ahmad Dahlan in Yogyakarta, Java in de jaren vlak voor de eerste Wereldoorlog. Ze schoot wortel in het hart van de javaanse *kebatinan* cultuur en stelde zich zeer kritisch op tegenover de Shafiïtische wetstraditie. Ze bouwde een indrukwekkend school-

systeem op, naar het model, niet van de traditioneel-islamitische pesantren, maar van de christelijke zendingsscholen. De Muhammadiyah heeft ook een netwerk van moslimse sociale, gezondheids- en zendingsactiviteiten opgebouwd die het moesten opnemen tegen die van hun christelijke concurrenten. Sinds de onafhankelijkheid is de Muhammadiyah gekenmerkt door een kritische houding tegenover de Indonesische regering, tijdens het bewind zowel van Sukarno als van Suharto. Ofschoon er leden van de Muhammadiyah zijn, die in en met de regering hebben samengewerkt, hebben ze zich in het algemeen buiten de regeringsstructuren gehouden, om een onbuigzame „profetische“ rol te kunnen spelen.

4. Het vierde type islam dat men in Indonesië kan onderscheiden, zou men de „onafhankelijken“ kunnen noemen. Deze betrekkelijk kleine, maar zeer invloedrijke groepering van moslim onderwijsmensen, politici, journalisten en literatoren distantiëren zich van de traditionalisten, die zij niet in staat achten om de islam aan te passen aan de eisen van de moderne tijd – maar ook van de modernisten, die naar hun oordeel een versteende, arabiserende letterknechterij volgen, onzeker zijn en daardoor zich defensief opstellen tegenover hun eigen Indonesische wortels en tegenover de niet-moslim inwoners van Indonesië. Van elke groep proberen de onafhankelijke denkers datgene over te nemen wat vanuit islamitisch oogpunt gezien het beste is – van de traditionalisten een islam die diep geworteld is in Indonesische bodem en cultuur, van de modernisten de aansporing om zich actief in te zetten voor een islamitische levensstijl die nauw aansluit bij de inspiratie van de Qur'an. Zo verschillende, maar allen eminente moslim denkers als Abdurrahman Wahid, Mochtar Lubis, Harun Nasution, Djohan Effendi, Mukti Ali en Nurcholil Madjid kunnen genoemd worden als representatief voor een onafhankelijk moslim leiderschap in Indonesië.

in het moderne Indonesië moeten de christenen onderscheiden tussen drie onderling afhankelijke dialogen, die tegelijkertijd aan de gang zijn. De eerste is de interne dialoog binnen de islam zelf. De *da'wah* activiteiten van de Muhammadiyah worden door de culturele moslims soms positief beoordeeld, maar roepen ook dikwijls weerstand bij hen op. De internationaliserende tendenzen van de Muhammadiyah staan op gespannen voet met de wens van de onafhankelijken om de nadruk te leggen op het Indonesische karakter van de islam. De traditionalistische eerbied voor de wetstraditie blijkt dikwijls in conflict te zijn met wat de modernisten voorstaan.

De tweede dialoog is die tussen verschillende moslim groeperingen en de Indonesische regering. Ik hoop in het vervolg van dit artikel duidelijk te maken dat het deze tweede dialoog is, die in de laatste jaren in Indonesië de meeste aandacht krijgt. Niet alleen de Muhammadiyah, maar ook vele moslims die over de situatie nadenken, zijn van oordeel dat de regering de islam naar de rand van het politieke en sociale leven probeert te dringen. Voor het tegenwoordige regime schijnt het enig mogelijke realistische alternatief te zijn dat de moslim gemeenschap het 't hardst te verduren krijgt als het gaat om ingrijpen en controle van regeringszijde. Terwijl de regering aan de ene kant probeert om de politieke macht van de moslims duidelijk te neutraliseren, vooral met het oog op komende verkiezingen in 1982, kan ze zich aan de andere kant niet veroorloven om de islamitische gemeenschap openlijk tegen zich in het harnas te jagen; het

resultaat is een dialectische politiek van controle en polarisatie afgewisseld met concessie en toenadering.

De derde dialoog is die tussen moslims en christenen. Hoewel deze laatste voor de christenen uitermate belangrijk is, moet men bedenken dat ze alleen gezien kan worden in de context van de beide andere dialogen, en men moet eerlijk toegeven dat die voor de moslims zelf veel belangrijker zijn.

De relaties tussen moslims en christenen in Indonesië zijn gecompliceerd; het gaat hierbij om de officiële, door de regering gesteunde „dialogen tussen de religies“, maar ook om georganiseerde intellectuele gesprekken, en vragen op dorpsniveau over kerkbouw en proselytisme, huwelijken tussen christenen en moslims en deelname aan elkaars paraliturgische plechtigheden. De problemen die zich voordoen worden gemakkelijk tot strijdpunten waarover heftig gedebatteerd wordt, die tot hoge spanningen leiden, maar dan zonder opgelost te zijn snel worden begraven, als de mensen hun belangstelling weer op andere zaken richten.

Ik stel mij voor om in het vervolg van dit artikel enkele van de belangrijkste strijdpunten aan te geven, die de laatste tijd in Indonesië aan de orde zijn gekomen en waarover in de drie hierboven genoemde dialogen de discussie gaande is.

1. Een controverse die nog niet is opgelost draait om de vraag of de „*aliran kepercayaan*“ officieel erkend moet worden in Indonesië als een alternatieve vorm van religie. In september 1977 hebben elf leden van de MPR (de Raad van Volksvertegenwoordigers) voorgesteld dat de *kebatinan*-traditie officieel zou worden erkend, naast de vijf aanvaarde religies (islam, protestants en katholiek christendom, hindoeïsme en boeddhisme). Ze verdedigen dit op grond van het eerste beginsel van de Pancasila, dat verklaart dat de staat is gegrondvest op het geloof in de Ene God (Tuhan yang Maha Esa). De specifiek Indonesische „geloofsstromingen“, die voornamelijk uit naam-moslims bestaan, aanvaarden dit beginsel, en moeten daarom door de staat erkend worden.

De islamitische leiders reageerden sterk afwijzend. De MUI, de plaatselijke ulama's en de Muhammadiyah betoogden dat het eerste beginsel van de Pancasila geloof in God via een legitieme religie vooronderstelt. De *aliran kepercayaan*, die geen profeet en geen heilige Schriften kent, kan niet gelijkgesteld worden met de religies, en de aanhangers van *kebatinan* zouden moeten worden aangespoord om tot hun „moederreligie“ terug te keren. Erkenning van de „geloofsstromingen“, zo zei men, zou de islam numeriek zowel als politiek verzwakken. Verscheidene moslimleiders, zoals Dr. Fakhruddin, Directeur Generaal van de Muhammadiyah, beschuldigden seculariserende elementen ervan dat zij deze kwestie aan de orde gesteld hadden. Dr. Fakhruddin's houding onderstreept wat het wezenlijke bezwaar van vele moslims is, nl. dat erkenning van de *aliran* de deur zou openzetten voor een aanvaarden door de regering van een niet-religieuze, seculaire leefwijze. De spanningen tussen moslims en communisten van de zestiger jaren zijn nog niet vergeten. Het vraagstuk wordt gecompliceerd doordat zeer velen van mening zijn dat de *aliran* een grote aanhang in het leger heeft en dat een aantal hoge officieren volgelingen van *kebatinan* zijn.

De controverse over de *aliran kepercayaan* woedde van september '77 tot april

'78, toen de regering verdere publieke discussie van deze kwestie verbood. Onder het mom van de nationale eenheid te bevorderen, heeft de regering verboden om, hetzij in de pers, hetzij op openbare bijeenkomsten, te discussiëren over controversiële zaken die betrekking hebben op „SARA“ (*suku, agama, ras, aliran*: d.i. ethnische groepen, religie, ras en geloofsstromingen). Toch heeft de *aliran* in zoverre een *de facto* erkenning gekregen, dat regeringsambtenaren, in plaats van de gewone eed van trouw aan de religie, ook een „gelofte“ van geloof in de Ene God mogen uitspreken.

2. Een kwestie waarmee de christenen in Indonesië direct te maken kregen kwam in augustus 1978 aan de orde, toen het ministerie van godsdienstzaken twee decreten uitvaardigde, die „de harmonie tussen de aanhangers van verschillende religies“ moesten bevorderen. Het eerste verbood het proselieten maken onder aanhangers van een andere religie en de verspreiding van pamfletten, boeken en tijdschriften in gebieden of huizen van mensen die een andere religie aanhangen. Het tweede decreet stelde vast dat elke financiële hulp uit het buitenland aan enig religieus instituut moet worden goedgekeurd en geadviseerd door het ministerie van godsdienstzaken. Verder verklaarde het dat buitenlands personeel vervangen moet worden door Indonesische burgers en dat religieuze instellingen daarvoor binnen zes maanden scholingsprogramma's moeten opzetten, die binnen twee jaar uitgevoerd moeten zijn.

Deze twee decreten werden door de christelijke leiders in Indonesië – de Indonesische Raad van Kerken (DGI) en de Katholieke Bisschoppenconferentie (MAWI) – afgewezen als een inbreuk op het door de grondwet gewaarborgde beginsel van de godsdienstvrijheid. De decreten kregen de steun van de moslimleiders en van de leiders der hindoe- en boeddhistische gemeenschappen. De discussie over deze controverse werd gevoerd in de pers, in toespraken en vergaderingen van regeringsambtenaren en christelijke leiders. Juni-augustus 1979 leek het dat de visas en verblijfsvergunningen van zendingswerkers niet zouden worden verlengd. Toen het zover was verbood de regering echter verdere publieke discussie van de kwestie en dwong de christelijke leiders een belofte af dat zij met indonesianisatie van hun personeel voortgang zouden maken, maar met een meer realistisch tijdschema. Missionarissen kregen de mogelijkheid om Indonesisch staatsburger te worden, met dien verstande dat degenen die dit niet wensten langzamerhand zouden afvloeien.

Men moet toegeven dat allerlei complexe factoren een rol speelden in deze controverse. Enkele Indonesische leiders – naar men zegt ook President Suharto zelf – die niet speciaal geïnteresseerd waren in de islamitische doelstellingen, bekeken de kwestie vanuit nationalistisch oogpunt en meenden dat na 35 jaar onafhankelijkheid, de christelijke kerken een deel van de Indonesische samenleving vormden, dat nog sterk afhankelijk was van het buitenland, zowel wat financiën als wat leiderschap betrof. Er waren ook christelijke leiders die meenden dat de houding van de regering christenen in Indonesië dwong om sommige van hun uitgangspunten en gedragspatronen weer eens kritisch te bekijken. Kardinaal Darmojuwano, de katholieke aartsbisschop van Semarang, verklaarde in een preek ter gelegenheid van een wijdingsdienst in september 1979 dat de decreten voor de christenen in Indonesië wel eens een „blessing in disguise“ konden blijken te zijn. Momenteel is de kwestie op de achtergrond geraakt, maar

ze blijft een stille herinnering aan de spanningen die er zijn tussen de religieuze groepen in Indonesië.

3. In 1980 ontstond er een meningsverschil tussen enkele moslimgroepen en het departement van onderwijs, naar aanleiding van allerlei beleidslijnen van de minister van onderwijs, Dr Daoed Joesoef. Het ging voor een deel om de rigoureuze beperking van de activiteiten van studentenorganisaties op de campus, maar wat veel moslims het meest prikkelde was het decreet dat in alle staatsscholen, de moslim *madrrasah* inbegrepen, het onderwijs gedurende de moslimse vastenmaand Ramadan gewoon door moest gaan. Het was traditie in Indonesië dat in moslimse opleidingsinstututen Ramadan de vacantiemaand was, zodat de studenten hun tijd zouden kunnen geven aan de religieuze plichten die met Ramadan verbonden zijn. Bezwaren tegen het beleid van het departement van onderwijs werden geuit door de MUI en door de Muhammadiyah, die de regeringsvoorschriften zagen als een beperking van hun godsdienstvrijheid. Tot op heden worden deze voorschriften echter nog gehandhaafd en zij blijven een bron van ergenis in moslim kringen een bron van ontevredenheid over de regering.

4. In 1981 hebben twee kwesties de aandacht opgeëist van degenen die zich bezighouden met de interreligieuze verhoudingen in Indonesië. De eerste ontstond naar aanleiding van een *fatwa* (uitspraak over de wet) die door de MUI werd overgenomen en handelde over deelname van moslims aan christelijke feesten. In scholen en in sommige regeringskantoren is het sinds de koloniale tijd gewoonte geweest om Kerkfeest te vieren waarbij kerstliederen gezongen werden en soms een kerstspel werd opgevoerd, dat de geboorte van Jezus uitbeeldde. In de *fatwa* die door de MUI werd uitgevaardigd stond dat, ofschoon de viering van Kerstmis het loffelijke doel heeft om de profeet Jezus te eren, dit niet los gezien kan worden van het probleem van deelname van moslims aan de eredienst en het geloof van niet-moslims. Deelnemen aan gezamenlijke kerstvieringen werd dus beschouwd als *haram* voor moslims. (*haram* = verboden)

De meest vooraanstaande figuur op religieus gebied, Dr. Hamka, die voorzitter was van de MUI, stelde zich persoonlijk verantwoordelijk voor de *fatwa*. De minister van godsdienstzaken, H. Alamsjah Ratu Prawiranegara, wees de *fatwa* echter af en stelde een ultimatum aan Dr. Hamka dat of hij of Hamka moest aftreden. In de daarop volgende weken verduidelijkte minister Alamsyah zijn standpunt. Hij verklaarde dat, gezien vanuit *aqidah* (Islamitisch geloof), de *fatwa* geldig is; (de *fatwa* heeft inderdaad een sterke basis in de islamitische wet en werd al in de 14de eeuw krachtig verdedigd door vooraanstaande juristen als Ibn Taymiyya); maar uit het oogpunt van *mu'amalah* (islamitische praktijk) hangt het ervan af om wie het gaat. Hij was van oordeel dat een moslim wel een kerstviering mag bijwonen, maar er niet toe gedwongen kan worden. De minister maakte verder onderscheid tussen christelijke erediensten waaraan een moslim niet mag deelnemen en niet-liturgische vieringen die hij wel mag bijwonen. Een ironisch trekje kreeg de zaak, toen op het hoogtepunt van de controverse de televisie en de Indonesische dagbladen verslag deden van Yasir Arafat en andere moslim Palestijnse leiders die de mis bijwoonden bij de begrafenis van gedode christenen. Op 19 mei, twee maanden voor zijn dood, trad Hamka af als hoofd van de MUI. De kwestie is niet opgelost. Veel gewone moslims blijven in onzekerheid verkeren of ze nu al of niet kerstvieringen mogen bijwonen.<sup>1)</sup>

5. De tweede zaak die sterk de aandacht heeft getrokken was het kapen van een vliegtuig van de luchtvaartmaatschappij Garuda door een kleine groep voorstanders van de vestiging van een islamitische staat in Indonesië. De kaping, die in het wereldnieuws kwam, werd een bron van spanningen tussen de islamitische gemeenschap en de regering. Hoewel alle moslimleiders de kaping afkeurden, legde de regering verband tussen de kapers en andere organisaties die de vestiging van een islamitische staat door middel van geweld beoogden. Groepen met allerlei namen, zoals Komando Jihad, het Front voor de Bevrijding van de Moslims in Indonesië (FPMI), het Islamitische Plan voor Revolutionaire Strijd (PPRI), en de organisatie van de kapers zelf, de Islamitische Revolutionaire Raad van Indonesië (DRII) werden beschuldigd van moorden, 't verbranden van kerken in Medan en Bukittinggi, Sumatra, het plaatsen van bommen en van plundering (een toespelling op de anti-chinese rellen in Semarang en Surakarta, dec. 1980?). De regering legde ook verband tussen de terroristische organisaties en andere uitingen van islamitisch activisme, zoals het verbranden van de russische vlag in januari 1980; beschuldigingen die door de moslims heftig ontkend werden.

Vele moslims hadden de indruk dat de regering de kaping gebruikte om haar eigen politiek oogmerken te bevorderen, speciaal vanwege de naderende verkiezingen in 1982. Zij beweren dat de regering van zins is de islamitische gemeenschap te isoleren, als zijnde onpatriottisch en geneigd tot het gebruik van terreur, en op die manier islamitische politieke partijen de steun van de bevolking te doen verliezen. Sommige moslims hebben zelfs de verdenking geuit dat de regering de kaping zelf heeft geësceneerd om de islamitische gemeenschap in discrediet te brengen. In de pers is melding gemaakt van bewijzen dat er tussen de leiders van de kaping en verscheidenen generaals van tevoren contacten waren geweest.

Het is duidelijk dat op dit moment de verhouding tussen de islam en de Indonesische staat nog niet is afgebakend. Van welke aard die verhouding precies zal zijn zal niet duidelijk worden door verwijzing naar dubbelzinnige uitdrukkingen in de grondwet of in documenten als het veelbesproken Jakarta Charter, maar door de historische dialectiek van komende gebeurtenissen. De islamitische gemeenschap is geen monolithisch blok, maar een mengelmoes van verschillende, soms overeenstemmende en soms botsende opvattingen over wat het betekent om een moslim te zijn in het moderne Indonesië.

Christenen in Indonesië zijn ook zeer verschillend in hun houding tegenover de regering en hun moslim landgenoten. Die varieert van een openlijk wantrouwen en afwijzen van moslims tot een zich inzetten voor het bevorderen van harmonie, samenwerking en wederzijdse verrijking. Men kan bij christenen ook alle theologische schakeringen vinden, van agressief proselitisme tot dialoog en aanvaarding van de islam als een factor in Gods heilsplan.

Evenzeer als de opvattingen van moslims over elkaar en over de staat in beweging zijn, is dat het geval met die van christenen en moslims over elkanders religie. Vergeleken bij de interreligieuze verhoudingen in de buurlanden Maleisië en de Filippijnen, geven die in Indonesië ongetwijfeld meer openheid en wederzijds aanvaarden te zien.

Hoe deze relaties zich in de nabije toekomst zullen ontwikkelen, zal voor een

groot deel afhangen van wie de leiders zullen zijn van de komende generatie, die gevormd wordt door Indonesië's overwegend jeugdige bevolking en of deze de vooroordelen en misverstanden van vorige generaties achter zich zal kunnen laten. Dit hangt weer af van wat voor interreligieus onderricht er gegeven zal worden op scholen, in het gezin, in kerken en moskeeën. Tolerantie en wederzijds respect kunnen, wanneer het voorbeeld gegeven wordt, aangeleerd worden en vinden hun diepste grond in wat zowel de Bijbel als de Qur'an leert. Deze waarnemer heeft voldoende tekenen gezien waarbij juist op deze aspecten van het christelijke en van het islamitische geloof in het hedendaagse Indonesië de nadruk gelegd wordt, om optimistisch te kunnen zijn over de toekomstige relaties tussen christenen en moslims in dat land.

1) Voor meer informatie, zie K. A. Steenbrink, Een discussie onder indonesische moslims over christelijke Kerstvieringen, in Wereld en Zending (1982) 66-73.

Vertaald uit het engels door A. M. C. Gramberg-van der Hoeven

**ISLAM NUMMER:** 104 bladzijden over de twee missionaire godsdiensten, Islam en Christendom. Ook 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 minderheidsvraagstuk (moslim-minderheid op de Filippijnen, Christenminderheid in Pakistan), en biedt tenslotte leduurtips (boeken en tijdschriften). Werkten mee aan dit nummer: 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 8,—. Giro 493248, t.n.v. Nederl. Zendingsraad, Amsterdam.

## India gezien door zwarte ogen

Twee weken lang reisde ik samen met twee collega's, Charles Petersen en Weili Mazamisa, door India. We bezochten daar vier steden. In dit artikel wil ik een aantal persoonlijke indrukken geven van onze ervaringen.

Van 4 tot en met 9 januari werd in de Indiase stad Whitefield de vijfde conferentie van de IAMS gehouden (zie bijdrage van A. Wind).

Het thema luidde: „De zending van Christus tot de menigten: bevrijding, lijden en strijd.” Doel was de aandacht van de missiologen te richten op de Aziatische theologie en met name op de bijdrage daaraan van de kant van India.

Om de conferentiegangers in staat te stellen echt iets aan de theologische reflecties en discussie te hebben was voor hen de mogelijkheid geschapen om eerst een indruk te krijgen van de sociale, godsdienstige en politieke context waaruit de Indiase theologie is ontsproten.

Het was de bedoeling dat ik over die ervaring een artikel zou schrijven. Maar mijn twee collega's en ik moesten zowel die belevenis als de conferentie zelf missen, omdat we onze visa's te laat ontvingen.

Wat nu volgt kan dus wel, maar ook helemaal geen betrekking hebben op het thema van die conferentie, omdat we India pas weken later konden bezoeken.

Eigenlijk kan alleen iemand uit de Eerste Wereld onbevangen kennis maken met de Derde Wereld. Hoe kan iemand die zelf de zogenaamde Derde Wereld vertegenwoordigt immers diezelfde Derde Wereld leren kennen? In ons geval ging het om zwarte studenten uit Zuid-Afrika die in Europa theologie studeren en nu voor het eerst in aanraking kwamen met India.

Ik kreeg sterk het gevoel – afgezien dan van de grappige en de minder leuke ervaringen rondom het verkrijgen van de juiste reisdocumenten – dat deze reis de talloze tegenstellingen onderstreepte die een zwarte Zuidafrikaan dagelijks ondergaat. Zo gezien bood deze reis ons de gelegenheid om opnieuw te ervaren wat we steeds weer in onze Zuidafrikaanse situatie moeten doormaken. We kregen te maken met de aard en omvang van onze onderdrukking die het beleid en de praktijk van apartheid met zich meebrengt. We ontdekten theologische uitdagingen die ook afkomen op de zwarte kerken. En we beleefden een flink aantal crises rondom geloofsbeslissingen en onze persoonlijke identiteit. Laat me dat eens proberen uit te leggen. Ik begin dan met onze identiteit als een voorbeeld van wat ik bedoel.

### **Onze identiteit**

Want daarin lag de basis van de vele factoren die onze reis

beïnvloeden. We gingen als zwarten naar India in het besef dat ons menszijn bepaald wordt door onze levenservaring: geboren Afrikanen die het blanke racisme van meet af aan hebben ondergaan. Maar we bezaten ook een papieren identiteit, gesymboliseerd door onze Zuidafrikaanse paspoorten, die maar al te duidelijk te kennen gaven dat ons ware menszijn was aangetast door een ons opgedrongen besef ten aanzien van wie wij waren, en die onze gescheidenheid meer benadrukten dan onze gemeenschappelijke aspiraties.

Men had ons verzekerd dat onze aanvraag voor visa's welwillend behandeld zouden worden, omdat we zwart waren. Maar als Zuidafrikanen moesten we op het groene licht wachten dat alleen hogere gezagsdragers konden geven.

In India zelf moesten we telkens weer iets over onszelf en ons land vertellen. Zo konden we dingen duidelijk maken die men daar niet wist. Maar dat hield wel onvermijdelijk de emotionele, psychologische en politieke uitdaging in om ons te identificeren in gradaties van zwartheid die de blanke ideologie ons opdringt.

We moesten onszelf voorstellen in racistische termen. Dat wil zeggen, we konden niet volstaan met ons officieel te identificeren waardoor de reis technisch en legaal mogelijk werd, maar ons werd de ideologische inhoud opgedrongen die achter die papieren identiteit zit. In plaats van samen zwart te zijn werden we onderscheiden als een Bantoe, een kleurling en een Aziaat. De eerste moest vroeg of laat vertellen tot welke stam hij behoorde, de tweede zijn gemengde origine erkennen en de derde zijn plaats in het kastesysteem aangeven. Hoe meer informatie we verstrekten, des te meer riepen we tegenstellingen op.

We ontdoken dit probleem door eenvoudig en duidelijk te stellen: we zijn zwarten uit Zuid-Afrika. Dat werd aanvaard en gewaardeerd. Het gaf ons emotioneel rust en schonk ons zelfs wat zelfvertrouwen in de discussies die volgden. Maar we moesten wel zelf eerst klaar komen met zo'n zelfgemaakte definitie van onze identiteit.

Natuurlijk werd ons de vraag gesteld, of dat een gevolg was van ons zwart zelfbewustzijn en de zwarte theologie. We probeerden die vraag als volgt te beantwoorden: We zijn alle drie zwarten, omdat we ons identificeren met de strijd van onze mensen voor volledige vrijheid. Onze identiteit is daar een onlosmakelijk onderdeel van en ook van het doel dat we willen bereiken. Zwarte mensen verzetten zich tegen overheersing van de blanke minderheid op politiek, economisch, sociaal en cultureel terrein in ons land. Ze bestrijden met alle macht de institutionele structuren waarin de kanker van de racistische ideologie woekert. Daarom zoeken we onze identiteit niet in begrippen uit het verleden, in termen ontleend aan de oude stam- en bloedverwante en historische categorieën die de blanken ons opdringen, maar in termen die slaan op de toekomst, op de hoop dat we straks samen vrij zullen zijn, een verenigd volk in een verenigd land.

Als we ons samen „zwart” noemen, dan willen we daarmee duidelijk maken dat zo'n naam of identiteit ons geschonken is vanwege onze

gezamenlijke participatie in dit historische project, een geschenk van ons volk en van God. Onze Indiase gastheren en -vrouwen waren ingenomen met dat antwoord, maar innerlijk liepen de rillingen over onze rug, want zo'n naam kan alleen met bloed geschreven worden.

## India

Ons antwoord was een gevolg van onze ervaringen voorafgaand aan dit bezoek aan India, en die werden onderstreept door deze reis. Maar ook India zelf liet niet na indruk op ons te maken, ook al zagen we het door onze zwarte ogen, en al spraken we met de mensen die we ontmoeten over zaken waarvoor wij, als zwarten, gevoelig waren. Het zou het toppunt van arrogantie zijn als bezoekers aan India na slechts twee weken zouden beweren dat ze de situatie in dit land met zijn 750 miljoen inwoners zo goed doorgronden dat ze zich kunnen wagen aan goedkope waardeoordelen en nog goedkopere oplossingen voor de problemen waarvoor India staat.

Toch zouden we een onwaarachtige bescheidenheid tentoonspreiden, als we zouden beweren dat we niet geraakt zijn door wat we zagen en hoorden. We beleefden momenten van droefenis, van woede en van vreugde. We voelden ons soms gefrustreerd, maar ontdekten ook fragile tekenen van hoop en we werden al evenzeer geïnspireerd door de mensen die we ontmoetten. Het deed ons echt iets, toen we gingen proberen ons als Afrikanen, als zwarten uit Zuid-Afrika, als partners van een grotere menigte op zijn pelgrimstocht naar een voller menszijn te identificeren met de bevolking van India. Het werd een ontmoeting tussen verwante zielen.

We bezochten Bangalore, Madurai, New Delhi en Bombay. In Bangalore waren we gasten van de Student Christian Movement, SCM. We leerden dat werk wat meer appreciëren. We ontmoetten de staf van het United Theological College en van de CISRS, het Christelijk Instituut voor de studie van Godsdienst en Samenleving, voerden vele gesprekken met mensen die op heel verschillende terrainen met onderzoek bezig waren, spraken in samenkomsten van de SCM en leerden de nieuwe bisschop kennen. We ontmoetten leiders van de kastelozen, de „onaanraakbaren“ en van hun Dalit-beweging. We hoorden iets van het verhaal dat de Indiase moslims te vertellen hebben en bezochten de krottenwijken en dorpen van de kastelozen.

In Madurai leerden we iets kennen van het werk van het Tamil Nadu Theological Seminary (TTS), en van zijn Rural Theological Institute (RTI), het theologisch instituut voor het platteland. In New Delhi kwamen we onder de indruk van de kwaliteit en de grondigheid van het werk van de Jezuïeten aan het Indian Social Institute en het Vidyajoti. We proefden iets van het lot van de trekarbeiders, zowel mannen, vrouwen als kinderen, die op dat moment bezig waren de stadions en sportparken te bouwen voor de Aziatische Spelen van 1982 die in november gehouden worden. We bezochten ook de Taj Mahal.

De laatste uren van ons bezoek aan India gebruikten we om door Bom-

bay te rijden. We bezochten een ontwikkelingsproject in een van de krottenwijken en we kregen informatie over de strijd van een actiegroep tegen stedelijk kapitalisme en bureaucratie. Die groep probeert het lot van armen in Bombay wat te verbeteren.

## Indrukken

Het is nauwelijks nodig om een volledig verslag van onze reis te geven. Het bovenvermelde geeft een indruk van de grote lijnen van ons programma en biedt de mogelijkheid onze indrukken wat perspectief te geven.

Diepe indruk maakte de Indiase bevolkingsdichtheid. India wil zeggen: mensen. Lawaai, geur, gewriemel. Een overweldigende mensenmassa en daarom al kwalitatief anders. Dat neer te schrijven lijkt zo vanzelfsprekend. Maar voor ons, die uit de beschermde, goed geordende Europese samenleving kwamen, bepaalde dit mensengewriemel ons bij onze eigen relatieve positie. Heel even maakten we deel uit van die grote menigte mensen die de Derde Wereld vormt.

Die ervaring deed ons aan thuis, aan onze eigen mensen denken die ook niet „tellen“ als ze in Europa aankomen. Want Europa scheidt een valse belangrijkheid, cultiveert een „theologische nieuwsgierigheid“ die alleen maar op veilige afstand de echte problemen kan zien waarmee echte mensen worstelen. Europa stelt je in staat materiële afstand te nemen van je medemensen.

We kwamen daarom niet alleen onder de indruk van zoveel mensen daar, we gingen beseffen dat het veel gemakkelijker is om in Europa „zwart te zijn“ – waar iedereen om je heen blank is – dan in een zwarte omgeving. Wat betekent zwart zijn dan? Daar in die straten met miljoenen mensen werden we opnieuw geconfronteerd met de vraag wat ons recht op een eigen menszijn ons waard is.

In de tweede plaats probeerden wij een duidelijk beeld te krijgen van de kwaliteit van het Indiase menszijn. We bezagen India met zwarte ogen, we hoopten daar in dat onafhankelijke, post-koloniale Derde Wereldland het bewijs te vinden dat gerechtigheid en vrede elkaar kussen, dat donker gekleurde mensen hun werk net zo goed kunnen doen als blanken, zelfs beter als ze de kans krijgen.

De westerse toerist ontdekt in India heel wat voorbeelden van materiële vooruitgang en van vrijheid, en is geneigd westers toegeeflijk te zijn voor de begrijpelijke tekortkomingen. Op zijn tijd zal alles wel beter worden. Maar wat ons in het bijzonder trof en wat het karakter van onze reis bepaalde was juist het feit dat we in aanraking kwamen met mensen die onderdrukt werden, met name de kastelozen, de armsten van de armen, de zwakste van de zwakken, de meest uitgebuiten van allen die worden uitgebuit.

Deze „zwarten“ van India lijden vanwege hun geboorte, want anderen weigeren met hen samen te leven. Wij kennen soortgelijke ervaringen in onze wrede apartheidssamenleving: de ghetto's en zwarte wijken, de trieste thuislanden.



## Kastelozen

Natuurlijk is het waar dat in India de aard en oorzaak van de structurele oppressie heel anders zijn, misschien wel erger, en dat je niet zomaar een vergelijking kunt trekken tussen de onderdrukking van zwarten in Zuid-Afrika en de onderdrukking van de kastelozen in India. In beide gevallen zijn de rechtstreekse onderdrukkers verschillend. Racisme en kastesysteem zijn niet vergelijkbaar. Ook zijn de actiemogelijkheden totaal verschillend.

Maar toch, als je een gevoeligheid aangekweekt hebt voor onderdrukking, discriminatie, armoede, angst en aan je lot overgelaten worden; en je wordt dan geconfronteerd met het lot van de kastelozen in India dan beïnvloedt dat je kijk op de situatie en kweekt dat begrip voor de situatie daar. Je loopt dan het risico dat hun verhaal je evenwichtig oordeel wat vertroebelt. Je krijgt een geheel nieuw zicht op hun situatie en evenzeer op het brahmaans hindoeïsme, de christelijke kerk en de totale Indiase maatschappij, als je deze verdrukten zelf hoort spreken.

Is er hoop voor deze kastelozen, hoop dat ze zich aan hun ellendige situatie kunnen ontworstelen? We hebben dat gevraagd aan de leden en leiders van de Dalitbeweging, een organisatie van kastelozen die zich inzet voor hun medelotgenoten, gebaseerd op de leer van dr. Ambedkar, zelf een kasteloze. Zij verwerpen de benaming „harijan“ en „kasteloze“ en noemen zichzelf „Dalits“, de verdrukten.

Die beweging wijst de door Ghandi geropageerde weg van de weerloosheid af. Volgens hen is dat louter een truc van de bezittende klasse om de Dalits blijvend te kunnen onderdrukken. Politiek gezien zijn de Dalits in de steek gelaten door de rechtse politiek (de Janata partij die nu in de oppositie is) en door links en met name de Communistische Partij. Daarom „stemmen ze als schapen“ op de Congress Partij en Indira Ghandi.

Hindoeïsme, zoals de brahmanen die godsdienst beleven, wordt gezien als de grootste ideologische macht die de onderdrukking van Dalits in stand houdt, die niet eens beseffen dat ze onderdrukt worden. Daarom kregen we van tot zelfbewustzijn gekomen Dalits nogal eens te horen: „We willen dat de DV (de Dalit Voice, het tweewekelijks tijdschrift van de Dalitbeweging) de doodsteek geeft aan het hindoeïsme dat al 5000 jaar lang miljoenen en nog eens miljoenen mensen in voortdurende ellende vastgeketend heeft. De bevolking van India moet zich schamen voor het hindoeïsme. De Shankaracharyas, de stenen goden op de heuvels en de Manu Smriti moeten vernietigd worden, want anders komt er voor de Dalits geen bevrijding. . . ” (Dalit Voice, jaargang 1, nr. 13, pagina 10). Waar we ook kwamen zei men ons dat het lot van de kastelozen alleen veranderd kan worden als de Dalits zelf zich gaan inzetten voor gerechtigheid.

De CISRS in Bangalore en de Jezuiten van New Delhi zijn twee christelijke groepen die zich inzetten voor de kastelozen. Ze leven met die mensen mee, doen aan onderzoek en helpen op andere manieren. Dat gebeurt maar op een betrekkelijk kleine schaal, maar het is niettemin belangrijk.

Dat kan echter niet gezegd worden van de inzet van kerken van India in het algemeen.

## De Indiase kerk

Als ik me hier waag aan het geven van een indruk van de Indiase kerk, weet ik zeker dat ik een vertekend beeld zal schetsen. En toch, ondanks dat risico, wil ik een paar indrukken op schrift stellen. Maar niet uit arrogantie of om een blaam op die kerken te werpen. Juist mijn eigen ervaring binnen de zwarte kerken van Zuid-Afrika heeft me doen beseffen, hoe reactionair de christelijke kerk kan worden, als het gaat om sociale gerechtigheid en als armen in de klem zitten van een structurele onderdrukking. Uit eigen ervaring weten we dat de zwarte kerken van Zuid-Afrika nauwelijks meer zijn dan het product van de blanke zending, blank geld en blanke theologie. Zonder deze peilers zou de gehele structuur ineens storten.

De structuren zelf, bemand als zij zijn door zendingswerkers en predikanten wier theologische opleiding op dit punt sterk tekort schiet, zijn steeds minder in staat om flexibel en creatief te reageren op de materiële situatie van de armen, omdat ze „rijke“ en topzware structuren zijn in een wereld van armen. Het beste wat je in de strijd om vrijheid van zulke instituten kunt verwachten zijn resoluties en synodale besluiten die nauwelijks tot de basis doordringen.

Een tweede reden waarom ik het toch maar waag iets over de Indiase kerk te zeggen is dat we werden uitgenodigd om in drie diensten voor te gaan. En we ontmoetten kerkelijke leiders, functionarissen, en kritisch ingestelde christenen aan de rand van de officiële kerken. En tevens mensen die niet langer meer konden geloven. We kregen ook nogal wat verhalen te horen over onderlinge tegenstellingen binnen de kerken, ellebogenwerk en politiek gemanooeuvreer die een kenmerk lijken te zijn geworden van het kerkzijn, het streven naar status, macht en prestige. Dat alles herinnerde me maar al te sterk aan de kerkelijke situatie thuis. Mijn indruk is dat zowel de zwarte kerken als de christelijke kerken van India maar beperkt een daadwerkelijke en getuigende rol kunnen spelen in de maatschappij; de structuren en het praktische werk zijn niet afgestemd op de machten die nu opereren. Daardoor is ons christelijk antwoord niet ter zake, reactionair of komt het te laat. Zowel in India als in Zuid-Afrika schiet de kerk steeds weer te kort en we kunnen dat alleen aan onszelf verwijten.

Welke indruk heeft India op ons achtergelaten? Ik denk dat India de toerist kan betoveren en biologeren. Je ontdekt er van alles. Maar wat zagen onze zwarte ogen?

## Drie blijvende indrukken

In de eerste plaats dat, vergeleken bij de onderdrukking van de zwarten in Zuid-Afrika, het heel moeilijk is om de omvang van de onderdrukking in India te begrijpen. We werden geconfronteerd met analyses van klasse en kaste met betrekking tot de economische, politie-



ke en sociale slavernij. We kwamen in aanraking met de ideologische functie van het brahmaanse hindoeïsme. We vernamen hoe diep de meerderheid van de bevolking zich de drieduizend jaar verknechting innerlijk had toegeëigend. We hoorden klachten over het ondemocratisch handelen van de Congress Party en over het feit dat politiek links verdeeld is. We verbaasden ons over de moed en de morele kracht van deze mensen, die vanuit hun eigen situatie over de problemen waarvoor de Indiase maatschappij en in het bijzonder zij die onder aan de maatschappelijke ladder staan durfden spreken.

In de tweede plaats leerden we mensen kennen die in geloof en hoop bezig zijn in een naar ons gevoel hopeloze situatie, omdat nauwelijks, noch op de korte, noch op de lange termijn, echt vooruitgang mogelijk is. Een sobere en diepgravende analyse van de Indiase situatie ontmaskert al gauw een al te goedkope hoop op de toekomst en veroordeelt radicale uitlatingen als louter leuzen en cliché's. Nochthans, ondanks het feit dat iedere vorm van hoop eigenlijk in de kiem wordt gesmoord, ontmoetten we, spraken we met, en hoorden we van mensen: hindoes, christenen, moslims en atheïsten, die geduldig blijven werken aan de ware en volle bevrijding van India. Onze teleurstelling werd verzacht door deze inspiratie en onze woede over voortdurend onrecht verminderde door deze liefde.

In de derde plaats leerde men ons in India zelfkritiek. Net zoals de velen die werken aan de verandering van de Indiase situatie zich niet tevreden mogen laten stellen met modieuze maar waardeloze analyses van die situatie, maar vlijmscherp en diepsnijdend hun samenleving onder kritiek moeten stellen en hun actieplannen effectief moeten maken voor de basis van hun sociale structuren, zo moeten ook wij in Zuid-Afrika een stap verder gaan en mogen we niet blijven steken bij de leuzen van vandaag en de uitgesleten theologische stellingen over bevrijding en zwart bewustzijn. We zullen steeds scherper kritiek moeten uitoefenen vanuit een omvangrijkere en grondigere analyse van de aard en praktijk van de onderdrukking in Zuid-Afrika en radicaal woordgebruik moeten paren aan een eerlijker levensstijl om theologisch gezien nieuwe wegen en kanalen te vinden om het heden en de toekomst van onze mensen te omschrijven. We zullen steeds weer moeten afdalen vanuit onze abstracte theologische ivoren torens om te gaan staan waar de mensen staan en om in concreto deel te nemen aan hun strijd voor volle menselijkheid. Onze theologische identiteit, dat wil zeggen de naam waaronder men ons zal kennen, kan ons slechts geschonken worden door hen die wij trachten te dienen en door de resultaten die wij voor hen weten te behalen.

Vertaald uit het engels door J. J. van Capelleveen

J. Bos

## Venster op de ganse aarde

Dienst Over Grenzen 20 jaar oud (1962-1982).

### 1.1 *Het begin*

De oudste wortels van Dienst Over Grenzen zijn zeker al zo'n dertig jaar oud. Reeds in 1954 maakt de toenmalige secretaris van de NCSV, Mr C. B. Bavinck, een reis naar Engeland om na te gaan of er via Engelse kerkelijke of andere instellingen in de toekomst wellicht mogelijkheden liggen voor jonge Nederlanders (leken) om overzee te gaan werken. In 1960 merkt J. Slomp als voorzitter van de Studenten Zendings Commissie (SZC) van de Nederlandse Zendingsraad op<sup>1)</sup> dat de plannen van Bavinck en van hemzelf uit de vijftiger jaren weliswaar niet tot resultaten hebben geleid, maar dat toch weer opnieuw naar mogelijkheden gezocht wordt.

Zo komt inderdaad een Studenten Buitenland Register (SBR) tot stand, waarover in december 1960 met trots gerapporteerd wordt<sup>2)</sup>, dat er 500 studenten in ingeschreven zijn. Het vertoont een duidelijke overeenkomst met het Übersee-register, dat ook in 1960 door de Evangelische Studentengemeinde in West-Duitsland opgezet was.

Andere tendenzen wezen in dezelfde richting. Te noemen valt de naoorlogse opkomst van de Interkerkelijke Hulpverlening (Interchurch Aid, in ons land thans algemeen Werelddiakonaat genoemd) waarin zo'n duidelijke nieuwe plaats voor de inzet van de leek ingeruimd werd. Parallel daarmee laten de zestiger jaren een verhevigde aandacht voor de Christen in zijn/haar beroepsuitoefening overzee zien, tot uiting komend in de aanstelling van een full-time secretaris voor Kerk Overzee. Vanuit de International Missionary Council (IMC) kwamen in de persoon van Dr. Löffler belangrijke impulsen tot mobilisatie van de „Laity Abroad". Begin 1961 bezoekt hij o.m. ons land om zijn ideeën over leken-arbeid van Christen jongeren overzee uiteen te zetten. Verder mag o.i. zeker niet onvermeld blijven het door President Kennedy's Peace Corps overal in de Westelijke wereld weer opnieuw aangewakkerde idealisme en de bereidheid tot persoonlijke inzet overzee.

Hoewel het in de bronnen, die ons onder ogen kwamen, nergens expliciet gezegd wordt, moet nog een andere ontwikkeling een zekere rol gespeeld hebben. In de tweede helft van de vijftiger jaren ging Indonesië tengevolge van de toegenomen spanning in de politieke verhouding Nederland-Indonesië steeds meer „dicht". Vanouds was dit land de grote afnemer van het aanbod aan Nederlanders, zowel in kerkelijk verband als op alle andere terreinen van de samenleving (overheid en bedrijfsleven b.v.). Tegenover de nu steeds meer verstopte rakende mo-

gelijkheden in Indonesië bleef een zekere gretigheid tot werken overzee in de Nederlandse samenleving, en niet in het minst in de kerken, bestaan. Voor het vinden van nieuwe mogelijkheden moest het Protestantisme, dat van oudsher volstrekt eenzijdig op Indonesië georiënteerd was (met een kleine uitzondering voor de Hernhutters en Suriname), zich geheel omschakelen. Geen kerk, geen afzonderlijke zending was hier aanstonds voor klaar. De roep om één centraal adres, waar het aanbod vanuit de gehele Nederlandse Protestantse gemeenschap en de vraag vanuit de wereld – ongeacht of het om de inzet van leken of kerkelijk personeel ging – samen zou komen, weerklonk steeds luider.

## 1.2 Centrale plek

Uit dit mozaïek van motieven, inspiraties, strevingen en visies, levend bij zowel kerkelijke organen als individuele christenen, ontstond zo het ene centrale plekje, waarin alles gepersonifieerd werd. In een nota, die in juli 1962 in het Bestuur van de Nederlandse Zendingsraad (NZR) voorligt, en aanvaard wordt, zegt de schrijver (ds. A. de Haan, toen secretaris Binnenland van de NZR): „in de afgelopen maanden is in allerlei onderscheidene bijeenkomsten gewezen op de noodzaak dat oecumenische en zendings-instanties de beschikking zouden moeten hebben over een bureau, waar allen, die zich op enigerlei wijze ergens ter wereld ten dienste van de ander willen inzetten, zich kunnen melden”.<sup>3)</sup> En even verderop heet het: „Er moet een aantrekkelijke, althans goed in het gehoor liggende en zo mogelijk de bedoeling aangevende naam gevonden worden voor het bureau, dat ten doel heeft allen, die zich op enigerlei wijze voor enige tijd in de wereld willen dienstbaar maken te informeren, en allen die uitgetrokken zijn te administreren”.<sup>4)</sup>

De taak van het bureau wordt als volgt omschreven:

„1e. Het bureau dient volledig geïnformeerd te zijn inzake mogelijkheden die er in de gehele wereld zijn (Europa en Nederland inclusief) voor jongere en oudere mensen, die zich beschikbaar stellen voor de dienst aan de naaste in de meest ruime zin van het woord.

2e. De directeur zal de kandidaten in kaart hebben te brengen en een eerste informatief gesprek moeten voeren.

3e. De directeur zal een aantal kandidaten onmiddellijk naar andere instanties moeten verwijzen. Bijvoorbeeld wanneer het iemand betreft, die volledig in zendingdienst wil gaan.

4e. Het bureau zal nauwkeurig allen die uitgaan, moeten registreren en voorts als contactpunt kunnen dienen voor allen, die overzee werken”.<sup>5)</sup>

Er moet voorts een Commissie van Advies en Toezicht (de naam is als de „CAT van DOG” ingeburgerd geraakt) komen, bestaande uit vertegenwoordigers van de zendingen, SZC, Oec. Jeugdraad, Stichting Oecumenische Hulp (voor de Interkerkelijke Hulpverlening) en Kerk Overzee.

De begroting voor het eerste jaar belooft (incl. salaris van het bureauhoofd) f 22.000,— (!), gelijkelijk te dekken door de NZR en de Stichting Oecumenische Hulp (SOH), die gezamenlijk de verantwoordelijkheid voor de oprichting en het functioneren van het bureau op zich namen. Uit 18 sollicitanten wordt mev. J. C. Rot per 1 september 1962 het hoofd

van het bureau, dat gevestigd wordt in het pand van SOH, Cornelis Houtmanstraat 17, te Utrecht.

## Opbouw en uitbouw: de eerste 10 jaar

### 2.1 Opbouw relatiepatroon

Reeds vóór de oprichting van Dienst Over Grenzen (Dr. P. L. Schram, de nieuwe fulltime secretaris van Kerk Overzee bedacht de naam enkele maanden na de start) kende SOH de praktijk dat zij van tijd tot tijd een lijst verzond met de namen en qualificaties van bij haar ingeschreven kandidaten voor werken overzee. Deze lijst ging naar vooral Raden van Kerken in de Derde Wereld, maar ook naar andere organen. Dienst Over Grenzen (DOG nu verder) nam deze praktijk van SOH aanstonds over. In maart 1972 verzond DOG haar 17e – en laatste – lijst. Het doel was bereikt: DOG was zodanig bekend geworden in de wereld dat het verder rondsturen van deze „stalenboeken” overbodig geworden was. De opbouw van het relatie-patroon laat zich in twee groepen karakteriseren: een kleine groep relaties, waarmee in de loop der jaren een zeer hechte band ontstond, tot uiting komend in een grote „afname” van DOGgers, en anderzijds een grote groep relaties, waarmee slechts incidenteel contact was en die veelal slechts één of enkele DOGgers opnamen. De relaties uit de eerste groep werden: de Wereldraad van Kerken, het Comité Chrétien pour Service en Algérie (CCSA), het Teachers’ Abroad Program (TAP) van het Mennonite Central Committee te Akron USA, het Bureau de l’Enseignement Protestant van de Raad van Kerken Congo (Kinshasa), het Overseas Appointments Bureau (OAB) van de Engelse Kerken, de Lutheran World Federation, het Albert Schweitzer Hospitaal in Haïti, Dienste in Übersee (de Duitse zusterinstelling van DOG, die ook nogal eens kandidaten overnam), de Stichting Nederlandse Vrijwilligers (SNV) en tenslotte de regering van Zambia. De relatie met de regering van Zambia, die vanaf 1970 een zeer grote plaats in het leven van DOG is gaan innemen, is tot stand gekomen via het OAB; deze instantie vroeg DOG oorspronkelijk enkele leraren voor het onderwijs in Zambia. Toen dat aansloeg, is de relatie verder rechtstreeks met de Zambiaanse overheid voortgezet.

Zoals uit de bovenstaande lijst al blijkt, waren het niet uitsluitend organen in de Derde Wereld, waarmee DOG een relatie opbouwde. Zeker in de eerste 10 jaar wendden ook vele Amerikaanse kerkelijke organen, die wel het geld maar niet de mensen hadden, zich tot DOG. Hetzelfde gold voor Dienste in Übersee en een Zweedse zending (Congo).

### 2.2 Vraag en aanbod

In de beginjaren waren er veel aanmeldingen van ongeschoolde jongeren, die zich voor kortere tijd beschikbaar stelden. DOG kon deze jongelui in diakonale instellingen in Oostenrijk en Duitsland plaatsen. Het is in de eerste levensjaren van DOG een belangrijk deel van haar werk geweest, maar langzamerhand geheel verdwenen. Het middelbaar kader, dat in de eerste jaren zich aanmeldde, koh soms geplaatst worden in de nog bestaande oecumenische teams in Griekenland en

Italië. Later gingen vele mensen uit deze groep door naar de Stichting Nederlandse Vrijwilligers.

Vanaf 1970 ongeveer meldden zich steeds meer jonge academici, vooral voor het onderwijs. De eerste 10 jaren overziende bemiddelde DOG de grootste aantallen mensen voor resp. het onderwijs, de medische zorg (veel meer verpleegkundigen dan artsen) en de diakonale inrichtingen. Vraag en aanbod waren nooit echt met elkaar in evenwicht. Zo was er tegenover een groot aanbod van afgestudeerden van sociale en pedagogische academies nauwelijks enige vraag; tegenover een grote vraag naar huishoudleressen en fysiotherapeuten stond daarentegen praktisch geen aanbod.

### 2.3 Voorbereiding

DOG heeft – ongetwijfeld valt hier zendingeninvloed te bespeuren – altijd zeer grote nadruk gelegd op een gedegen voorbereiding van de mensen, die door haar bemiddeld werden. DOGgers liepen de „Korte Cursus” van de Hervormde Zending, of de zendingsopleiding van de Gereformeerde Zending; ook werden al gauw speciale cursussen voor de DOGgers georganiseerd, met name door (de door Oegstgeest en Baarn gefuseerde opleiding) het Hendrik-Kraemer-Instituut (HKI). Sommigen volgden voorbereidende cursussen in het buitenland, met name bij Dienste in Übersee (DiÜ).

Vaak waren de kosten overigens een groot probleem. DOG was geen werkgever, maar slechts bemiddelaar. Fondsen voor de voorbereiding moesten dus van de toekomstige werkgever of een derde instantie komen, dan wel door de cursisten zelf opgebracht worden.

### 2.4 Het geografisch bereik

Principieel zette DOG de vensters open naar de ganse aarde. Praktisch vielen hele duidelijke concentratie-punten te onderkennen. Zeer kort samengevat, kan dit als volgt aangegeven worden. In 1964 bleek de grootste concentratie DOGgers te gaan naar: Oostenrijk, Algerije en Zaïre. In 1966 was dit nog zo plus Griekenland. Eind 1969 viel een zwaar accent op Zaïre, Kameroen en Haïti en na 10 jaar bleken deze drie landen plus het inmiddels sterk opkomende Zambia de grootste aantallen DOGgers te trekken. Vermelding verdient nog dat de grote plaats die Kameroen bezette, verklaard wordt door het feit dat DOG in samenwerking met de Stichting Nederlandse Vrijwilligers een aantal jongeren-vrijwilligersteams in dat land bemande.

### 2.5 Dienstverlenend karakter

Het dienstverlenend karakter van DOG heeft zich in deze jaren van op- en uitbouw in 5 richtingen ontwikkeld: 1e naar overzee t.b.v. kerken, kerkelijke instellingen en overheden, 2e naar onze kerken hier, omdat DOG inderdaad het „clearing house” van vraag en aanbod bleek te kunnen worden, 3e naar andere kerken en zendingen in Europa en de USA (DOG als „leverancier” van gezochte kandidaten), 4e voor enkele honderden individuele Nederlanders, die via DOG de kans kregen

zich in te zetten overzee en 5e voor dezelfde categorie mensen als zojuist genoemd, maar dan tijdens hun verblijf overzee: DOG verzorgde dan hun sociale verzekeringspremies en de distributie van hun rondzendbrieven.

DOG kon en mocht geen uitzendende instantie zijn. Toch was voor vele DOGgers het bureau in de Cornelis Houtmanstraat de enige „praatpaal” (naast de eigen familie) over het werk en de moeilijkheden daarin.

Met bewonderenswaardige inzet en trouw – en een daaraan ten grondslag liggend gevoel van verbondenheid met de naar overzee bemiddelde mannen en vrouwen – hebben bureauhoofd, medisch adviseur en CAT-secretaris in de eerste plaats, maar daarnaast ook vele individuele CAT-leden afzonderlijk getracht zo goed mogelijk die „praatpaal”-functie te vervullen.

## 3. Consolidatie: de tweede 10 jaar (1972-1982)

### 3.1 Selectie kandidaten

Indien men DOG als een succes mag beschouwen – en voor ons bestaat daarover niet de geringste twijfel – dan ligt de sleutel voor dat succes naar onze mening in vooral twee factoren, n.l. de mentaliteit van hen, die zich voor uitzending aanmelden en de grondigheid van het selectieproces.

Bij DOG zijn 2 categorieën kandidaten nooit welkom geweest: zij, die naar een ontwikkelingsland wilden om een hoog salaris te verdienen en zij, die uitsluitend en alleen hun technisch kunnen wilden inzetten zonder belangstelling voor mensen, culturen en ontwikkelingsprocessen.

O.i. heeft de grote personele continuïteit in de sleutelfuncties en de persoonlijke wijsheid van betrokkenen veel betekend. Mevrouw J. C. Rot leidde het bureau 16½ jaar tot 1 maart 1979, dokter van der Horst was evenzo vanaf de oprichting tot 1977 bij alle selecties in de medische sector betrokken en meerdere CAT-leden gaven ook veel van hun tijd. De secretaris van Kerk Overzee, Dr. P. L. Schram, was 10 jaar één dag per week bij DOG betrokken (o.m. ook als CAT-secretaris).

In de latere jaren gingen ook teruggekeerde DOGgers een grote rol spelen. Zij verleenden een zeer welkome assistentie bij het selectieproces door naast de genoemde personen deel te nemen aan interviews en aan voorbereidings-weekends. In een stuk van 1981<sup>6)</sup> komt het huidige Hoofd van het bureau, Mr. J. L. A. van Melle, tot de volgende 5 selectie-criteria: a. frustratie tolerantie (d.w.z. de mate waarin men teleurstellingen kan verwerken) b. de onderlinge verhouding tussen echtgenoten of partners c. ervaringen met de Derde Wereldbeweging (heeft men hier ook reeds van betrokkenheid bij de Derde Wereld blijk gegeven?) d. houding t.o.v. kerk/geloof en e. openheid (t.o.v. opvattingen en Umwelt). Hoe goed het selectie-proces is, wordt bewezen door het feit dat slechts 3% van de uitgezonden DOGgers hun contract niet afmaken en in dat percentage zijn dan nog opgenomen, zij die wegens ziekte vervroegd terug moesten keren.

### 3.2 Beleidsontwikkeling

Het begin was zo eenvoudig: vragen van kerken overzee voor personele inzet bepaalde het handelen van DOG. Al snel klopten ook enkele overheden aan. Langzamerhand groeide, bij alle vreugde over het feit dat zo veel mensen gevraagd en geplaatst werden, toch ook twijfel over de juistheid van sommige inzetten. Dienden onze personele inzetten wel werkelijk de ontwikkeling van dat concrete stuk werk van die kerk of de ontwikkeling van dat land? In een nota van '70/'71 wordt al getracht enkele lijnen naar de toekomst uit te zetten. Eén tendens wordt daarin juist voorzien: men ziet als perspectief dat t.z.t. – tien jaar later lijkt het zover te zijn – een verschuiving zal optreden van jongere, relatief onervaren personen naar oudere, meer gespecialiseerde. Maar in een nota van 1973 klaagt Ir. T. Draisma „Wij hebben noch een duidelijke filosofie noch een omlinnende strategie“.

Toch blijft men er mee bezig: commissies uit de CAT of groepjes teruggekeerde DOGgers blijven zich beraden. Ontwikkeling van criteria wordt ook nodig omdat de Nederlandse overheid vanaf 1977 financiële mogelijkheden schept om onder bepaalde voorwaarden DOGgers een suppletie op hun lokale salaris te geven. Lag in de aanvragen vanuit de sfeer van kerken en zendingen gewoonlijk de nadruk op inzet in zending en diakonaat, langzamerhand ontwikkelt de tendens zich naar meer inzetten in de sfeer van de ontwikkelingssamenwerking. De in 1981 gereedgekomen beleidsnota<sup>7)</sup> is een belangrijke mijlpaal in dit proces. Daarin wordt, zorgvuldig afwegend, een duidelijke voorrang voor inzet in ontwikkelingssamenwerking aangegeven, al zullen zending en diakonaat ook hun legitieme plaats behouden. Vervolgens worden algemene en sectorcriteria ontwikkeld.

### 3.3 Activiteiten van teruggekeerde DOGgers

Hierboven werd al gememoreerd dat teruggekeerden in toenemende mate een bijdrage leveren in het selectie- en voorbereidingsproces. Ook overigens is er een hechte band tussen teruggekeerden. Zo zijn er af en toe „Zambia-dagen“ gehouden, die naast familie-reünie toch ook stellig een bezinningskarakter hebben. Van 1975 tot 1977 heeft DOG een subsidie van de NCO gehad ter financiering van een binnenland-secretaris. De bedoeling was dat deze functionaris de teruggekeerde DOGgers zou activeren tot bewustmakende rollen binnen de levensverbanden, waarin zij verkeren. Helaas is deze arbeid niet van de grond gekomen en na 1977 niet gecontinueerd. Wij hebben hiervoor geen verklaring kunnen vinden.

### 3.4 DOG en ICCO

De Interkerkelijke Coördinatie Commissie Ontwikkelingsprojecten (ICCO) werd op 30 december 1964 opgericht door de NZR, SOH en het Convent van Christelijk-sociale organisaties. ICCO ging zich bezighouden met het financieren van ontwikkelingsprojecten van kerkelijke of kerkelijk-verwante organisaties in de Derde Wereld. DOG en ICCO hadden hetzelfde achterland: de kerken in Nederland, maar zij hadden ook

hetzelfde werkerterrein: de kerken en kerkelijk-verwante organisaties in de Derde Wereld.

E.e.a. leidde tot een nauwe samenwerking (de beleids- en medische adviseurs van DOG en ICCO waren vele jaren dezelfde personen). Hoewel de functionarissen van beide bureau's graag hun nauwe samenwerking ook organisatorisch vorm gegeven hadden en daartoe in 1971 en 1974 pogingen ondernomen hebben, verzette de Commissie van Advies en Toezicht van DOG zich beide malen met succes.

Achteraf bezien lijkt een psychologische verklaring het meest waarschijnlijk: DOG was „klein en fijn“, ICCO groot en steeds maar groter; een samengaan kon dus nooit op gelijkwaardigheid berusten maar had meer iets van een opslok-effect. Bovendien was DOG toen nog op geen enkele wijze met de Nederlandse overheid verbonden en hield men dat liever zo. De zilveren koorde tussen staat en ICCO was reeds zeer dik. Gelukkig heeft het mislukken van e.e.a. voor het voortgaan van het werk nooit ernstige consequenties gehad. Sedert 1975 zijn DOG en ICCO wel gezamenlijk gehuisvest. Tot 1980 aan de Stadhouderslaan in Utrecht, daarna in Zeist aan het Zusterplein.

### 3.5 Verschuivingen

In het tweede decennium bleven de onderwijs- en medische sector verreweg de grootste. In de medische sector voltrok zich een verschuiving ten nadele van verpleegkundigen en ten gunste van artsen. Sedert 1981 staat de bemiddeling van leraren naar Zambia stil. Aangezien dit land in deze sector vanaf 1970 in het DOG-bestand een dominerende plaats innam, is het niet onwaarschijnlijk dat zich nu zeer binnenkort in de sector onderwijs grote verschuivingen gaan voordoen. Wel zijn de laatste jaren Botswana (overheid als aanvrager voor het middelbaar onderwijs) en Mozambique (ook de overheid als aanvrager voor diverse sectoren) sterk opgekomen. Op dit moment vinden ook contacten met de regering van Zimbabwe plaats voor personele assistentie aan dit land.

De vertraagde dekolonisatie in dit deel van Afrika heeft voor een duidelijke concentratie van DOGgers sedert 1970 in deze regio gezorgd. Afrika heeft permanent meer dan 80% van alle DOGgers aangetrokken. In februari 1982 vertrok de 1000ste persoon voor wie DOG in de 20 jaren van haar bestaan bemiddeld had. Gemiddeld dus 50 per jaar. De kerkelijk herkomst van de DOGgers geeft interessante verschuivingen te zien:

	'62-'64	'62-'73	eind '80	eind '81
Hervormd	59%	45%	35%	31%
Gereformeerd	24%	37%	33%	35%
Andere Prot. kerken	6%	8%	9%	7%
Rooms-Kath.	3%	7%	18%	24%
Geen kerk	8%	3%	5%	3%
	<hr/>	<hr/>	<hr/>	<hr/>
	100%	100%	100%	100%

De Rooms-Katholieke Kerk van Nederland kent diverse mogelijkheden voor de uitzending van leken. Verder onderzoek zou daarom nodig zijn om de opmerkelijke groei van de door DOG bemiddelde R.K. te verklaren.

#### 4. Centrale vragen nu en in de toekomst

##### 4.1 De mate van kerkelijke verantwoordelijkheid voor de DOGgers

Er is altijd met terughoudendheid gesproken over een kerkelijke verantwoordelijkheid voor de DOGgers omdat een uitzending via DOG een andere zaak is dan de eigen uitzendingen van de zendingen en werelddiakonaten. Deze niet duidelijke verantwoordelijkheid van de Nederlandse kerken heeft in de praktijk nogal eens aanleiding gegeven tot het gevoel bij de DOGgers een soort „tweede rangs“-zendingarbeider te zijn. Een poging om die verantwoordelijkheid wat nader in te vullen, is de afspraak, die er sinds enige tijd met enkele zendingen (o.m. de Hervormde Zending) bestaat om DOGgers, die dat willen de status van buitengewone zendingarbeider te geven. De beduchtheid van de meeste zendingen of werelddiakonaten om een wat concrete verantwoordelijkheid te aanvaarden, hangt ook samen de financiële kant van de zaak: men is bang voor de financiële lasten, die het met zich mee zou kunnen brengen.

##### 4.2 Voor welke mensen bemiddelt DOG?

DOG geeft vanuit haar achtergrond voorkeur aan mensen, die zich in hun handelen vanuit het Evangelie geïnspireerd weten. Die voorkeur is echter alleen dan een voorwaarde, wanneer de overzeese vragende instantie verwachtingen koestert op het punt van de kerkelijke betrokkenheid van kandidaten. DOG aanvaardt ook bemiddeling voor mensen, die geen affiniteit met het christelijk geloof hebben. Hier ligt de overtuiging achter dat voor degenen, die Christus belijden, samenwerking met allen, die zich voor gerechtigheid concreet inzetten, niet alleen aanvaardbaar, maar ook gewenst is.

##### 4.3 DOG en overheden

De vraag van overheden, waarschijnlijk alleen in Afrika, zal stellig nog wel een aantal jaren aanhouden. DOG heeft hier steeds positief op gerepondeerd vanuit de gedachte dat een christelijke presentie in de vorm van toegewijde mensen belangrijk is. Het is de voortzetting van de oude Hoekendijkiaanse formule van „de pantomime van het heil“.

##### 4.4 Wanneer wordt DOG overbodig?

Inzoverre de vraag van kerken blijft komen, hopen wij dat DOG nooit geheel overbodig zal worden. Zou dat wel het geval zijn, dan zou dat betekenen dat de kerken in de Derde Wereld geen medechristenen uit het Westen meer in hun midden hebben. Het zou betekenen dat er geen persoonlijke betrokkenheid over en weer meer is, althans veel minder.

Het kleine DOG – thans omvat het nog niet meer dan 4½ arbeidsplaats – heeft in de afgelopen 20 jaar een onschatbare rol vervuld in de personele assistentie. DOG is voor veel jongeren het enige aanringsvlak met de kerk. „Het besef daarvan behoort bepalend te zijn voor de wijze waarop wij kandidaten tegemoet treden en met en voor hen bezig zijn. DOG krijgt de kans hen te laten ontdekken dat de kerk dienend in de samenleving wil staan en dat ieder die dit wil in principe welkom is om daarin mee te doen<sup>8)</sup>).

#### Lijst van afkortingen

NZR	Nederlandse Zendingsraad, Amsterdam.
SOH	Stichting Oecumenische Hulp aan Kerken en Vluchtelingen, Utrecht.
SNV	Stichting Nederlandse Vrijwilligers.
DiU	Dienste in Übersee, Stuttgart.
HKI	Hendrik Kraemer Instituut, Oegstgeest.
NCO	Nationale Commissie Ontwikkelingsbewustwording.
ICCO	Interkerkelijke Coördinatie Commissie Ontwikkelingsprojecten.

#### Noten

- 1) Brief van Studenten Zending Commissie d.d. 16-3-1960 aan Dr. J. Margull, Hamburg.
- 2) Notule SZC-vergadering 14-12-1960.
- 3) Nota NZR/224/62.
- 4) Idem.
- 5) Idem.
- 6) DOG 39/81.
- 7) DOG 174/81.
- 8) Verslag DOG 1962-1973, pag. 14.

Voorzover nog niet expliciet genoemd, zijn een aantal gegevens uit dit artikel ontleend aan DOG-jaarverslagen uit de afgelopen jaren, en het nummer van Allerwegen, 8e jaargang nr. 1 (1977).

Het meest recente verslag van DOG over het jaar 1981 is (nog) verkrijgbaar op het DOG-bureau in Zeist.

**MELBOURNE NUMMER**, 1980, 128 bladzijden. 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,—. Giro 493248, t.n.v. Nederlandse Zendingraad, Amsterdam.

## Dienst uitzendingen in missionair verband

### 1. Korte geschiedenis

Goede coördinatie en voorlichting betreffende verantwoorde uitzending in kerkelijk verband naar ontwikkelingslanden bleek in de jaren 1960/1970 een praktische noodzaak. Dienst Over Grenzen gaf daaraan sinds 1962 op effectieve wijze vorm ten dienste van een aantal protestantse kerken en zendingsorganen. Van katholieke zijde werd deze behoefte geformuleerd in een aanbeveling van het Nederlands Pastoraal Concilie (1969/1970). Hieraan gaf de Nederlandse Missieraad uitvoering door de oprichting in september 1970, van een bemiddelingsbureau voor personele assistentie aan kerken in ontwikkelingslanden. In de beleidsuitgangspunten en het werkplan werd gekozen voor een kader waarin de verantwoordelijkheid van de gehele kerkgemeenschap voor missionaire assistentie sterker tot uitdrukking kwam.

De bemiddelingsopdracht van het bureau was beperkt tot de niet-medische beroepen. Op medisch en para-medisch terrein was namelijk Memisa reeds tientallen jaren werkzaam. Ook de Nederlandse afdeling van Medicus Mundi Internationaal bemiddelde sinds de jaren zestig bij uitzending van artsen. Elk van deze laatste organisaties had eind 1981 een honderdtal mensen te velde.

De afzonderlijke missiecongregaties en -orden hadden, afhankelijk van de omvang van hun werkterrein, bij de toenemende professionalisering van het kerkelijk ontwikkelingswerk vakbekwame leken aangeworven ter ondersteuning van hun missionaire dienst.<sup>1)</sup> Deze *gespreide* initiatieven werden geleidelijk afgebouwd ten gunste van een *centrale* coördinatie en stroomlijning van lekenuitzending door het bemiddelingsbureau. Het relatiepatroon met kerken overzee werd in grote mate bepaald door de aanwezigheid ter plaatse van Nederlandse missionarissen.

De kwantiteit van de bemiddeling voor lekenuitzending was en bleef echter bescheiden in verhouding tot het grote aantal missionarissen. Uit de jaarverslagen<sup>2)</sup> van het bemiddelingsbureau blijkt dat er van 1971-1973 sprake is van een 15-tal uitzendingen per jaar, van 1973-1978 ca. 20 uitzendingen per jaar, terwijl er blijkbaar een zekere stabilisatie optreedt van een 25 uitzendingen per jaar tot op heden. Eind 1981 blijken er 79 personen in het veld werkzaam op een totaal van 59 projecten.

De uitzendperiode is vastgesteld op een termijn van tenminste drie jaren. Hierbij moet worden opgemerkt, dat het aantal kandidaten dat voor heruitzending kiest vooral de laatste jaren opvallend groot is (in 1981 50% van het totaal aantal uitzendingen).

De dienst personele assistentie heeft zich tot nu toe om praktische en principiële redenen beperkt tot bemiddeling voor uitzending ten behoe-

ve van projecten waarvoor de verantwoordelijkheid berust bij kerkelijke organisaties.

Bij de ontwikkeling van de criteria voor personele assistentie ziet men een weerspiegeling van de missionaire bezinning van de laatste decennia. Binnen de begeleidingscommissie voor personele assistentie werd de kwaliteit van de assistentie kritisch gevolgd. Personele assistentie is niet zo maar goed, indien de individuele motivatie solide is. Men moet zich steeds afvragen of de waarachtige ontwikkeling naar eigenstandigheid er door geremd of bevorderd wordt. Een te gemakkelijke toevoer van buitenlands personeel kan afhankelijkheid continueren en ongewenste westerse structuren van kerk en missionering in stand houden. Je raakt ook nogal in verlegenheid als je de vraag krijgt of personele assistentie werkelijk de wederkerigheid<sup>3)</sup> van de relaties tussen kerken kan dienen. Is het doel van uitzending en wel met name in kerkelijk verband primair professionele hulpverlening of eerder teken van solidariteit en participatie? Mag de uitzending ook als een leerschool gezien worden voor de uitgezondene, waarbij de terugkoppeling naar Nederland bewust mede als doel gehanteerd wordt? De antwoorden op deze vragen bepalen de criteria die in de praktijk van de uitzending gehanteerd worden.<sup>4)</sup>

We willen ons in het resterende deel van dit artikel beperken tot enige notities uit de voortgaande reflexie op de missionaire relevantie van personele assistentie.

### 2.1 Missionair? Heeft u soms nog wat toe te voegen?

De commissie personele assistentie heeft zich herhaaldelijk beziggehouden met het missionaire aspect van personele assistentie. Is dat missionaire alleen maar een kwestie van persoonlijke motivatie, of drukt het zich ook uit in de kwaliteiten, de prioriteiten, keuze en de concrete vormgeving van assistentiewerk?

In hoeverre kun je of moet je nog een eigen missionair accent toevoegen aan de waardevolle visies en prioriteiten die je in een bij-de-tijdse opvatting over ontwikkelingssamenwerking tegenkomt? In de gezamenlijke beleidsnota van de particuliere organisaties binnen het JVC (Jongeren Vrijwilligers Corps) van november 1981 krijgen de kansarmen, de rechten van marginale groeperingen, de „selfreliance”, bevrijding van onderdrukkende structuren en partnership een sterk accent.

Ook de terugkoppeling naar de oorzaken van onderontwikkeling die in de eigen Westerse samenleving kunnen worden aangewezen behoort bij het gemeenschappelijk beleid. De christelijke uitgangspunten liggen hierin al opgesloten en dit beleid lijkt ook nauw aan te sluiten bij de keuze van de Missieraad. Kun je dan nog eigen missionaire elementen benoemen?

In de beleidsnota van de dienst personele assistentie, die in 1980 werd samengesteld, blijkt dat het inderdaad niet zozeer om aparte elementen gaat, maar eerder om een missionair grondpatroon zichtbaar te maken door bepaalde lijnen meer reliëf te geven. Het gaat meer om een visie en houding in het concrete dienstwerk.

De hulprelatie, die gemakkelijk gedomineerd wordt door een afhankelijkheidsrelatie van ontvanger tot geveer, wordt minder naar voren geschoven. Positief tracht men, althans als beleidsperspectief, personele assistentie binnen een kerkelijk kader te accentueren als een actief en persoonlijk vormgeven aan wereldwijde broederschap, saamhorigheid en solidariteit. Deze assistentie aan kansarme of structureel onderdrukte groepen in de derde wereld houdt in, dat deze groepen niet louter als vóórwerp van hulpverlening beschouwd worden, maar dat men solidair aan hún kant gaat staan, hun leven deelt, hun beperkingen en hun aspiraties. Daarom worden solidariteit en participatie onderstreept.

Armen en marginalen zijn, vanuit het evangelie gezien, ook de authentieke mensen, wier leven en relatiepatroon niet vervormd en gecorrumpeerd zijn door macht, ambitie en bezit. Zo vormen zij ook de mogelijke vindplaats van echte levenswaarden en Godsaanwezigheid onder mensen. In dit opzicht kan een assistentieperiode een echt leerhuis zijn voor de broeder of zuster uit het rijke Noorden.

Maar solidariteit en lering beperken zich niet tot de plek en de periode van de uitzending. Men ontdekt dat er structuren van onderdrukking en onvrijheid bestaan, waar men zelf als Westerling onwillekeurig deel van uitmaakt. Dat verbreedt ook het inzicht dat waarachtige assistentie en solidariteit slechts kunnen bestaan als men deelgenoot wordt in een ontwikkelings- en bevrijdingsproces waar men thuisgekomen mee doorgaat. De armen sturen je met een zending naar huis. Pas dan is de missionaire assistentie rond.

## 2.2 Hoe krijgt een missionair perspectief vorm in de realiteit?

Is het reëel om bij de kandidaten enig identificatieproces te veronderstellen ten aanzien van de missionaire keuze? De aanmelding voor uitzending bij een missionaire instelling blijkt voor een groot aantal kandidaten vooraf geen bewuste missionaire belangstelling in te sluiten. Men wil werken in de derde wereld en benadert een aantal organisaties die zich daarmee bezighouden. Wel vinden katholieken-van-huis-uit gemakkelijker de weg naar missionaire organisaties. In oriëntatiegesprekken en voorbereidingscursussen blijkt echter wel, dat een redelijk percentage (ca. 30%) toch bewust het kader van „de missie“ kiest om uitgezonden te worden. Men gaat er dan van uit dat ontwikkelingswerk via de kerken zich dichterbij de basis van het volk voltrekt en dat vooral de meer kansarme groepen beter via de kerkelijke organisaties bereikt kunnen worden. In deze zin is er bij een mengeling van achtenswaardige motieven toch ook een bewuste keuze voor „missie“ aanwezig. Men vraagt ook uitdrukkelijk wat het inhoudt als men in het kader van missie wordt uitgezonden. Soms klinkt achter de vraag ook wel de twijfel of ontwikkelingswerk vanuit de kerken toch weer niet sterk kerkgericht en bekeringsdriftig bedoeld is.

Juist cursussen en gesprekken bieden de gelegenheid om de missionaire keuze en de kerkelijke verantwoordelijkheid ten aanzien van de maatschappelijke situatie te verhelderen. Veel meer kandidaten dan er worden uitgezonden komen in de oriëntatieperiode in aanraking met een

organisatie die zich presenteert vanuit een missionaire traditie. De personele assistentie vervult aldus in bescheiden mate, maar wel concreet, de functie van verbreding van het missionaire draagvlak naar de volgende generatie.

In de werkelijke confrontatie met het werken van de kerken in de derde wereld is er een wederzijdse toetsing n.l. van de uitgezonden en van de organisatie en het kader waarbinnen zij tewerk gesteld worden. Het blijkt dan, met name in Afrika, dat het criterium van toetsing niet aan beide zijden gelijk is. Missionair wordt door de ontvangende instantie vaak sterker kerkgericht verstaan, meetbaar aan godsdienstige praxis, terwijl de vrijwilligers meer de dienstbaarheid aan het volk en de maatschappelijke betrokkenheid primair stellen. Over en weer worden er dan kritische geluiden vernomen en motivaties kritisch beoordeeld.

Van de vrijwilliger wordt aanpassing gevraagd aan de kerkelijke praxis en respect voor Afrikaanse religiositeit. Juist de gesaeclariseerde en geïndividualiseerde Westerling heeft aanvankelijk moeite met een meer gevoelsmatige en gemeenschapsgerichte godsdienstigheid.<sup>5)</sup> Toch zijn het niet de verschillen en de conflicten die in een globale evaluatie overheersen en evenmin in de persoonlijke terugblik van de teruggekeerden. Vrijwilligers blijven doorgaans, binnen de beperkingen van hun Westerse achtergrond, er redelijk in te slagen erkend te worden als medestanders en deelgenoten van de mensen in de marge. Zij geven juist als leken op eigen wijze vorm aan solidariteit en missionaire aanwezigheid. Wel blijkt dat aan een duidelijke keuze vóór het volk in de Latijns-Amerikaanse situatie vanzelfsprekender en radikaler uitdrukking wordt gegeven dan in Afrika.

Als nieuwkomers en tijdelijke leden van een missionaire equipe stellen leken onbevangen en kritische vragen aan kerk en missie. Hun aanwezigheid kan een catalyserende werking hebben en processen van verandering en missionaire zelfkritiek bevorderen.

Uitgezonden worden is geen geïsoleerde levensperiode; solidariteit is geen jasje dat men aantrekt alleen voor een uitzendtermijn. In de selectie wordt ook gezien in hoeverre mensen hier reeds kritisch met hun eigen cultuur en maatschappelijke werkelijkheid omgaan. Dit beïnvloedt de ontvankelijkheid voor ervaringen in een andere sociale en culturele wereld. De missieraad verwacht van personele assistentie ook een doorwerking na terugkeer.

Een aantal terugkerende vrijwilligers vindt men of in hun beroep of in hun vrije tijd bezig met veranderingsprocessen hier; men wil kritisch-maatschappelijk en kritisch-kerkelijk bezig blijven.

Zo is personele assistentie tenslotte ook een assistentie aan eigen land; de teruggekeerden worden deelgenoten in de missionaire tegenbeweging in de kerken en er buiten.

### Noten

<sup>1)</sup> In de jaren 1956-1970 waren katholieke beroepsorganisaties zoals met name de K.W.J. (Katholieke Werkende Jongeren) zeer actief op het terrein van personele medewerking in ontwikkelingsprojecten. Door de oprichting van de Stichting Nederlandse Vrijwilli-



gers (S.N.V.) gingen enige particuliere organisaties geleidelijk hun personele betrokkenheid bij de derde wereld afbouwen. Binnen de stichting J.V.C. (Jongeren Vrijwilligers Corps) werd echter sinds 1975 weer gewerkt aan een revitalisering van het particulier initiatief, dat ook meer armslag kreeg door een suppletieregeling van de zijde van de overheid. Zie: JVC-brochure „Terugblik op een periode van opbouw“, Secr. JVC; van Alkemadelaan 11, 's-Gravenhage.

- 2) De verslaggeving van het bemiddelingsbureau voor personele assistentie werd van 1970 tot 1979 opgenomen in de respectievelijke jaarverslagen van de Nederlandse Missieraad. Vanaf 1979 verschijnt een apart jaarverslag van de dienst personele assistentie van de Nederlandse Missieraad en het Centraal Missiecommissariaat.
- 3) Vgl. „wederkerigheid en de personele assistentie“ in W. en Z. 2de jrg. no. 3 1973; blz. 222-228.
- 4) De dienst personele assistentie is sinds jan. 1979 gescheiden in een beleidsmatige en een uitvoerende afdeling. De uitvoerende werkzaamheden – aanmeldings- en uitzendprocedure, vacaturescreening, financiële en sociale voorziening worden behartigd door het Centraal Missiecommissariaat, van Alkemadelaan 1 in Den Haag; de beleidsmatige aspecten worden door het secretariaat personele assistentie van de Nederlandse Missieraad behartigd, Halve Maanstraat 7, Den Bosch. Aan beide afdelingen staat een commissie van deskundigen ten dienste, respectievelijk genoemd „commissie uitzendingen“ en „commissie personele assistentie“. Voor uitvoerige informatie zie het jaarverslag „personele assistentie“ 1979-1980, en 1981.
- 5) Tijdens een werkbezoek aan Tanzania in 1981 van Han van Peer (CMC) en Jan van Hezewijk (NMR) kwamen de problemen met betrekking tot de aanpassing c.q. deelname aan de lokale kerkelijke praxis ter sprake. vgl. Tanzania reisverslag, 1981, op aanvraag verkrijgbaar bij NMR.

**VREDES VRAAGSTUKKEN 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. Olffen, J. Schravessande-Oranje, J. v.d. Ven, S. Voolstra, Th. Beemer, G. Witte-Rang, J. v. Engelen en H. M. de Lange. Prijs: f 9,50, 120 bladzijden. Giro 493248, t.n.v. Nederlandse Zendingsraad, Amsterdam.

## Bibliografie van in Nederland en nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1981

### Verantwoording

Gewoontegetrouw is vanuit de afdeling Missiologie van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica (Boerhaavelaan 43, 2334 ED Leiden, tel. 071-151925, per juli 1982 071-174625) een bibliografie samengesteld van in het afgelopen jaar in Nederland en nederlandstalig België verschenen missiologische publikaties.

Het aantal missiologische artikelen in de (gewone) theologische tijdschriften was in 1981 opvallend klein. Enkele weekbladen daarentegen lieten zich niet onbetuigd. In overleg met de redactie van „Wereld en Zending“ is daarom besloten de weekbladen voortaan meer systematisch door te nemen, waarbij de samensteller van de bibliografie m.i.v. 1982 zal worden geassisteerd door enkele redactieleden. Het opnemen van in het nederlands vertaalde boeken en artikelen werd eveneens van groot belang geacht omdat deze een extra indicatie vormen van de aandachtsvelden van de huidige missiologie. Bijdragen van nederlandse en vlaamse auteurs gepubliceerd in het buitenland zijn – zoals de titel van de bibliografie aangeeft – buiten beschouwing gelaten.

Bijzonder verheugend is het feit dat m.i.v. 1981 Pater O. De Grijse (EUNTES) – in samenwerking met zuster Christine Vanderbogaert – bereid is gevonden de titels van nederlandstalig België te verzamelen en door te geven. Op deze wijze wordt beter dan tot nu toe het geval was recht gedaan aan wat gaande is in deze regio.

Tenslotte: ondanks het „Mission in Six Continents“ concept ligt de nadruk in deze bibliografie op Afrika, Azië en Latijns Amerika, hetgeen aandacht voor de missionaire situatie in Europa en eigen land echter niet uitsluit zoals blijkt uit een aantal opgenomen titels.

### Tijdschriften voorkomend in de bibliografie

naam	eventuele afkorting	plaats van verschijnen	uitgever/ administratieadres
Allerwegen		Amsterdam	Ned. Zendingsraad
Amandla/Werkgr. Kairos		Amsterdam	Komitee Zuidelijk Afrika
Archief v/d Kerken	AvdK	Amersfoort	De Horstink
Bazuin, De (Nijmegen)	Bazuin	Utrecht	Postbus 2456
Begrip moslims christenen	Begrip	Den Bosch	Luybenstraat 17
Bijeen (Den Haag)		Deurne	Postbus 33
Biltstraat 121 Inform. Bulletin	B.121.Inf. Bull.	Utrecht	Postbus 13049
Brug. De Collationes (Bisdom Hasselt)	Coll.	Utrecht	Chr. Nation. Vakverbond
ComMuniCatie		9000-Gent	Reep 1
Communio		Den Haag	v. Alkemadelaan 1
Concilium	Conc.	B-9000 Gent	Hoogstraat 41
		Amersfoort	De Horstink

naam	eventuele afkorting	plaats van verschijnen	uitgever/ administratieadres
Credo		Veendam	Kaap de Goede Hoop 27
Diakonia		Utrecht	Gen. Diak. Raad
Diakonaat, Het	Diak.	Leusden	Alg. Diak. Bureau GK
Exchange	Exch.	Leiden	Afd. Missiologie IIMO
EZA-Informatie		Doorn	Stichting Evang. Zendingen Alliantie
Geref. Weekblad	GW	Kampen	J. H. Kok
Hervormd Nederland	HN	Den Haag	Boekencentrum
IAMS Newsletter	IAMS-N.	Leiden	Afd. Missiologie IIMO
ID-Informatiedienst			Centrum Lektuur Voorziening
(Ned. missionarissen)	ID	Tilburg	(CLM)
In-4° (Stencil)		3200 Kessel-lo (Leuven)	Zavelstraat 60
In de Waagschaal		Utrecht	Prinsenstraat 82
Informatiedienst NMR	IN-NMR	's-Hertogenbosch	NMR, Cie Buitenland
Informissi		1150 Brussel	Comité voor de Missionerende Instituten
Katholieke Wereld	KW	B-2740 Beveren- Melsele	Orbis en Orion Uitg. NV
Kerk en Missie	K&M	Brussel	Pausel. Missiewerken (PMW)
Kerknieuws		Haarlem	Uitg. Vijlbrief BV
Kosmos + Oekumene	K+O	's-Hertogenbosch	St. Willibrordvereniging
Missie Aktie	MA	Den Haag	PMW-Nederland
Nieuwe Boodschap, De		3000 Leuven	Minderbroederstraat 1
Nieuwe Linie, De	Nwe L.	Amsterdam	Prinsengracht 463
Nieuwsblad v/d Francisk Samenwerking		Utrecht	Oudegracht 23
Objektief		2800 Mechelen	De Deckerstraat 27
Pro Mundi Vita	PMV/bull		
(bull/doss)	doss	Brussel	PMV, Rue de la Limite 6
Saamhorig (Raad van Kerken Ned., A'foort)	Saamh.	Voorburg	Centr. doc. en informatie o/kerk en samenleving
Schrift		H. Landstichting	Mgr. Suyslaan 4
Spiritijnse Informatie	SpIn	Gemert	Congreg. v/d H. Geest
Streven		2000 Antwerpen	Sanderusstraat 5
(De Nederlandse editie van Streven is in 1981 opheven)		Amsterdam	A. J. Ernststraat 585
Tijd, De (Weekblad)			
Tijdschrift voor Geestelijk Leven		3000 Leuven	Ravenstraat 112
Tot aan de Einden der Aarde (Geref. Kerken, art. 31)	TotEA	Enschede	Volksparksingel 59
Tijdschrift voor Theologie	TvT	Nijmegen	Postbus 35
Vandaar		Leusden	Zending Geref. Kerken
VU magazine	VU mag.	Amsterdam/Bvt	Vrije Universiteit
Wending		Den Haag	Boekencentrum
Wereld en Zending	W&Z	Amsterdam	p/a Ned. Zendingraad
Wereldwijd (Deurne)	WW	Antwerpen	Arthur goemaerelei 69

## Indeling bibliografie

### A. ALGEMEEN

BIBLIOGRAFIE EN STUDIE MISSIOLOGIE  
MISSIOLOGISCHE OVERZICHTEN/AANZETTEN  
- Algemeen  
- Zendingenconferenties Melbourne en Pattaya

nos.

1- 2  
3- 13  
14- 22

### GESCHIEDENIS EN THEOLOGIE VAN ZENDING

- Missionaire geschiedschrijving/Niet-westerse kerkgeschiedenis  
- Theologie van zending  
- Bijbels perspectief  
- Theologie in context/Derde Wereld theologie  
- Afrikaanse theologie/Zwarte theologie  
- Aziatische theologie  
- Theologie van de bevrijding

23- 29  
30- 37  
38- 39  
40  
41- 44  
45  
46- 51

### DE CHRISTELIJKE BOODSCHAP TEMIDDEN VAN DE RELIGIES/IDEOLOGIEËN

- Algemeen/Dialog  
- Boeddhisme  
- Chinese religies  
- Hindoeïsme  
- Islam  
- Japanse godsdiensten  
- Traditionele en Volksreligies  
- Nieuwe religies  
- Marxisme/Socialisme

52- 60  
61  
62  
63- 64  
65- 83  
84  
85  
86- 87  
88- 89

### DE CHRISTELIJKE BOODSCHAP TEMIDDEN VAN POLITIEKE, CULTURELE EN SOCIO-ECONOMISCHE VRAGEN

- Algemeen  
- Rechten van de mens/Racisme/Kasten  
- Huwelijk en Positie van de vrouw/het kind  
- Ontwikkelingsproblematiek/bewustmaking

90- 91  
92- 96  
97-100  
101-112

### VORMEN VAN GETUIGENIS EN DIENST

- Vernieuwing kerkelijke structuren  
- Spiritualiteit/Liturgie  
- Ambten/Theologische opleiding  
- Evangelisatie/Apostolaat  
- Onderwijs  
- Dienst der genezing  
- Kerkelijke relatiepatronen/Missionaire werker

113-119  
120-123  
124-131  
132-137  
138  
139  
140-148  
149-198

### B. AFRIKA

### C. AZIË

### D. LATIJNS AMERIKA

### E. NOORD AMERIKA

### F. EUROPA

199-236  
237-277  
278  
279-308

## A. ALGEMEEN

### BIBLIOGRAFIE EN STUDIE MISSIOLOGIE

1. Inventarisatie van Missiologie-beoefening 1980-1982 aan de Universiteiten in Nederland. Uitgevoerd door afdeling Missiologie I.I.M.O. Samengesteld door F. J. Verstraelen. Leiden, IIMO, Afd. Missiologie 1981.
2. Lagerwerf, L., Bibliografie van in Nederland en nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1980. In: W&Z 10 (1981) 2, 178-197. 38, 219

### MISSIOLOGISCHE OVERZICHTEN/AANZETTEN

#### Algemeen

3. Boerma, C., Valt er voor een rijke Kerst te vieren? Voor de rijken is er wel een evangelie maar het ziet er anders uit. In: HN Kerst '81, 12-13.
4. Engelen, J. M. v./G. Linssen, Missionaire stromingen in Nederland. Verslag van een onderzoek naar activiteiten, doeleinden, visie en motieven van de missionaire organisaties, aangesloten bij de Nederlandse Missieraad. Den Bosch, NMR, 1981, 41 pp.
5. Engelen, J. M. v. Vragen rondom de identiteit van het christelijk missiewerk. Nota-NMR (Ned. Missieraad) 1981. Den Bosch, 1981, 10 pp.
6. Honig, A. G. Uw koninkrijk kome. In: GW 36 (1981) 36, 281-281 en GW 36 (1981) 37, 289-290.
7. Koetsier, Henk, Het is al begonnen... (voortborduren op het thema „kerk van de armen in Ned., LL) In: Wending 36 (1981) 5, 343-348.
8. Landman, Jan, Missie is verkondiging in daden (enquête NMR/KRO). In: Bijeen 14 (1981) 11, 6-7.
9. Missie in de tachtiger jaren. Studiedagen 1980. Centraal Missionair Beraad Religieuzen. Soesterberg, CMBR, 1981, 53 pp.
10. Oppenheimer, K. E. H., De kerk bij de tijd, buiten de tijd en tegen de tijd. Den Haag, Boekencentrum BV, 1981.
11. Study papers Workshops I-V and VIII and IX. Vth IAMS Conference, Bangalore, 4-9 January 1982. Ed. by F. J. Verstraelen. (Leiden 1981).
12. Veen, R. J. v.d., Tot zending geroepen – Europese christenen in de wereldkerk. Bijdrage aan de zendingsconsultatie „World Mission Forum”, 14-16 oktober 1980, te Hoddesdon, Engeland, georganiseerd door de sectie voor wereldzending van de Britse Raad van Kerken. In: W&Z 10 (1981) 3, 220-231.
13. Zending (De) en „De Zending”. Kanttekeningen bij het functioneren van de Hervormde en Gereformeerde zendingsinstanties. Werkgroep van Hervormde en Gereformeerde oud-zendingsarbeiders, najaar 1981. 42 pp.

#### Zendingsconferenties Melbourne en Pattaya

14. Bosch, David, J., De achtergrond van Melbourne en Pattaya. Een karakteristiek van twee bewegingen. Uitg. Guntersteinberaad. Kampen, Kok, 1981, 27 pp.
15. Drost, M. K., Hoe „verticaal” was Melbourne? In: TotEA 6 (1981) 6, 122 en 6 (1981) 7, 146.
16. Filius, Jan, Een jaar na Melbourne. In: Vandaar 7 (1981) 6, 3-5.
17. Melbourne. Wereldconferentie over Zending en Evangelisatie met als thema „Uw koninkrijk kome”. Dossier 13 bij „Archief van de Kerken”. Amersfoort, De Horstink, 1981, 86 pp.
18. Rosin, H., Reactions to Melbourne and Pattaya. In: Exch. no. 29, vol. 10, 1981, 1-15.
19. Veen, R. J. v.d., Melbourne en de Evangelische Omroep over Melbourne. Amsterdam, Nederlandse Zendingsraad, 1981, 15 pp.
20. Verslag van de studiedag van de N.M.R. „Melbourne 1980” in de Mariënborg te 's-Hertogenbosch, op vrijdag 27 maart 1981. 20 pp. (st.).

21. Verstraelen, F. J., Challenges to European Christians and Churches. Post-Melbourne European Meeting, Liebfrauenberg, France, 9-12 March, 1981. Paper. Leiden, 2 pp.
22. Verstraelen, F. J., Missie tussen Atlas en Lam Gods. Katholiek missionair denken en doen vergeleken met Melbourne. In: Verslag van de Studiedag van de N.M.R. „Melbourne 1980”, 's-Hertogenbosch 1981, 9-13.

### GESCHIEDENIS EN THEOLOGIE VAN ZENDING

#### Missionaire geschiedschrijving/Niet-westerse kerkgeschiedenis

23. Camps, A., Prof. dr. Alfons Joannes Maria Mulders, emeritus-hoogleraar Missiologie aan de Katholieke Universiteit van Nijmegen – in Memoriam. In: W&Z 10 (1981) 2, 130-134.
24. Camps, A., De franciscaanse Utopie in het missiewerk in Amerika tijdens de 16e en 17e eeuw. Lezing van A. Camps ofm. (vergadering van 26 april 1979). In: Jaarboekje 1978/79 Francisc. Acad., Utrecht 1980, 49-65.
25. Degrijse, O., Het missionair worden van de „Derde Kerk”. Leuven, In-4°, 1981, 91 pp.
26. Degrijse, O., Van missie tot jonge kerk. De wereldmissie vanaf haar ontstaan (vijftiende eeuw) tot Vaticaan II. Leuven, In-4°, 1981, 363 pp.
27. Enklaar, I. H., Kom over en help ons! Twaalf opstellen over de Nederlandse zending in de negentiende eeuw. 's-Gravenhage, Uitg. Boekencentrum BV, 1981, 173 pp.
28. Reenders, H., De Christen-Werkman als zandeling. Enkele motieven achter O. G. Helderings zendingsmethode. In: GW 36 (1981) 20, 156. (Zie ook: Diesviering in de Stadsgehoorzaal te Kampen, 4 december 1980. In: Theol. Hogeschool Kampen 1981, 5-7).
29. Tanghe, O., Nog even voor je sterft: ontmoetingen met Ataata Vinivi, laatste Noordpoolpionier. Maarkedal, Ceres, 1981, 96 pp. 179, 225, 227, 240, 248.

#### Theologie van zending

30. Carp, B. C., Wat geloven de „evangelicals”? Een uitleg van de Verbintenis van Lausanne. Amersfoort, Echo, 1980, 96 pp.
31. Engen, Charles v., The Growth of the true Church. An analysis of the Ecclesiology of Church Growth Theory. Proefschrift Theologie, VU, Amsterdam 1981, 545 pp.
32. Heijke, J., Wereld en Zending (n.a.v. David Bosch, Witness to the World: the Christian mission in theological perspective). In: W&Z 10 (1981) 3, 210-219.
33. Hengeveld, B., Christus praesens; een onderzoek naar de christocentrische fundering van missionair verkondigen bij J. C. Hoekendijk. Brussel, Universiteit. Protest. Theol. Fac., 1981, 48 pp.
34. Hoedemaker, L. A., Oekumene en paraklese. De identiteit van de gemeente in de leerschool van de wereldkerk. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar vanwege de Nederlandse Hervormde Kerk aan de Rijksuniversiteit te Groningen op 3 november 1981. 's-Gravenhage, Uitg. Boekencentrum BV, 1981. (In: Leren bij het Leven).
35. Sanders, O., Waar gaat het bij een zendingsroeping nu eigenlijk om? Middenartikel in EZA In-formatie 12 (1981) 5.
36. Spindler, M. R., Boekbespreking: David J. Bosch, Witness to the World. The Christian Mission in Theological Perspective, 1980. In: W&Z 10 (1981) 3, 268-272.
37. Teuling, Anton, Op zoek naar een vernieuwde missionaire identiteit. Verkenningen in Duitstalige rooms-katholieke missiologische literatuur, verschenen tussen 1961 en 1976. Brussel, Universit. Protest. Theol. Fac., 1981. 155 pp.

#### Bijbels perspectief

38. Bible and Mission. A partially annotated bibliography 1960-1980. Ed. by M. R. Spind-

per with P. R. Middelkoop. IIMO Research Pamphlet 4. Leiden-Utrecht, IIMO 1981. 96 pp.

39. Evangelisatie; wat verstaan we er onder?; een bezinning vanuit de bijbel en vanuit de praktijk over evangelisatie en zending; onder redactie van W. J. Bouw, Kampen, Kok, 1981, 199 pp.

173, 218, 242, 273

#### **Theologie in context/Derde Wereld theologie**

40. Wie zeggen de mensen, dat ik ben? Westerse, Joodse Aziatische, Afrikaanse, Latijnsamerikaanse beelden van Jezus Christus. Een werkboek (samengesteld door) J. D. Gort, C. M. Veenhuizen en A. Wessels. Amsterdam, Sectie Missiologie en Evangelistiek Theol. Fak. VU, 1981, 564 pp.

166

#### **Afrikaanse theologie/Zwarte theologie**

41. Degrijse, O., De Afrikaanse theologie in wording. In: Coll. 11 (1981) 3, 259-284.  
42. Fasholé-Luke, E. A., Bible Commentary for Africa Project. In: Exch. no. 29. vol. 10, 1981, 42-45.  
43. Heijke, J. P., Aanzet tot een Afrikaanse theologie. In: W&Z 10 (1981) 1, 104-108.  
44. Verstraelen, F. J., Allan Boesak: zwarte theologie en prediking voor armen en rijken. In: W&Z 10 (1981) 1, 82-91.

145

#### **Aziatische theologie**

45. Verstraelen, F. J., „Living Theology” in Asian Contexts. In: IAMS-N nos. 18-19, 1981, 16-29.

216, 223

#### **Theologie van de bevrijding**

46. Hooydonk, Jan v., „Het geloof houdt de revolutie open”. DB-interview met bevrijdingstheoloog Alberto Libanio Christo. In: Bazuin 64 (1981) 14, 1-2.  
47. Hortensius, Henk, Deze wereld omgekeerd. De uitdaging van de Latijns-Amerikaanse Bevrijdingstheologie voor de West-Europese Akademische Theologie, naar aanleiding van de discussie tussen José Miguez Bonino en Jürgen Moltmann. Dokt. skriptie Amsterdam, VU/Fak. der Godgeleerdheid/Vakgroep Systematische Theologie, 1981. 103 pp.  
48. Nieuwenhove, Jacques v., Puebla's consequenties voor de wereldkerk. In: Conc. (1981) 4, 75-79.  
49. Oostveen, Ton, Jan Caminada: de tragiek van een bevrijdingstheoloog. In: De Tijd no. 370, 8 (1981) 44, 50-51.  
50. Santa Ana, J. de, Goed nieuws voor de armen: de houding van de kerken tegenover de armen in de kerkgeschiedenis (vertaling). Kampen, Kok, 1981. 143 pp.  
51. Silva Hendriquez, R., Voorkeur geven aan de armen. In: Coll. 11 (1981) 316-335.

145, 241, 242, 255, 259

#### **DE CHRISTELIJKE BOODSCHAP TEMIDDE VAN DE RELIGIES EN IDEOLOGIEËN**

##### **Algemeen/Dialoog**

52. Aalst, A. J. v.d., Het Oosterse christendom. In: Wat geen oog heeft gezien. 1981, 106-118.  
53. Communicatie van religies. Met bijdr. van T.C.C. Scholten-van Ijerson, Mc Braybrooke (e.a.). Een uitg. van Interreligio-Nederland en het Instituut voor Godsdienstcommunicatie. (Utrecht) 1981, 66 pp.

54. Donders, Sjef, Hoe komt het verder tussen de religies? Godsdiensten en ideologieën vaak correcties op elkaar. In: HN 18/7/81, 11.

55. Friedli, R., Religion, a transnational agent of peace. In: PMV-bull no. 85, 1981, 15-20.

56. Gremillion, J., Notes on religions as transnational agents of justice. In: PMV-bull no. 85, 1981, 21-28.

57. Lermens, J., Christelijk geloven en andere godsdiensten. In: Objektief 15 (1981) 1.

58. Verkuyl, J., De roeping tot communicatie van het Evangelie met woord en daad temidden de religies en der religieuze gemeenschappen. In: GW 37 (1981) 5, 38-39; 37 (1981) 6, 43-45 en 37 (1981) 7, 53.

59. Vrijlandt, M. A., Tussen dialoog en confrontatie met de islam. In: In de Waagschaal 10 (1981) 6, 16-18.

60. Wat geen oog heeft gezien. Hilversum, KRO/Amersfoort, De Horstink, 1981. 164 pp. 66, 71

##### **Boeddhisme**

61. Haas, Harry, In de voetstappen van de Boeddha. In: Wat geen oog heeft gezien. 1981, 53-64.

233

##### **Chinese religies**

62. Taoïsme, – verschil tussen filosofie en religie. In: Wat geen oog heeft gezien. 1981, 80-92.

##### **Hindoeïsme**

63. Dood en crematie bij Surinaamse Hindoes. 's-Gravenhage, Oec. Werkgroep Hindoeïsme 1981. 12 pp.

64. Haas, Harry, 330 Miljoen goden. In: Wat geen oog heeft gezien. 1981, 43-52.

280

##### **Islam**

65. Beste (Het) uit Begrip. Een bloemlezing uit 5 jaargangen van het tijdschrift Begrip, als bijdrage tot een betere verstandhouding tussen christenen en moslims, 1974-1980. Den Bosch, Cura Migratorium, 1981. 159 pp.

66. Camps, A., Een nieuwe uitgave van de handleiding voor de dialoog met moslims. In: W&Z 10 (1981) 4, 340-346.

67. Gibb, H. A. R., De Islam; een historisch overzicht. Meppel, Boom, 1981. 180 pp. (oorspr. Engelse uitg., 2e druk 1975).

68. Gottschalk, H., Macht van de Islam; aard en invloed van een revolutionaire geloofsmacht. Helmond, Uitg. Helmond' 1981. 288 pp. (oorspr. Zwitserse titel 1980).

69. Laffin, John, De dreiging van de islam; over de ontwikkelingen in de islamitische wereld en de mogelijk gevaren hiervan voor het westen. Utrecht/Aartselaar, A. W. Bruna & Zn., 1981. (oorspr. titel: The Dagger of Islam, 1979).

70. Miller, W., Het antwoord van een christen aan de Islam. Amsterdam, Buijten en Schipperheijn, 1980. 144 pp.

71. Ontmoetingen met de Islam. In: Wending 36 (1981) 6, 354-387. Met o.a. D. C. Mulder, Christenen ontmoeten Moslims, 357-261 en A. Wessels, Het gezicht van de Moslims – een literatuurgids, 370-374.

72. Pennings, P. J., Weerkaart van het Islam congres (14e lustrum Utr. Stud. Ver., 14/11/81). In: In de Waagschaal 10 (1981) 19, 14-16.

73. Peters, Jan, In het voetspoor van Abraham. Het christendom presenteert zich als correctie op het jodendom, de islam wil het christendom corrigeren. In: Bazuin 64 (1981) 43, 1-2.

74. Schim van der Loeff-Mackaay, J., C. Bouma en J. Slomp, De Islam; cultuur en godsdienst. Uitg. Dienstencentrum Geref. Kerken, Leusden 1981.
75. Schimmel, A., Uw rijk kome; gebeden uit de wereld van de Islam. Uitg. Katholieke bijbel stichting, Bostel 1981, 74 pp.
76. Slomp, Jan, Islam en de belijdenis van de drieëenheid. In: GW 37 (1981) 3, 20-21 en 37 (1981) 4, 30-31.
77. Slomp, Jan, Moslims en Christelijke Feesten (Arabisch-Nederlandse editie). Driebergen, Bijbelkioskver. 1981. 55 pp.
78. Slomp, Jan, Het pseudo-evangelie van Barnabas. Moslimse en Christelijke evaluaties. In: Begrip nr. 55, 18 pp.
79. Steenbrink, K. A., Op zoek naar het hart van de Islam. In: Wat geen oog heeft gezien. 1981, 143-155.
80. Veltman, Cees, Islamoloog Jan Slomp: We moeten de Islam nu eindelijk eens serieus gaan nemen. In: HN 27/6/1981, 3-4.
81. Waardenburg, J. D. J., Enkele recente boeken over de Islam. In: W&Z 10 (1981) 4, 347-356.
82. Wessels, A., Het gevaar van anti-islamisme. Vooroordelen die gevaarlijke vormen aannemen. In: HN 7 febr. 81, 9.
83. Wessels, A., Miskotte, wegwijzer voor de ontmoeting met moslims? In: W&Z 10 (1981) 4, 332-339.

59, 98, 151, 156, 159, 200, 212, 220, 228, 235, 250, 279, 282, 283

#### **Japanse godsdiensten**

84. Kamstra, J. H. Japanse godsdiensten en het volksgeloof. In: Wat geen oog heeft gezien. 1981, 65-79.

#### **Traditionale en Volksreligies**

85. Bouritius, G., De weg van de voorouders. In: Wat geen oog heeft gezien. 1981, 6-23. 150, 159, 177, 186, 247, 251, 261

#### **Nieuwe religies**

86. Religieuze bewegingen in Nederland. Feiten en visies. No. 2, 79 pp., No. 3, 102 pp. Kampen, Kok, 1981.
87. Tydeman, Nico, Kan het Westen iets leren van het Oosten? In: Wat geen oog heeft gezien. 1981, 156-163.

#### **Marxisme/Socialisme**

88. Heijke, J., Socialism and the Church in Africa. In: Exch., no. 30, vol. 10, 1981, 1-70.
89. Heijke, J. P., Socialisme en kerk in Afrika. In: W&Z 10 (1981) 1, 62-74. 138, 181, 182, 202 t/m 211, 253, 272

#### **DE CHRISTELIJKE BOODSCHAP TEMIDDEN VAN POLITIEKE, CULTURELE EN SOCIO-ECONOMISCHE VRAGEN**

##### **Algemeen**

90. Buikema, J. H., Kerk, zending en cultuur. In: GW 36 (1981) 38, 299-300.
91. People on the move: victims on the altar of the Golden Calf. In: PMV-Asia-Australasia doss 16, 1981, 27 pp. 105, 138, 149, 154, 188, 214, 226

#### **Rechten van de mens/Racisme/Kasten**

92. Antwoord (Het) van de kerken op het racisme in de jaren '80. Wereldconsultatie van de Wereldraad van Kerken in Noordwijkerhout. In: AvdK 36 (1981) 13, 575-618.
93. Argentinië. Nederlandse vrouwen vragen: waar zijn de vermisten? Utrecht, Buro Vrouw Kerk Tweederde Wereld, 1981, 32 pp.
94. Butselaar, G. J., v., Afscheid van de apartheid (I). Het witte verhaal. In: GW 36 (1981) 32, 249-250. Afscheid van de apartheid (II). Het zwarte verhaal. In: GW 36 (1981) 36, 284-285.
95. Nieuw (Een) gebed. (Toespraken van J. Verkuyt en C. F. Beyers Naudé.) Utrecht, Generale Diakonale Raad Nederl. Herv. Kerk, z. jr. (1981?).
96. Wellinga, Tineke, Prexy Nesbitt (sekretaris PCR): „Christelijk getuigen houdt niet op waar de politiek begint“. In: Amandla 5 (1981) 3, 19-20. 191, 192, 194, 197, 229, 230, 231

#### **Huwelijk en Positie van de vrouw/het kind**

97. Dietrich, Gabriele, Gedachten over het vrouwenvraagstuk. In: W&Z 10 (1981) 2, 167-172.
98. Gemengde (Het) huwelijk tussen Moslims en Christen. In: B. 121. Inf. Bull. 9 (1981) 13, 293-298.
99. Heijke, J., Cultuurgebondenheid van het kerkelijk spreken over huwelijk. Documentaire rond de inbreng van Afrika op de bisschoppensynode van 1980. In: TvT 21 (1981) 4, 349-379.
100. Slomp, Jan, Het interreligieuze huwelijk. Getrouwd zijn met een moslim, kan dat? In: Saamh. 6 (1981) 8, 11-12. 91, 93, 125, 127, 129, 131, 153, 170, 172, 215, 243

#### **Ontwikkelingsproblematiek/bewustmaking**

101. Activiteitenverslag CNV-bewustwordings-project Ontwikkelingssamenw. 1-1-1980/1-7-1981. In: De Brug (1981) 3, 1-54.
102. Doggenaar, Jan v., De EDCS (Ecum. Dev. Coop. Soc.) ontgroeit langzaam de kinderschoenen. In: Diakonia 48 (1981) 10, 248-249.
103. Door de bank genomen. Uitg. OSACI (Stichting Oecum. Studie en Actie Centrum voor Investerings). Amsterdam 1981, 58 pp.
104. Ginniken, Louis v., Een missionaris bekeert zich. De huidige economie is er de oorzaak van dat het Rijk Gods niet tot stand komt. In: Bazuin 64 (1981) 12, 3.
105. Honig, A. G., Ontwikkeling en culturele indentiteit in twintig jaar oecumenische theologische bezinning. Serie Kamper Cahiers dl. 144. Kampen, J. H. Kok, 1981. 51 pp.
106. Poetsier, C. H., Kerk van de armen en ontwikkelingssamenwerking. In: W&Z 10 (1981) 2, 173-177.
107. Linde, H. v.d., De kleine oekumene en de grote, de noodzaak van een nieuwe levensstijl. Uitgave Ten Have Oekumene-serie, 1981.
108. Ontwikkelingssamenwerking, waar begin je aan? Een handreiking voor werkgroepen in de plaatselijke kerken. Samengest. door het Sekr. Ontwikkelingssamenw. GKN, Leusden 1981.
109. Op de bres voor bevrijding. Antwerpen/Den Haag, Wereldwijd/Bijeen, 1981. 187 pp. (fotoboek).
110. Peppelenbosch, P. G. H. en G. J. Tempelman, Wie wordt er wijzer van al dat gereis? – De testamentische getuigenis over de missionaire gemeente, toegespitst op de vraag nota nr. 13, 1981. Soesterberg, Centrum Kontakt der Continenten, 1981. 56 pp.
111. Spindler, M. R., De kerk als interne ontwikkelingsfactor in ontwikkelingslanden. In: Cursus Ontwikkelingsproblematiek 1981. Leiden 1981, 84-87.

112. Vries, M. Th. K. de „Geeft gij hun te eten“. (12½-jarige ervaringen Agrar. Sociale Comm. Wereldiakonaat GNK). In: W&Z 10 (1981) 3, 256-267.

134, 145, 170, 171, 180, 189, 252, 267, 268.

#### VORMEN VAN GETUIGENIS EN DIENST

##### Vernieuwing verkekelijke structuren

113. Bavinck, Eerste stappen op weg naar één beleid van wereldiakonaat en zending. In: Diak. 78 (1981) 5, 22-23.
114. Herstel van de samenwerking op missionair terrein in de Nederlandse Kerkprovincie. Standpuntbepaling van de Nederlandse Missieraad (27-4-1981). In: AvdK 36 (1981) 14, 628-633.
115. Hout, H. J. v., Missionaire gemeente als oecumenische samensholling. In: W & Z 10 (1981) 2, 145-153.
116. Laar, W. v., Gezonde(n) Gemeente. Een onderzoek naar het Oud- en Nieuw-testamentische getuigenis over de missionaire gemeente, toegesplitst op de vraag naar de missionaire dimensie bij Calvijn. Doct. scriptie Missiologie, R.U. Utrecht (?), 1981. 163 pp.
117. Met velen Gods Volk. Verhalen over basisgemeenschappen. Uitg. PMW-Nederland. Den Haag 1981, 36 pp.
118. Participation in the Catholic Church. In: PMV-bull no. 84, 1981, 37 pp.
119. Wieringa, L., Toekomstmogelijkheden voor een Missionair-Oecumenische Gemeente? In: W & Z 10 (1981) 2, 135-144.  
165, 183, 185, 239, 263, 270, 272, 276, 280.

##### Spiritualiteit/Liturgie

120. Libanio Christo, Carlos Alberto (Betto), De sociale massificatie en het gebed. In: Conc. (1981) 6, 81-96.
121. Nieuwenhove, Jacques v., Missionaire Spiritualiteit. Enkele overwegingen en suggesties. In: TGL 37 (1981) 474-493.
122. Nieuwenhove, Jacques v., De missionaire spiritualiteit (Referaat gehouden op 21/3/1981 voor plenaire vergadering Comité Missionerende Instituten (CMI), het Belgische CMC). In: ComMuniCatie nr. 55, 1981, 4-25.
123. Rubbens, A., De eucharistie, een missionair gebeuren. In: K & M (61 (1981) 10-15.  
140, 147, 163, 173, 199, 218, 238, 242, 260.

##### Pastoralia

155, 156, 265, 266, 281

##### Ambten/Theologische opleiding

124. Francou, Fr., Ambtenaar of herder? In: Communio (6 (1981) 390-398.
125. Gezichten zien en dromen dromen; gezichten en dromen van vrouwen in de kerk in de eerste, tweede en derde wereld; opstellen en interviews onder red. van H. Bolkestein-v. Binsbergen e.a. M.m.v. F. Klaver e.a. Baarn, Ten Have, 1981, 111 pp.
126. Luycks, Marc, Leken als kerkelijke ambtsdragers: het probleem van de wijding. In: TvT 21 (1981) 2, 147-159.
127. Noorda, S. J., Op weg naar een kerk van vrouwen én mannen . . . In: GW 37 (1981) 2 okt., 62-63.
128. Om u te dienen. Theologische opleidingen in de Derde Wereld en in Nederland. Den Haag, PMW, 1981, 40 pp.
129. Schilthuis, Anneke, Vrouw, kerk en derde wereld. Van paternalisme tot partnerschap. In: HN 37 (1981) 8 aug., 15.

- 129a Schilthuis-Stokvis, A., De kerk als gemeenschap van mannen en vrouwen. N.a.v. de studie van de Wereldraad. In: K+O 15 (1981) 10, 300-302.

- 129b Schilthuis-Stokvis, A. WCC-Conferentie in Sheffield. Nieuwe gemeenschap van mannen en vrouwen. Delen van macht toets van de oecemene. In: Saamh. 6 (1982) 7, 11-11.

130. Vernieuwing van priesteropleidingen in Afrika en Azië. Uitgave bij gelegenheid van het 60-jarig bestaan van PMW-Nederland. Den Haag, PMW-Nederland, 1981, 32 pp.

131. Zij-wegen: of de vrouw in de kerk. In: WW nr. 119, vol 12, 1981, 20-34.

222, 223, 239

##### Evangelisatie/Apostolaat

132. Als woorden breken op daden; Bezinningsnota van evangelisatie deputaten van de Geref. Kerken in Nederland. Leusden, Dienstencentrum, 1981, 35 pp.
133. Evangelisatie wie-wat-waar-hoe. Op verzoek van de Evangelische Alliantie samengesteld door L. la Rivière. Kampen, Kok, 1981, 176 pp.
134. Grieken, Elisabeth v., Development work or evangelisation? Essay written as a conclusion of the Course for Missionaries 1980-1981 at the Faculty of Theology of the Catholic Univ. of Nijmegen-Holland. Nijmegen 1981, 39 pp.
135. „Kerk midden het volk“. Verslag Missiologische Dagen, 25-27/8/81. In: K & M 61 (1981) 194-282.
136. Kerkhofs, J., Kerkopbouw van onderuit – inspiratie vanuit jonge kerken. In: K & M 61 (1981) 195-203.
137. Winkel, J. D. te, „'t Zit in de lucht“, het evangelie en het moderne levensgevoel. Ede, Zomer en Keuning, 1980.  
39, 58, 168, 277, 284

##### Onderwijs

138. Lagerwerf, L., Africa: State-Church relations in education. In: Exch. no. 28, vol. 10, 1981, 1-47.

##### Dienst der gezeging

139. Luteyn, P./Sanjay Mitra, Jaar van gehandikapt loopt af: nog vele jaren. – Aanvraag uit Bombay. Te duur projekt: 'n extra handikap. – Op eigen benen met de Jaipur-voet. In: Bijeen 14 (1981) 11, 10-15.

190

##### Communicatie

137, 164

##### Kerkelijke relatiepatronen/Missionaire werker

140. Bijnen, T. v., De SVD (missionarissen van Steyl) in zending vandaag. In: Informissi (1981) dec., 38-43.
141. Degrijse, O., De nieuwe statuten van de P.M.W. In: K & M 71 (1981) 157-161.
142. Vervallen
143. Lege handen – een programma voor de kerken – De oekumenische uitwisseling van personeel, geestelijk en materieel bezit. Een werkboek voor kerken, gemeenten en andere groeperingen. Officieel dokument van de Wereldraad van Kerken, Genève, CH. Oorspronkelijke titel: „Empty Hands“ – An Agenda for the Churches. In: Allerwegen 12 (1981) 2, 3-69.
144. Mensen met een missie. Werken in de Derde Wereld: een leerschool. Brieven van en gesprekken met missionaire vrijwilligers in Guatemala, Brazilië, Ghana, Uganda,

Congo-Brazzaville, Indonesië, Papua Nieuw Guinea. Uitg. van de Week voor de Nederlandse Missionaris, Pinksteren 1981. Den Haag, Centraal Missie Commissariaat 1981, 96 pp.

145. Moeizame (De) ontvoogding van de Derde Wereld-kerk. Naar een authentieke katholiciteit: veelvormige verschijningsvormen van de Ene kerk. In: Conc. (1981) 4, 5-102.
146. Rapport inzake een Gereformeerde Missiologische Opleiding bestemd voor het College van Samenwerking. Spakenburg 1980. 94 pp.
147. Sandra, C., Marie Luise De Meester: op weg met God. Zusters missionarissen van het Onbevlekt Hart van Maria. Beveren, Emmaüs, 1981, 280 pp.
148. Vervallen.  
161, 191, 213

## B. AFRIKA

### Algemeen

149. African cities and the Church. In: PMV-Africa doss 17, 1981, 31 pp.
150. Eggen, Wiel, Christelijke gehoorzaamheid en Afrikaans vooroudergeloof. In: Bazuin 64 (1981) 37, 4-5.
151. Haafkens, J., Naar gemeenschappelijke verantwoordelijkheid als belangrijk moment in de relaties tussen Christenen en Moslims in Afrika. In: W & Z 10 (1981) 1, 54-61.
152. Hoekstra, J. M., De 4e Assemblée van de All Africa Conference of Churches (AACC) 2-12 Augustus 1981, gehouden in het Kenya Teachers College in Nairobi, Kenya, Thema van de Assemblée: „Following the light of Jesus Christ“. Oegstgeest, Zendingsbur. NHK, 1981. 21 pp + bijl.
153. Hommes-Schuchart, Hetty, Vrouwen in Afrika bewust maken. YWCA-leden in actie. In: Saamh. 6 (1981) 7, 13.
154. „Living in the shadow of death“: the plight of the African Refugee. In: PMV-Africa doss 16, 1981, 27 pp.
155. Overdulve, C. M., Pastoraat in een afrikaanse context. In: W & Z 10 (1981) 1, 97-98.
156. Peters, Jan, De Islam in Zwart Afrika. Bespreking van: Victor Mertens S. J., „De nieuwe levenskracht van de Islam in Zwart Afrika en de pastorale gevolgen.“ Königstein 1981, 43 pp. In: Bazuin 64 (1981) 20, 3.
157. Sheva wa Ngurumumo, Moeder en kind in een Afrikaanse kerstnacht. In: Bazuin 64 (1981) 49-50, 2-3.
158. Sheva wa Ngurumo, Studenten in Afrika: op de wip tussen twee kulturen. In: ID (1981) 7, 1-4.
159. Verstraelen, F. J., Afrika en zijn godsdiensten. In: Wat geen oog heeft gezien. 1981, 24-42.
160. Afrikaans christendom tussen verleden en toekomst. In: W & Z 10 (1981) 1, 4-19.
161. Verstraelen, F. J. e.a., Missionaire inzet in Afrika vanuit Nederland. In: W & Z 10 (1981) 1, 109-1.
162. Verstraelen, F. J. en G. Verstraelen-Gilhuis, Handreiking missiologisch-relevante literatuur over/uit Afrika.  
I. Recente boeken, II. Enige informatie over afrikaanse romans, III. Zimbabwe: twee recente publikaties. In: W & Z 10 (1981) 1, 116-128.  
88, 89, 99, 130.

### Oost Afrika

163. Alkemade, Scholastica, Vrouwelijke religieuzen in Oost-Afrika. In: MA 36 (1981) 2, 6-8.
164. Angogo, Rachel, Op zoek naar een evenwicht (vertaalconsulente tbv. bijbelvertalers in Oost Afrika). In: Vandaar 7 (1981) 10, 3-5.

165. Donders, J. G., De heilslogica van de „kleine christelijke gemeenschappen“ in Oostelijk Afrika. In: W & Z 10 (1981) 1, 34-42.

### Algerije

88

### Botswana

166. Hoedemaker, L. A., Kerkplanting in Etsha – Botswana: oecumenische en missionaire aspecten van contextualisatie. In: W & Z 10 (1981) 1, 43-53.

### Cameroen

167. Zana Aziza Etambala, Kameroen. In: WW nr. 113, vol. 12, 1981, 20-33.

### Ethiopië

168. Eerste evangelisatie in Ethiopië. „We brengen het Evangelie, niet de gebruiksaanwijzing“. In: ID (1981) 1, 3-4.

### Ghana

169. Ghana Informatie, Vastenactie 1981. Z.pl. 75 pp.
170. Ontwikkeling is niet altijd vooruitgang; een werkboek over vrouwen in Ghana. Zevenaar, Samen op Weg, 1981, 95 pp.

### Kenya

171. Donders, Sjef, In Kenia wordt het jubeljaar echt gevierd. Westerse hulp brengt mensen soms van de wal in de sloot. In: HN 30/5/1981, 17.
172. Luteyn, Pieter, Rachel, Angogo uit Kenya: De kolonisatie van onze geest is het ergst. In: Bijeen 14 (1981) 10, 4-5.

### Madagascar

173. Spindler, M. R., Politieke lezing van de bijbel in Madagascar. In: Schrift no. 78, 1981, 203-214.  
138

### Marokko

174. Bakker, R., Tijdschriften over Turkije en Marokko. In: W & Z 10 (1981) 4, 357-363.
175. Storcken, T., De Kerk in Marokko en de samenleving. In: W & Z 10 (1981) 4, 292-294.

### Nigeria

176. Hoekstra, J. M., Tweestromen Nigeria. In: Vandaar 7 (1981) 5, 12-17. Nigeria tweestromenland. In: Vandaar 7 (1981) 6, 9-11, 22. Nigeria; In de stroomversnelling. In: Vandaar 7 (1981) 7, 6-8.  
138

### Rwanda

177. Overdulve, C. M., Herleving van traditionele religie in Rwanda. In: W & Z 10 (1981) 1, 92-96.

### Namibië

178. Oostveen, Ton, Projecten voor Namibië. De vastenactie vraagt naar bevrijding, niet naar ideologieën. In: De Tijd, no. 341, 7 (1981) 15, 50-51.

### Sierra Leone

179. Toboku-Metzger, V. C. en H. L. v. d. Laan, Land leases in Sierra Leone. A survey of



leases granted under the Protectorate Land Ordinance of 1927. Leiden, Afrika-Studiecentrum, 1981, 86 pp.

#### **Tanzania**

180. Bergen, Jan P. v., Development and Religion in Tanzania. Sociological soundings on Christian Participation in rural transformation. Publ. jointly bij CLS, Madras and IIME/Dept. of Missiology, Leiden, 1981. 337 pp.
181. Joinet, B., Mijn geloof in Tanzania. Deurne. Bijeen-publicaties, 1981.
182. Nyerere, Julius K., De taak van de kerk in het nieuwe Afrika. In: Bazuin 64 (1981) 35, 6-8. Kerk en Socialisme in Afrika. In: Bazuin 64 (1981) 36, 6-7.

88

#### *Togo*

183. Roidanus, J., Herbezinning op kerkelijke instellingen in Togo. In: W & Z 10 (1981) 1, 75-81.

#### **Uganda**

184. Pels, Kees, Uganda – roeien tegen de hulpstroom. In: Bijeen 14 (1981) 1, 18-19. Er zit wel water in de droge Karamoja. In: Bijeen 14 (1981) 2, 10-15.

#### **Zaire**

185. Beel CICM, Jos, Kinshasa, een kerk die durft. Beveren/Uitg. Emmaus & Nijmegen/B. Gottmer, 1981, 124 pp.
186. Droogers, A. F., Gekerstende Afrikanen: geloofsvoorstellingen bij de Wagenia – Zaire. In: W & Z 10 (1981) 1, 20-33.
187. Magaruka, R., Levende kristengemeenschappen in Bukavu. In K & M 61 (1981) 241-250.
188. Ngindu Mushete, A., De christelijke kerk in haar confrontatie met de nieuwe culturen. In: Conc. (1981) 6, 62-71.
189. Vandommele, M., Zaire-België, onze eigen Noord-Zuid relatie. Brussel, NCOS, 1981, 172 pp.

#### **Zambia**

190. Verstraelen-Gilhuis, G. M., Zambiaanse bisschop geblokkeerd in pastoraat der genezing. In: W & Z 10 (1981) 1, 99-103.

#### **Zuidelijk Afrika**

191. Dejung, K. H., Gedachten over de eigen verantwoordelijkheid van de kerk in West-Europa – Initiatieven en uitdagingen van het „moratorium-debat“ in Zuid-Afrika. In: W & Z 10 (1981) 2, 154-166.
192. Deportiekrant. Uitgave gezamenlijke Kerken en enkele organ. Utrecht, Corn. Houtmanstraat 19, 1981, 8 pp.
193. Kerk en Bevrijdingsbewegingen. Dossier samengest. door de Publikatiegroep Kairos. Utrecht 1981, 162 pp.
194. Kriel, J. R., Een wolf in schaapskleren? De verhouding tussen kerk en systeem. In: Amandla 5 (1981) 6/7. (Werkgroep Kairos, pp. 1-2).
195. Marchessault, Guy, Angola, Mozambique, Zimbabwe. Zwarte gordel rond Zuidelijk Afrika. In: KW 15 (1981) 4, 20-31.
196. Nkosi Sikelela, Zwarte kerken in Zuid-Afrika. In: Bazuin 64 (1981) 20, 2-3.
197. Pas, Maarten te, Geen „zwarte vlekken“ in blank Zuid-Afrika. In: Saamh. 6 (1981) 8, 3-4.
198. Roos, C. B., Gast in Zuid-Afrika; Oktober 1980. 's-Gravenhage, Persbureau N.H. Kerk, 1981, 44 pp.

88, 162

#### **C. AZIË**

##### **Algemeen**

199. D'Souza, Gladys, Vrouwelijke religieuzen in Azië. (Toespraak gehouden te 's-Hertogenbosch, 22 dec. 1980). In: IN-NMR 5 (1981) 3, 2-10.
200. Roolvink, R., Missionaire activiteit van de Islam in Z.O. Azië. In: W & Z 10 (1981) 4, 323-331.

130

##### **Midden-Oosten**

91

##### **Cambodja**

201. Débiol, Fr., Cambodja: volksrepubliek onder Vietnamese voogdij. In: Streven 48 (1980-1981) 503-510.

##### **China**

202. Arnulf Camps na zijn reis naar China. China op weg naar eigen „katholicisme“. Een vraaggesprek van Theo Simons. In: Nieuwsbl. v. d. Francisk. samenw. 11 (1981) 4, 3-6.
203. Camps, Arnulf, Christenen in Continentaal China vandaag: inzicht en uitzicht. In: K+O 15 (1981) 6, 156-182.
204. Christenen (De) in China. In: KW 15 (1981) 11, 15-24.
205. Dany, P. la en Marlène Tuininga, De Christenen in China. In: KW 15 (1981) 11, 15-24.
206. Kerkhofs, J., Ontwikkelingen in de Chinese Kerk. In: Streven 48 (1980-1981) 197-206.
207. Kristenen in China. In: WW nr. 111, vol. 12, 1981, 20-33.
208. Oostveen, Ton, De christenen van China moeten vooral Chinezen zijn. In: De Tijd, no. 336, 7 (1981) 10, 55-57.
209. Stemmen uit de kerk van China. In: Allerwegen 12 (1981) 3, 3-60.
210. van de Berg, Leo en Mark Filet, Kristenen in China, Dossier. In: WW nr. 111, vol. 12, 1981, 20-33.
211. Van Coillie, Wegen en paden van het christendom in China. In: Communio 6 (1981) 223-234; 305-320.

##### **Filippijnen**

212. Hofstede, W. M. F., Moslims en Christenen in de Filippijnen. In: W & Z 10 (1981) 4, 316-322.
213. Kling, B., Zending op zijn retour of een retourtje zending? (Conferentie „Mission in the context of the challenges of the 80's“, oktober 1980, Manila) In: W & Z 10 (1981) 3, 232-240.
214. Roekaerts, Mil, Church and State in the Philippines. An assessment of the domestic impact of the visit of Pope John Paul II to the Philippines. In: PMV Azia-Australasia doss 17, 1981, 39 pp.
215. Wynne, Alison, Geen tijd voor tranen. Uitg. Gezamenlijke missiepubliciteit. Bijeenpublik. nr. 15. Deune 1981.

91

##### **India**

216. Amalorpavadass. D. S., De armen zonder stem en zonder macht. In: Conc. (1981) 6, 53-61.
217. Lelyveld-Visser 't Hooft, M. A. M. v., Calcutta, hoe te overleven? Gedichten en teksten. SOH publikaties no. 1. Utrecht, Stichting Oec. Hulp a/Kerken en Vluchtell., 1981. 56 pp.

218. Lin, Jan v., Naar een Indiase interpretatie van de bijbel. In: Schrift no. 78, 1981, 224-237.
219. Verstraelen, F. J., Indian Missiological Review (IMR): a presentation. In: IAMS-N nos. 18-19, 1981, 30-34.

64, 139

#### Indonesië

220. Dijk, C. v., Rebellion under the banner of Islam. The Darul Islam in Indonesia. Proefschrift Sociologie, R.U. Leiden, 1981. 468 pp.
221. Giesen, Piet, Een volgend stuk van de weg . . . Werkstuk geschreven ter afsluiting van de Missionarissen-kursus aan de Theol. Fak. KU, Nijmegen. Mei 1981, 71 pp.
222. Lin, Jan v., Bisschoppen Indonesië in klem situatie. In: MA 36 (1981) 3, 4-5.
223. Lin, Jan v., Enstig priestertekort in Indonesië. In: Bazuin 64 (1981) 35, 6-7.
224. Locher-Scholten, E., Ethiek in fragmenten: 5 studies over koloniaal denken en doen van Nederlanders in de Indonesische archipel 1877-1942. Utrecht, Hes publishers, 1981, 218 pp.
225. Randwijck, S. C. v., Handelen en denken in dienst der zending. Oegstgeest 1897-1942. 's-Gravenhage, Ultg. Boekencentrum, 1981, 2 dln. 920 pp.
226. Rietbergen, Dick, Indonesië – van stad tot kampung. Uitg. Stichting Gezamenlijke Missiepubliciteit. Deurne, Bijeen publikaties, 1981. 110 pp. tekst + 26 pp. foto's.
227. Vervallen

#### Iran

228. Vermeulen, U., Iran. Nationalisme en Godsdienst. Leuven, Ultg. Davidsfonds, 110 pp.

#### Japan

229. In Ha Lee, Het evangelie in een minderheidssituatie. In: W & Z 10 (1981) 3, 243-250.
230. Piryns, E., Aantekeningen over de Koreaanse minderheid in Japan. In: W & Z 10 (1981) 3, 241-243.

#### Korea

231. Zuid Korea „Nog slechter dan in de tijd van Park“. In: KW 15 (1981) 5, 22-32.

#### Pakistan

232. Kerk en Islam in Pakistan. In: W & Z 10 (1981) 4, 311-315.

#### Sri Lanka

233. Haas, Harry, Theologie in de tempel. Marianne Katoppo neemt deel aan Boeddhis-me-cursus in Sri Lanka. In: Bazuin 64 (1981) 40, 6-7.

#### Turkije

234. Church (The) in Turkey. In: PMV-doss Europe/North Am. 13, 1981, 19 pp.
235. Groot, A. H. de, De Islam in Turkije. In: W & Z 10 (1981) 4, 295-299.
236. Hoff, R., Christenen in Turkije. In: W & Z 10 (1981) 4, 300-304.

174

### D. LATIJNS AMERIKA

#### Algemeen

237. Borrat, H., Religion and violence in Latin America. In: PMV-bull no. 85, 1981, 4-14.
238. Camps, Arnulf, De franciskaanse broederschap en haar opgave in Latijns Amerika. In: Binnenpandreeks nr. 6, 1981, 191-205. (Uitgeg. door Werkgroep 750 iom Francisc. Acad. In Ned., Utrecht).

239. Eyden, Rn. v., Gedelegeerde van het Woord: nieuw ambt in de kerk van armen. Enkele indrukken uit Latijns Amerika. In: K-O 15 (1981) 10, 283-288.
240. Grijp, R. M. K. v. d., De Kerk in Latijns Amerika – vroeger en nu. In: Allerwegen 12 (1981) 1, 51 pp.
241. Mata, Ma. Eugenia, Theological meetings in Latin America: a survey (1960-1980) – (I) In: Exch. no. 28, vol. 10, 1981, 48-69.
242. Schuurman, L., Bijbellezen in Latijns Amerika. In: Schrift no. 78, 1981, 215-223.
243. Streefland, E. A., Zoeken naar bevrijding. Vrouwen in Zuid-Amerika. Leusden, Dienstencentrum GNK, 1981, 60 pp.

#### Caribbean

244. Breeveld, Hans, The Rastafarian Movement in Jamaica. Doct. scriptie Politico. VU Amsterdam + artikel in: Wending 36 (1981) 3, 142-157.
245. Coolen, M., Tien jaar pastoraat aan de zuidkust van Guatemala. In: Streven 48 (1980-1981) 99-112.
246. Gelder, L. v. en André Lascaris. Entre Medio. Een DB-reportage over kerk-zijn op Curaçao en Aruba. In: Bazuin 64 (1981) 16/17, 1-20.
247. Jones, J. F., Kwakoe en Christus. Een beschouwing over de ontmoeting van de Afro-Amerikaanse cultuur en religie met de Hernhutter zending in Suriname. Proefschr. Theologie. Univ. Prot. Fac. Brussel 1981. 157 pp. (p/a Zend. Genootsch. Ev. Broeder Gem., Karpervijver 17, 3703 CJ Zeist).
248. Kulturele overheersing van Nederland in Suriname en in de Nederlandse Antillen. Dokumentatiemap, samengesteld en uitgeg. door Kath. Hogesch. Tilburg/Buro Buitenland. Tilburg 1980, 562 pp.
249. Midden-Amerika (CEBEMO heeft in maart van dit jaar een discussie-bijeenkomst gewijd aan Midden-Amerika. Een van de stukken bewerkt). In: IN-NMR 5 (1981) 6. 2-16.
250. Raalte, J. v., Islam in Suriname. In: W & Z 10 (1981) 4, 305-310.
251. Vermaas, Rob, Haiti, land van zon en lach. In: De Tijd, no. 345, 7 (1981) 20, 26-33; Het barbaarse Haïti van Baby Doc. In: De Tijd, no. 347, 7 (1981) 21, 7 (1981) 22, 18-20.
252. Vermaas, Rob, Voor Paramaribo kunnen missie en zending het bos uit. In: De Tijd, no. 344, 7 (1981) 18, 32-36.
253. Vernooij, J., De Christenen in de Surinaamse revolutie. In: Bazuin 64 (1981) 13, 1-2.
254. Vernooij, J., The Christian Churches of Surinam. In: Exch. no. 29, vol. 10, 1981, 16-31.
255. Vernooij, J., Kerk en theologie in het Caribisch gebied. In: W & Z 10 (1981) 3, 251-255.

#### Bolivia

256. Berg, Hans v.d., Verdeelde Christenheid in Bolivia. In: Bazuin 64 (1981) 23, 4-5.
257. Koster, Jilles, Boliviaanse junta beklaagt zich over geestelijken. In: Nwe L. 36 (1981) 6, 5-6.
258. Hermans, H., Ontwikkelingswerk in Bolivia. In: Streven 48 (1980-1981) 698-708.

#### Brazilië

259. Dijken, Jaap v., Volk van God. Oegstgeest, skriptie Hendrik Kraemer Instit., 1981, 42 pp.
260. Engelen, J. M. v., Bidden om gerechtigheid. Kerkdiensten en gebeden van Indianen in Brazilië en armen in Honduras. Uitg. Persdienst Breda in samenw. met PMV-Nederland en de Vastenactie, 1981, 24 pp.
261. Espinay, Fr. de 1', Candomblé: uit de zwarte cultuur ontstane Afrikaans-Braziliaanse godsdienst. In: KW 15 (1981) 2, 8-14.
262. Fillet, Mark, Brazilië's Noord-Oosten – waar de kerk Gods volk ontmoet. In: WW no. 120, vol. 12, 1981, 20-34.

263. Groenen, Henny, In het licht van het evangelie. De dynamiek van de Braziliaanse basissgemeenschappen. In: Bazuin 64 (1981) 38, 6-7.
264. Haan, Roelf, Kerkhervorming in Brazilië. In: VU mag. 10 (1981) 4, 132.
265. Houdijk, K., Op zoek naar Indianen. Een nieuw begin van pastorale zorg voor de Indianen in Amazonas. In: SPIN nr. 7, 1981, 30 pp.
266. Indianenpastoraal in Brazilië in plaats van kapitalistische normen. In: ID (1981) 10, 1-5.
267. Transnationale ondernemingen. Een delicaat voorbeeld uit Brazilië. Horstink-brochure 12, reeks mens en maatschappij. Amersfoort 1981.

120

#### Mexico

268. Pejic, Maya, Werken aan de basis in Mexico. „Pal achter de meest onderdrukte groepen staan“. In: Nwe L. 36 (1981) 43, 4.

#### Nicaragua

269. Alledaagse (De) revolutie...; impressies uit het Vrije Nicaragua. 's-Gravenhage, IKVOS, 1981, 47 pp.
270. D'Escote, M., Ecclesiologische bezinning vanuit de ervaring van Nicaragua. In: Informatie (1981) dec., 29-37.
271. Gaspar Garcia Laviana; Priester-guerillo in de Nicaraguaanse revolutie. 's-Gravenhage, Solidaridad, 1981, 28 pp.
272. Nicaragua: twee jaar revolutie in Nicaragua. Alfabetiseringscampagne. Positie priester-ministers. Brief van Nicaraguaanse basissgemeenschappen. In: IN-NMR 5 (1981) 11, 4-26.
273. Waegeman, C., Bijbellezen met de boeren van Solentiname. In: De Nieuwe Boodschap 108 (1981) 165.

#### El Salvador

274. Beking (De) van een bisschop. Toespraken en brieven van de vermoorde aartsbisschop van San Salvador, mgr. Romero. Horstink-boek 11, reeks kerk en samenleving. Amersfoort 1981.
275. Christenen (De) tegenover de opstand van het volk van El Salvador. (Stellingname begin januari gepubliceerd door groep Christenen in El Salvador.) In: Wending 36 (1981) 5, 337-342.
276. Deksen, Karl, Opvolgers voor Romero (christenen actief in de guerrilla-beweging). In: Bazuin 64 (1981) 6, 1-2.
277. Van de Velde, L., El Salvador, een getuigenis. In: streven 48 (1980-1981) 490-502.

#### E. NOORD AMERIKA

278. Marchessault, Guy, Leven onder de Inoeits (= Eskimo's). In: KW 15 (1981) 6, 16-22.

#### F. EUROPA

279. Nielsen, J. S. Moslims en Christenen in Europa. In: W & Z 10 (1981) 4, 283-286.

#### Duitse Bondsrepubliek

280. Sheva wa Ngurumo, Angst voor het andere. Pflingstreffen in Mainz („een soort missiologisch vakcongres“) georganiseerd door Missio. In: Bazuin 64 (1981) 28, 3 en 8.

#### Nederland

##### Algemeen

281. Gelder, Lambert v., Antillianen in de Nederlandse kerk. Interview met Carlos Erselina. In: Bazuin 64 (1981) 25, 4-5.
282. Scheps, Niek, Drs. J. Slomp licht kerkleden voor over verhouding moslims-christenen: Je eerste opdracht als christen is goede relaties te hebben met andersgelovigen. In: Kerknieuws nr. 1853, 36 (1981) 1, 2, 5, 6, 7, 9.
283. Slomp, J., Christenen en Moslims in Nederland. In: W & Z 10 (1981) 4, 275-282.
284. Verkuyl, J., „Zending in Nederland“ en de relatie tussen „ecumenicals“ en „evangelicals“ in Nederland. In: Credo 8 (1981) 8, 3-13.
- 4, 5, 63, 114, 161

##### Jaarverslagen

285. Beknopt jaarverslag 1980 Kontakt der Continenten. In: KDK-nota 13, april 1981, Soesterberg, CKdK, 39-56.
286. Diest over Grenzen. Jaarverslag 1977-1980. Zeist, 1981. 56 pp.
287. Hernhutter Zending in Suriname en Nederland. Verslag van het werk in 1980 uitgebracht door het Zeister Zendingsgenootschap. Zeist, 1981. 78 pp.
288. Hout, H. J. v., Eenheid en spanning van de politieke strijd. Jaarverslag St. Willibrord Vereniging 1980-1981. In: k+o.
289. Jaarverslag 1980. Centrum Lektuurvoorziening voor Missionarissen en Kerken Overzee. Tilburg 1981, 37 pp.
290. Jaarverslag Maart 1980 – April 1981 Ecumenical Research Exchange (ERE). Rotterdam 1981, 11 pp.
291. Jaarverslag 1980. Instituut voor Maatschappij-Wetenschappelijk Onderzoek in Ontwikkelingslanden. IMWOO (NUFFIC). Den Haag, 1981, 12 pp.
292. Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica. Jaarverslag over het jaar 1980. Leiden/Utrecht 1981, 45 pp.
293. Interuniversitair Instituut Normen en Waarden in de Samenleving. Jaarverslag 1980. Rotterdam 1981, 44 pp.
294. Jaarverslag 1979/1980. African Studies Centre Leiden, 1981. 56 pp + bijl.
295. Jaarverslag 1979-1980 CMBR. In: Missie in de tachtiger jaren, 1981, 36-47.
296. Jaarverslag 1980 Hendrik Kraemer Instituut. Oegstgeest. Oegstgeest 1981, 16 pp.
297. Jaarverslag van groep IV van de Stichting Samenwerking Nederlandse Priester Religieuzen over de periode Augustus 1980-Augustus 1981. Een jaar lang op missionaire paden. In: Missie in de tachtiger jaren, 1981, 48-53.
298. Jaarverslag 1980 van het Kon. Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde. 's-Gravenhage, Marinus Nijhoff, 1981, 18 pp.
299. Jaarverslag 1979-1980. Mondiale Werkplaats. Amsterdam 1981, 19 pp.
300. Jaarverslag 1980 Stichting voor verbreiding van het Evangelie onder Moslims in Nederland. Amersfoort 1981, 10 pp.
301. Kerk en Wereld. Lustrumjaar 1980-1981. Driebergen-Rijsenburg, Stichting „Kerk en Wereld“, 1981, 39 pp.
302. Nederlandse Zendingraad 1977-1980. Amsterdam, NZR, 1981. 92 pp.
303. NUFFIC annual report 1980 (Netherlands Universities Foundation for International Cooperation). The Hague, 1981. 79 pp.
304. Oriëntatie 1981. Verslag over het beleid en de voortgang van het werk van de Zending van De Gereformeerde Kerken in Nederland. Leusden, GKN-Zendingencentrum, 1981, 108 pp.
305. Stegon Jaarverslag 1980. Z.pl., z.jr. 69 pp.
306. Swidoc. Sociaal-Wetenschappelijk Informatie- en Documentatiecentrum Kon. Academie van Wetenschappen. Jaarverslag 1980. Amsterdam 1980, 17 pp.

307. Verslaggeving Cebemo 1980. Deel 1: Beleidsverantwoording 53 pp. Deel 2: Projectenprogramma 418 pp. Den Haag, Cebemo, 1981.
308. Zending in Nederland ook uw roeping. Jaarverslag 1980 Hervormde Bond voor Inwendige Zending op g.g. (izb) Amersfoort 1981, 31 pp.

## Het Vde IAMS- (International Association for Mission Studies) congres te Whitefield (India), 4-9 jan. 1982

**Thema: „Christ's mission to the multitude: salvation, suffering and struggle“**

Een volledig verslag bieden van deze conferentie, is niet mogelijk, alleen al omdat elke deelnemer slechts in 1 van de 9 werkgroepen kon participeren en hoogstens 3 van de meer dan 20 „forumdiscussies“ kon bijwonen.<sup>1)</sup>

**Vorbereiding** Er is door het Uitvoerend Comité van de IAMS veel werk verzet bij de voorbereiding van dit congres, vooral door de secretaris, Dr. Frans Verstraelen, bijgestaan door mevr. Hins en door Zr. Joan Chatfield. Het congres vond plaats in het rustieke „Ecumenical Christian Centre“ (ECC) in Whitefield, 18 km van Bangalore.<sup>2)</sup> Er waren ± 130 deelnemers. Er was een uitstekende accommodatie.

### „Exposure“

Het was een goede gedachte van de organisatoren, de gelegenheid van het eerste IAMS-congres in India aan te grijpen door voor de deelnemers een aantal excursies (exposure-experiences) te organiseren in India en Sri Lanka, om intensief kennis te maken met de culturen, de religies en de sociale problematiek. Zo kon men in en rond Bombay ashrama's bezoeken, Hindoeïstische en Christelijke- welke laatsten pogen het Evangelie zo te vertolken dat het niet vreemd is voor Hindoes; men kon in Bangalore met de ellende van de paria's en de slumbewoners kennismaken, vanuit Delhi Hindoe-goeroe's bezoeken in Rishikes of de Taj Mahal in Agra en het centrum van de Krishnavereering in Brindaban; op Sri Lanka de slums bezoeken in Colombo waar 55% van de bevolking van deze stad woont met nauwelijks 1 waterkraan voor 100.000 mensen, maar ook werkers op een theeplantage en dialoogcentra voor het Boeddhisme.

Menigeeen had het gevoel dat de reis naar India al de moeite waard was, nog voordat de conferentie begon!

Op maandagavond 4 januari werd de conferentie geopend door de president van de IAMS, Prof. Dr. Joh. Agaard uit Denemarken. Hij ging in op de betekenis van de Indiase context voor dit congres, gaf een kort historisch overzicht van de ontwikkeling van de IAMS en noemde deze organisatie een „familie van collega's“, zowel docenten missiologie als missionarissen.

## Referaten

Na welkomstwoorden van Dr. K. C. Abraham, directeur van het ECC en Dr. Russell Chandran, rector van het United Theol. College in Bangalore, volgde het eerste hoofdreferaat van Dr. Stanley J. Samartha over: „Indian realities and the wholeness of Christ”. Het tweede hoofdreferaat werd gehouden op woensdagavond door Dr. Preman Niles over: „Mission and the Peoples of Asia”. Het derde was het „presidential address” van Prof. Aagaard op vrijdagavond. Het was jammer dat er vooral na de lezingen van Samartha en Niles niet voldoende tijd was voor discussie en verwerking.<sup>3)</sup> Wij komen straks op deze referaten terug.

Elke dag begon met een plenaire Bijbelstudie die verband hield met het hoofdthema. Ze werden verzorgd door Dr. C. René Padilla (Argentinië) en gevolgd door groepsdiscussies. De behandelde teksten waren: Joh. 6:1-40; Luk. 5:1-11; Matth. 9:35-38; Luk. 19:28-44 en Matth. 27:25-31.

Elke avond werd besloten met een „worship” in het meditatieve centrum van het ECC, onder verantwoordelijkheid van Zr. Joan Chatfield (Hawai). Op dinsdag- en woensdag kwamen 's morgens en 's middags de 9 werkgroepen bijeen. Dinsdagmiddag werd er bovendien gerapporteerd over de „exposure-experiences”, terwijl er dinsdagavond, woensdagmiddag en vrijdagmorgens „forumlezingen” waren, waarbij men uit een aanbod van zes à zeven tegelijkertijd gehouden referaten en discussies telkens een kon kiezen.

De donderdag was gereserveerd voor excursies in Bagalore. 's Avonds vond de huishoudelijke vergadering van de IAMS plaats. Op vrijdagmorgen stelden vertegenwoordigers van de werkgroepen de samenvattende rapporten van discussies en voorstellen van de werkgroepen op die 's middags geëvalueerd werden.

Zaterdagmorgen werd de conferentie na een plenaire zitting gesloten met een „closing liturgy”. Alvorens wij nader op de referaten ingaan nog een enkel woord over de excursies van de donderdag en over de huishoudelijke vergadering. Gezamenlijk werd een bezoek gebracht aan het „National Biblical, Catechetical and Liturgical Centre” (NBCLC) te Bangalore, gesticht door de R.K. bisschoppen conferentie van India in 1966 en het „United Theol. College”. In het NBCLC wordt op indrukwekkende wijze gestudeerd en geëxperimenteerd op het gebied van de inculturatie van het Evangelie in India, m.n. ook in de liturgie. Ook de sociale gerechtigheid en de interreligieuze dialoog worden vanuit dit centrum gestimuleerd. Na deze excursie kon men een keuze maken tussen een bezoek aan het „Dharmaram-College (pauselijk instituut voor theologie en filosofie), het „St. Peters Pontifical Seminary” of het evangelisch centrum voor schriftelijke opleiding Tafti. Wie daarna geen boodschappen wilde doen, kon kennismaken met het werk van mr. Shetty e.a. onder de „Harijans”, de „onaanraakbaren” en hun bittere nood.

## Excursies

## Verkiezingen

Op de huishoudelijke vergadering bleek, dat de IAMS thans 576 leden telde, waarvan 68 „corporate members” (instituten). Er lopen twee projecten, het project voor „Documentatie, Archieven en Bibliografie” (DAB) en het studieproject BISAM (Biblical Studies and Missiology.<sup>4)</sup> Men achtte in de discussie over de functie van de IAMS een toename van gedachtenwisseling tussen Westerse en Derde-wereld-theologen noodzakelijk. Ook kan de IAMS een rol spelen als ontmoetingsplaats tussen „ecumenicals” en „evangelicals”. Er werd een nieuw Uitvoerend Comité gekozen: Dr. G. H. Anderson (USA), president; Zr. Dr. Joan Chatfield (USA), Maryknoll, werkzaam in Honolulu); vice-president; mr. F. J. Verstraelen (Leiden); secretaris; Rev. P. R. Clifford (Schotland); penningmeester; leden: Dr. Hans-Jürgen Becken (W. Duitsland), Prof. Wi Jo Kang (Iowa, USA), Dr. Sebastian Karotemprel (India), Dr. Ngindu Mushete (Zaire) en Dr. C. René Padilla (Argentinië).

Als overgang naar de weergave van de inhoudelijke theologische bezinning tijdens de conferentie, lijkt het me goed nog iets te zeggen over de relatie tussen hoofdthema (Christus' zending onder de schare: redding, lijden en strijd) en de meeste subthema's. Om die relatie te verstaan, moet bedacht worden dat het begrip „multitude” (ochlos, schare) in de Aziatische contextuele theologie geassocieerd wordt met „am-ha-aretz”, het „volk” de mensen in de „periferie”. Jezus begon ook in de periferie, Galilea, bij de machtelozen, de armen.

## Het referaat van Dr. Stanley, J. Samartha: Indian realities and the wholeness of Christ.

Samartha constateerde dat de twee belangrijke wereldzendingconferenties van 1980, Melbourne en Pattaya, van weinig betekenis waren voor de religieuze werkelijkheid in India. Het pleidooi van Dr. Emilio Castro in Melbourne voor een interreligieuze dialoog in het kader van dagelijkse vriendschap, respect en samenwerking, scheen voor dovemansoren te zijn gezegd.<sup>5)</sup> In Pattaya kwam er geen respons op de toespraak van de president van de „Privy Council” van Thailand, de boeddhist Sanya Dharmasakti, die zei: „Wij moeten putten uit „ons” reservoir van geestelijke krachtbronnen”.

De religieuze dimensie is van centraal belang in de realiteit van India.<sup>6)</sup> In deze context zijn er twee „trends” die met elkaar in conflict zijn gekomen: de strijd van de armen en verdrukten voor een rechtvaardiger samenleving, en het zoeken van vrede in het hart, vrijheid en rust (moksha, nirvana, islam, vrede die alle verstand te boven gaat).

Wat het eerste betreft faalt niet alleen de regering als instrument voor sociale verandering, maar speelt ook de christelijke kerk in India slechts een marginale rol: het niet overwinnen van de kasteproblematiek in de kerk en de kerkelijke verdeeldheid ma-

ken haar ongeloofwaardig. De kerk is te druk bezig met eigen instituten, de kerk is een „bourgeois-kerk“.<sup>7)</sup>

Het sociale en het religieuze zijn de laatste tijd in India echter op frappante wijze samengekomen in de massale overgang van „Harijans“ (= Kinderen van God, de naam die Mahatma Gandhi gaf aan de „outcasts“ de „untouchables“) tot de Islam. Dit heeft het orthodoxe Hindoeïsme diep geschokt. De „onaanraakbaren“ willen niet meer als vuil en onrein behandeld worden en streven militant en welbewust naar een erkende sociale status die hun zelfrespekt versterkt. Het ging bij die overgang niet alleen om bevrijding van armoede en honger – sommigen hadden een goed inkomen – het ging om menselijke waardigheid. Verscheiden van hen waren tevoren christen geworden! Ook gingen in Zuid India in 1981 meer dan 900 christen-harijans terug naar het Hindoeïsme.<sup>8)</sup>

Het blijkt dat deze mensen in de christelijke kerken niet aan het kastesysteem en de discriminatie konden ontkomen. De kerk moet daarom eens kritisch de problematiek van „conversion“, bekering, onderzoeken, en niet meedoen aan een competitie in het winnen van „bekeerlingen“. Een christelijke kerk die het kasteprobleem in eigen kring niet kon overwinnen, moet niet langer kritiek leveren op het Hindoeïsme, maar het „menselijke“ kaste-probleem samen met mensen uit alle religieuze en ideologische levensbeschouwingen proberen op te lossen. Bekering van de ene naar de andere religie lost het probleem niet op. Ook in het Hindoeïsme is er verzet tegen een spiritualiteit zonder sociale verantwoordelijkheid. Samartha concludeert: „Gevoelig zijn voor de kritische vragen die rondom opkomen, samen aan de slag gaan met allen die erbij betrokken zijn, over de traditionele religieuze en ideologische grenzen heen: dat is een deel van de christelijke zending in India vandaag“.

Christenen moeten niet alleen willen geven, maar ook zelf ontvangen. Zo zullen ze bijdragen aan de transformatie die plaats vindt en ook zelf vernieuwing ondergaan. Dan zullen wellicht Hindoes zonder kaste net zo goed mogelijk zijn als Christenen zonder hiërarchie.

Het is immers juist de „totaliteit van Christus“ (wholeness of Christ) waarbinnen de bevrijding der armen en de vrede in het hart bijeengehouden worden. De kerk is niet alleen „agent“ van sociale transformatie, maar ook „lichaam van Christus“. Die „wholeness“ van Christus is – tegenover de spritualiserende tendens in India om van Christus een „principe“ te maken, bron van abstracte waarheid – alleen te vinden in de historische Jezus van Nazareth, zijn persoon, leven, lijden en sterven. Deze „totaliteit van Christus“ kan elke vorm van dualisme overwinnen in het Christendom en ook in het Hindoeïsme. In de huidige werkelijkheid van India kunnen Hindoes en Christenen samenwerken om die spiritualiteit te zoeken die in God geworteld is en tevens

gevoelig voor menselijke nood. Dus geen competitie in het maken van bekeerlingen, maar aanvullen wat de ander ontbreekt en er zelf rijker door worden: „sharing the pilgrimage to the mountain of peace“.

Christenen en Hindoes moeten beiden hun onwetendheid erkennen t.a.v. het geheim van God. Gods openbaring in Christus heft het mysterie van God niet op maar ontsluit de weg naar Gods hart. Dit mysterie kunnen Hindoes en Christenen ootmoedig samen eerbiedigen<sup>9)</sup> en vieren: het „ultimate mystery“ de „satya-satya satyam“, de waarheid van de waarheid. Daarbij kunnen wij niet tot God gaan; Hij komt tot ons, wij moeten op Hem wachten. De „wholeness“ van Christus bevestigt zo de volheid Gods.

### Het referaat van Dr. Preman Niles: Zending en de volkeren van Azië.

Niles zette in bij het verzet van de Aziatische theologie tegen de door de zending gebrachte Westerse theologie.<sup>10)</sup> Binnen de Aziatische context treden Christenen in dialoog met aanhangers van andere religies. Daarbij staat Christus centraal. Niet alleen de historische Jezus van Nazareth, maar ook de kosmische Christus die vandaag aan het werk is onder het „volk“ (de schare), ook in andere religies. Waar het om gaat is verbreding van de theologisch-missiologicalische horizon. Hiervoor pleitten al mensen als Azariah en Cheng in Edinburgh 1910 en de Indiase rechter P. Chen-chiah in Tambaram 1939.<sup>11)</sup>

Een der eerste Aziatische theologen die werkte aan de verbreding van die horizon was de Taiwanees C. S. Song, die voorstelde „een methodologische sprong“ te maken van Israël naar Azië en de Westerse zendingsgeschiedenis over te slaan.<sup>12)</sup> Song zag niet in de verlossing (opgevat in christelijke zin), maar in de schepping de basis en het raam voor deze Aziatische theologie.<sup>13)</sup>

Op deze wijze wil men uitbreken uit een „mission-compound Christianity“. Het motief van de schepping staat toe, andere tradities te zien als getuigen van de veelvormige wijsheid van God de schepper, „zodat zij in eigen termen spreken zonder dat wij een christelijk of bijbels selectie-principe toepassen“.

De Aziatische theologie moet daarom andersgelovigen er bij betrekken.

Wat houdt dan christelijke zending in de context van andere religies in? Niles verwerpt zowel de visie van John Hick<sup>14)</sup> als het religieuze triumfalisme van de kerk die zich als enige plaats van het heil ziet. Niet de kerk of het Christendom moet uitgangspunt zijn voor de relatie tot andere religies, maar Christus. Het gaat om een christocentrische benadering van andersgelovigen, waarbij uitgegaan wordt van de aanwezigheid en activiteit van de kosmische Christus onder hen. Deze christocentrische benadering was van begin af aan typerend voor theologen in India (J. N. Farqu-

**Onaanraakbaren**

**Kaste en hiërarchie**

**Dualisme**

**Sprong**

**Aanwezige Christus**

har, Raymond Panikkar, P. Chenchiah, P. D. Devanandan, N. M. Thomas en St. J. Samartha). De vraag van Aziatische Christenen is niet: hoe kunnen we Christus aziatisch maken?, maar hoe kunnen we Jezus Christus belijden als aanwezig in de aziatische culturen en geschiedenis?<sup>15)</sup>

Men mag niet, zoals Chenchiah eertijds voorstelde, de „Schriften van Israël“, het Oude Testament overboord gooien, maar hij begreep wel wat het eigenlijke probleem is: zal een aan de Schrift gebonden Christus – in de context van een bijzondere heilsgeschiedenis – niet een vreemde in India blijven, omdat alleen een „unbound (term van Samartha) Christ“ een authentieke aziatische respons kan ontvangen? Vandaar de nadruk op de kosmische aanwezigheid van Christus. Hier ligt de theologische basis voor de dialoog.<sup>16)</sup> Niles stelt dat Aziatische Christenen twee verhalen hebben geërfd: het ene is dat van de Bijbel, tot hen gekomen via de kerk en de zending; het andere is dat van hun eigen volk en cultuur waarvan ze vaak vervreemd zijn. „De theologisch-missiologicalische taak waar wij vandaag in Azië voor staan, is: ontdekken hoe we deze beide verhalen met elkaar kunnen verbinden“. Niles geeft dan een paar voorbeelden van pogingen daartoe.<sup>17)</sup>

Bij de concrete invulling van de activiteit van de kosmische Christus zijn er verschillen te constateren tussen Chenchiah, Devanandan en Thomas. De beide laatsten hadden meer oog voor de invloed en verwoestende werking van de zonde in de geschiedenis.

In deze tijd gaat nu het verdrukte volk zichzelf steeds meer zien als subject van de historie. Het volk in Azië ontwaakt! Vanuit deze context lezen we dan, stelt Niles, het Evangelie opnieuw: Jezus' werk onder de scharen. We moeten de aanwezigheid en activiteit van de kosmische Christus ontdekken; de Christus van het volk met zijn lijden en aspiraties. Dit heeft consequenties. Men moet niet bij het Evangelie beginnen en dan het belang ervan uitwerken voor de situatie en de context, maar beginnen bij die context en van daaruit ontdekt men het belang van het Evangelie. Het heeft ook consequenties voor de missiologie: de agenda van de zending moet niet door de kerk worden opgesteld, maar door de wereld, het „volk“ waaronder Christus aan het werk is.

De hoofdlijn van het betoog van Prof. Dr. Joh. Aagaard – het derde hoofdreferaat – bestond uit een terugblik op de ontwikkeling van de missiologie gedurende de periode dat hij zelf voorzitter was geweest van de IAMS. Hij constateerde een verschuiving in de richting van de contextualiteit. Ik heb deze voordracht zelf niet bij kunnen wonen, maar naar het zich laat aanzien zal Aagaard's bijdrage binnen afzienbare tijd in druk verschijnen.

Naast de hoofdreferaten werd de conferentiegangers een grote

verscheidenheid aan formleringen en -discussies aangeboden. Uit de twintig mogelijkheden kon ieder er maximaal drie meemaken, omdat veel bijeenkomsten gelijktijdig in meerdere ruimten plaatsvonden. Ik beperk me tot enkele impressies.<sup>18)</sup>

In een gezamenlijk optreden over de opkomst van het goeroeïsme in India stelden prof. Aagaard en Dr. Moti Lal Pandit, dat de bewering als zou het Hindoeïsme tolerant zijn en niet missionair niet te handhaven is. De gevierde goeroe's van deze tijd maken deel uit van een gemeenschappelijke missionair patroon dat zijn wortels heeft o.a. in de Arya Samadj uit de vorige eeuw, een anti-christelijke en anti-moslimse beweging. Ook de radicale semifascistische Rashtiya Savayamsevak Sang (leger voor zelfregering) uit 1920 en de fanatieke Hindoe Mahasabha van 1971 zijn uit op versterking van de Hindoe-identiteit en vinden hun exponent in het goeroeïsme: een „counter-mission“, een agressieve missie tot ver over de Indiase grenzen.

### Aggressief

Prof. Dr. A. G. Honig (De betekenis van de verworteling van de kerk in Israël voor een juist verstaan van zending) besprak vooral de ideeën van Choan Seng Song, die suggereert dat men de Oud en Nieuwtestamentische heilsgeschiedenis moet zien als een *model* of type van geconcentreerd heilswerk van God, dat in verschillende graden van intensiteit en concentratie ook bij andere volken te ontdekken is.<sup>19)</sup> In zijn boek over de reconstructie van de christelijke zending, benadert Song de religieus-culturele erfenis van de volken niet alleen vanuit de incarnatie maar ook vanuit de schepping. Zo komt hij tot de conclusie dat het niet de taak is van de zending, de wereld te kerstenen, maar bij te dragen aan de vernieuwing van de beschavingen die diep geworteld zijn in andere religies.<sup>20)</sup> Honig stelde dat Gods heilswerk in Israël méér was dan een *voorbeeld* van zijn werk onder de volken: Israël is verkoren om het *medium* van Gods heilswerk voor de wereld te zijn. Uit Israël kwam Jezus Christus op een bepaald moment de historie binnen. Song echter spreekt bij voorkeur over Christus als „een dimensie“,<sup>21)</sup> dus meer een kosmische principe. God werkt wel van begin af aan ook onder de volken, maar de centrale plaats van Israël in Gods heilsplan is door de kerk uit de heidenen nooit betwijfeld, aldus Honig. Hij wijst ook de visie van Prof. Dr. A. Camps af, dat er sprake is van verschillende lagen in de heilsgeschiedenis.<sup>22)</sup>

Wanneer Camps en Song als effect van Christus' heilswerk zien: de vervulling en voltooiing van Christus' werk in de schepping, houden zij geen rekening met de verwoestende werking van de zonde in de geschiedenis en de ambivalentie van de mens in zijn religie en cultuur: God-zoeker en rebel tegen God. De Bijbel legt nadruk op bekering.

Uit Rom. 11:1 is duidelijk dat de verwerping van Christus door

### Medium

### Subject van geschiedenis

### Contextualiteit



## Israël de wortel

Israël niet tot gevolg had de verwerking van Israël door God. Israël behoudt niet alleen een bijzondere plaats in de heilshistorie, maar heeft ook een speciale functie: de wortel zijn waarop de kerk met haar takken geënt is (Rom. 11:16-24). Zo participeren Israël en de kerk elk op eigen wijze in de Missio Dei. Israël is teken van Gods trouw en barmhartigheid en herinnert de kerk er voortdurend aan dat de wereld nog niet gered is. De kerk herinnert Israël er aan dat zonder de verzoening der wereld met God er geen hoop is op behoud.<sup>23</sup> De afhankelijkheid van de kerk van Israël behoort tot de „notae ecclesiae“. We mogen het Heer-zijn van Christus en zijn werk in de geschiedenis en de religies (de kosmische betekenis van Christus) niet losmaken van wat Hij is: de Messias van Israël, uit het huis van David.

Dr. Gerardo C. Viviers (Costaricaan in de USA, voorheen in de Geref. kerken in Argentinië) en V. T. Rajashekar Shetty spraken over: De uitdaging van de „onaanraakbaren“ voor het verstaan van de christelijke zending.

Op indrukwekkende wijze vertelde één van de Harijans uit Bangalore zelf het lijdensverhaal van de bijna 140 miljoen paria's, de onaanraakbaren in India, gediscrimineerd, geduld alleen voor het vuilste werk, soms gemarteld.<sup>24</sup> „Onafhankelijkheid is er alleen voor Hindoes, wij zijn nog steeds slaven in India“, aldus een Harijan. Nationale figuren als Gandhi en Dr. Ambedkar hebben zich jarenlang ingezet voor de verbetering van de positie van deze kastelozen. In 1951 is het onderscheid officieel afgeschaft. De onaanraakbaren kregen toegang tot alle openbare gebouwen en alle openbare vervoersmiddelen. Dit moge officieel zo zijn, in feite is er van gelijkstelling tot op heden toe geen sprake. Integendeel, telkens leest men in de kranten berichten over martelingen van Harijans. In de laatste jaren lijkt het er op of deze gediscrimineerden het niet langer meer nemen. Zij beginnen zich steeds meer te organiseren en zoals boven gezegd – sommigen gingen over tot de Islam. Men strijdt zelf voor het verwerven van een gevoel van zelfrespect. De heer Shetty, die zich communist noemde, was zelf uit een hogere kaste afkomstig, maar heeft zich geheel met de Harijans geïdentificeerd. Hij hekelde fel het Hindoeïsme als oorzaak van het kaste-probleem: het is een soort fascisme. In een oproep van 7 jan. 1982 aan de „dalit-people“ (Harijans) om te breken met het Hindoeïsme, wordt gewezen op de visie van Dr. Ambedkar dat het Hindoeïsme vernietigd moet worden als grondoorzaak van de sociale stagnatie en economische puinhoop in India.<sup>25</sup>)

Helaas zijn de christelijke kerken in India ook kastekerken. Er bestaan verschillende kerkgebouwen voor verschillende kasten. Zelfs komen binnen de kerkgebouwen afgescheiden plaatsen voor, voor kastelozen en anderen.<sup>26</sup>)

Sociologen constateren bezorgd dat kaste en klasse in de Indiase

samenleving samenvallen, waardoor veranderen bijna onmogelijk schijnt. Dit zou wel eens kunnen inhouden dat de spanning in de toekomst losbarst in wat men noemt: kaste-oorlogen. Het was hartverwarmend om mee te maken hoe de conferentie wilde reageren op zulke verbijsterende toestanden. Aan de Raad van Kerken in India, de Bisschoppenconferentie, de Evangelical Fellowship en de Federatie van evangelische kerken in India, voorts aan de Wereldraad te Genève en de Commissie voor Justitia et Pax in Vaticaanstad, werd een brief gezonden, waarin aandacht gevraagd werd voor het feit dat aan miljoenen Harijans de meest elementaire mensenrechten worden ontzegd. Tevens verplichtten de ondertekenaars zich de onderdrukking van de armen in de landen waar ze vandaan komen zelf te bestrijden. Vrijwel alle conferentiegangers zetten hun handtekening in solidariteit met de Harijans.

## Handtekeningen

Gebrek aan ruimte verhindert mij van alle samenvattende rapporten van de negen werkgroepen een beknopt verslag te geven. Ik beperk me daarom tot de weergave van de onderwerpen en een aantal korte impressies.<sup>27</sup>)

De subthema's van de werkgroepen waren:

1. Bijbel en Zending.
2. Evangelisatie en de armen.
3. Zending en kerkgroei in India.
4. Ashrama's en basisgemeenten.
5. Incultuuratie en contextuele theologie.
6. Onderzoek naar religie en samenleving in India.
7. Een theologische studie over het Noord-Indiase Hindoeïsme en Tibetaans Boeddhisme.
8. Moslimse „da'wah“ en Christelijke zending – later gewijzigd in: Christelijke relaties met Moslims.
9. China en het Christendom.

## Werkgroepen

De eerste werkgroep hield zich bezig met de bijbels-exegetische bezinning op het hoofdthema van de Conferentie. Daarnaast besteedde deze groep ook aandacht aan het project Bible Studies and Mission (BISAM).<sup>28</sup>)

Het thema van de armen en de sociale Indiase context kwam speciaal aan de orde in de werkgroepen 2, 3 en 6. Zo constateerde groep 2 dat de kerk en de theologie nog steeds het stempel van de „middenklasse“ dragen. Een opmerkelijke case-study uit Hongkong toonde aan dat middenstands-christenen de groei van „working-class“ kerken kunnen stimuleren door solidariteit en identificatie met hun politieke noden. De armen hebben niet het geld van de middenstandskerken nodig, maar toegang tot de macht, en de laatsten kunnen hen daarbij helpen. Werkgroep 3 waarin de functie en groei van de kerk van wezenlijk belang geacht werd, gaf speciale aandacht aan de positie van de Harijans. Werkgroep 6 stelde dat Christus geen speciale optie had voor de armen alleen, maar voor alle gemarginaliseerden in de samenleving. Speciale aandacht achtte men nodig voor discriminatie op het gebied van kaste en sexe.

## Kastekerken

## Incultu- ratie

Belangrijk was ook de bezinning in werkgroep 5 die het einde signaleerde van de „perennial theologies“. Een gezonde „kruisbestuiving“ van ideeën en ervaringen tussen het Westen en de Derde Wereld is essentieel voor de ontwikkeling van de inculturatie. Verschillende „contexten“ openbaren Christus in voller mate. De dialoog is de hoeksteen van de inculturatie.

Het „pluralisme“ als gevolg van deze inculturatie moet in het Evangelie zijn kern en criterium hebben. Men moet het mysterie van het kwaad en de zonde in alle culturen verstaan vanuit de eigen wereldbeschouwing der volken, in het licht van het Evangelie. Het gaat er ook om, bepaalde vormen van Westerse theologie uit hun statisch evenwicht te brengen, uitgedaagd als ze worden door ervaringen en theologische reflectie in de Derde Wereld.

## Vreemdheid

Ook de werkgroepen 4 en 6 waren bezig met contextuele theologie in India. Groep 4 constateerde dat christelijke ashrama's en kerkelijke basisbewegingen beide creatieve en gemeenschappelijk beleefde reacties zijn op de vreemdheid van de traditionele kerk temidden van de uitdagingen van andere kulturele en sociale structuren.<sup>39)</sup> Beide vragen verandering van leven en levensstijl en worden gekenmerkt door verhoogde spiritualiteit, gericht op de relatie tussen God en hun gemeenschap, meer dan op een persoonlijke relatie tot God. Met speciale velden van onderzoek hielden zich bezig: werkgroep 7 (Nrd. Indiase Hindoeïsme en Tibetaans Boeddhisme) en 8 (relatie tot Moslims; hierbij stond de situatie in de Filippijnen en in Indonesië centraal). Opvallend zijn nieuwe moslimorganisaties als „the Association of Converts to Islam“ in de Filippijnen.

In China zijn belangrijke ontwikkelingen aan de gang, stelde groep 9, m.n. op het gebied van kerkelijke eenwording en de eigen plaats van de christelijke kerk in de Chinese samenleving. Belangstellend en voorzichtig luisteren is voor buitenstaanders geboden. Erg belangrijk was de ontmoeting met Chinese kerkelijke leiders in oktober 1981 in Montreal.

Aan het eind van de conferentie zijn een paar belangrijke kritische opmerkingen gemaakt bij de evaluatie, vooral door Dr. Samartha en Dr. Leo Nannyakara van Sri Lanka. Geconstateerd werd dat de IAMS zich op een kruispunt bevindt, waar twee gescheiden wegen kunnen worden ingeslagen: of het blijft een organisatie, gericht op een nogal vrijblijvende en risicoloze bestudering van missiologische vraagstukken, of de organisatie gaat ook metterdaad participeren in belangrijke bevrijdingsakties in de wereld, waarin het Koninkrijk van Christus gestalte krijgt.

De academische theologie-beoefening in het Westen, niet gehinderd door het besef van de noodzaak van een kritische analyse van eigen ideologische vooronderstellingen (de bril waarmee het Evangelie wordt gelezen) staat nu definitief onder het vuur van

## Onder vuur

theologen uit de Derde Wereld.

Zij juist kregen het gevoel dat de conferentie op dit punt zwakker bleek te zijn dan ze gehoopt hadden. De aandacht voor de eigen Indiase context was – ondanks de excursies – voor velen minder uit de verf gekomen dan was verwacht. Wanneer de missiologie in het Westen andere thema's aan de orde stelt dan missiologen uit de Derde Wereld, wordt er dan in het Westen wel serieus genoeg geluisterd naar christenen uit de periferie die nog steeds de „melkkoe“ is van het rijke centrum?

Persoonlijk vond ik het een vruchtbare conferentie. Maar ook bij mij bleef één vraag achter: zijn wij als theologen, als christenen in het Westen wel wezenlijk bereid Christus te volgen wanneer Hij als de weg van het komende Koninkrijk aanwijst de weg van de graankorrel die sterven moet om vruchten voort te brengen? (Joh. 12).

## Noten

- 1) Op verzoek van de redactie en in overleg met Dr. D. Bakker van het Hendrik Kraemer Instituut in Oegstgeest heb ik de oorspronkelijke kopij van dit artikel gewijzigd en aangevuld met gegevens uit een door Dr. Bakker ingezonden artikel ook over dit congres, eveneens voor Wereld en Zending. Graag wil ik hier mijn erkentelijkheid uitspreken voor zijn toestemming. Overgenomen passages in de tekst zijn niet telkens aangegeven. Wel was ik genoodzaakt het aantal noten uit te breiden.
- 2) Zie over de voorbereiding van het congres de IAMS-Newsletter no. 18/19, mei-oktober 1981, pg. 3v.
- 3) Wat Dr. Bakker opmerkte n.a.v. de lezing van Dr. Samartha: „Het was jammer dat deze belangrijke lezing niet gedurende 1 of 2 dagdelen uitvoerig in de werkgroepen besproken is“, acht ik ook van toepassing op het verhaal van Dr. Niles.
- 4) Een belangrijke bijdrage aan dit studieproject is de publicatie „Bible and Mission – a partially annotated Bibliography 1960-1980“ van de hand van Prof. Dr. M. R. Spindler en P. R. Middelkoop, Leiden IIMO Research-pamphlet 4.
- 5) Zie E. Castro Your Kingdom Come: a missionary perspective, in: International Review of Missions, vol. 69, no. 275, p. 255.
- 6) Samartha wees op de uitspraak van Peter Berger: „The most obvious fact about the contemporary world is not so much its secularity as its great hunger for redemption and transcendence“: The heretical Imperative, Garden City, Doubleday 1979, pg. 184.
- 7) Of het statement van de Indiase voorbereidingsgroep voor de 5e EATWOT-dialoog: „Theological Priorities of India Today“, in de IAMS-Newsletter 18/19 pg. 27: „Ours is a church that keeps silent on most issues of justice; and seems to be uncomfortable with programmes of land reform and with moves which are not feudal or capitalist. The Indian church, though it is a small minority, has enormous institutional power and influence with the bourgeois classes which its institutions mainly cater to. To preserve this advantage and to maintain these institutions, the church carefully avoids every radical option in word and deed on behalf of the masses. The result is the paradoxical

situation that due to its institutional influence the church is marginal to the life of the nation and to the struggle of the poor and the oppressed".

- 8) Ze werden door bekende Hindoe goeroe's en swami's zo ontvangen, dat het leek of er geen kasteverschillen meer bestonden. Men hield zelfs een gezamenlijke maaltijd. Onaanraakbaarheid zou tegen de Veda's ingaan!
- 9) De Hindoe's hebben dit mysterie altijd geëerbiedigd. Samartha citeert uit de Kene Upanishad II:3: „He who does not conceive it – to him it is known. He who conceives it – he does not really know. It is not really understood by those who understand it; it is really understood by those who do not understand it". Sarma, the Upanishads, Bombay 1961, pg. 39.
- 10) „Whenever and wherever we have tried to practise the faith apart from mission, we have borrowed our theology from the west and retreated into a ghetto, being content to fish out from time to time souls from a non-christian world and putting them into a ghetto church". (referaat Dr. Niles, pg. 2).
- 11) In Edinburgh ging het om meer participatie van de Aziatische Christenen in het zendingsbeleid. In Tambaram werd de waarschuwing van Hendrik Kraemer tegen het gevaar van syncretisme wel gehoord, maar niet zijn pleidooi voor de incarnatie van het christelijk geloof in andere culturen en religies. Die vrees voor syncretisme heeft volgens Niles tot nu toe de meeste pogingen van christelijke zijde om werkelijk contact te krijgen met Aziatische religies en culturen verlamd.
- 12) Cf. het artikel van Song: From Israël to Asia – a theological Leap, in Theology, maart 1976, pg. 90-96.
- 13) Cf. C. S. Song: Christian Mission in Reconstruction – an Asian Attempt, Madras 1975.
- 14) John Hick: God and the Universe of Faiths, Londen 1973. Hick pleit voor een „copernicaanse" visie: alle religies, ook het christendom, cirkelen rondom God als centrum. Niles noemt dit een gereviseerde versie van het Hindoe-model, dat alle religies partiële benaderingen zijn van de realiteit van het Brahman. Zo is er geen ruimte voor zending – iets wat Aziatische theologen beslist afwijzen.
- 15) Niles wijst op de Koreaanse theoloog Yonghak Hyun: „We do not believe in an invalid God who was carried piggy-back to Korea by the first missionary. He was here working in our history long before the missionaries came" (pg. 12).
- 16) Niles verwijst op dit punt naar S. J. Samartha: Courage for Dialogue, Genève 1981 pg. 11.
- 17) Zo bv. het boek van Khin Maung Din: Some problems and possibilities for Burmese Christian Theology Today, in een Boeddhistische context.
- 18) Behalve de hier besproken voordrachten stonden er lezingen op het programma van Dr. Orlando Costas: The other Church: oppressed minorities in North American Christianity; D. N. Wambutolo: Fundamentals of Mission and Conversion; Chr. Sugden: Relationship between the Third World Church and multinational missionary agencies; Dr. E. Jackson: The ecumenical dimension – new frontiers; Dr. S. E. Smith en Dr. E. Tang: Rapportage over de conferentie met Chinese kerkelijke leiders in Montreal 1981: God's care to a new beginning; Dr. T. Valentino Sitoy: Asian responses to Mission; Prof Oscar Beozzo:

Review of Church History for the use of poor and oppressed people. Uit het artikel van Dr. Bakker ontleende ik gegevens over de tezing van Prof. Aagaard en Dr. Moti Lal Pandit. Het verslag van het forum over de Harijans is een samenstelling uit de door ons beiden ingeleverde kopij voor deze Kroniek.

- 19) Honig citeert een vraag van Song: „Is the salvation history intensely exhibited in both Old and New Testament to be regarded as the absolute norm whereby events in world history get chosen arbitrarily to be incorporated into Gods salvation in Christ, or is it to be looked upon as a pattern or a type of God's salvation manifested in a massively and concentrated way in ancient Israël and in the history of the church and thus to be discovered in varied degrees of intensity and concentration in other nations and peoples also?": New China and Salvation History – a methodological enquiry, in: S. J. Samartha (ed): Living Faiths und Ultimate Goals – a continuing Dialogue, Genève 1974 pg. 74v.
- 20) C. S. Song: Christian Mission in Reconstruction – an asian attempt, Madras 1975: „World history is part of the totality embraced by the framework of creation and incarnation . . . they are intertwined, pushing the history of mankind and the universe towards completion" (pg. 52). „The task of christian mission is not to christianise the world but to make a contribution to „the renewal" of civilisations deeply rooted in other religions. . . Essentially this is to envision faith and culture in the perspective of creation and incarnation" (pg. 57).
- 21) „Jesus Christ is at the intersection of the divine dimension and the human dimension, at every stage of history from creation to incarnation. Can we, therefore, not say that in Jesus Christ God saturates the whole history of man and the world?", Song, a.w. pg. 61.
- 22) A. Camps, Christendom en godsdiensten der wereld – nieuwe inzichten en nieuwe activiteiten. Oekumene-serie 7/6, Baarn 1976, pg. 37.
- 23) Honig verwijst naar J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes, 1975, pg. 169 v. en naar een uitspraak van Chiang-mai 1977 (Dialogue in community, pg. 24).
- 24) Dr. Bakker noteerde uit het verhaal van de Harijans in Whitefield dat men moet onderscheiden tussen de oorspronkelijke stammen (tribals) die in de heuvels en bossen in bepaalde streken van India wonen en ongeveer 10% van de bevolking uitmaken, en de „onaanraakbaren" die verspreid over het hele land wonen en naar men zegt 18%, maar in wezen wel 25% van de bevolking uitmaken.  
Ik citeer een passage uit de kopij van Dr. Bakker: „In één van de slums van Bangalore met 15.000 mensen, waaronder 3.000 kinderen die graag naar school willen, wonen ook 2.000 „untouchables". Een van hen vertelde over het leven van deze Harijans. Hij mag tegenover een Hindoe geen lange broek dragen, hoogstens een witte „dhoti" (een lendendoek tot aan de knieën). Hij mag geen snor dragen. Hij mag geen dienst doen in de tempel. Er zijn 5 tempels in de slum, hij en zijn lotgenoten hebben er aan meebetaald, maar de Brahmanen zijn gekomen en hebben de macht over de tempels genomen en de Harijans die er notabene ook voor betaald hebben, uit de tempels weggejaagd. Een Harijan mag geen water halen waar idereen het haalt. Hij mag ook nooit een functie bekleden waar beslissingen genomen worden. In de dorpen liggen de problemen voor hen nog moeilijker, met name in het Noorden van het land. Men is daar onderworpen aan martelingen,

wanneer men het waagt te protesteren. Afgrijselijke verhalen doen de ronde. Het was een meisje gelukt op een middelbare school te komen. Men kwam er na verloop van tijd achter dat zij een onaanraakbare was. Door de jongens van haar school werd ze gemolesteerd, ontkeeld, verkracht en werd haar een borst afgesneden”.

- 25) „I have therefore no hesitation in saying that such a religion (Hinduism) must be destroyed and I say there is nothing irreligious in working for the destruction of such a religion. . . Today those who got converted to Buddhism, Christianity, Islam or Sikhism, feel socially liberated. . . Let us first „quit” Hinduism and thereby become human beings. Either we have to quit Hinduism and become human beings and regain selfrespect or else we have to remain under Hinduism and get kicked, killed, burnt and raped by the upper castes”.
- 26) Dr. Bakker las in een artikel in de Indian Express dat er ook afzonderlijke begraafplaatsen zijn. De doden van de hogere kasten en die van de kastelozen worden streng gescheiden begraven, al worden te allen leden van de kerk genoemd. Ergens werd de scheidsmuur op een katholiek kerkhof afgebroken. Direct kwamen de hogere kasten daartegen in verzet. Zij brachten de zaak voor het gerecht en hun eis werd toegewezen. De muur moest opnieuw worden opgericht!
- 27) Ook hierbij heb ik weer dankbaar gebruik gemaakt van het artikel van Dr. Bakker, die aandacht gaf aan de werkgroepen 4 en 8.
- 28) Wat het BISAM-project betreft, werden aanbevelingen gedaan aan het Uitv. Comité van de IAMS. Men streeft ernaar door samenwerking van bijbelwetenschappers en missiologen” voorbij Blauw” te komen: het bekende werk uit 1962 van Dr. J. Blauw: *The missionary nature of the Church*. Grote aandacht was er voor de verscheidenheid van beelden en begrippen betreffende de *Missio Dei* in Christus in het N. Test., samenhangend met de verschillende „contexten” in de oudste christelijke kerken. Door het grote aantal deelnemers moest werkgroep 1 gesplitst worden. De beide subgroepen hielden zich met een 4-tal onderwerpen rond het hoofdthema bezig: de zending van Jezus en de oude kerk, de notie „multitude”, de betekenis van „salvation” en de noties „suffering and struggle”. Het was een boeiende ervaring samen met medegelovigen uit andere culturen, kerken en rassen exegetisch bezig te zijn met belangrijke passages uit het N.T.
- 29) Aldus Dr. Bakker die er verder op wijst dat men binnen de christelijke ashrama's van mening is dat het Evangelie juist de incarnatie, het ingaan in het mensenleven en de eigen contextuele cultuur brengt. „We zijn in de kerk ook vaak te zakelijk, te organisatorisch ingesteld. In de ashram concentreert men zich op God zoals Hij zich te kennen heeft gegeven in de verrezen Christus. Men wil luisteren naar wat de Heilige Geest zegt in de groep, waarin iedereen welkom is die mee op zoek wil gaan naar de zin van het leven. Daarbij is het Evangelie richtsnoer. Allerlei uit de Indiase cultuur wordt overgenomen, tenzij het in strijd is met het Evangelie”.

## Boekbesprekingen

**David J. Hesselgrave (editor), *Dynamic Religious Movements, case studies of rapidly growing religious movements around the world*.**

Baker Book House Grand Rapids, Michigan, 1978, 326 pag.

Godsdienst is geen verdwijnende zaak: dat is de stelling van dit verzamelwerk van nieuwe religieuze bewegingen. Overal komen nieuwe bewegingen naar voren: Onafhankelijke kerken in Afrika, nieuwe christelijke bewegingen in Europa, Azië en Noord- en Zuid-Amerika, nieuwe godsdiensten in Azië (Moon in Korea en Soka Gakkai in Japan), vernieuwingsbewegingen in de Islam en moderne godsdiensten in Brazilië (Umbanda). Deze worden door deskundige auteurs goed beschreven. De intentie van de editor is zo aan te tonen, dat de mens overal en altijd een religieus wezen blijft. Daarmee raakt hij een volgens mij zeer juist gegeven aan, dat door de verdedigers van de secularizatie ter harte genomen kan worden. De conclusie van de editor is, dat dit alles in dienst moet staan van een meer effectieve verspreiding van de christelijke waarheid voor het opbouwen van de Kerk van Christus. Lezers zouden grote aandacht moeten besteden aan de conclusie van dit boek van de hand van de editor zelf (297-326). Het blijkt, dat hij buitengewoon geïnteresseerd is in de snelle groei (growth!) van deze bewegingen. Hij ontdekt vier soorten van oorzaken van groei. Hij probeert ook tien factoren te omschrijven, die door de zending in aanmerking genomen moeten worden om de druk van deze bewegingen te kunnen doorstaan. Daarbij wil hij leren van deze bewegingen. Maar het komt mij voor, dat dit leren blijft staan bij tactische overwegingen (het christendom moet ook zo kunnen groeien), en dat dit leren niet doordringt tot een echte diepere dialoog met de religieuze intenties van deze bewegingen.

Arnulf Camps ofm

**Jan Harm Boer, *Missionary messengers of liberation in a colonial context: a case study of the Sudan United Mission*.**

Amsterdam Studies in Theology, volume I. Amsterdam, Rodopi N.V. 1979, 530 pag. ISBN: 90-6203-561-2.

Deze dissertatie (Vrije Universiteit, Amsterdam) presenteert een evaluerende terugblik op de zendingsarbeid van evangelikalen in Noord-Nigeria (1904-1960); de Sudan United Mission (S.U.M.). Selectief, omdat S. de aanuicht concentreert op de relatie van deze missionaire onderneming tot de koloniale britse overheid als socio-economische grootheid. Vooraf gaat een overzicht van de socio-economische opvattingen van de evangelikale gemeenschap in Engeland zelf: haar welwillendheid t.o.v. het laissez-faire kapitalisme, haar invloedssfeer in de middenklasse, haar filantropische instelling tegenover de onderbedeelde groepen in de samenleving. Vooraf gaat ook een korte typering van de koloniale bezetting: een hoofdzakelijk economische aangelegenheid ten bate van de kolonisator, waarbij waarbinnen onkreukbaarheid, rechtschapenheid en rechtvaardigheidsgevoel niet waren uitgesloten. Eveneens vooraf gaat, tenslotte, een summier typering van de (protestantse) missionaire onderneming. De 300 volgende bladzijden trekt de geschiedenis na van de S.U.M. in Noord-Nigeria: de stichters Kumm en Maxwell, de samenwerking en de controversen met de koloniale britse overheid, de invloeden (politieke en missiologische) van de periode tussen beide wereldoorlogen, het voorspel tot de onafhankelijkwording van Nigeria en de verschillende standpunten van missiologen als J. V. Taylor, M. Warren, H. Kraemer, J. A. Verdoorn, J. Verkuyl t.a.v. kolonialisme, nationalisme, socio-economisch engagement als achtergrond.

Uit het historisch overzicht blijkt telkens dat

de S.U.M. het kolonialisme zag als een vorm van machtsuitoefening van het moederland over het onderworpen gebied, gebaseerd op een goddelijke opdracht en met als doel bevrijding te brengen op geestelijk, cultureel, economisch en politiek gebied. Aldus zou de bevolking die leed onder de satanische krachten van onderdrukking, onwetendheid en ziekten gaan delen in de zegeningen van de door Christus geïnspireerde westerse beschaving. Om dit doel te bereiken moesten de politieke, economische en religieuze machten zich bundelen en samenwerken onder een regime dat het welzijn nastreeft van zowel de heersende als van de onderworpen groep. Uit het historisch overzicht blijkt ook dat daar waar de zendelingen contesterend optraden dit altijd binnenskamers en onofficieel gebeurde, nooit via publieke stukken. De controversen met de koloniale overheid betroffen ondergeschikte punten en mochten het beeld van eendrachtige samenwerking naar buiten toe niet verstoren.

Het derde deel van het boek behelst het eigenlijke missiologische standpunt van de auteur. Hij evalueert er het kolonialisme (het is duidelijk dat zijn omschrijving van kolonialisme geheel afwijkt van die van de S.U.M.), en geeft missiologische aanbevelingen. De collaboratie van de S.U.M. met het kolonialisme schrijft S. toe aan het overgeërfde dualisme van de evangelikale zendingsgemeenschap, dat het laissez-faire kapitalisme aanvaardde en de sociale rechtvaardigheid herleidde tot een probleem van morele aard of tot aandachtsveld voor filantropie. Op het punt van het dualisme verwijdt de auteur de discussie en geeft hij, aan de hand van met name Dooyeweerd, doorkijkjes in de wereldbeschouwing van Thomas van Aquino en Luther. Het is jammer dat hij voor de interpretatie van Thomas zo afhankelijk is van aan hemzelf verwante gidsen. Ofschoon het onmiskenbaar waar is dat een lange katholieke kerkelijke praxis gekenmerkt werd door het soort dualisme dat S. ook aan de evangelikalen verwijt is het de vraag of men dat Thomas van Aquino moet aanrekenen. Als Thomas van de „natuur“ een betrekkelijke autonomie toekent tegen-

over de inslag van de Openbaring, en hij dus natuur en genade niet vereenzelvig is dat toch geheel iets anders dan het dualisme dat sociale en maatschappelijk-structurele problemen herleidt tot vraagstukken van morele aard of dat het politieke domein van het religieuze scheidt.

Afgezien van deze Thomasinterpretatie kan men het geheel met de A. eens zijn dat men aan God geen afgebakend terrein kan toewijzen: dat van het louter sacrale of religieuze. De erkenning van God drukt zich uit in de opvatting die men heeft ten aanzien van de zakenwereld of kwesties van loon of efficiency. Het Lichaam van Christus (1 Cor. 12) heeft ook een economische dimensie. Er is geen neutraal, God-loos maatschappelijk territorium waarop Christenen, Moslims en religieuzen elkaar bijvoorbeeld bij de inrichting van de noordnigeriaanse samenleving, kunnen vinden door de God van de Bijbel buiten haakjes te plaatsen. Economie en politiek zijn ook „heilige grond“.

Het is een lijvig boek geworden, ook al heeft de schrijver, om ruimte te sparen, het woord **twee** telkens vervangen door het cijfer 2, en alle kaarten die een geografische situering van het arbeidsveld van de S.U.M. hadden kunnen vergemakkelijken wegge laten. Wel is er een uitvoerige bibliografie en een alfabetisch personen- en zakenregister.

J. Heijke

### **Toward a new age in mission. The Good News of God's Kingdom to the Peoples of Asia International Congress on Mission Manila, 2-7 December 1979.**

Verslagboek. Uitg. Sekretariaat IMC, Manila 1981. Drie delen in 2 vol.; 98, 232 en 370 blz., \$ 23,—.

In deze ruim 700 pagina's, met inbegrip van fotoreportage e.d., ligt het verslag van het „Eerste Internationaal Missiekongres in Azië“. Een wat bonte verzameling van begroetingen, toespraken, algemene en

bijzondere inleidingen, homilieën en discussieverslagen.

Uiteraard is niet alles even belangrijk. Bijzonder waardevol is de inleidende konferentie van Bisschop Patrick D'Souza uit India over „Kerk, Missie en het Koninkrijk van God in de kontekst van de Derde Wereld“ (II, 25-51). Kardinaal Stephen Kim (Zuid-Korea) vestigt de aandacht op een kernpunt in de hedendaagse evangelisatie, het feit namelijk dat missionering alleen kan plaatshebben vanuit een arme, zich zelf ontledigende Kerk. (II, 70-77). Vermeldenswaardig is ook de bijdrage van C. G. Arevalo, sj., een samenvatting van de meest essentiële elementen uit de voorafgaande Aziatische konferenties van bisschoppen en bisschoppelijke konferenties op het gebied van missie en sociale actie: Manila 1970, Hong Kong 1977 en '78, Calcutta 1978 (II, 129-153).

In de discussies (9 werkgroepen) kwamen negen onderwerpen ter sprake: Missie-theologie in Aziatische kontekst (1), lokale Aziatische kerken en inkulturatie (2), dialoog met andere godsdienstige tradities in Azië (3), Evangelie, Gods Rijk, ontwikkeling en bevrijding (4), basissgemeenschappen en plaatselijke kerkelijke ambten in Azië (5), missie en gebed (6), evangelisatie in samenwerkingsverband (7), missie en opvoeding (8), missie en publiciteit (9). Een rijke, wel voorziene dis. Te veel eigenlijk voor de korte tijd die ter beschikking stond, ondanks het vele materiaal dat de kongressisten was aangeboden in de vorm van dokumentatie en inleidingen (III, 1-360). Er werd bovendien meer gemikt op pastoraal beleid in Aziatische kontekst dan op zuiver dogmatisch-theologische beschouwingen. Wat er uit de werkgroepen is voortgekomen vinden we in de „consensus papers“ (I, 32-76). Daar lezen we wat de Aziatische kerken op het ogenblik het meest bezig houdt en voor welke richting zij kiezen. De kerken gaan uit van een toestand van armoede en sociale spanningen. Ze hebben een positieve waardering voor de andere godsdiensten in hun midden. Een meer naar binnen gerichte godsdienstbeleving spreekt hen aan. Ze willen streven naar meer inkulturatie en naar meer aangepaste, Aziatische vormen van kerkelijk le-

ven en kerkelijke ambten. Eén gedachte is overheersend: we zijn in Azië een nieuw missietijdperk begonnen, de Aziatische missieperiode.

dr. G. Linssen

### **C. S. Song, Confessing our Faith around the World, Faith and Order Paper no. 104.**

Uitgave van de Wereldraad van Kerken, Genève 1980, 84 pag.

„Het zoeken naar een gemeenschappelijke uitdrukking van het ene apostolische geloof beschouwt de commissie van Faith and Order van de Wereldraad van Kerken op het ogenblik als een van haar belangrijkste opgaven.

Daarbij wordt grote aandacht besteed aan de verschillende geloofsgetuigenissen van christenen en kerken in vele delen van de wereld, die vanuit de vaak bedreigde situatie waarin zij verkeren, zich gedwongen voelen rekenschap te geven van de hoop die in hen is. Een vijftal kleine publicaties zal verschijnen, waarin een aantal van deze belijdenissen toegankelijk wordt gemaakt. Ook het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica houdt zich op het ogenblik hiermee bezig en zal een van de komende uitgaven verzorgen.

In deze eerste uitgave zijn vijftien geloofsverklaringen opgenomen van kerken en groepen uit verschillende delen van de wereld. Sommigen zijn korte persoonlijke belijdenissen (uit de DDR) anderen zijn breed uitgewerkte kerkelijke belijdenissen zoals de confessie (1977) van de Presbyteriaans-Hervormde kerk van Cuba. Allen zijn erop gericht het christelijk geloof te belijden in de concrete situatie waarin de gelovigen zich bevinden zoals b.v. de trinitarische belijdenis van de Lutherse en Hervormde Kerken in de Elzas, die gegroeid is vanuit het bezig zijn met de ecologische vragen, de verklaring van de Chr. Studenten Federatie in Korea en die van het Latijns-Amerikaanse Bijbel Seminarie in Costa Rica.

Zeer boeiend werkmateriaal voor iedere missioloog en oecumenicus, dat nergens anders bijeengebracht is.

Dr. J. A. Hebly

## N. G. Schulte Norholt, *Opbouw in Opdracht of Ontwikkeling in Overleg.*

Sneldruk Boulevard Enschede, 1981, 539 pagina's, met een samenvatting in het Engels, niet in de handel.

De schrijver van dit aan de Vrije Universiteit verdedigde proefschrift is niet-Westers socioloog. Hij was van 1969 tot 1979 als medewerker verbonden aan het onderzoeksinstituut van sociale wetenschappen (L.P.I.S.) van de christelijke universiteit Satya Wacana te Salatiga, Indonesië. De studie is gebaseerd op veldonderzoek, waarbij de posities van resp. het districts-hoofd (de camat) en het dorpshoofd (de lurah) in het door de regering geëntameerde ontwikkelingsproces werden onderzocht. Kern is daarbij de vraag of de ontwikkeling wordt opgelegd van bovenaf dan wel in een proces van participatie door de bevolking zelf wordt uitgevoerd. De tegenstelling tussen twee benaderingen van het ontwikkelingsvraagstuk speelt hierbij een sterke rol. Twee indonesische woorden staan hierbij model: **pembangunan**, lett. opbouw, het door de regering gehanteerde woord, waarbij het accent ligt op ontwikkeling „van bovenaf” en **perkembangan**, lett. ontplooiing, het opengaan van een bloemknop. De schrijver geeft duidelijk de voorkeur aan het laatste, maar hij moet tot zijn spijt constateren, dat het officiële overheidsbeleid uitgaat van het eerste en dat de bevolking alleen participeert in de uitvoering.

Lurah en camat worden door de centrale overheid gemaakt tot instrument van de officiële ontwikkelingsplannen. Zij geeft instructies uit (de zog. inpres, instruksi presiden), die door de lagere overheden moeten worden uitgevoerd. Deze gaan een eigen leven leiden, moeten succes hebben, mogen niet mislukken. Zij dienen eerder het bestaande politieke bestel dan de belangen van de kleine man. De prioriteiten, die deze stelt, komen ook lang niet overeen met die, welke hem worden opgelegd door de centrale overheid. De aan de desa's ter beschikking gestelde ontwikkelingsgelden zijn vooral gericht op de verbetering van de infrastructuur en versterken de positie van

de economisch sterkeren. De dorpsbevolking heeft minder zeggenschap op het beleid dan vroeger. De gotong-royong, het belangrijkste instituut van samenwerking in het dorpsleven, wordt misbruikt voor de uitvoering van projecten, die de minst draagkrachtigen weinig baten. Het gaat functioneren als symbolische dekking voor een machtsverhouding, waarin de economisch sterkeren vooral hun eigen belangen kunnen behartigen.

Van werkelijke participatie van de bevolking is in het ontwikkelingsconcept van de centrale overheid dus geen sprake. De lokale en regionale bestuurders verliezen hun echte contact en vertrouwensrelatie met de bevolking. Zij worden meer gericht op de centrale overheid, minder afhankelijk van de bewoners van hun district of dorp. Dit werkt corruptie in de hand.

In het derde vijfjarenplan (1979-1984) heeft de centrale overheid meer oog voor het aspect van de verdeling (pemerataan). Hiervoor is het experiment van het Provincial Development Programme gestart. De schrijver heeft hier goede verwachtingen van, maar m.i. zijn die toch niet sterk gefundeerd.

Deze studie is naast de vele economische en politieke publicaties op het gebied van ontwikkeling en ontwikkelingssamenwerking een welkome aanvulling. De sociale en culturele factoren worden te vaak verwaarloosd. De studie gaat grondig in op de effecten van een centraal ontworpen ontwikkelingsbeleid op het bestaande bestuurssysteem in een gegeven traditionele samenleving. Zij laat zien hoe verwoestend de centrale overheid van het betrokken land zelf werkzaam is, wanneer aan het element van werkelijke participatie van de bevolking voorbij gegaan wordt. Er is duidelijk een grote verreemding tussen de ontwikkelingsplanners in Jakarta en de bevolking in de desa's. Participatie is voorwaarde voor het slagen van een beleid, waarbij de economisch zwakkeren erop vooruit gaan, in plaats van verder gemarginaliseerd te worden. Maar daarvan is in het huidige Indonesië helaas nog geen sprake. Jammer, dat het boek geen samenvatting in het Indonesisch bevat, maar wellicht komt er een indonesische versie.

C. H. Koetsier

## Franz-Josef Eilers, Hans Florin, Knud J/orgensen, eds., *Christian Communication Directory Africa. Ferdinand Schöningh.* Paderborn – München – Wien – Zürich 1980, 544 pag.

De Lutheran World Federation, de World Association for Christian Communication (Londen) en de Catholic Media Council (Aaken) hebben het plan opgevat om in een aantal delen een overzicht te publiceren van de christelijke instellingen van communicatie-media in de diverse continenten. Dit eerste deel biedt de lijst van zulke instituten in Afrika. Bescheiden noemen de initiatiefnemers deze publikatie een eerste poging, die niet volledig is. Slechts 31% van de aangeschreven instellingen in Afrika hebben materiaal verschaft. Bovendien fungeren in Afrika, naast de moderne communicatie-media, ook nog altijd eeuwenoude traditionele communicatiesystemen die aan lijsten als deze ontsnappen. Hoewel vaak erg belangrijk voor de informatie-spreiding zijn ook de boekwinkels niet vermeld, een uitzondering daargelaten. In het besef van deze onvolledigheid bieden de uitgevers toch deze inventaris aan om aan de betrokkenen in Afrika zelf de diverse initiatieven in dat continent kenbaar te maken. Want zowel de onbekendheid met elkaars initiatieven alsook verscheidenheid van situaties in de verschillende afrikaanse landen is groot. De samenstellers hebben negen categorieën gehanteerd: uitgeverijen, drukkerijen, tijdschriften, Radio en Televisie productie studios, Centra voor film en audiovisuele middelen, onderzoeks- en opleidingscentra, nieuws- en informatiediensten, radio- en televisiestations, kerkelijke communicatiecentra. Kleine onoffenheden zijn bij het samenstellen van een dergelijk repertoire onvermijdelijk (zo is op pag. 74 sprake van een Centraal-afrikaans Keizerrijk (CAE), terwijl hetzelfde land op p. 67 Centraalafrikaanse Republiek heet. Trouwens, het weekblad La Semaine, p. 74, wordt ook in Gabon verspreid). Ook staan de ontwikkelingen niet stil. Maar dit eerste naslagwerk op het gebied van de communicatie-instellingen is een nuttig en welkom instrument.

J. Heijke

## Wij ontvingen

1. Van De Horstink, Postbus 400, 3800 AK Amersfoort: Rechtvaardigheid en evangelisatie. Huwelijk en Gezin. Zesde Symposium van bisschoppenconferenties van Afrika. Archief van de Kerken 1982, no. 5, f 5,10.
2. Rob Aspeslagh e.a.: Vredesopvoeding. DIC map 1981, 120 pag., f 19,90.
3. Asylnfunctie van Kerken?! Archief van de Kerken 1982, no. 14, f 5,10, 36 pag.
4. Rudie Kagie, Jan Schmeitz e.a.: Feiten over Midden-Amerika verzameld door de IKON. El Salvador voor en na 17 maart 1982. DIC map, 91 pag., f 19,90.
5. Van de World Council of Churches: Migration today. Current issues and christian responsibility 29. Geneve 1982, 24 pag., gratis.
6. Van Bijeenpublicaties, Postbus 33 Deurne: Dick Rietbergen, Indonesië, van stad tot kampung. Bijeenpublicaties nr. 17, 1981, 136 pag., f 14,50.
7. Van Osaci, Prins Hendrikkade 48, 1012 AC Amsterdam: Voor ontwapening en ontwikkeling. Uitgave van IKV, IKVOS, N10, NOVIB, PAX CHRISTI en OSACI. 56 pag., f 7,50.
8. Van het Nederlands Genootschap voor Internationale Zaken, Alexanderstraat 2, 2514 JL Den Haag: Religie en Ontwikkeling. Themanummer van Internationale Spectator, 36 (1982) nr. 3, maart, 64 pag., prijs f 9,—.

- L. A. Hoedemaker,  
was van 1967-1972 verbonden aan de Theologische Hogeschool te Jakarta, sedert 1974 docent in de missiologie aan de Rijks Universiteit te Groningen; thans hoogleraar christelijke ethiek aan deze Universiteit.
- T. Michel,  
promoveerde in Chicago bij Fazlur Rahman op Ibn Taimiyya, enkele jaren docent in Jokjakarta, Indonesië. Sedert september 1981 staf lid voor islamzaken van het Secretariat pro non-Christianis te Rome.
- S. P. Govender,  
studeerde theologie aan de Universiteit voor Indiërs te Durban, was predikant van een zwarte gemeente in Zuid-Afrika en is thans student aan de Theologische Hogeschool te Kampen.
- J. Bos,  
was algemeen directeur van het I.C.C.O., is thans werkzaam bij het ministerie van Buitenlandse Zaken bij het directoraat partikuliere en onderwijs-activiteiten.
- J. E. van Hezewijk,  
is sinds 1970 staf lid van de Nederlandse Missieraad, speciaal verantwoordelijk voor de sector personele assistentie.
- L. Lagerwerf,  
studeerde niet-westerse sociologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam en is thans staf lid van de afdeling Missiologie, Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica te Leiden.
- A. Wind,  
is docent aan de Theologische Hogeschool te Kampen, afdeling Missiologie en Godsdienstwetenschap.

## Ten geleide

„Evangelisatie is een poging de menselijke situatie – maar dan de *werkelijke*, concrete situatie – in verbinding te brengen met het verhaal van Jezus Christus”. Aldus Emilio Castro in het interview dat dit nummer van Wereld en Zending opent. De „evangelicals” en de „ecumenicals” behoeven daarom ook niet mijlen ver van elkaar verwijderd te zijn. R. van Essen wijdt eveneens behoedzame aandacht aan deze twee groeperingen of bewegingen. De bekommernis van beide kringen acht hij verzoenbaar, mits niemand mene geen bekering nodig te hebben.

De bijdrage van J. van Lin werpt een steen in de vijver van de missiologie zoals die in ons land wordt beoefend. Zijn uitdagend betoog zal beslist niet door iedereen met instemming worden gelezen. Maar ook tegenspraak kan leiden tot een nauwkeuriger taakomschrijving en tot begripsverheldering.

H. B. Kossen formuleert de zendingsopdracht van de christelijke gemeenschap in een maatschappij, die een economisch, politiek en ideologisch front is geworden. Tegen zulk een samenlevingsordening moet de christelijke gemeenschap zich verzetten, juist omdat zij tot vrede is geroepen.

Zoals Kossen de bezinning van het vredesvraagstukkenummer van Wereld en Zending voortzet, zo ligt het artikel van H. Mintjes in het verlengde van het Islam-nummer. Concreet beschrijft hij hoe een land, Pakistan, het ideaal van een Islam-staat in de twintigste eeuw tracht te verwezenlijken.

In de Kroniek doet J. Vernooij verslag van een vergadering van de Caribische Conferentie van Kerken.

J. Heijke, eindredacteur



## Zending vandaag en morgen: een gesprek met Emilio Castro

Emilio Castro is directeur van de Commissie voor Wereldzending en Evangelisatie van de Wereldraad van Kerken. Hij werd in 1928 in Uruguay geboren als zoon van een Chileense vader en een Spaanse moeder. Hij studeerde aan het Union Theological Seminary in Buenos Aires en daarna een jaar bij Karl Barth in Basel. In de vijftiger jaren begon hij zijn werk als predikant bij de methodistische kerk in Bolivia, kort na de revolutie die dit land totaal had ontworcht. Het was een periode van grote beroering en groei in het leven van de methodistische kerk, die tot 1952, na 50 jaar arbeid, in Bolivia slechts 500 leden telde, maar plotseling – door allerlei oorzaken – groeide tot meer dan 4000 leden. In deze situatie ontdekte de jonge pastor dat de kracht van het evangelie van het Koninkrijk de basis kan zijn van een zinvol, rechtvaardig en verantwoordelijk leven in de maatschappij. In 1957 aanvaardde Castro een beroep naar Montevideo, Uruguay, waar hij een populair – en controversieel – televisieprogramma opzette waarin deze aspecten van het evangelie aan de orde kwamen. Voordat hij in 1973 bij de Wereldraad in Genève kwam, was hij 7 jaar verbonden aan de UNELAM, een oecumenische organisatie die de eenheid van de protestanten in Latijns Amerika tracht te bevorderen.

Emilio Castro is nu een van de meest invloedrijke – en nog steeds controversiële – leiders van de wereldzending van de kerk. Toen hij in januari 1981 een serie colleges gaf aan het Overseas Ministries Study Center, Ventnor, New Jersey, had hij een gesprek met Gerald H. Anderson, Norman A. Horne en Robert T. Coote van de redactie van het International Bulletin of Missionary Research, waarin hij zijn gedachten over recente ontwikkelingen en richtlijnen in de wereldzending uiteenzette.<sup>1)</sup>

*V. – Wat is uw oordeel over de Conferentie voor Wereldzending en Evangelisatie in Melbourne, mei 1980, met het thema „Uw Koninkrijk kome”? Heeft ze nieuwe inzichten opgeleverd in wat zending in onze tijd zou moeten betekenen?*

A. – 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. Je komt dan tot een zekere gemeenschappelijke noemer, die niet zo ver gaat als de profeten wel zouden willen, maar we mogen geloven dat dit toch iets meer is dan het gemiddelde van het missionaire werk. „Vernieuwing” is dus misschien een te sterk woord, al zijn er toch ook

enkele, op een gemeenschappelijke overtuiging gebaseerde uitspraken gedaan, die naar mijn mening een verandering zullen betekenen. Er is bijvoorbeeld duidelijk gezegd dat het Koninkrijk wordt beloofd aan de armen, dat het aan de armen wordt verkondigd als een manifestatie van de wil van God. D.w.z. dat de armen gezien worden niet slechts als het voorwerp van onze sociaal-politiek-ethische overwegingen, maar als degenen voor wie het evangelie van Jezus Christus bedoeld is en die er recht op hebben, terwijl ik het misschien egoïstisch voor mijzelf houd. Melbourne keek naar de wereld en ontdekte dat van de mensen die nog niet met het evangelie in aanraking zijn gebracht, de meerderheid behoort tot de armen der aarde, degenen tegen wie gezondigd is, aan wie de rijkdommen van de aarde onthouden zijn. Melbourne heeft ons geholpen om te zien dat de massa's niet alleen onderdrukt worden, maar ook de rijkdom van het evangelie van Jezus Christus missen. Dit kan dus betekenen dat een nieuw beroep op ons wordt gedaan, namelijk om de uitdaging van de armen onder ogen te zien en prioriteit te geven in onze missionaire opdracht.

In de tweede plaats vraagt Melbourne van ons om in de worstelingen der geschiedenis de tekenen van het Koninkrijk op te merken en om, wanneer we met vele anderen bezig zijn op politiek en cultureel gebied en trachten de loop der geschiedenis te beïnvloeden, erover na te denken hoe Jezus Christus hierbij betrokken is. Wij moeten een natuurlijke wijze van evangeliseren vinden midden in de conflicten waarin de mensheid verwickeld is. Melbourne heeft duidelijk uitgesproken dat deelname van een christen aan ontwikkeling, aan sociale gerechtigheid, aan wat voor menselijk streven ook, onvolledig is als die niet gepaard gaat met een getuigend verwijzen naar God in Jezus Christus. Ik ben niet alleen maar één van degenen die aan het historisch gebeuren deelnemen. Mijn inbreng in de situatie is wat ik aan deskundigheid bezit, maar óók datgene wat ik van Jezus Christus ervaren heb. Als we deze visie in het oog houden komen wij, meen ik, op het punt waar geen onderscheid gemaakt wordt tussen evangelie en sociale ethiek, tussen het evangelie en de vruchten van het evangelie. In de derde plaats vind ik dat in Melbourne de Orthodoxe gemeenschap een fascinerende bijdrage heeft geleverd, door ons de missionaire dimensie of de missionaire betekenis van de Eucharistie, van het Heilig Avondmaal te laten zien. Het bijzondere van de Orthodoxie is dat zij de zending brengt bij het hart van het leven der kerk, of anders gezegd, dat dit hart zelf missionaire verkondiging is, zoals het ook de bron is van onze missionaire betrokkenheid. Wij nemen niet aan de christelijke eredienst deel om geestelijk „bij te tanken”, om dan later aan zending te kunnen deelnemen. Wij moeten bedenken dat wij, als we het Heilig Avondmaal vieren, de dood des Heren en de belofte van zijn komst verkondigen – d.w.z. getuigen zijn van het evangelie.

*V. – U hebt de reactie bestudeerd die de Melbourne conferentie heeft opgeroepen. Hebt u een zekere eenstemmigheid gevonden over wat de sterke en zwakke punten van Melbourne zijn geweest?*

A. – In zekere zin zijn we niet zo heel erg geïnteresseerd in de reacties op Melbourne, omdat Melbourne niet meer is dan een „stepping-stone“, een moment van bezinning. Ik wil echter twee kritische opmerkingen noemen, die ons, meen ik, zullen noodzaken om in ons denken over en verstaan van zending in deze tijd verder te gaan dan Melbourne. De ene is dat de christologie van Melbourne de christologie van de incarnatie was, van de „kenosis“, van het volgen van de weg van Jezus Christus, die, hoewel hij rijk was, arm werd, opdat wij allen door zijn armoede rijk gemaakt konden worden – en Melbourne heeft de nadruk gelegd op de oproep aan de kerken om deze missionaire weg te gaan. Maar werd er in Melbourne genoeg aandacht besteed aan de verzoening, aan de uitdelging van de menselijke schuld door Jezus' dood aan het kruis? Ik geloof dat deze kritiek gerechtvaardigd is en dat er hier een theologische uitdaging ligt. Hoe zien wij het verband tussen de verzoening, de uitdelging der menselijke schuld door het Lam Gods, Jezus van Nazareth, en onze worstelingen in de geschiedenis? En dan zou ik verder in overweging willen geven om de idee van het Jubeljaar in het Oude Testament – de proclamatie van „het aangename jaar des Heren“, waarin schulden werden kwijtgescholden en een nieuw begin mogelijk werd – te zien als het model dat wij kunnen volgen. Het Jubeljaar laat de twee dimensies zien van Gods genade: vergeving en wedergeboorte, een nieuw begin in de geschiedenis. Ik denk dat Paulus dat voor ogen had als hij spreekt van „rechtvaardigmaking“. Het gaat om de gerechtigheid van het Jubeljaar, om vergeving die ons een nieuw leven laat beginnen, niet langer begrensd en beheerst door „gisteren“, vrij om creatief te worden, vrij om als nieuwe mensen in de geschiedenis te staan. In elk geval moet deze gedachte worden uitgewerkt, opdat er een duidelijk verband wordt gelegd met een van de belangrijkste zaken in het leven en het belijden van de kerken – de vergeving der zonden door Jezus' verzoenend sterven.

De tweede kritische opmerking die, meen ik, juist is, is dat Melbourne niet voldoende aandacht heeft geschonken aan de specifieke aspecten van trans-culturele zending, in het bijzonder de ontmoeting met andere religies. Sommige mensen hebben beweerd dat Melbourne een conferentie was waar Latijns Amerika een overheersende rol speelde. Misschien is dat wel waar, niet wat aantal betreft, maar eenvoudig vanwege alles wat er in Latijns Amerika gebeurt en in beweging is. De gedelegeerden die daar vandaan kwamen hebben hun pijn, hun lijden, uitgeschreeuwd, en de conferentie leefde mee en probeerde in die speciale situatie te helpen. Jaren geleden, in Bangkok, was het Afrika, dat aandrang op het zoeken naar culturele identiteit. Misschien zullen een volgend maal onze Aziatische vrienden ons leren om meer aandacht te geven aan de realiteit van de wereldgodsdiensten.

*V. – Wat is uw antwoord op de beschuldiging – die gehoord werd op de consultatie over wereldevangelisatie van het Lausanne Comité in Pattaya, Thailand, juni 1980 – dat de Wereldraad van Kerken niet*

*voldoende belangstelling heeft voor het brengen van het evangelie aan de verlorenen?*

A. – Wat betreft de Wereldraad en evangelisatie – de Wereldraad is een ontmoetingsplaats. Kerken komen daar met hun eigen agenda, met de zaken waarmee zij zich bezighouden. En de kerken van de Derde Wereld, die met de Internationale Zendingsraad in de Wereldraad van Kerken zijn gekomen, komen naar dit „venster op de wereld“ om hun pijn, hun lijden, hun verwachtingen, hun behoefte aan hulp te uiten. Zij zijn reeds bezig met evangelisatie; het zijn groeiende kerken. Wie in Genève, in New York of London zal de indonesische kerken leren wat evangeliseren betekent? Wie zal dat aan de koreaanse kerken leren? Maar deze kerken hebben hun eigen dringende problemen en als een wereldorganisatie moeten wij aandacht schenken aan wat zij zeggen. Ik heb opgemerkt dat ditzelfde verschijnsel zich voordoet binnen het Lausanne Continuation Committee. Het feit dat in Pattaya meer dan 250 mensen hun handtekening zetten onder een verzoek om zich bezig te houden met de vragen van sociale gerechtigheid, en aandringen op het houden van een Wereldcongres over Evangelisatie en Sociale Verantwoordelijkheid, is een duidelijke aanwijzing dat zelfs in het Lausanne Continuation Committee – toch speciaal gericht op wereld-evangelisatie (terwijl de Wereldraad de eenheid van de kerk als speciale doelstelling heeft) – het sociale aspect met grote kracht komt opzetten en niet kan worden tegengehouden, omdat het deel uitmaakt van de nood van de mens die zich gesteld ziet tegenover de problematiek van de wereld van vandaag.

*V. – Hoe definieert u evangelisatie! Wat is het doel van evangelisatie?*

A. – Evangelisatie is de poging om de menselijke situatie in verbinding te brengen met het verhaal van Jezus Christus. Maar ze moet de *werkelijke* menselijke situatie – dat betekent het diepe probleem van schuld, de betekenis van leven en dood – in verbinding brengen met de wil van God, zoals die in de historische persoon van Jezus Christus geopenbaard is en met het getuigenis aangaande de opgestane Heer die hier en nu tegenwoordig is en die spreekt tot concrete mensen, in concrete omstandigheden, op concrete momenten. Evangelisatie heeft te maken met het Koninkrijk van God. Dat was het hoofdmotief van Jezus' verkondiging. Het doel van evangelieverkondiging is dus om mensen te winnen voor het Koninkrijk van God. Dat heeft een zeer persoonlijke dimensie, die wij „bekering“ plegen te noemen – mensen worden uitgenodigd om zó in relatie te treden met Jezus Christus, dat in elk aspect van hun leven het feit dat Christus Heer is een realiteit wordt. Maar evangelisatie houdt ook in dat aan de ruimere gemeenschap en aan de gehele kosmos („machten en overheden“ in de taal van de Bijbel) wordt verkondigd dat God in Christus op dramatische en radicale wijze in onze geschiedenis is binnengekomen om ons leven een nieuwe koers te geven en om ons te richten op het beloofde doel van het Koninkrijk dat Hij in zijn genade zal stichten. In

onze evangelieverkondiging roepen wij mensen dus niet alleen op om voor hun persoonlijke moeilijkheden een oplossing te vinden, maar wij vragen hen om zichzelf te vergeten en zich mee in te zetten voor het heerlijke doel dat God gesteld heeft: de omvorming van de gehele schepping.

*V. – Is uw opvatting over evangelisatie in de context van het Koninkrijk ontstaan in de tijd van uw pastorale ervaringen in Latijns Amerika?*

A. – Ik zou zeggen van wel, maar mijn inzicht was toen meer beperkt tot wat er op sociaal-politiek-historisch terrein gebeurde. Wat ik leer van mijn Orthodoxe vrienden is de spirituele betekenis van de kosmologische dimensie van het Koninkrijk van Jezus Christus. Ik vind ook dat ik door de tragiek van wat in Latijns Amerika gebeurt geleerd heb dieper over de dood na te denken. In elke vrijheidsstrijd zijn er mensen die hun leven ervoor over hebben, zoals aartsbisschop Romero, de vier Amerikaanse nonnen in El Salvador, de eenvoudige boeren (campesinos) die elke dag sterven. In de zekerheid van eeuwig leven, van leven in het Koninkrijk, krijgt hun offer voor ons een nieuwe zin. Zij behoren nu bij „die grote wolk van getuigen” die voorbede doen voor de kerk. De idee van het Koninkrijk laat ons dus de eenheid zien van het menselijk leven in z'n totaliteit en spoort ons aan om al onze geestelijke krachten in te zetten om op deze wijze het evangelie te verkondigen.

*V. – Wat zijn de voornaamste geschilpunten tussen de zgn. „evangelicals” en de „ecumenicals” in hun opvatting over zending?*

A. – De kwesties die de evangelicalen in Pattaya verdeelden waren dezelfde als die de christenen in Melbourne verdeelden. De bewering dat er een evangelicale en een oecumenische lijn bestaat, is eenvoudig niet waar. Er zijn christenen en kerken die meer in woordverkondiging geloven en anderen die meer geloven in een getuigen door de daad; sommigen menen dat men zich in bepaalde omstandigheden moet concentreren op de strijd voor de mensenrechten, anderen zullen zeggen: „Laten we de zuiverheid van de verkondiging bewaren”, en zo voort. Maar die discussies zijn binnen de evangelicale familie even openlijk en even fel als in de wandelgangen van de Wereldraad van Kerken.

*V. – Hoe is de reactie van Rooms-Katholieken op de Melbourne conferentie geweest?*

A. – Die was heel natuurlijk en constructief. Zoals u weet was er in Melbourne een goede vertegenwoordiging van Katholieken. Zij waren ook betrokken bij de voorbereiding van Melbourne. Ze waren van tevoren in Rome bij elkaar gekomen, en na Melbourne hebben ze een vergadering gehad waar de documenten werden geanalyseerd en bestudeerd. De documenten zijn in veel rooms-katholieke tijdschriften gepubliceerd. Van de kant van bepaalde religieuze orden kwamen heel

positieve beschouwingen, waarin overigens dezelfde kritische vragen gesteld worden als die we bij andere deelnemers tegenkomen. Ik denk dat wij, wat betreft de missionaire kwesties, op weg zijn naar een vanzelfsprekende participatie van alle takken van de christelijke kerk, en dat is een uniek moment in de geschiedenis van de zending.

*V. – Op welk terrein zullen de vragen waarmee de Commissie voor Wereldzending en Evangelisatie zich de eerstvolgende jaren zal bezighouden, vooral liggen?*

A. – Onze taak is contacten te onderhouden – d.w.z. wij houden voeling met kerken, zendingsinstanties en dergelijke en reageren op hun behoeften. Wij zetten geen studie op om tot bepaalde conclusies te komen, die we dan daarna doorgeven aan anderen. Het is waar dat zo'n grote conferentie die elke zeven jaar gehouden wordt, ons ook stof aanreikt voor meer algemene studies en intellectuele bezinning. Maar onze aandacht is vooral gericht op plaatselijke situaties, om na te gaan hoe wij kunnen helpen, niet met de middelen die wij in Genève daartoe bezitten (die zijn zeer beperkt), maar met hulpmiddelen die in de wereldwijde kerk voorhanden zijn. Wij proberen die behoeften en die hulpmiddelen bij elkaar te brengen.

Ja, en dan heeft Melbourne natuurlijk de zaak van de armen aan de orde gesteld. Daarom heeft het Centrale Comité van de Wereldraad een vragenlijst opgesteld, die naar wij hopen elke kerk zal helpen om de uitdaging van de armen onder ogen te zien – om overal, in de eigen situatie, na te gaan wat deze bemoeienis van God met de armen der aarde voor ons te betekenen heeft. Verder moeten wij gehoor geven aan de oproep van Melbourne tot theologische bezinning op de begrippen verzoening, zoenoffer, kenosis, en proberen deze bijbelse christologische begrippen zo onder woorden te brengen dat ze in de missionaire context beter kunnen functioneren. Wij moeten ook grondiger onderzoeken hoe, gezien vanuit onze missionaire betrokkenheid, onze relatie tot mensen van een andere geloofsovertuiging moet zijn. Natuurlijk zullen wij doorgaan met steun en bemoediging te geven aan de zgn. „Urban Rural Mission” gemeenschappen, die op een bepaald front werken, speciaal in de strijd voor de vakbeweging, sociale gerechtigheid enzovoort. Dit zijn voorbeelden van alomvattende (holistische) zending, omdat zij de naam van Jezus Christus verkondigen terwijl zij zich inzetten om mensen te helpen hun moeilijke historische situaties te boven te komen.

*V. – Hoe ziet u de rol en de functie van dialoog met mensen van andere geloofsovertuiging, en hoe verhoudt ze zich tot zending en evangelisatie?*

A. – Dialoog – een houding van respect voor, rekening houden met, luisteren naar de ander – is de enige manier om zending te bedrijven. God respecteert de mensen, Hij legt nooit zijn wil op. Hij doet altijd een

beroop op hen. De beste manifestatie van die houding van openheid is misschien wel Jezus aan het kruis, volledig ter beschikking van anderen, zonder iets aan anderen te kunnen opleggen. Als de dialoog ontbreekt in onze omgang met anderen, verwaarlozen we een fundamenteel element van het evangelie, namelijk de wijze waarop God tot de mensen komt.

Zending houdt in dat men zijn christelijke overtuiging aan de ander doorgeeft. Ik zelf kan bijvoorbeeld dat getuigenis niet verzwijgen zonder *mijn* christen-zijn op te geven. Als ik beweer dat een dialoog mogelijk is waaraan de missionaire dimensie ontbreekt, ben ik ontrouw aan mezelf en oneerlijk tegenover de ander. Christen-zijn betekent dat ik mijn geloof met anderen moet delen. Christen-zijn betekent ook dat ik bereid moet zijn om naar de ander te luisteren, hem te respecteren, hem in zijn waarde te laten. Zending en dialoog horen dus bij elkaar, omdat ze bij elkaar horen in de wijze waarop God in Jezus Christus zich tegenover de mensheid heeft opgesteld.

Ik weet niet waarom sommige christenen bang zijn voor het woord „dialoog”. Zou het een gebrek aan geloof in de macht van het evangelie kunnen verraden? Ik moet bedenken dat *ik* de macht niet heb om een ander te overtuigen. Ik ben alleen maar een dienaar van de Heilige Geest. Ik geef mijn getuigenis en de Heilige Geest zal het werk doen. Als ik dus de ander ontmoet vanuit een bereidheid tot dialoog, en luister naar zijn of haar overtuiging en uitkomst voor mijn overtuiging, zal ik bidden dat het wonder van het geloof in die situatie gebeuren zal – dat is het vertrouwen van de christenen die dagelijks mensen van een andere geloofsovertuiging ontmoeten.

*V. – In de theologische beschouwingen over de kerk en het Joodse volk, zowel bij Rooms-Katholieken als binnen de Wereldraad, komt men nogal eens de opvatting tegen dat het Joodse volk het evangelie van Jezus Christus niet nodig heeft, dat het zijn eigen, gelijkwaardige verbond met God heeft en daarom buiten de christelijke zending staat. Wat is uw persoonlijke opvatting daarover?*

A. – Ik zou hierop een persoonlijk antwoord willen geven, zonder mij in de theologische discussie te begeven. De apostel Paulus ging eerst naar de synagoge, omdat hij probeerde te delen met zijn volk wat hij in Jezus Christus had ontvangen. Jezus Christus te kennen is in mijn leven zulk een ingrijpende ervaring geweest, dat ik niemand a priori van de mogelijkheid van die ervaring kan uitsluiten. Ik denk dat mijn Joodse naaste, net als ik, door een levende relatie met Jezus Christus enorm verrijkt zal worden. Ik kan en mag hem de mogelijkheid van een dergelijke ervaring dus niet onthouden.

*V. – In zijn eerste encycliek, „Redemptor Hominis”, heeft Johannes Paulus II gezegd dat „... elk mens, zonder uitzondering, door Christus is verlost; omdat Christus in zekere zin één is met de menselijke persoon – elk mens zonder uitzondering – zelfs als de mens zich dat persoonlijk misschien niet bewust is”. Hebt u daar moeite mee?*

A. – Ik veronderstel dat dit citaat slaat op de grote christelijke waarheid dat het offer van Jezus Christus aan het kruis kosmische betekenis heeft. Het was niet alleen een persoonlijke aangelegenheid in een kleine provincie van het Romeinse rijk, en het heeft niet alleen speciaal met mijn ziel te maken. Het is eerder zo, dat op dat moment in de geschiedenis de God van de schepping het lot van de mensen heeft gedeeld en verwachtingen heeft gewekt voor alle mensen. Het offer van Jezus Christus is bepalend voor het leven van iedere mens. Wij die na Jezus Christus leven, hebben een zekere voorsprong. Jezus heeft zijn mens-zijn bij de Vader gebracht; hij is daar onze voorspraak. Die voorspraak, die eenwording met onze menselijkheid, heeft consequenties voor iedereen. In die zin meen ik dus dat de paus een waardevolle spirituele realiteit probeert onder woorden te brengen. Aan de andere kant, als dit impliceert dat de kwestie van het oordeel of de noodzaak van mijn persoonlijk geloof in Jezus Christus wordt uitgeschakeld, dan zou ik zeggen dat de paus te ver gaat. Maar ik vermoed dat de uitspraak van de paus een eerbetoon bedoelt te zijn aan de heerlijkheid van Jezus' kruis, dat gevolgen heeft voor het leven van de gehele schepping; en wij, christelijke predikers, worden aangespoord om op die realiteit verder te bouwen.

*V. – Zijn planting en groei van de kerk geldige criteria voor missionaire resultaten? Zijn dit de fundamentele criteria?*

A. – Als u zei, „Zijn planting en groei van de kerk normale, wezenlijke aspecten van onze zendingsopdracht, van onze missionaire gehoorzaamheid?”, dan zou ik zeggen: ja. Maar als men de resultaten gebruikt als criterium voor de effectiviteit van het zendingswerk, dan krijgt dat begrip effectiviteit een commerciële betekenis. Naar die maatstaf gemeten was Jezus Christus een grote mislukking. Aan het kruis was hij alleen. Hoevele predikers van het evangelie zien jaren en jaren lang geen enkel zogenaamd resultaat? Maar wat weet ik van het geestelijk „verkeer” tussen hen en God en van de geestelijke kracht die van hun werk uitgaat? Ik ben me ervan bewust dat we tegenwoordig allemaal pragmatici zijn. Als plaatselijk predikant wil ik de volgende zondag meer mensen in de kerk zien dan deze zondag. Maar de eigenlijke toetssteen van de missionaire betrokkenheid is in hoeverre zij liefde uitstraalt. Als er liefde wordt betoond, de liefde die straalde aan het kruis van Jezus Christus, dan is dat de grootste „efficiëntie” die we verwachten kunnen.

*V. – Tenslotte – hebt u bepaalde gedachten over de rol van Noord-Amerikanen in het toekomstige zendingswerk die u met ons zou willen delen? Wat zijn volgens u de speciale implicaties van de Melbourne conferentie voor de kerken en zendingsinstanties in Noord-Amerika?*

A. – Daar is de kwestie van het evangelie en de armen. Praktisch al onze zendingsinstanties houden zich natuurlijk bezig met hulpverlening en

sommige zijn begonnen met ontwikkelingswerk. Maar we zouden ons nu serieuzer moeten afvragen op wat voor manier het zendingswerk gedaan moet worden. Als we het vertoon van vliegtuigen zien, van verfijnde communicatiemiddelen en nog zoveel meer, dan zeggen we aan de ene kant: „Daardoor kunnen we efficiënter werken“. Maar aan de andere kant moeten we bedenken dat we daardoor verder af komen te staan van de werkelijke lokale situatie. Wat Melbourne van ons vraagt is dus een grondige, moeilijke evaluatie van onze manier van werken.

In de tweede plaats zou in de Verenigde Staten steeds weer een profetisch geluid gehoord moeten worden. Zóveel van wat er gebeurt in de Derde Wereld is gekoppeld aan wat er gaande is in de machtscentra van onze eigen maatschappij, dat het een eis van missionaire gehoorzaamheid is ervoor te zorgen dat ten aanzien van deze internationale problemen een profetische stem gehoord wordt binnen de Verenigde Staten.

Ten derde meen ik dat wij opnieuw moeten nagaan hoe het in ons wereldwijde missionaire werk gesteld is met onze solidariteit met de armen en met de prioriteit die aan de armen gegeven wordt. Er werken enige tienduizenden Amerikaanse zendingen in allerlei delen van de wereld. Wat is hun levensstijl? Het zou heel interessant zijn om te weten waar ze werken, hoe velen van hen werkelijk de armen dienen en hoe velen werkelijk in trans-culturele en -religieuze situaties bezig zijn. Hoeveel van onze missionaire inspanning komt ten goede aan de verworpenen der aarde? Of gebruiken wij het feit van hun bestaan alleen maar als zendingspropaganda?

Er is nog een kwestie waarop Melbourne onze aandacht richt, namelijk de noodzaak van een gemeenschappelijk getuigenis. In de beginperiode van de zendingsactiviteit was het mogelijk om „comity“ afspraken te maken, (afspraken om niet op het terrein van een andere zending te werken). Dit bracht enige orde in de missionaire expansie. In onze tijd heerst er een bijna volledige chaos. De indruk wordt gewekt dat er vijftig verschillende versies van het evangelie vanuit Noord-Amerika over de hele wereld worden verspreid, tot verdriet van de plaatselijke lokale kerken en tot vermaak van de seculaire of religieuze groeperingen die dit verbrokkelde en vertekende getuigenis gadeslaan. Als de zendingsopdracht van de kerk ons werkelijk ter harte gaat, moet de eenheid van de kerk ons ter harte gaan. Dat weten we uit het gebed van onze Heer, een gebed dat na twintig eeuwen nog niet beantwoord is, omdat dat antwoord van *ons* afhangt.

1) Verschenen in: International Bulletin of Missionary Research, Vol. 5, no. 3, 1981, pag. 108-111.

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

## Oecumenischen en evangelischen en het volle evangelie

Iedereen meent te weten wat je je bij „evangelisch“ of „oecumenisch“ moet denken. Billy Graham is zeker een „evangelical“, alhoewel Peter Beyerhaus meent dat het sinds Watergate mis is met Graham.

Mijn „gewone“ hervormde wijkgemeente zal door E.O.-gezinden zeker voor „oecumenisch“ worden versleten. Maar dezelfde gemeenteleden die moeiteloos de maaltijd van de Heer vieren samen met leden van de naburige rooms-katholieke parochie, luisteren graag naar de „muzikale fruitmand“. Iemand als Eimert Pruim zal zichzelf vast „oecumenisch“ vinden, maar in de oecumene die hem voor ogen staat is geen ruimte voor evangelischen. Hun God is een andere dan de zijne („Trouw“, 12-2-1982). Wat wij van onszelf of anderen denken, dekt de werkelijkheid dus niet altijd.

### Geloofsbeleving

Nu is het een niet te ontkennen feit dat er inderdaad grote verschillen zijn in geloofsbeleving tussen christenen. Maar het getuigt van grote gemakzucht om bij het horen van bepaalde „Stichwörter“ direct het etiketter-mechanisme maar in werking te zetten.

„Vanaf dat moment begreep ik, dat ik naar aanleiding van mijn beslissing om mij onvoorwaardelijk aan God en mijn naaste te geven, absoluut ruimte en tijd zou moeten maken voor het gebed, spreken tot en luisteren naar God. Anders zou ik binnen een mum van tijd uitgeput zijn en niets meer te bieden hebben, noch aan mijn broeders, noch aan God.“

In dit besef benut ik een mogelijkheid die God mij gegeven heeft: naar geloven te kunnen ontwaken en weer in te slapen. Daarom sta ik iedere morgen om twee uur op en bid dan twee uur lang.

Natuurlijk wil ik niet de indruk wekken dat ik een geweldig boeteling ben. Voor mij is het geen offer om „te waken en te bidden“. Ik heb ontdekt dat we onze ziel geweldig onrecht doen als we haar niet de mogelijkheid geven weer bij te laden, zoals ook de slaap het lichaam zijn kracht weer geeft.<sup>1)</sup> Dit schrijft Dom Helder Camara.

Uit een „Systematic Theology“ citeer ik: „Revoluties kunnen noodzakelijk en verplicht zijn“, een uitspraak die uit de hoek van de „theologie van de revolutie“ schijnt te komen en niet van de pen van Charles Finney, de „revival-prediker“ uit de 19e eeuw.<sup>2)</sup>

Tenslotte een uitspraak uit Bonhoeffers *Ethik*<sup>3</sup>): „De zending van de kerk is wezenlijk geestelijk. De kern van het evangelie ligt niet in het oplossen van menselijke problemen, en . . . de oplossing van menselijke problemen kan niet de wezenlijke taak van de kerk zijn . . . het woord van de kerk is om tot bekering te roepen, op te roepen tot geloof in de liefde van God in Christus, en de oproep zich voor te bereiden op Christus' tweede komst en het toekomstig Koninkrijk van God”.

Bovenstaande voorbeelden zijn met vele te vermenigvuldigen, maar het valt niet te ontkennen dat de „evangelical” een meer „verticaal” gerichte spiritualiteit heeft dan de „ecumenical”. Voor evangelische christenen staat de vernieuwing van het individu door God vóór en uit die vernieuwde relatie ontspringt de zorg voor de naaste.

„Ecumenicals” zijn geneigd te zeggen dat de mens God ontmoet in de zorg voor de naaste. In de naaste ontmoeten we Christus (in de dialoog, in de hongerenden, naakten, enz.).<sup>4</sup>)

Het theologisch zwart-wit schema dat de spiritualiteit in de verticaal/horizontaal schematiek doet opgaan, is echter verlamdend en Geestdodend.

### **Gevolgen aan evangelische kant**

Het verticale model heeft geleid tot een individualistische geloofsbeleving, waarbij de bijbel in strikt persoonlijke zin wordt uitgelegd en toegepast. De spiritualiteit is vaak niet geworteld in de geloofsgemeenschap en mist kritische „tegenstemmen”.

In de „Chigaco Call”<sup>5</sup>) valt de term „bovenmenselijke religiositeit”, omdat alle nadruk op de persoonlijke levensheiliging komt te liggen. Dat wordt vlug wettisch en krampachtig. De strijd tegen de „persoonlijke” zonden eist de gelovige zo op, dat hij niet toekomt aan de strijd tegen de boven-persoonlijke en structurele zonde.

Dat deze spiritualiteit, ook na een heel authentieke bekeringservaring, gevaar loopt te vervlakken, houdt verband met een slechte theologie van de Geest.

De Geest is als het ware „gestold” in de Heilige Schrift en zo is het „Woord Gods” steeds voorhanden. Dan kunnen er traktaten verschijnen met „Ik heb het gevonden!” en „Ik ken God, jij ook?”

In de protestantse orthodoxie is – en wordt – het woord van Hosea, dat „mijn volk ten gronde gaat door gebrek aan kennis”, dan ook steevast uitgelegd als een aansporing om toch vooral voldoende bijbelkennis op te doen. Dat er in het „ernaar jagen Hem te kennen” sprake is van die beweging van de Geest, die ons steeds opnieuw uitdrijft van onze eigen „kennis” tot de kennis van Hem, verstaat men niet.

Daarom verstaat deze spiritualiteit zich moeilijk met het moderne levensgevoel, want ze heeft de vragen achter zich gelaten.

Men zucht hoogstens onder eigen onvolmaaktheid, maar de Geest in

hen sluit zich niet aan bij het „zuchten van de schepping”. De bijbel „verklaart” alle lijden immers: het is gevolg van de zondeval. Als alle mensen zich bekeren, dan komt er ook vrede.<sup>7</sup>)

Werken aan wereldvrede ziet men als een zondig anticiperen op het Koninkrijk Gods en een kwaadwillig negeren van wat de bijbel over de zondige mens zegt. Met zulk slecht „materiaal” kan God geen vrede schenken. (Alsof Gods handelen in de geschiedenis volledig afhankelijk is van mensen – hier wreekt zich opnieuw een gebrekkige visie op het werk van de Geest.) Ja, zeggen sommigen dan, maar in de bijbel staat ook dat er honger en oorlogen zullen zijn en Jezus heeft Zelf gezegd dat we de armen altijd bij ons hebben.

Chr. Blumhardt (1842-1919) zag in de gisting onder de volken, de onrust onder de armen en de roep om een menswaardig bestaan, tekenen van het aanbreken van een nieuwe aeon. Voor hem waren dit de barensweeën (Rom. 8) van het komende Rijk!

Geloofszekerheid verkrijgen we niet door introspectie, maar doordat de Geest ons de ogen opent voor wat Christus gedaan heeft op Golgotha en omdat wij Hem zien „met eer en heerlijkheid gekroond”. Jonathan Edwards (1703-1758) wees de christenen van zijn dagen er al op dat zekerheid door daden wordt verkregen. De zorg voor anderen is niet alleen de vrucht van mijn relatie met God, maar ook het middel waardoor iemands relatie tot God concreet blijft!<sup>7</sup>)

In de „Chigaco Call” wordt gesteld dat in echte spiritualiteit de identificatie met het lijden van de wereld en het beoefenen van persoonlijke vroomheid onlosmakelijk bij elkaar horen.<sup>8</sup>)

### **Gevolgen aan oecumenische kant**

Henri Nouwen<sup>9</sup>) zegt dat men in de kerk bezweken is voor de verleiding om het dienen van het bidden te scheiden. We geven zoveel mogelijk van ons hart, onze ziel en ons verstand aan onze medemens en doen onderwijl veel moeite ook God daarbij niet te vergeten.

Jezus Christus is niet langer de wijnstok waarop de gelovige geënt is, maar een „bemoedigend verhaal”.

Het gevaar is groot dat men in het ontmaskeren en bestrijden van onrecht vergeet dat we zelf mede-schuldig staan. Ten aanzien van de spiritualiteit in de praxis wijst J. M. Bonino erop dat „geloof” betekent dat men zijn identiteit niet in zichzelf vindt, maar in Christus! Christus is méér dan een voorbeeld, Hij is de transcendente Kracht die in ons woont en ons uit onze betrokkenheid op onszelf tilt.<sup>10</sup>)

De rechtvaardiging van mijn bestaan en het „waar maken” van mijn christen-zijn ligt niet in mijn macht. Christus vergeeft, Hij rechtvaardigt! Alleen in Hem worden twijfel en onzekerheid overwonnen.

Onze betrokkenheid bij de wereld en het hemelschreiend onrecht doen ons het risico lopen dat we mensen afschrijven en voor onbekeerlijk houden. Daarom zullen we het steeds weer nodig hebben

uit Gods vergeving te leven, opdat wij anderen kunnen vergeven. Daarom mogen „ecumenicals” niet vergeten dat alle pogingen om politieke en sociale structuren te humaniseren in evenwicht gehouden moeten worden door een gelijkwaardige inzet voor de vernieuwing van de levens die die structuren gemaakt hebben. Hét beeld van de ware humaniteit is toch Jezus Christus, naar wiens beeld de Geest allen wil vormen!<sup>11)</sup>

Wie zich realiseert dat de Geest waait waarheen Hij wil, en dat het deze Geest is die het gelaat van de aardbodem vernieuwt, die kan het gebed niet langer tegen de aktie uitspelen. C. Aalders noemt de kloosters krachtcentrales van gebed bij uitstek, het middel tot humanisering van de wereld. In de bijbel is het gebed opgenomen in het vernieuwende werk van de Geest.

Het is méér dan zelfbespiegeling of meditatie, het is een roepen om verlossing dat zeker gehonoreerd zal worden. Maar . . . als de Zoon des mensen komt, zal Hij dan het geloof vinden op de aarde? (Luc. 18:8) Ook de lofprijzing behoort bij het gebed, God tróónt immers op de lofzangen van Zijn volk. Daarin passeren Gods grote daden de revue. En in het gebed leren we wachten en verwachten, ontvangen we kracht om getuige te zijn.

Onze ratio kan ons gebedsleven behoorlijk blokkeren, maar bij het „leerling” zijn hoort ook dat we leren bidden. Wie niet bidt, verwacht niets meer. William Temple zei: „Als ik bid, vinden er toevallige gebeurtenissen plaats. Als ik niet bid, gebeurt dat niet”.

### Schriftgezag

Geloofsbeleving houdt nauw verband met de plaats van de Schrift. Zeer onvolledig wil ik daar iets over zeggen. Evenals het vorige is dat uiteraard geheel voor *mijn* rekening.

Er zijn evangelischen met een fundamentalistische, haast mechanische inspiratietheorie. Maar in de Angelsaksische wereld is er de laatste jaren ook het fenomeen van de „radical” of „new” evangelicals, waartoe een man als Donald G. Bloesch gerekend mag worden. Hij citeert Barth met veel instemming (met kritiek op universalistische tendensen bij Barth). En in Nottingham (1977) spraken de evangelische Anglicanen wel uit dat de Schrift „without error” is „in all that it affirms”, maar Stott wijst er in een commentaar op die uitspraak op dat de discussie er nu over moet gaan wát de Schrift „affirms”! En hij voorspelt dat de hermeneuthiek een punt van discussie gaat worden tussen „evangelicals” en „ecumenicals”.

De „new evangelicals” herontdekken een theoloog als P. T. Forsyth (1842-1921)<sup>12)</sup>, wel een Barthiaan „avant la lettre” genoemd. Met erkenning van de historisch kritische methode, waar schuwde deze ervoor dat de kritiek ons niet het Woord van God kan geven.

Dit rationalisme uit de 19e eeuw, dat de Schrift op een verwoestende

manier te lijf ging, vindt men in zekere zin ook bij de fundamentalisten. Bloesch schrijft daarover: „Als er een absolute identificatie wordt gemaakt tussen de woorden van de bijbelse tekst en de waarheid van de openbaring, is de deur open voor rationalisme, want dan staat Gods Woord open voor de natuurlijke rede”.<sup>13)</sup> In Nottingham was men daarom erg ongelukkig met het zgn. „inerrancy debate” in de Ver. Staten en stelde dat de klok werd teruggezet naar 1920.<sup>14)</sup>

### Christocentrisch

In de evangelische spiritualiteit staat de Christus der Schriften centraal. Evangelischen vrezen dat in sommige Schriftkritische benaderingen afbreuk wordt gedaan aan het kerugma van het Nieuwe Testament, zodat kruis en opstanding van Jezus Christus uit het hart van de verkondiging verdwijnen.

Stott heeft drie punten genoemd waarom „evangelicals” niet om het gezaghebbend karakter van de Schrift heen kunnen. 1. Men is zich bewust dat alleen *in de Schrift* antwoord wordt gegeven op de vraag wat het *evangelie* dan wel is! 2. Bekeerlingen zullen onderricht moeten ontvangen. Zijn het dan de Schriften niet die hen wijs kunnen maken tot zaligheid? 3. Het „evangelie” is méér dan woorden – het is een „kracht Gods tot behoud”. Eigenmachtige interpretaties van dat Woord, zo vrezen „evangelicals”, zouden het wel eens krachteloos kunnen maken. Evangelischen zijn erg beducht voor een huwelijk met de tijdgeest. Daarom moet de bijbel – in zijn eigen-aard-igheid – uit kunnen spreken. Mens en wereld zouden best eens meer gediend kunnen zijn met wat op het eerste gehoor „vreemd” in de oren klinkt, dan met een „profetische prediking” waaruit de Levende Heer is verdwenen.<sup>15)</sup>

In oecumenische kring ontkomt men er niet aan zich opnieuw met het Schriftgezag bezig te houden. In 1975 waarschuwde Berkhof<sup>16)</sup> de Wereldraad van Kerken voor de verideologisering van bijbelse begrippen als gerechtigheid, bevrijding en vernieuwing. Hij schrijft: „Bij deze ideologische beperking wordt de bijbelse meerwaarde nooit ontkend. Ze wordt verondersteld. Men kan haar echter op den duur niet stilzwijgend veronderstellen, zonder dat ze haar kritische en ontideologiserende kracht verliest. Hier zie ik een groot gevaar voor de Wereldraad liggen. Wij kunnen aan dit gevaar slechts ontkomen, als wij ons er eerst ten volle van bewust geworden zijn. Dit houdt m.i. in, dat wij moeten ophouden met onze „genitief-theologieën” (theologie van de ontwikkeling, van de bevrijding, van de revolutie, enz.), omdat ze niet als afweermiddel tegen de ideologisering functioneren, maar integendeel als rationalisatie van de idealen die wij ons buiten Gods Woord om gevormd hebben”.

Afsluitend meen ik te kunnen concluderen dat „evangelicals” en „ecumenicals” het niet eens hoeven te worden over een „Leer aangaande de Heilige Schrift”. In het evangelische kamp is een beweging naar een meer dynamisch inspiratiebegrip en durft men oude posities kritisch te bezien.<sup>17)</sup> Voorwaarde voor een vruchtbaar



samengaan, juist op het vlak van levensstijl en sociale actie, is dat christenen uit beide partijen erkennen dat het ware gezag van de Schrift in Christus op ons toekomt. De situatie van kerk en wereld maakt duidelijk dat wij in het Westen nog onvoldoende ernst maken met voor Zijn gezag te buigen.

Laat de wereld asjeblijft niet hoeven wachten tot wij uitgeredekaveld zijn. Jezus zegt: „Mijn leer is niet van Mij, maar van Hem, die Mij gezond heeft; indien iemand diens wil doen wil, zal hij van deze leer weten, of zij van God komt, dan of Ik uit Mijzelf spreek” (Joh. 7:16/17).

Ook op dit punt blijkt hoezeer wij de Geest nodig hebben. J. H. Gunning heeft daarover in de discussie met Kuyper prachtige dingen gezegd. Dit ene wil ik u niet onthouden: „Concentratie op de Persoon van Christus is ons het één en al des geloofs. Ontbreekt die, dan wordt de levende Christus verdonkerd die door de Heilige Geest het Woord, het geschreven Woord, elk ogenblik voor ons persoonlijk maakt. Zo wordt de bijbel, onder welke theorie ook, terstond een wetboek, en het geloofsleven verzinkt tot een doorsnee-christendom met krachteloze orthodoxie of neologie”. De Schrift is voor mij betrouwbaar omdat ze in al haar delen heenwijst naar Jezus Christus. De Schrift is gezaghebbend, omdat Jezus Christus ons daarin oproept Hem te volgen.

### Levensstijl en sociale actie

Internationaal is er bij de „evangelicals” een toewending naar de socio-politieke vragen. Dit proces wordt door een aantal factoren bevorderd:

#### a. De herontdekking van de wortels van de evangelische beweging

Namen als John Wesley, Charles Finney en William Booth worden met ere genoemd. In zijn *Systematic Theology* memoreert Finney bijvoorbeeld de strijd voor vrijheid van het Amerikaanse volk. En „zulk een volk staat met een trotse voet op de nek van drie miljoen vertrapte en ter aarde geworpen slaven. Hoe vreselijk! Ontneem een menselijk wezen die aan geen misdaad schuldig is zijn vrijheid; berooft hem van zichzelf – zijn lichaam – zijn ziel, zijn tijd, en zijn verdiensten, om de belangen van zijn meester te dienen, en probeer het te rechtvaardigen met de principes van de morele wet! Het is de grootste absurditeit, en de meest weerzinwekkende verdorvenheid”. En ten slotte: „Er is nauwelijks een verwerpelijker en demonischer stelregel denkbaar dan „our country, right or wrong”.

In zijn boek *Christenen en marxisten* gaat Bonino op de vraag in of deze twee groepen wel samen kunnen optrekken. Hij zegt dat dat geen vraag is, want het gebeurt! Christenen en marxisten delen een gemeenschappelijke, menselijke solidariteit. En daarom pleit Bonino voor een „strategische alliantie”. Waarbij de christen zijn geloof niet voor een ideologie mag inruilen.

Maar Bonino weet met Finney dat de „liefde ons gebiedt tegen de zonde te strijden”!

Dat motiveerde John Wesley ook. In zijn dagen was er een 90-urige werkweek. Dat werd 60 uur en er ontstonden vakbonden. Wesley leefde uiterst sober – levensstijl! – en schonk zijn geld weg aan een „apotheek voor de armen”, een „maatschappij voor vreemdelingen en hulpbehoevenden”; hij stond aan de wieg van de zondagsschoolbeweging, ijverde voor hervorming van het gevangeniswezen, streed samen met Wilberforce (lid van de Clapham sect; the Saints) tegen de slavernij.

#### b. Onder invloed van „evangelicals” uit de Derde Wereld begint in het Westen een mentaliteitsverandering

De opstelling van christenen uit Wereldraadkringen werkt in dit opzicht ook door. Trouwens, er waren „evangelicals” in Nairobi en Melbourne. Samuel Escobar schreef in 1976: „De toekomst van de zendingstaak van de gemeente ligt in een verandering van hart en geest van de evangelischen. Bij herontdekking van christelijke hoop en visie op de wederkomst van Christus zullen we ons los kunnen maken van de heidense omgeving in Noord-Amerika en Europa, of van hun wereldse utopisme in de Derde Wereld, en radicale christenen worden waar we ons ook bevinden”. Hij droomt van een „gereinigde kerk, die de verzoeken van de overvloed, privileges en macht overwonnen heeft. Een kerk die haar eschatologie niet in een ideologie van paniek omzet, of in een armzalig vermomd Utopia”.

#### c. Jongeren die tijdens de zgn. „Jezus-revolutie” tot geloof kwamen, namen hun maatschappij-kritische erfenis mee

Binnen organisaties als „Evangelicals for Social Action” met Ron Sider en „Sojourners” vinden we deze kruisbestuiving van maatschappij-kritische drammerij en charismatisch élan. Maar in Nederland ontmoet je ze ook binnen Youth for Christ, in Tear Fund-werkgroepen en binnen het I.K.V.

Christenen ontwaken links en rechts voor de vragen van vrede en gerechtigheid. In Nederland zijn daarvan ook signalen onder evangelische christenen. Maar wat komt het langzaam op gang! Men verstaat de „tekenen der tijden” nog slecht. Ondanks het protest van honderdduizenden op 21 november 1981 wordt de bewapening verder opgejaagd. Tienduizend mensen sterven per dag van de honger in deze wereld. De christenheid van het Westen is aan een fundamentele *bekering* toe.

Maar sinds Billy Graham zijn stem verheft tegen de atomaire waanzin, is de kritiek in eigen kring niet van de lucht. Het I.K.V. krijgt in de brede politiek geen poot aan de grond. Bob Goudzwaard mocht prachtige dingen schrijven in een C.D.A.-program, maar de karavaan trekt verder.

Velen van ons kunnen uit prachtige boeken en bemoedigende congresstukken citeren. We weten hoe het *niet* moet, maar de evangelische en oecumenische „radicalen” ontdekken hoe onbekeerlijk mensen en (dus) structuren zijn. Ik begrijp de onrust bij mijn evangeli-

sche broeders, maar de posities uit het verleden zijn niet langer geschikt voor het heden. Wat doen we met onze bekeerlingen die wakker liggen van het onrecht in de wereld? Leren we hen gaan in de voetstappen van Jezus en desnoods lijden omwille van de gerechtigheid? Of blijven we een pijnloos, „electronic“ succes-Christendom prediken?

En zijn de „ecumenicals“ nu zoveel „verder“ dan de evangelischen? Soms wekt men die indruk. Maar wat is „ver“ en „verder“ in de verhouding tot het onrecht en de dreiging van tegenwoordig? En hoe vruchtbaar werken de inzichten van de koplopers door in onze samenleving? Ik vrees dat men vaak alleen de reeds overtuigde achterban bereikt.

Wil men de evangelischen nog wel mee hebben, of is hun theologie zo „vertrost“ dat er alleen in een boedelscheiding heil gelegen is. Heil voor wie dan wel?

Aan evangelische kant is er mijns inziens een fundamentele bekering nodig tot het volle evangelie van de „All sufficient Saviour“. En óók de „ecumenicals“ zullen bij Hem terecht moeten om weer aan het volle mens-zijn toe te komen. De ware humaniteit vinden we immers alleen bij Hem.

Zijn kruis en opstanding tonen ons ook dat onze inzet niet zinloos is. Hij die ons achter zich roept is sterker dan de dood. Hij leert ons de last van de dag – en elkaars lasten – blijmoedig dragen.

1) From that moment I understood that, in view of my decision to give myself unreservedly to God and my neighbour, it would be absolutely necessary for me to devote space and time to prayer, speaking and listening to God. Otherwise, in no time at all, I would be depleted and have nothing to offer either my brothers or the Lord. Knowing this to be true, I take advantage of a faculty that God has given me: that of waking up and falling asleep again at will. Consequently, I wake up every night at two in the morning and remain in prayer for two hours.

Of course, I am not suggesting that I am a great penitent. It is no sacrifice for me to 'keep awake and pray'. I have discovered that we are doing our soul an enormous injustice if we do not give it the opportunity to refuel itself, in the same way that sleep restores the strength of our body.

Biz. 16/17, *Charismatic Renewal and Social Action: A Dialogue*. 1979 by Cardinal Suenens and Dom Helder Camara.

2) Revolutions become necessary and obligatory, when the virtue and intelligence, or the vice and ignorance, of the people, demand them. Pag. 159, *Finney's Systematic Theology*. First published in 1846. Abridged and published in 1976.

3) Engelse uitgave: *Ethics*, N. Y. Macmillan, 1965, pp. 356-357.

4) In evangelical theology the basic movement of faith is from the vertical to the horizontal: from God to the individual to the neighbour. The inward relationship between God and the individual takes priority, in time and significance, over the outward man-to-man relationship. We may illustrate the movement graphically:



In liberal theology, on the other hand, the basic movement of faith is from the

horizontal to the vertical: from the individual to the neighbour to God. The outward relationship between the individual and the neighbour takes priority over the inward divine-to-human relationship. Graphically the movement may be represented thus:



We are speaking here of a dominant movement, not an exclusive one, because evangelicals and liberals certainly experience both kinds of movement. We are consciously oversimplifying in order to highlight a contrasting tendency between evangelicalism and liberalism.

Pag. 72/73, *Issues of theological conflict*, 1980, Richard J. Coleman.

5) In May 1977, a group of evangelical leaders and scholars from different backgrounds gathered together to issue a call for modern evangelicalism to reappropriate the balance of historic Christianity. The Appeal itself outlines the areas the drafters believed must be addressed before evangelicalism can reach maturity.

A call to Spirituality.

We suffer from a neglect of authentic spirituality on the one hand, and an excess of undisciplined spirituality on the other hand. We have too often pursued a superhuman religiosity rather than the biblical model of a true humanity released from bondage to sin and renewed by the Holy Spirit.

6) The assurances so frequently given from the pulpit that if we can change enough hearts we will change society cannot be entirely believed. . . . More is needed in our present situation than changed hearts. There must be just programs and righteous policies.

Pag. 157/158, *The Right, the Good and the Happy*, 1971, Bernard Ramm.

7) *The gospel, therefore, is centered precisely at the point where Jesus' relationships to God and to man coincide – the self-surrender of the 'I' for the other.*

One cannot really surrender his life to God without being turned outward toward those in need. Likewise, one cannot be totally involved in the world's suffering and not be turned inward to find a strength of spirit and purpose.

So we who confess Jesus as Lord must be willing to commit ourselves in faith to God, for this is the absolutely necessary condition for a real commitment of love to our fellow human beings. The liberal tends to think that as long as he is involved and concerned in the world his relationship to God will somehow fall into place. He is aware of the danger of humanism but excuses himself by declaring that God is really a divine power underlying all things. *What he fails to understand is that when our relationship to Christ deteriorates, so does our commitment to others.*

*Concern for others is not only the fruit of a right relationship with God but also the means by which one's relationship with God is kept concrete.* For, as St. John asks, how can you love God if you cannot love your brother whom you can see? It is in this sense that God's forgiveness is experienced as we forgive someone, that God's grace is experienced as we pour ourselves out to support a falling brother. So it is that God is known in and through another human being.

Pag. 92/93, *Issues of theological conflict*.

8) A true spirituality will call for identification with the suffering of the world as well as the cultivation of personal piety.

We need to rediscover the devotional resources of the whole church, including the evangelical traditions of Pietism and Puritanism. We call for an exploration of devotional practise in all traditions within the church in order to deepen our relationship both with Christ and with other Christians. Among these resources are such spiritual disciplines as prayer, meditation, silence, fasting, Bible study and spiritual diaries.

9) We zijn bezwaken voor de verleiding om de evangeliebediening te scheiden van de spiritualiteit, en het dienen van het bidden.

Misschien moeten we er onszelf voortdurend aan blijven herinneren dat het eerste gebod, dat zegt dat we God moeten liefhebben met geheel ons hart, geheel onze ziel en geheel ons verstand, inderdaad het eerste is. Ik vraag me af of we dit werkelijk geloven. Het lijkt er meer op dat we leven alsof we zoveel mogelijk van ons hart, onze ziel en ons verstand aan onze medemensen moeten geven, terwijl we ons veel moeite

geven ook God daarbij niet te vergeten. We denken minstens dat we onze aandacht gelijkmatig tussen God en onze naaste moeten verdelen. Maar wat Jezus vraagt is veel radicaler. Hij vraagt om een doelbewuste toewijding aan God, en aan God alleen. God wil heel ons hart, heel ons verstand en heel onze ziel. Juist deze onvoorwaardelijke en ongereserveerde liefde voor God leidt ons tot de zorg voor onze naaste, niet als een activiteit die ons van God afleidt of concurreert met onze aandacht voor God, maar als uiting van onze liefde voor God die zich ons openbaart als de God van alle mensen. In God vinden we juist onze naasten en ontdekken we onze verantwoordelijkheid voor hen. Zelfs zouden we kunnen zeggen dat alleen in God onze naaste echt een naaste voor ons wordt in plaats van iemand die inbreuk maakt op onze autonomie, en dat alleen in en door God ons dienstwerk mogelijk wordt.

Pag. 10/26/27, *Een levende heenwijzing*, dr. Henri J. M. Nouwen, 1981.

Henri Nouwen schrijft ook regelmatig in 'Sojourners'.

- <sup>10)</sup> This spirituality of faith, hope and love in their unity is particularly relevant in the conditions of revolutionary struggle. This, at least in three different but complementary directions: It means utter availability for service. Salvation by grace, through faith, means that a man does not find his identity and reality any longer in himself but in Christ. He is not constituted as human being in isolation but in a free and generous relationship made available from outside himself. He has, therefore, no self-image to preserve, no face to save, no status to defend – his image, status, face have once for all been assured in Jesus Christ and 'nobody can take it away from him' because 'nothing can separate us from Christ's love'. A Christian is, therefore, totally available.

It is in this total surrender that even one's own subjectivity, doubts, uncertainties and inconsistencies are overcome, not in the dissolution of the self, nor on the twilight of cynicism and indifference or in the proud objectivity of an infallible human cause but in the simple trust of faith. As Bonhoeffer looking at his own divided self under the trial of imprisonment, one can say: 'Whatever I am, Lord, you know it, I am thine'.  
Pag. 137, *Christians and Marxists*, 1976, J. M. Bonino.

Christ is not simply the guide that keeps faith on the right track but the transcendent power who lives in us and lifts us out of our self-preoccupation. The person who does not care about the transcendent is not bound to care about anything beyond his immediate interests. He may, perhaps, care for others out of a sense of social responsibility; but for how long and through how much suffering will this sense carry him? Just as our service to mankind is headed toward bankruptcy without a personal relationship with God, so our personal relationship to God is unbalanced without an involvement in the social and political upheavals of our society.

Pag. 92, *Issues of theological conflict*.

- <sup>11)</sup> The inward journey feeds the outward journey, and the outward journey draws us inward again. Prayer must drive us into concrete involvement as well as open the way to communion with God. Our participation in civil rights issues, for example, must also lead us to seek a deeper dependency on the Father. If the inner dimension of our faith does not push back horizons so that we see neighbours we did not see before, then that faith is incomplete. And if our efforts to humanize political and social structures is not balanced by an equal effort to bring rebirth to the very lives who shaped those structures, then we are on a one-way trip.  
Pag. 93/94, *Issues of theological conflict*.

- <sup>12)</sup> Zie: *The evangelical renaissance*, door Donald G. Bloesch, 1973 en *The authority and interpretation of the bible*, door Jack B. Rogers en Donald K. McKim.

- <sup>13)</sup> When an absolute identification is made between the words of the biblical text and the truth of revelation, then the doorway is opened to rationalism, since this means that God's Word becomes accessible to natural reason.  
Pag. 21, *The evangelical renaissance*.

- <sup>14)</sup> Tony Thiselton was sceptical about the debate on the inerrancy of the Bible currently flourishing in the United States; this had followed the publication of Harold Lindsell's book *The Battle for the Bible*, an attack on some American evangelicals for 'selling the pass' on biblical authority. He quoted with approval one reaction to Lindsell's thesis which described it as 'the gas balloon theory of theology': biblical authority was like a hot air balloon; one prick and all of Christian theology had gone. He agreed with Ralph Martin that Lindsell was in danger of putting the clock back to the 1920s.

- <sup>15)</sup> Wij zouden ons kritischer tegenover de eisen en vragen van de wereld opstellen en de voorkeur eraan geven de wereld met zulke inzichten uit Gods Woord te dienen, die de wereld nog niet ziet, respectievelijk (nog) niet erkennen wil.  
Pag. 175, Bruggen en bruggehoofden, 1981, H. Berkhof. Uit artikel dat in 1975 verscheen.

- <sup>16)</sup> Pag. 173/174, Bruggen en bruggehoofden.

- <sup>17)</sup> Zie 'But this I can believe' van David Winter, 1981. 'The authority and interpretation of the bible', Jack B. Rogers en Donald K. McKim. Jack B. Rogers, a conservative evangelical, wijst de theologie van Warfield and Hodge af met een beroep op de kerkvaders en de Reformatoren.

Dat het „biblicisme" ten diepste niet bij de erfenis van de evangelicals hoort, moge blijken uit een citaat uit Finney's *Systematic Theology*:

'Slavery or any other evil, to be a crime, must imply selfishness. It must imply a violation of the command, 'Thou shalt love thy neighbour as thyself'. If it implies a breach of this, it is wrong invariably and necessarily, and no legislation, or any thing else, can make it right. God cannot authorize it. The Bible cannot sanction it, and if both God and the Bible were to sanction it, it could not be lawful. God's arbitrary will is not law'.

Pag. 163.

## Missiologie-beoefening in Nederland Pleidooi voor heroriëntatie

### Opmerkingen vooraf

De beoefening van de missiologie aan de Universiteiten en Hogescholen in Nederland staat naar mijn mening voor de dringende opgave zich te heroriënteren. Zij moet op de eerste plaats radicaler dan tot nu toe het geval is geweest werken vanuit en gericht op het geheel van de situatie (context) waarin de kerken in Nederland zelf hun zendingsopdracht moeten trachten te verwerkelijken. Op de tweede plaats dient zij ervoor te waken niet te worden omgevormd tot een vak vergelijkende theologie. Deze twee stellingen staan centraal in dit artikel.

Het kan goed zijn hieraan twee opmerkingen toe te voegen om misverstanden te voorkomen: a. Het hier volgende pleidooi voor een heroriëntatie betreft alleen de missiologie-beoefening aan de Universiteiten en Hogescholen in Nederland. Welke twaalf dat zijn geeft Fr. Verstraelen aan in zijn „Inventarisatie van missiologie-beoefening 1980-1982” (1981, p.3); b. Een pleidooi zoals hier zal worden gehouden, roept vragen op over wat missiologie als theologische wetenschap wil zijn en over hoe de encyclopedische plaats van de missiologie binnen het geheel van de theologie duidelijk kan worden omschreven. Het valt niet binnen het bestek van dit artikel daarop uitvoerig in te gaan.

### I. Oriëntatie missiologie in Nederland

Verstraelen begint zijn „Inventarisatie van missiologie-beoefening 1980-1982” met een Ten Geleide, waarin hij aangeeft geen evaluatie van de beoefening van de missiologie in Nederland aan te bieden. Toch dringt zich uit de beschikbare gegevens de vraag op naar wat missiologie eigenlijk is. Verstraelen merkt hierbij op: „Of men nu gelukkig is met de term „missiologie” of niet – en bijvoorbeeld liever spreekt van „interkontekstuele theologie”, „vergelijkende theologie” of „studie wereldchristendom” – uit het hier geboden overzicht moge blijken dat „missiologen” bezig zijn met thematieken, problematieken en uitdagingen vanuit het perspectief van „Gods Wereldhuis” als het kader voor een juist zicht op oriëntatie en taken van christenen, kerken en theologie(ën)” (Verstraelen, Inventarisatie, 1981, p. 2).

Dat „missiologen bezig zijn met thematieken, problematieken en uitdagingen vanuit het perspectief van „Gods Wereldhuis”,

kan een juiste typering van de missiologie-beoefening in Nederland zijn. Maar over welk Wereldhuis van God gaat het dan concreet in de beoefening van de missiologie in Nederland? Het lijkt mogelijk om op een verantwoorde wijze vanuit de inventarisatie door Verstraelen gemaakt een globaal, maar daarom niet minder duidelijk antwoord op deze vraag te geven.

In de inventarisatie is zo exact mogelijk nagegaan hoe vaak er in de periode 1980-1982 in de missiologie-beoefening in Nederland aandacht werd gegeven aan thematieken, die zich aandienen vanuit de context van de Derde Wereld aan de ene kant en vanuit de context van Nederland aan de andere kant (Verstraelen, Inventarisatie, 1981, pp. 6-9, 12-17). Om de resultaten daarvan te kunnen plaatsen in het geheel van de beoefening van de missiologie in Nederland zal tevens telkens worden aangegeven hoeveel thematieken er in totaal werden behandeld, en welk aantal daarvan op niet contextueel gebonden, algemene of specifieke missiologische onderwerpen betrekking had.

Het resultaat van dit onderzoek ziet er als volgt uit:

#### a. *Programma academisch jaar 1981-1982*

Van de in totaal 33 aangegeven programma-onderdelen hadden er 11 betrekking op de Derde Wereld en 3 betrekking op Nederland. Daarnaast stonden er 19 niet contextueel gebonden thematieken op het programma.

#### b. *Behandelde onderwerpen academisch jaar 1980-1981*

Van de in totaal 38 opegeven onderwerpen kwamen er 11 voort uit contexten in de Derde Wereld, 3 uit de nederlandse context, en waren er 24 niet contextueel gebonden.

#### c. *Doctoraal scripties (afgesloten 1980-1981 in voorbereidingen)*

Het gaat hier over een totaal van 42 doctoraal scripties. Daarvan behandel(d)en er 14 een thematiek uit de Derde Wereld, 10 een onderwerp uit de eigen nederlandse context, en gingen er 18 over niet contextueel gebonden missiologische vraagstukken.

#### d. *Promoties 1980-1981/Proefschriften in voorbereiding*

Het betreft hier in totaal 24 proefschriften. In 12 gevallen gaan zij over onderwerpen uit de Derde Wereld, geen gaat er over een thematiek uit Nederland, en 12 proefschriften betreffen niet-contextueel gebonden thematieken.

#### e. *Persoonlijk/collectief onderzoek stafleden*

In de inventarisatie worden 30 onderzoeken in totaal genoemd. Daarvan hebben er 9 betrekking op thematieken in de Derde Wereld, 2 op onderwerpen uit de nederlandse context genomen, en gaan er 19 over niet contextueel gebonden missiologisch relevant geachte thema's.

Samenvattend laten deze gegevens zien, dat er van de in totaal 169 behandelde onderwerpen 57 in de context van de Derde Wereld moeten worden geplaatst en slechts 18 op de nederlandse context betrekking hebben. De overige 84 thema's zijn contextueel niet gebonden.

Gegeven deze situatie is de volgende minimale constatering gerechtvaardigd: Slechts een klein gedeelte van de huidige missiologie-beoefening in Nederland vertrekt vanuit of is gericht op de nederlandse context. Er is in de missiologie-beoefening slechts zeer geringe aandacht voor thematieken, problematieken en uitdagingen vanuit het perspectief van „Gods Wereldhuis” in Nederland zelf. Azië, Afrika en Latijns Amerika zijn in veel sterkere mate context voor de nederlandse missiologie-beoefening dan dat het eigen land dat is. Ditzelfde beeld wordt overigens opgeroepen door het geheel van de missiologische literatuur in 1980 en 1981 in Nederland en in nederlandstalig België verschenen (Lagerwerf, Bibliografieën, 1981 en 1981).

### Missiologie in India

Het kan verhelderend zijn om na het zojuist gegeven overzicht van de missiologie-beoefening in Nederland te bekijken hoe in de theologisch-missiologische ontwikkelingen in India aandacht wordt gegeven aan de oriëntatie op de eigen context. Daardoor zullen allerlei andere aspecten van de missiologie-beoefening in India buiten beschouwing blijven. Zij zullen slechts zijdelings ter sprake kunnen komen. Bij gebrek aan een overzichtelijke inventarisatie is het niet mogelijk de missiologie-beoefening in India op eenzelfde wijze op haar contextueel karakter te onderzoeken als dat voor Nederland het geval was. Om dit gemis zoveel mogelijk te ondervangen wordt hier nagegaan wat op het punt van de contextualiteit van de theologische reflexie op de zending van de kerken wordt gezegd door enkele indische theologen, die aan instellingen verbonden zijn die op een wetenschappelijk niveau werken dat vergelijkbaar is met dat van Universiteiten en Hogescholen in Nederland, en zich uitdrukkelijk hebben bezonnen op de zending van de kerken. Hetgeen nu verder volgt over missiologie-beoefening in India is anders dan het voorafgaande niet van beslissende betekenis voor het pleidooi dat hier wordt gehouden. Het is bedoeld als een aanloop naar dat gedeelte van het artikel, waarin wordt aangedrongen op een heroriëntatie in de missiologie-beoefening in Nederland.

Tijdens de Internationale Theologische Conferentie over „Evangelization” die in oktober 1971 te Nagpur plaatsvond werd een van de twee hoofdreferaten gehouden door D. S. Amalorpavadas. Het handelde over „Theology of Evangelization in the Indian Context”. Amalorpavadas begint zijn referaat met een schets van de aziatische context, en geeft vervolgens daarbinnen een tekening van de maatschappelijke en godsdienstige situatie in India. Voor deze aanpak wordt door Amalorpavadas gekozen, omdat „deze context absolute grond-

slag is om in welke vorm dan ook de profetische zending van de kerk in het land te kunnen vervullen” (Pathrapankal, 1973, p. 30). Aan deze stellingname ligt een verstaan van theologie-beoefening ten grondslag, dat theologie omschrijft als „een reflectie van christenen op hun geloof en hun christelijke ervaring in een bepaalde tijd en cultuur. Vandaar dat alleen christelijke gemeenschappen, die betrokken zijn in het leven van de hedendaagse wereld, en actief verantwoordelijkheid nemen in hun samenleving gestalte kunnen geven aan de theologie van de toekomst” (Pathrapankal, 1973, p. 32). Het is op grond van deze visie op theologie, dat Amalorpavadas meent te moeten stellen dat „de indische kerk nooit met theologiseren zal beginnen, haar zending niet zal weten te herinterpreteren in iedere bepaalde en concrete historische context tenzij en tot op het moment dat zij echte plaatselijke kerk wordt” (Pathrapankal, 1973, p. 32). De kerk in India zal zich voor deze herinterpretatie en herformulering van haar zending bezig moeten houden met een zelfstandige bezinning op gelovige ervaringen in eigen land opgedaan. Te lang heeft zij voor een oplossing van haar problemen naar westerse theologen gekeken, in plaats van zelf authentiek te gaan theologiseren. Om tot een evangelisatie-theologie voor India te komen is het niet voldoende de publicaties van westerse theologen te lezen of naar hen te luisteren. Natuurlijk moeten de indische theologen daarvoor open staan, maar dat is wat anders dan de tendens, dat er eerder theologisch gedachtengoed van buiten in India binnengebracht moet worden. De theologen in India moeten leren zelf tot een gelovige reflectie te komen op de context waarin zij met de mensen in India leven, vanuit de overtuiging, dat „de evangelische boodschap, waarvan de kerk in de wereld getuigenis aflegt, niet duidelijk uitgesproken kan worden zonder de betekenis van deze wereld voor deze boodschap serieus te hebben genomen” (Pathrapankal, 1973, p. 34). Deze visie van Amalorpavadas op de theologische noodzaak om tot een contextualisering van de theologie – dus ook van de evangelisatie-theologie – in India te komen, mag typerend worden genoemd voor zowel de katholieke als protestantse missiologie-beoefening in India.

### Katholieke auteurs

Aan katholieke zijde wijs ik op het proefschrift van A. Anandarayar, waarmee hij in 1980 in Rome zijn studies in de missiologie afsloot. Het proefschrift is een studie over *Christian Witness in „Ad Gentes”*. In het derde en laatste deel gaat Anandarayar na hoe een getuigenis door middel van allerlei vormen van christelijk leven een toepasselijk en efficiënt middel is om de evangelische boodschap in de huidige indische context te verkondigen. Evenals Amalorpavadas stelt ook deze theoloog de indische context dus centraal in zijn missiologie-beoefening. Anandarayar probeert daarmee concreet gestalte te geven aan een uitspraak van het „All India Seminar”, in 1969 in Bangalore gehouden, en die als volgt luidt: „Wanneer de kerk in India trouw wil zijn aan haar wezenlijke zending, dan moet zij een kerk zijn die geworteld is in de indische grond, door en door thuis in de verschillende

talen van het land, in zijn cultuur en manier van leven, op een intieme manier de vreugde en hoop, de droefheid en angst van de indische mensen delend en door hen niet als iets vreemds, vanuit het buitenland binnengekomen, erkend maar als iets dat in zeer sterke mate iets van henzelf is" (Anandarayar, 1980, p. 245). Aan katholieke zijde is deze gerichtheid op de eigen context verder te vinden in de studies van ondermeer Anto Karokaran („Evangelization and Diakonia. A Study in the Indian Perspective", p. 26), van S. M. Michael („The Cultural Context of Evangelization in India", p. 5-9, van Subashi Anand in „Mission in India" („Mission in India and Indian Spirituality", p. 5), van S. Kappen over „Orientations for an Asian Theology" en van E. Zeitler over „Indien und die christliche Mission im Wandel der letzten Jahren". Het is deze oriëntatie ook die te vinden is in het boek met de resultaten van „The All India Consultation on Evangelization" in 1973 in Patna gehouden (pp. 368-385), en in de rapporten van de „Inculturation Commission" van de Jesuïeten in India (Interim Reports, pp. 82-93; Jesuit Formation, pp. 143-164).

### Protestantse publicaties

Aan protestantse zijde zie ik eenzelfde belangstelling voor de eigen context als werkplaats voor missiologie in India. Wanneer de indische christelijke econoom C. T. Kurien zijn boekje *Mission and Proclamation* inleidt, dan zegt hij daarin, dat hij geschreven heeft vanuit de stellige overtuiging, dat wanneer de christelijke boodschap zich niet richt op concrete en specifieke situaties zij op haar best een lege generalisatie blijft. Het gaat hem er om de christelijke boodschap en de zending van de kerk te plaatsen in de context van de hedendaagse indische samenleving. Kurien is van mening, dat wanneer de christelijke boodschap niet wil verworden tot een gemakkelijke vlucht voor de werkelijkheid zij zich tot de wereld zoals die werkelijk is moet richten. „Wat ik in dit boekje heb geprobeerd te doen is momentopnamen van de wereld zoals die werkelijk is – de indische samenleving van de zeventiger jaren – te presenteren om de leden van de kerk eraan te herinneren dat de zending van de kerk vandaag aan deze werkelijkheid gerelateerd moet worden" (Kurien, 1981, p. V-VII), zo besluit Kurien het voorwoord op zijn boekje.

De theologie van de indische theologen, die in een studie als die van Robin Boyd *An Introduction to Indian Christian Theology* wordt weergegeven, en artikelen zoals die van J. R. Chandran over „Le développement de la théologie en Inde", van M. M. Thomas over „Toward an Indigenous Theology", laten zien hoe in India aan protestantse zijde veel eerder dan aan katholieke zijde is geprobeerd een theologie, en daarbinnen een zendingstheologie, te ontwikkelen, georiënteerd op de religieuze en maatschappelijke werkelijkheid van India. In zijn *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap* beschrijft Verkuyl welke bijdrage bijvoorbeeld een Paul David Devanandan in dit opzicht

heeft geleverd aan de contextualisatie van de theologie in India (Verkuyl, 1975, pp. 103-112).

Tegelijkertijd met deze constatering moet worden gewezen op het feit, dat veel indische theologie (missiologie) nog steeds sterk westers georiënteerd is. Aan katholieke zijde geldt dit vooral voor het theologisch onderwijs aan de diocesane seminaria. Aan protestantse zijde wijzen Vinay Samuel en Chris Sugden er in hun *Christian Mission in the Eighties* op hoe bepaalde internationale zendingsorganisaties nog steeds een universele, een niet in de indische context geïncarneerde boodschap willen brengen, en daarmee in feite precies zo handelen als Nestlé en Coca Cola (Samuel en Sugden, 1981, pp. 10 en 18). Er wordt een product geleverd, dat geen antwoord is op de werkelijke noden van de mensen, er worden antwoorden gegeven op vragen die er niet zijn, maar kunstmatig worden opgeroepen.

Nog een opmerking tot slot om het beeld van het contextuele karakter van de theologie (missiologie) in India te completeren. Wanneer men in de halfjaarlijkse uitgave van „Theologie im Kontext" (uitgave van het Missionwissenschaftliches Institut te Aken) 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.

### Vergelijking Nederland/India

Het voorafgaande nodigt uit tot enkele conclusies, die uitdagen tot en verdere bezinning op de missiologie-beoefening in Nederland.

Het is opmerkelijk hoezeer de missiologie in Nederland en in India van elkaar verschillen waar het aankomt op de contextualisering daarvan. Richt de missiologische reflexie in India zich in zeer sterke mate op de eigen context, in Nederland gebeurt dit slechts zeer ten dele.

De missiologie-beoefening in India blijkt weinig werk te maken van de wel geweten noodzaak ook diensten te moeten verlenen aan verwerking van de wereldwijde zendingsopdracht van de kerken. Dat is in Nederland duidelijk anders. Het engagement met het wereldomvattende karakter van Gods zending is hier zó sterk, dat de bezinning op de missionaire opdracht in eigen land er duidelijk onder te lijden heeft. Binnen de missiologie in Nederland bestaat naar verhouding grote belangstelling voor missiologische ontwikkelingen in India, terwijl dat omgekeerd nauwelijks of niet het geval is.

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.

## Toekomst voor de missiologie

Het eerste nummer van „Wereld en Zending” (1972) opende met een bijdrage van A. Camps over „Missiologie in deze tijd”. Daarin geeft hij als zijn mening te kennen, dat missiologie handelt over „de praktijk van de zelf-verwerkelijking van de Kerk in een aparte situatie van een nog niet diepgaande ontmoeting tussen het wezenlijk christelijke en andere levensbeschouwingen” (Camps, 1972, p. 8). In de omschrijving die Camps van missiologie geeft zit in de woorden „in een aparte situatie” een verwijzing naar de noodzaak missiologie in context te beoefenen. Maar bij verdere lezing van zijn artikel blijkt deze „aparte situatie” in feite door hem telkens in Azië, Afrika en Latijns Amerika te worden gelocaliseerd (Camps, 1972, p. 10). Dat gebeurt met name waar Camps het belang van „casestudies” duidelijk probeert te maken. Deze inschatting lijkt juist, want wanneer de auteur later zijn bekende trilogie afsluit met een studie over lokale kerken in dialoog met hun omgeving, dan heeft hij het daarin concreet over lokale kerken in Afrika, Azië en Latijns Amerika (cfr. Camps, 1978, pp. 60-80). J. M. van Engelen maakt in een notitie van 1979 over „Enkele kanttekeningen rondom de vraag: Wat is missiologie?” een aantal opmerkingen, die lijken aan te sluiten bij het hier gevoerde pleidooi om de missiologie-beoefening in Nederland primair te oriënteren op de eigen context. Na een omschrijving te hebben gegeven van wat hij onder theologie en missiologie verstaat merkt Van Engelen het volgende op: „Een vergelijking van of uitwisseling tussen de nu opkomende „contextuele theologieën” vanuit de plaatselijke kerken heeft per se niets te maken met het probleem „missiologie”. Het heeft even veel te maken met andere theologische disciplines . . . De uitwisseling van gegevens over de missionaire ondernemingen en de contextueel bepaalde reflexies daarop vanuit de lokale kerken maken niet het wezenlijke uit van de missiologie. Zij vormen, zoals bij elke andere theologische discipline, daarvan een bijkomende opgave” (v. Engelen, 1979, p. 2). Is de conclusie juist dat volgens Van Engelen de missiologie-beoefening in Nederland, die feitelijk in sterke mate werkt aan „een uitwisseling van gegevens over de missionaire ondernemingen en de contextueel bepaalde reflexies daarop vanuit de lokale kerken”, wat dit betreft bezig is met een „bijkomende opgave”? Of deze conclusie terecht is blijft onduidelijk, temeer doordat Van Engelen in zijn artikel „Missiologie op een keerpunt” schrijft, dat we de „missio” van de kerken niet meer mogen zien als een beweging van hier naar ginds, van Europa naar de derde wereld. „Deze missie is overal, en primair in eigen land. Maar zij heeft als „missio” van de „catholica” wezenlijk een wereldwijd, universeel karakter” (v. Engelen, 1975, p. 307). De indruk lijkt gerechtvaardigd, dat Van Engelen wel pleit voor een duidelijke contextualisering van de missiologie, maar die context dan wereldwijd verstaat. In genoemde bijdragen staat althans geen aanduiding, dat hij toe wil naar een missiologie-beoefening in Nederland, die primair de eigen context als vertrekpunt en richtpunt neemt.

## Missiologie: een exotisch bedrijf?

Onder de titel „De toekomst van missiologie” schreef A. G. Honig in 1978 een bijdrage in *Zending op weg naar de toekomst*, een bundel essays aangeboden aan J. Verkuyl ter gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar in de missiologie en evangelistiek aan de Faculteit der Godgeleerdheid van de Vrije Universiteit te Amsterdam. Wanneer Honig daarin opmerkt, dat steeds meer het besef doordringt, dat zending niet een zonderling exotisch bedrijf is, maar de taak van de kerk in en tot alle werelddelen: daar waar zij leeft in haar eigen omgeving (Honig, 1978, p. 246), dan houdt hij daarmee impliciet ook een pleidooi om de missiologie te ontdoen van het beeld een exotisch bedrijf te zijn. Dit vloeit logisch voort uit de overtuiging van Honig dat „de lokale kerk in dialoog met haar omgeving het Evangelie zodanig moet leren vertolken, dat zij rekenschap geeft van de hoop, die in haar is, in verband met de concrete situatie waarin zij leeft. Om haar daarin terzijde te staan, dient de theologische bezinning” (Honig, 1978, p. 248).

Toegepast op Nederland betekent dit, dat ook de missiologie hier primair ten dienste moet staan van de lokale kerk bij de uitvoering van haar missionaire opdracht in de context waarin zij existeert. Maar deze gevolgtrekking wordt door Honig niet gemaakt, evenmin als dit gebeurt door de missiologie-beoefening in Nederland als zodanig. Als het adres en de „home-base” van de zending, om met Jansen Schoonhoven te spreken, zich in alle zes werelddelen bevinden (Jansen Schoonhoven, 1978, pp. 233-234), dan moet daar ook de primaire vindplaats van missiologie gelegen zijn. Als het zeker is dat de missionaire taak in de onmiddellijke, dus nederlandse, omgeving begint, dan moet ook daar de missiologie beginnen. Op de plaats waar we staan is de toekomst van de missiologie-beoefening in Nederland gelegen.

Voor het openbreken van die toekomst kan een diëns-rede als die van Rob van Kessel over „Theologie in de (nederlandse) context” uitermate goed worden gebruikt. De twee concrete vragen, die aan Van Kessel over de theologie werden gesteld, zullen mutatis mutandis in de komende tijd ook door de missiologie beantwoord moeten worden: 1. In hoeverre laat de missioloog zich in zijn missiologiseren beïnvloeden door de maatschappij, en 2. hoe situeert de missiologie zich in de maatschappij. Binnen de missiologie-beoefening in Nederland moet een sterke stimulans worden gegeven aan het tot stand komen van publicaties als die van de afdeling Missiologie van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica over „De missionair-oecumenische gemeente”, als die van Wieringa over de „Toekomst-mogelijkheden voor een Missionair Oecumenische Gemeente”, die van Nijssen over „Nederland Missieland” en die van J. v. Lin en H. J. v. Hout over „Peilingen naar een eigentijdse katholieke evangelisatie” en „Katholieke bijdrage tot een oecumenische evangelisatie”, omdat zij ten voeten uit voortkomen uit en gericht zijn op de



eigen nederlandse context. Het is precies de keuze voor de eigen context als vindplaats voor missiologie-beoefening in Nederland die het gezicht van de toekomstige missiologie-beoefening in ons land zal moeten bepalen. Uiteraard dient een dergelijke missiologie zich bewust te blijven van het feit, dat de „Missio Dei” een wereldwijd karakter heeft. Dan heeft missiologie toekomst aan de theologische faculteiten van de Universiteiten en Hogescholen in Nederland.

### **Naar een missiologie in „communio”**

Om verschillende redenen zal de missiologie van eigen bodem wezenlijk betrokken dienen te blijven op de missionaire opdrachten en de theologische reflecties daarop in de lokale kerken elders in de wereld en dan niet alleen in Azië, Afrika en Latijns Amerika, maar ook in geheel Europa, Noord-Amerika en in Australië. Op de eerste plaats omwille van ecclesiologische redenen, omdat wanneer de plaatselijke kerken als bijzondere verwerkelijkingen van de universele kerk de „communio” met andere plaatselijke kerken als een constitutief gegeven voor de eigen existentie overeind moeten houden, een missiologie in dienst van deze geloofsgemeenschappen ook niet anders dan wereldwijd en op „communio” georiënteerd moet blijven. Op de tweede plaats moet dat, omdat de problematieken waarmee de missiologie van doen krijgt in de wereld waarin de kerken in Nederland concreet leven, in zichzelf gewoonlijk deel uitmaken van mondiale vraagstukken, en daarom naast een contextuele benadering om een wereldwijde aanpak vragen. De zending van de kerken in Nederland maakt deel uit van Gods zending in de hele wereld. De theologische reflectie op de deelname van de kerken aan deze zending kan zich niet onttrekken aan de vraag naar de verhouding tussen de verwerkelijking van Gods zending in uiteenlopende concrete contexten, c.q. tussen de verwerkelijking daarvan in Nederland en elders in de wereld. Precies in dit proces kan de missiologie-beoefening tot algemeen geldende, wereldwijd relevante uitspraken komen.

Wanneer hier een pleidooi wordt gehouden voor een primaire (niet uitsluitende) gerichtheid van de missiologie-beoefening in Nederland op de eigen context, dan gaat dat dus vergezeld van een even sterk en voor de missiologie wezenlijk noodzakelijk pleidooi om tot een missiologie-beoefening in „communio” te komen, of – anders gezegd – tot een wederzijdse assistentie op het terrein van de missiologie-beoefening (cfr. Hoedemaker, 1982, p. 217). Heel bewust wordt hier niet gesproken over een vergelijkende missiologie, en nog minder van een vergelijkende theologie, waarover zo dadelijk meer.

Nadat Adolf Exeler in 1978 in *Denn ich bin bei Euch*, een „Festgabe für Jozef Glazik en Bernwald Willeke zum 65. Geburtstag” de vraag „Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft?” op een uitdagende wijze positief meende te moeten beantwoorden (Exeler, 1978, pp. 199-200 en 205), trok hij in 1981 deze gedachte door in een bijdrage met de titel „Wege einer vergleichende Pastoral”.

Volgens Exeler is het zaak dat pastoraal theologen uit het noordelijk en het zuidelijk halfrond met elkaar in dialoog gaan over vraagstukken waarmee zij binnen hun plaatselijke kerken worden geconfronteerd. Een loutere vergelijking van pogingen om tot een antwoord op dergelijke vragen te komen blijft een afstandelijk gebeuren, waarin de wezenlijke verbondenheid van kerken en theologieën ginds en hier niet voldoende tot haar recht kan komen. Deze benadering is ook bruikbaar voor de missiologie. Wereldwijd missiologiseren zal evenmin met een vergelijkende aanpak ten aanzien van de verhouding tussen de missiologie-beoefening in Nederland en die in andere plaatselijke kerken geholpen zijn. Het komt er op aan, dat missiologen uit Nederland en uit de rest van de wereld – en niet alleen uit Afrika, Azië en Latijns Amerika – in dialoog blijven over methode en inhoud van hun theologie-beoefening.

Hoe deze dialoog tot stand kan komen en hoe deze praktisch gevoerd kan worden, zal nog veel denkwerk en vooral uitproberen vragen. Maar wat Nederland betreft zal het pas tot een dergelijke missiologie-beoefening in „communio” kunnen komen, naarmate er in ons land een missiologie van eigen bodem tot stand komt. Nog al wat missiologie in Nederland heeft op dit moment – zo valt te vrezen – nauwelijks een eigen inbreng in deze wereldwijde dialoog te leveren, omdat haar inhoud niet of onvoldoende tot stand is gekomen vanuit en gericht is op Nederland zelf. Daarin zal een grondprobleem gelegen zijn, wanneer bijvoorbeeld een poging zou worden ondernomen om samen met theologen uit India tot een missiologie-beoefening in wederzijdse assistentie te komen.

Het is uitdagend om tegen de achtergrond van wat zojuist gezegd is te lezen wat Hoedemaker opmerkt over de „Westerse theologie en contextualiteit: reflecties over het opnemen van een handschoen”. Hoedemaker probeert in dit artikel „aannemelijk te maken, dat een waarlijk contextuele theologie de specifieke probleemstellingen van de eigen culturele traditie en van de maatschappelijke situatie opneemt in het verband van de omvattende mondiale vragen die via andere contextuele ‘commitments’ worden bemiddeld” (1982, p. 216). Dit geldt voor de westerse theologie in haar geheel, maar binnen het kader van deze bijdrage voor de missiologie in Nederland in het bijzonder.

### **II. Missiologiebeoefening als vergelijkende theologie**

J. Verkuyl besteedt in zijn *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap* een heel hoofdstuk aan „Een kleine gids in de literatuur betreffende theologische ontwikkelingen in Azië, Afrika en Latijns Amerika en ‘Black Theology’” (Verkuyl, 1975, pp. 353-416). Uit de tekst wordt niet duidelijk om welke missiologische redenen hij aan deze gids een plaats denkt te moeten geven binnen de zendingswetenschap. De twee redenen die hij daarvoor aangeeft, zijn meer van praktische dan van missiologische aard: 1. Op veler verzoek wil hij

voorzien in de behoefte om bekendheid te geven aan deze theologische literatuur; 2. Er bestaan allerlei misverstanden en waanvoorstellingen over deze theologieën, waaraan hij een eind wil maken door belangstelling te wekken voor het eigene daarin (Verkuyl, 1975, p. 353). Deze redenen lijken onvoldoende om in een inleiding in de nieuwere zendingswetenschap in te gaan op algemeen theologische ontwikkelingen in Azië, Afrika en Latijns Amerika zoals Verkuyl dat doet.

Precies de opmerkingen waarmee Verkuyl genoemd hoofdstuk afsluit maken duidelijk, dat deze ontwikkelingen als zodanig de gehele theologie moeten aangaan, en niet typisch alleen door de missiologie moeten worden gevolgd. Samengevat komen de opmerkingen die Verkuyl daar maakt hierop neer: 1. Juist door de ontmoeting met andere theologen en theologieën moeten wij leren zien dat ook de Europese en Noord-Amerikaanse theologieën gebonden zijn aan een bepaalde context en dus ook slechts een betrekkelijk karakter dragen; 2. Wij hebben in het Westen de aanvulling, de correctie en vernieuwing nodig, die uitgaan van het contact met andere theologieën; 3. Juist door kennis te maken met andere theologieën kan er een dieper inzicht komen in de centrale themata van het christelijk geloof; 4. In de contacten met andere theologieën kan een nieuwe spiritualiteit ontstaan, omdat de meeste daarvan ontstaan zijn in contact met de armen en verschopten (Verkuyl, 1975, pp. 414-416). Wanneer er geen andere, werkelijk doorslaggevende argumenten gegeven kunnen worden – en daarmee worden argumenten bedoeld, die voortkomen uit en passen bij de visie die men op de zending van de kerk en kerken heeft en daarmee op de missiologie-beoefening – moet de studie van de algemeen theologische ontwikkelingen in genoemde werelddelen als zodanig uit het missiologisch takenpakket worden gehaald. Het verdient aanbeveling, dat missiologen die binnen hun onderwijs- en onderzoekprogramma toch de studie van algemeen theologische ontwikkelingen in Azië, Afrika en Latijns Amerika menen te moeten opnemen zichzelf afvragen op grond van welke missiologisch relevante argumenten zij dat doen.

### **Eigen invalshoek**

Bij het formuleren van de eigen invalshoek van waaruit missiologen de theologische ontwikkelingen elders in de wereld moeten bestuderen, kan gebruik worden gemaakt van de omschrijving van missiologie zoals die door Verkuyl is gegeven: „Missiologie is de bezinning op het heilshandelen van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest, dat in de gehele wereld gericht is op de realisering van het Rijk Gods . . . De taak der missiologie is in elke tijdssituatie wetenschappelijk-kritisch rekening en verantwoording af te leggen omtrent de vooronderstellingen, motieven, structuren, methoden en relatiepatronen en het beleid der kerken bij de vervulling van die opdracht” (Verkuyl, 1975, p. 19). Dit zijn de twee meest wezenlijke delen uit de definitie die Verkuyl in zijn inleiding van missiologie geeft. In feite loopt

dit echter bij hem hierop uit, dat de evangelistiek zich bezighoudt met de wetenschappelijke bezinning op de communicatie van het christelijk geloof in de westerse samenlevingen, terwijl de missiologie zich vooral richt op de communicatie van het christelijk geloof in Azië, Afrika en Latijns Amerika en in het Caribische (Verkuyl, 1975, p. 24). Op grond van deze invulling van missiologie is wel in te zien, dat het voor de communicatie van het evangelie in Azië, Afrika en Latijns Amerika van uitermate groot belang is dat het christelijk geloof contextueel een eigen gezicht en een eigen theologische verwoording moet krijgen, maar is niet duidelijk wat de studie van deze theologische verwoordingen als zodanig met missiologie van doen heeft. Missiologie komt pas om de hoek kijken op het moment, dat het mede door de theologie contextueel verwoorde christelijk geloof in een concrete situatie gecommuniceerd moet worden. Vanuit hetgeen hier tot nu toe is gezegd over de noodzaak om tot een missiologie-beoefening in de Nederlandse context zelf te komen en vanuit hetgeen is opgemerkt over missiologie-beoefening in „communio” behoort het binnen de eigen taakstelling van de missiologie om de theologische ontwikkelingen in Azië, Afrika en Latijns Amerika en elders in de wereld te bestuderen precies op alleen dat punt, waarop deze theologieën te spreken komen over de communicatie van het Evangelie in de onderscheiden contexten van genoemde werelddelen.

Uitgaande van de afzonderlijke vakgebieden zoals die nu binnen de theologische faculteiten aan Universiteiten en Hogescholen in Nederland bestaan, houdt deze stellingname tegelijkertijd in, dat ieder theologisch vakgebied het als een eigen opgave moet leren zien om wereldwijd dialogaal te theologiseren. Gezien het verleden van de missiologie, gezien de deskundigheid tot nu toe binnen de missiologie opgebouwd op het terrein van wereldwijd theologiseren, lijkt het mij alleszins juist dat de missiologie gedurende een bepaalde periode meehelpt om in de andere theologische vakgebieden de nodige belangstelling te wekken voor deze wijze van theologiseren. Maar de missiologie moet dit als een aflopende en bewust af te bouwen opdracht beschouwen. Doet zij dat niet, dan is de missiologie met het tot stand helpen komen van de bereidheid in andere theologische vakgebieden om wereldwijd te gaan theologiseren bezig haar eigen graf te graven en maakt zij zichzelf op langere termijn aan de theologische faculteiten volstrekt overbodig. Indien dit de weg is die de missiologie moet gaan, laat zij dat dan bewust doen, en omschakelen op wat „vergelijkende theologie” wordt genoemd. Hier wordt echter voor een andere aanpak gepleit dan door J. Platvoet voorgesteld: „Nu de christelijke kerken in de ‘Derde Wereld’ gedekoloniseerd zijn en de westerse-christelijke theologie zijn imperiale status verliest door de opkomst van de eigen theologieën van deze kerken verdient het aanbeveling het vak missiologie om te vormen tot het vak vergelijken-de theologie binnen het kader van een wereldwijde kerkgeschiedenis” (Platvoet, 1982, stelling 3).

Het zal duidelijk zijn dat deze benadering hier volstrekt wordt afgewezen. Vanuit een eigen perspectief moet de missiologie ernst maken met de ontwikkeling van een missiologie-beoefening in 'communio'. Toegepast op India bijvoorbeeld betekent dit, dat zij op een wetenschappelijk-kritisch niveau in dialoog moet gaan met die ontwikkelingen binnen de indische theologie, die als missiologisch relevant moeten worden geacht. De studie van al de andere aspecten binnen deze theologie moet de missiologie stelselmatig overdragen aan de andere theologische vakgebieden.

De vrees dat de missiologie door deze benadering binnen de Universiteiten en Hogescholen in een moeilijke positie komt te verkeren, lijkt niet terecht. Het hier gehouden pleidooi zal de missiologie uitdagen de eigen identiteit nog scherper te formuleren. De betrokkenheid van dit theologisch vakgebied op de zogenoemde Derde Wereld kan in een dergelijke herformulering niet meer als typerend of exclusief behorend tot de missiologie gerekend worden. Deze betrokkenheid dient wezenlijk deel uit te maken van iedere theologie-beoefening. Wanneer de missiologie erin slaagt in eigen land concreet te laten zien waar haar eigen werkterrein ligt, dan zal dat de discussie met de andere theologische vakgebieden sterk kunnen verhelderen.

### **Missiologie en evangelistiek**

In het voorafgaande is reeds gewezen op het onderscheid dat in de protestantse zendingswetenschap tussen missiologie en evangelistiek wordt gemaakt. Missiologie houdt zich bezig met de communicatie van het evangelie in Azië, Afrika en Latijns Amerika; evangelistiek met de communicatie van het evangelie in de westerse wereld. Tegen de achtergrond van hetgeen hier tot nu toe naar voren is gebracht, kan de vraag worden gesteld of het in de missiologie van de toekomst nog zinnig is dit onderscheid te handhaven. Het antwoord lijkt duidelijk negatief te moeten zijn. Dit geldt evenzeer wanneer wordt gesteld, dat missiologie zich bezig moet houden met „vocare”, met het oproepen tot bekering van degenen die nog niet met christelijk geloof in aanraking zijn gekomen, en evangelistiek met „revocare”, het terugroepen van hen die van het evangelie vervreemd zijn geraakt (Verkuyl, 1978, p. 72).

Het onderscheid tussen missiologie en evangelistiek is niet langer meer bruikbaar, omdat de tijd aangebroken is om de missiologie-beoefening in Nederland primair te richten op en aan te zetten vanuit de context van ons eigen land. Wanneer deze heroriëntatie wordt doorgevoerd, dan wordt hetgeen tot nu toe zowel onder missiologie als onder evangelistiek werd verstaan omgevormd tot een missiologie-beoefening in „communio” waarbij vertrokken wordt vanuit en gericht gewerkt wordt ten dienste van de kerken en hun missionaire opdracht in de nederlandse context. Te integreren in elkaar dient missiologie radicaal evangelistiek en omgekeerd evangelistiek radicaal missiologie te worden.

### **Enkele opmerkingen tot slot**

a. Een heroriëntatie in de missiologie-beoefening zoals hier bepleit kan alleen in een proces van jaren plaatsvinden. Wat er nu aan missiologie bestaat, kan en mag niet van het ene op het andere jaar worden bijgesteld. Wel moet er op redelijk korte termijn een bewuste keuze worden gemaakt over de richting waarin de toekomstige missiologie verder moet worden ontwikkeld. Indien daarbij de hier gegeven visie op de toekomst van de missiologie in Nederland aanvaardbaar is, dan verdient het aanbeveling de heroriëntatie planmatig en in oecumenische samenwerking te laten verlopen. Planmatig in die zin, dat de beoefenaren van de missiologie met elkaar nagaan op welke wijze en over welke periode de voorgestelde ontwikkeling zijn beslag dient te krijgen. Niet denkend in termen van een plotselinge, maar in die van een vloeiende overgang lijkt het raadzaam, dat er wordt gewerkt met vijfjarenplannen, waarbij globaal wordt vastgesteld waar de missiologie na afloop daarvan moet zijn. Er zal waarschijnlijk een eerste periode van vijf jaar nodig zijn om helder te krijgen hoe ingrijpend precies de heroriëntatie van de missiologie op de nederlandse context zal zijn, en om een concreet begin te maken met de oriëntatie op de eigen context voorzover dat althans nog niet het geval is. Daarbij kan de missiologie-beoefening die tot nu toe onder de evangelistiek viel waarschijnlijk een voortrekkersfunctie gaan vervullen. Het verdient een uitdrukkelijke aanbeveling een en ander in oecumenische samenwerking te doen. Niet alleen in de zending is de verdeeldheid van de christenen een ergernis en een belemmerende factor, dat is zij ook in de missiologie-beoefening.

b. Een geschikte manier om de voorgestelde heroriëntatie door te voeren is gelegen in de mogelijkheid om studenten te interesseren voor studie-stages in Nederland zelf, voor onderwerpen van scripties die te maken hebben met de missionaire opdracht van de kerken in de nederlandse context. Een belangrijk voordeel van deze benadering is, dat de missiologie-beoefenaren gaan zien waar in eigen land missiologisch relevant thema's gelegen zijn, gaan ontdekken hoe in deze concrete contexten missiologische vragen gesteld kunnen worden en welke dat zijn, en de mogelijkheid krijgen op een eigen wijze te participeren in de uitvoering van de zendingsopdracht van de kerken in Nederland.

c. Meer dan voorheen misschien mogelijk was kan door een missiologie georiënteerd op de nederlandse context een vruchtbare samenwerking worden opgebouwd met andere vakgebieden in de theologie, zoals met catechese, liturgie en vooral ook met de pastorale theologie. Dat biedt nieuwe perspectieven voor een geïntegreerd aandeel van de kant van de missiologie in het geheel van theologisch onderwijs en onderzoek. Het is goed mogelijk, dat langs deze weg ook meer studenten voor een studie missiologie geïnteresseerd kunnen worden, en studenten uit de andere theologische vakgebieden missiologie als bijvak kunnen gaan nemen.

d. De uitwerking van een missiologie in „communio” blijft aan studenten, die aan kerken in Azië, Afrika en Latijns Amerika assistentie willen gaan verlenen, de gelegenheid bieden zich daarop voor te bereiden. Maar gezien de eigen invalshoek van waaruit een dergelijke missiologie studie maakt van de theologische ontwikkelingen in genoemde werelddelen, zal dit niet voldoende zijn en zal er samengewerkt dienen te worden met ook mondiaal georiënteerde theologische vakgebieden. De voorbereiding van studenten op werkzaamheden in kerken in de derde wereld kan zo uitgroeien tot een volwaardige theologisch-interdisciplinaire opgave.

e. Een heroriëntatie van de missiologie op de nederlandse context zal gevolgen hebben voor de personele bezetting van de afdelingen missiologie aan de theologische faculteiten. Meer dan tot nu toe het geval was zal bij het aantrekken van nieuwe medewerkers gezocht moeten worden naar personen die in eigen land ervaring hebben opgedaan met een theologische reflectie op de zending van de kerken. Zij zijn voor de toekomst de aangewezen krachten om missionaire veldwerkers voor Nederland zelf op te leiden en in stages te begeleiden.

f. Uit hetgeen hier is bepleit vloeit tenslotte voort, dat de missiologische bibliotheken sterker dan tot nu toe gebeurde aandacht moeten gaan geven aan literatuur die de beoefenaren van de missiologie helpt om goed inzicht te krijgen in de eigen nederlandse context om van daaruit en daarop gericht missiologisch relevant te theologiseren.

#### Literatuur – India

- Anandarayar, A., *Christian Witness in „Ad Gentes”. With a Reference to the Indian Context.* Roma 1980.
- Boyd, R., *An Introduction to Indian Christian Theology.* Bangalore 1969.
- Chandran, J. R., *Le développement de la théologie en Inde, in: Théologies du Tiers-Monde. Du Conformisme à l'Indépendance. Le colloque de Dar-es-Salaam et ses prolongements.* Paris. z.j. pp. 58-73.
- *Interim Reports of the Inculturation Commission for Jesuit Formation in India.* Delhi 1977.
- *Jesuit Formation and Inculturation in India Today. Final Report of the Inculturation Commission and Conclusions of the Jesuit Conference of India.* Delhi 1978.
- Kappen, S., *Orientations for an Asian Theology, in: Fabella, V. (ed), Asia's Struggle for Full Humanity, New York 1980.* pp. 108-122.
- Karokaran, A., *Evangelization and Diakonia. A Study in the Indian Perspective.* Bangalore 1978.
- Kurien, C., *Mission and Proclamation.* Madras 1981.
- Light, *Life We Seek to Share. All-India Consultation on Evangelization, Patna 3rd to 8th October 1973, Bangalore 1973.*
- Michael, S., *The Cultural Context of Evangelization in India.* Pune-Indore 1980.
- Pathrapankal, J. (ed.), *Service and Salvation. Nagpur Theological Conference on Evangelization, 6th to 12th October 1971. Bangalore 1973.*
- Samuel, V. and Sugden C., *Christian Mission in the Eighties. A Third World Perspective.*

Bangalore 1981. *Current Trends in Theology. A Third World Guide.* Bangalore 1981.

Thomas, M. M.,

*Toward an Indigenous Christian Theology, in: Anderson, Gerald H. (ed.), Asian Voices in Christian Theology, New York 1976, pp. 11-35.*

Zeitler, E.,

*Indien und die christliche Mission im Wandel der letzten Jahre, in: Hans Waldenfels (hsg), Denn ich bin bei Euch. Perspektiven im christlichen Missionbewusstsein heute. Zürich, Einsiedeln, Köln, 1978, pp. 273-285.*

#### Literatuur – Nederland

Camps, A.,

*Geen doodlopende weg. Lokale kerken in dialoog met hun omgeving.* Baarn 1978.

Camps, A.,  
Engelen, J. van,

*Missiologie in deze tijd, in: WZ, 1 (1.1972), pp. 5-16.*  
*Missiologie op een keerpunt, in: TvTh, 15 (3.1975), pp. 291-312.*

Engelen, J. van,

*Enkele kanttekeningen rondom de vraag: Wat is missiologie. April 1979 (fotocopie).*

Exeler, A.,

*Verleichende Theologie statt Missionswissenschaft, in: Denn ich bin bei Euch. Perspektiven im christlichen Missionsbewusstsein heute. Zürich, Einsiedeln, Köln 1978, pp. 199-212.*

Exeler, A.,

*Wege einer vergleichende Pastoral, in: Evangelisation in der Dritte Welt. Anstöße für Europa. Freiburg, Basel, Wien 1981, pp. 92-121.* Dit artikel is in het Nederlands verschenen in: *Praktische Theologie 1980/4, pp.215-232, onder de titel: Op weg naar een vergelijkend pastoraat.*

Hoedemaker, L. A.,

*Westerse theologie en contextualiteit: reflecties over het opnemen van een handschoen, in: WZ, 11 (3.1982) pp. 210-218.*

Honig, A. G.,

*De toekomst van de missiologie, in: Zending op weg naar de toekomst. Kampen 1978, pp. 243-256.*

Hout, H. van – Lin, J. van,

*Katholieke bijdrage tot een oecumenische evangelisatie, in: WZ, 11 (1.1982), pp. 12-20.*

IIMO,

*De missionair-oecumenische gemeente, 6 delen. Leiden-Utrecht 1980.*

Jansen Schoonhoven, E.,

*De toekomst van de zending en de missionaire planning, in: Zending op weg naar de toekomst. Kampen 1978, pp. 230-242.*

Kessel, R. van,

*Theologie in kontekst. Dies-rede Katholieke Theologische Hogeschool Amsterdam, 1982.*

Lagerwerf, L.,

*Bibliografieën van in Nederland en nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1980, in: WZ, 10 (2.1981), pp. 178-197 en 11 (3.1982), pp. 249-268.*

Lin, J. van – Hout, H. van,

*Pellingen naar een eigentijdse katholieke evangelisatie, in: WZ, 8 (2.1979), pp. 132-145.*

Nijssen, F.,

*Nederland missieland. Enkele problemen bij de evangelisatie in eigen land, in: Allerwegen, 7 (3.1976), pp. 2-24.*

Platvoet, J. G.,

*Comparing Religions: A Limitative Approach.* Proefschrift. The Hague, Paris-New York 1982. Stelling 3.

Verkuyl, J.,

*Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap.* Kampen 1975.

Verkuyl, J.,

*Inleiding in de evangelistiek, met bijdragen van dr. O. Jager.* Kampen 1978.

Verstraelen, F.,

*Inventarisatie van missiologie-beoefening (1980-1982) aan de Universiteiten en Hogescholen in Nederland, uitgevoerd door de afdeling Missiologie van het IIMO. Leiden 1981.*

Wieringa, L.,

*Toekomstmogelijkheden voor een Missionair Oecumenische Gemeente?, in: WZ, 10 (2.1981), pp. 135-144.*

## Vredesgemeente in een wereld van strijd

### De zending der gemeente in een antagonistisch georganiseerde maatschappij

#### Gemeente en maatschappij

Gemeente-zijn is slechts mogelijk door participatie in de verbondsgeschiedenis van JHWH met de mensen. Gemeente-zijn voltrekt zich in de maatschappij. Dit artikel wil pogen deze beide uitspraken recht te doen.

Als gemeente-zijn zich in de maatschappij voltrekt, staan haar leden niet anders dan alle andere mensen bloot aan de krachten, die in het maatschappelijke krachtenveld werkzaam zijn. Is de gemeente dus een *onderdeel* van de maatschappij, waaruit zij niet te isoleren valt, toch doet zij zich daarin krachtens haar participatie in de verbondsgeschiedenis van JHWH juist als *gemeente* kennen door een bepaalde stellingname, door een bepaalde wijze van leven, waarin zij *zich* van de maatschappij *onderscheidt*.

Zich als gemeente van de maatschappij onderscheiden gaat niet vanzelf. Vanzelf wordt de gemeente wereldgelijkvormig, want valt zij weg uit de verbondsgeschiedenis. Zich als gemeente van de maatschappij onderscheiden kan alleen door inspanning, door weerstand te bieden, door strijd. De gemeente kan „tussen de tijden” dan ook alleen bestaan als strijdgemeenschap. Dat lijkt welhaast het tegendeel van een vredesgemeente. Naar mijn overtuiging kan zij echter slechts als strijdgemeenschap vredesgemeente zijn.

Ons uitgangspunt is dus de overtuiging, dat de gemeente als deel van de maatschappij zich daarvan moet onderscheiden om gemeente te kunnen zijn. Dit leidt tot de twee volgende vragen:

- 1e Van wat voor maatschappelijke werkelijkheid moet de gemeente zich onderscheiden om gemeente te zijn?
  - 2e Hoe moet de gemeente zich van deze maatschappelijke werkelijkheid, waarvan zij zelf een onderdeel is, onderscheiden?
- De beantwoording van deze twee vragen zal ons verder bezighouden.

#### 1. Van wat voor maatschappelijke werkelijkheid moet de gemeente zich onderscheiden om gemeente te zijn?

De beantwoording van deze vraag vergt een typering van onze maatschappelijke werkelijkheid. Dit is een hachelijke zaak, want

daarover zijn we zeer verdeeld. Toch kunnen we er niet aan voorbij, als wij onze vraag serieus nemen. Daarom presenteer ik hier mijn eigen kijk erop. Uiteraard kan dat hier maar heel schematisch.

#### Het economische strijdveld

Wij beginnen met de „brood”-vraag. Om te kunnen leven moeten we kunnen eten, ons kunnen kleden, kunnen wonen, in ons onderhoud kunnen voorzien. Met de „brood”-vraag bedoel ik dus de vraag naar de basisbehoeften van de mens. Komt een mens ter wereld, dan brengt hij alleen zijn lichaam en daarmee zijn arbeidskracht mee. Maar om in zijn levensonderhoud te voorzien heeft hij aan zijn arbeidskracht niet genoeg. Hij moet er ook mee kunnen werken. En daartoe zijn productiemiddelen nodig: grond om te bebouwen; grondstoffen om te bewerken plus de daartoe benodigde instrumenten. Beschikt en mens behalve over zijn eigen arbeidskracht ook over productiemiddelen, dan kan hij in vrijheid leven.

Dat dit naar bijbels besef een wezenlijk aspect van het mens-zijn vormt, blijkt bijvoorbeeld uit Gen. 2, waar van de mens (adam) gezegd wordt, dat de Heer hem formeerde, stof van de aardbodem (adama), opdat de mens de aardbodem zou bewerken (abad) en bewaren. Deze relatie tussen mens en aardbodem (adam en adama) behoort dus tot het door God bedoelde mens-zijn. En waar hem de mogelijkheid onthouden wordt om deze relatie in vrijheid aan te gaan, daar wordt zijn mens-zijn geschonden.

Nu toont ons de menselijke historie, dat zo'n leven in vrijheid een uitzonderlijke zaak is. Want steeds weer hebben weinigen zich meester weten te maken van de grond en de andere productiemiddelen, zodat de grote massa der mensen in afhankelijkheid geraakte. Want de bezitters van de productiemiddelen *lieten* hen werken (abad). Ze dwongen hen daartoe met geweld en vernederden hen daarmee tot een bestaan als knecht (ebed). Dat was het geval in de antieke slavenmaatschappijen en tijdens het feodale tijdperk met zijn horigen en lijfeigenen. Met het ontstaan van de kapitalistische productiewijze ontstond het verschijnsel van de zgn. vrije arbeider, die dan wel in vrijheid over zijn eigen arbeidskracht kon beschikken, maar vanwege het berooid zijn van eigen productiemiddelen geen andere keuze had dan om zijn arbeidskracht te verkopen aan de eigenaars van de productiemiddelen en wel op hun voorwaarden. Want anders konden zij niet in hun levensonderhoud voorzien. Zo werd ook in dit systeem de grote massa der mensen voor haar bestaan afhankelijk van de bezitters der productiemiddelen. Waar de mens van Gods wege voor bestemd was – in vrijheid de aardbodem te bewerken en te bewaren – dat werd hem door medemensen onmogelijk gemaakt.

Het is dan ook geen wonder, dat de slachtoffers van dit maatschappelijk geweld daartegen in verzet zijn gekomen, dat zij

steeds weer opnieuw de strijd hebben aangeboden tegen zo'n beknutting van hun levensmogelijkheid. Daarbij is van belang heel duidelijk te stellen, dat deze strijd van onder een antwoord was en is op de strijd van boven, antwoord op de onderdrukking door de rijken en machtigen. Door heel de geschiedenis heen kunnen wij dit soort onderdrukking vinden. Zo horen wij in het Oude Testament de profeet Jesaja al tegen de rijken fulmineren: „Wee hun, die huis aan huis voegen, akker aan akker trekken, totdat er geen plaats meer is en gij alleen de gezeten lieden zijt in het land” (Jes. 5:8). En vandaag is deze situatie nog niet fundamenteel anders in onze wereld. Het grootste deel van de wereldbevolking leeft in armoede, omdat het in afhankelijkheid leeft van een rijke bovenlaag, die beschikt over de productiemiddelen. Tot welke afschuwelijke toestanden dit leidt wil ik illustreren met één voorbeeld.

Zoals bekend wordt onze wereld in steeds ernstiger mate geteisterd door honger. Zo verwacht de UNESCO, dat er dit jaar alleen al 17 miljoen kinderen van de honger zullen sterven. Dat honger het gevolg is van een ongunstige speling van het lot, is een uitzondering. Gewoonlijk wordt honger door mensen veroorzaakt. Zo is 70% van de filippijnse bevolking ondervoed. Maar ondertussen worden naast de luxe voedingsmiddelen als ananas en bananen ook grote hoeveelheden van basisvoedsel, nl. rijst, uitgevoerd: in 1980 bijna 300.000 ton, genoeg om 1,7 miljoen filippino's een jaarlang genoeg te eten te geven. Waarom krijgen ze dat dan niet? Omdat in ons economische systeem ook voedsel tot een waar geworden is, die geproduceerd en verkocht wordt – niet om er hongerige mensen mee te voeden – maar om er winst mee te maken. Het onvermijdelijke gevolg van zo'n systeem is, dat de voedingsmiddelen dáárheen gaan, waar koopkracht is en waar ze dus met winst verkocht kunnen worden, en dus niet naar de hongerlijders, want die kunnen ze niet betalen. Want niet de mens en zijn basisbehoeften tellen in dit economische systeem, maar de vraag naar het rendement van de investeringen, de vraag naar de winst. Daarom brengen de grote voedselproducenten de productie van dure levensmiddelen als groenten, vruchten en vlees over naar de ontwikkelingslanden, waar de grondprijzen laag en de arbeidskrachten goedkoop zijn, zodat de productiekosten laag kunnen zijn en de winsten hoog. Maar deze producten moeten dan wel naar de rijke industrielanden geëxporteerd worden, omdat ze voor de armen in de derde wereld te duur zijn. Van zo'n systeem kan geen antwoord op het hongerprobleem verwacht worden. Het blijkt het veeleer te produceren!

Als de noodlottige consequenties van dit systeem hier in het Westen niet zo schril aan het licht treden, komt dat, omdat wij hier een zgn. welvaartsstaat met sociale voorzieningen hebben weten op te bouwen. Maar dat is dan wel voor een flink deel ten koste van de derde wereld gegaan. Mede op kosten van de derde wereld is ons huidige levenspeil mogelijk geworden. In deze dagen van economische crisis

beginnen de tegenstellingen ook in ons land echter duidelijker aan het licht te treden. Het economische systeem maakt enerzijds steeds meer slachtoffers onder ondernemers en kleine zelfstandigen, die eruit geconcurrereerd worden, terwijl anderzijds het leger van werkloze arbeiders steeds verder groeit. Als wij onze maatschappij dan ook vanuit de „brood"-vraag bezien, dan blijkt ze gekenmerkt te worden door strijd, strijd tussen ondernemers en vakbonden en tussen ondernemers onderling. En de slachtoffers met name in de derde wereld zijn niet meer te tellen. Deze strijd op economisch niveau met alle désastreuse gevolgen vandien is fundamenteel voor onze maatschappelijke werkelijkheid.

### Het politieke strijdveld

Deze strijd zet zich ook door op politiek niveau, op het gebied van de staat. Staten zijn er niet altijd geweest. Maar op een gegeven moment zijn de rijken en machtigen ertoe gekomen de samenleving zó te organiseren, dat hun belangen in de strijd op het economische niveau daardoor zo goed mogelijk beschermd en gediend werden. Zo is het gekomen tot staatsvorming ten behoeve van de rijken en machtigen, van de bezitters. En natuurlijk heeft dit ook op het niveau van de politiek het verzet van de armen opgeroepen. Zij zijn begonnen waar mogelijk ook binnen het staatsapparaat tegenmacht te vormen: de socialistische politieke partijen. Met name in een parlementaire democratie als de onze is daar ruimte voor, kunnen socialisten zelfs mee gaan regeren om zo te vechten voor een rechtvaardiger maatschappij-ordening.

De strijd op het economische niveau heeft zich uiteraard ook op internationaal politiek niveau voortgezet. Ik behoef maar te herinneren aan imperialisme en kolonialisme, die voortvloeiden uit de strijd tussen de industrielanden om goedkope grondstoffen en nieuwe markten, en aan de twee wereldoorlogen, die een voortzetting van deze strijd met andere middelen vormden.

Door het ontstaan van socialistische staten heeft deze internationale politieke machtsstrijd nog een geheel nieuwe dimensie gekregen. En hoezeer de zgn. Oost-West-verhouding met haar waanzinnige bewapeningswedloop alle andere internationale verhoudingen domineert, behoeft hier niet nader geadstrueerd te worden.

Zo blijkt ook het politieke niveau zowel nationaal als internationaal een strijdveld te vormen, waar tegengestelde belangen steeds heviger op elkaar botsen. En ook op dit niveau zijn de slachtoffers van terreur en geweld nu al niet meer te tellen.

Zo zien we, dat die fundamentele strijd op economisch niveau rond de „brood"-vraag zich voortzet op het niveau van de politiek. Ook dit niveau blijkt een strijdveld te zijn, waar tegengestelde belangen op elkaar botsen.



## Het ideologische strijdveld

Ten slotte wijs ik op de strijd, die er op het niveau van de ideeën, op ideologisch niveau, gevoerd wordt. De heersende bovenlaag vormt nl. altijd een minderheid. Om zich toch in haar heersende positie te handhaven zijn de geweldsmiddelen van de staat ontoereikend. Daarom is het met name in een parlementaire democratie een eerste-rangs belang van de heersende bovenlaag om de waarden en ideeën, waarin ze zelf gelooft, ook door de brede massa der bevolking vrijwillig aanvaard te krijgen. Daarbij spelen gezin, onderwijs, pers, radio en televisie een zeer belangrijke rol. De heersende bovenlaag gelooft nl. oprecht, dat het algemeen belang er het meest mee gediend is, als ieder mens de vrijheid heeft om zijn eigen belangen te behartigen. Daarom vecht zij voor de vrije ondernemingswijze productie. En zij betoogt, dat ieder mens op de vrije markt gelijkelijk warenbezitter is, ook al bestaat die „waar“ voor de meesten enkel uit eigen arbeidskracht. Dat dit voor laatstgenoemden geenszins gelijke kansen en mogelijkheden inhoudt, wordt door deze ideologie echter versluierd. Zij weet daarentegen wel de suggestie te wekken, dat de mens bevoegd en in staat is om zijn eigen leven zelf te ontwerpen, om zijn eigen lot in handen te nemen, om zich te gedragen als een vrije ondernemer op de markt des levens. Deze vrijheid tot volledige zelfbepaling wordt beschouwd als de glorie van het vrije Westen.

Deze ideologie leidt ook tot de vanzelfsprekende opvatting, dat de normale relatie tussen mensen bepaald wordt door een „voor wat hoort wat“-mentaliteit: natuurlijk doe je niets voor niets. In religieuze taal uitgedrukt valt deze burgerlijke ideologie te typeren met de uitspraak: „Ieder voor zich en God voor ons allen“ (God als de „onzichtbare Hand“ van Adam Smith) of op z'n oud-hollands uitgedrukt: „Helpt nu u self, so helpt u God“.

In de landen van het zgn. „reëel bestaande socialisme“ zien we iets dergelijks gebeuren. Daar lanceert de heersende bovenlaag de ideologie, dat maatschappelijke strijd overbodig is geworden, omdat de productiemiddelen daar in het bezit van de gemeenschap gebracht zijn. Door deze ideologie wordt versluierd, dat socialisatie van de productiemiddelen op zichzelf nog geenszins betekent, dat het gehele volk ook in het beheer ervan deelt, zoals het socialisme beoogt. In feite is het daar zo, dat alleen een heersende bovenlaag over de productiemiddelen beschikt en daarvan weet te profiteren op kosten van de grote massa der bevolking. Van een werkelijk socialisme is daar dan ook nog geen sprake. En er zal geen sprake van kunnen zijn, zolang de verworvenheden van de Franse revolutie in de maatschappelijke orde niet mede zijn verwerkt.

Zo zien we, hoe de heersende bovenlaag in Oost en West ook door middel van ideologie haar machtspositie tracht te beschermen en te handhaven. Maar ook op dit niveau zijn er tegenideologieën ontwikkeld, zodat hier eveneens een scherpe strijd gaande is.

*Samenvattend* valt dus te constateren: in de maatschappij kunnen drie strijd niveaus onderscheiden worden, het economische, het politieke en het ideologische strijdveld, die bovendien in een voortdurende onderlinge wisselwerking staan. Daarom kan de gehele maatschappelijke werkelijkheid als één groot krachtenveld worden getypeerd, waarbinnen zich een kolossale, meedogenloze belangenstrijd afspeelt, waarbij het grootste deel van de wereldbevolking aan het kortste eind trekt en die zich op een wijze ontwikkelt, die de toekomst van het menselijke leven op aarde steeds ernstiger bedreigt. Dit is naar mijn inzicht de maatschappelijke werkelijkheid, waarvan de gemeente een onderdeel is en waarvan zij zich juist moet onderscheiden om gemeente te zijn. „Naar mijn inzicht“ zo heb ik toegevoegd. Want uit wat ik tot nu toe geschreven heb volgt, dat ook zo'n inzicht zelf een rol speelt in deze strijd en daarom uiteraard omstreden is.

## 2. Hoe moet de gemeente zich van deze maatschappelijke werkelijkheid, waarvan zij zelf een onderdeel is, onderscheiden?

Het antwoord op deze vraag luidt heel simpel: door gemeente te zijn. „Let the church be the church!“ Maar wat is dat dan en hoe moet dat dan? Daar moeten we het nu verder over hebben en daarbij zal blijken, dat gemeente slechts gemeente kan zijn als vredesgemeente.

Om dit duidelijk te maken grijp ik terug op de eerste uitspraak: gemeente-zijn is slechts mogelijk door participatie in de verbondsgeschiedenis van JHWH met de mensen, waarvan de bijbel ons getuigt. Het is de geschiedenis, die JHWH op gang heeft gebracht, door de tijden heen doorzet en naar wij geloven eenmaal zal voltooiën.

Deze geschiedenis moet wel worden onderscheiden van de historie, die de geschiedeniswetenschap tot voorwerp van onderzoek heeft. Want tot de verbondsgeschiedenis heeft de mens slechts toegang door het geloof, dat door het woord van JHWH gewekt wordt. Door dit geloof in de Paasboodschap kan hij weten van Christus' overwinning en kan hij leven in de verwachting van het Rijk. Dit geloof verweekt hem echter in een praktijk die zich voltrekt binnen de historie van het maatschappelijke krachtenveld. Deze praktijk valt daarom door de geschiedeniswetenschap te registreren als een interventie in het maatschappelijke krachtenveld, ook al ontgaat haar, dat het geloof haar verstaat als vrucht van de deelname in de verbondsgeschiedenis van JHWH en als heenwijzing naar zijn Rijk.

In deze verbondsgeschiedenis nu onderscheidt JHWH zich van alle goden en machten door zich op zijn wijze volledig in te zetten voor het waarachtige mens-zijn van de mens. Want om zijn toekomst en om zijn heil gaat het JHWH in zijn verbondsgeschiedenis, om de bevrijding van de mens uit zo'n wereld van onderdrukking en strijd, waarin wij leven, zodat hij niet meer tot knecht gemaakt wordt door andere mensen, maar in vrijheid de aardbodem zal kunnen bewerken



en bewaren. Met de god van de burgerlijke ideologie heeft JHWH dan ook niets te maken.

Tot verbondspartner en getuige van deze unieke God, zo getuigt de bijbel, is in de eerste plaats Israel geroepen. Maar daarbij ging het JHWH vanaf den beginne om alle volken. Vandaar dat het Nieuwe Testament getuigt, dat deze verbondsgeschiedenis door Messias Jezus zó vervuld is, dat sindsdien ook de andere volken opgeroepen worden om er in mee te doen, in deze geschiedenis, die begon met de bevrijding van een stel slaven uit Egypte en die zich, naar wij mogen geloven, zegevierend zal doorzetten, tot deze ganse aarde vervuld zal zijn met gerechtigheid en vrede. Dit is de vrede waarom het gaat bij de gemeente als vredesgemeente. Het is een vrede, die haaks staat op een toestand van onderdrukking, onrecht en vervreemding, die alle mensen tesamen veeleer tot hun recht doet komen als verbondspartners van deze God. In deze geschiedenis, waarin wij als gemeente mogen en moeten meedoen om gemeente te zijn, gaat het dus om de overwinning op de huidige toestand van onvrede, die naar wij zagen kenmerkend is voor onze huidige maatschappij.

### De partijdigheid van JHWH

In deze verbondsgeschiedenis nu gaat JHWH partijdig te werk door namelijk partij te kiezen voor de armen en verdrukten. Daarom is deze geschiedenis begonnen met de bevrijding van een stel slaven uit Egypte. En als er binnen Israel zelf onderdrukking is ontstaan, horen we bijvoorbeeld in Psalm 113 de lof van de Naam des Heren zingen, omdat Hij zich vernedert om binnen het volk Israel de arme op te richten uit het stof en de behoeftige uit het slijk. Want het gaat Hem in zijn verbondsgeschiedenis met Israel om een samenleving, waarin de Israëlieten tesamen in solidariteit met en voor elkaar het land Kanaän zullen bewonen en bewerken en bewaren en dit in het perspectief van een aarde, die door alle volken tesamen in vrede bewoond, bewerkt en bewaard zal worden.

De partijdigheid, waarmee deze God te werk gaat bij zijn bevrijdingswerk van alle mensen, spiegelt zich bijvoorbeeld heel duidelijk in de maatschappelijke samenstelling van de gemeente te Corinthe in Paulus' dagen. Met het oog op de vele armen in haar midden schrijft Paulus in zijn eerste brief aan deze gemeente: „Het dwaze van de wereld heeft God uitverkoren om de wijzen te beschamen, en het zwakke van de wereld heeft God uitverkoren om het sterke te beschamen en het geringe van de wereld en het verachte heeft God uitverkoren, wat niets is om wat iets is buiten werking te stellen” (1:27v). Sterker kan de partijdigheid van JHWH voor armen en verdrukten wel niet geformuleerd worden. Om armen en rijken uit hun heilloze strijdsituatie te bevrijden zet deze God partijdigheid in bij de armen en verdrukten. Het is dan ook geen wonder, dat de gemeente begonnen is als een „gemeente van armen”. Want het evangelie was in de eerste plaats goed nieuws voor hen.

### Wat wij als gemeente niet en wel kunnen

Wij zijn uitgegaan van de constatering, dat de gemeente een onderdeel is van de maatschappij. Wij stelden vast, dat onze maatschappelijke werkelijkheid wordt gekenmerkt door één kolossale, meedogenloze belangenstrijd, waarbij het grootste deel van de wereldbevolking al meer slachtoffer wordt en die zich ontwikkelt op een wijze, die de toekomst van onze menselijke samenleving op aarde steeds ernstiger bedreigt. Een gemeente, die gemeente wil zijn, moet dan ook allereerst in alle nuchterheid constateren, dat die tegenstellingen op economisch, politiek en ideologisch niveau ook in eigen midden gevonden worden en dat de mentaliteit, die daardoor is opgeroepen, ook de harten van haar leden geïnfiltreerd heeft. Maar in de gemeente mag zo'n constatering nooit leiden tot berusting daarin. Want haar gemeente-zijn staat en valt met haar deelname in Gods verbondsgeschiedenis. En daarin gaat het nu juist om de overwinning van deze tegenstellingen, om bekering tot een nieuwe mentaliteit, om de vorming van een alternatieve gemeenschap, die door de kwaliteit van haar eenheid zichtbaar maakt en voorleeft, waar het naar de wil van JHWH in de gehele wereld naar toe moet, namelijk naar een wereld vol vrede en gerechtigheid.

En tweede nuchtere constatering is, dat de gemeente als een klein onderdeel van de maatschappij in eigen midden uiteraard geen structurele oplossing voor de tegenstellingen op *economisch* niveau kan bieden. Wel zal zij de gevolgen van deze tegenstellingen in eigen midden en daarbuiten moeten bestrijden vanuit een nieuwe mentaliteit en door een nieuwe levensstijl. De opheffing van deze tegenstellingen vraagt echter om een geheel anders geordende maatschappij, die namelijk niet meer georganiseerd is als één grote, meedogenloze concurrentiestrijd, maar waarin de „brood“-vraag als een gemeenschappelijke opgave in solidariteit met elkaar wordt aangepakt en behandeld.

Moeten we dus vaststellen, dat de tegenstellingen op *economisch* niveau binnen de gemeente niet ophefbaar zijn, anders ligt dit met betrekking tot de tegenstellingen op *politiek* en *ideologisch* niveau. Deelname aan de verbondsgeschiedenis van JHWH, die zich voor het waarachtige mens-zijn van de mens heeft ingezet en blijft inzetten door een partijdige stellingname voor armen en verdrukten, kan m.i. niet samengaan met een fundamentele politieke verdeeldheid van haar leden, zoals nu veelal nog gevonden wordt. Zo'n deelname vraagt om een politieke grondkeuze van haar leden tegen de huidige maatschappij-ordening, waarin het onrecht van onderdrukking en uitbuiting structureel is opgenomen. Zij vraagt om een politieke grondkeuze vóór de armen om tesamen met hen te strijden voor een maatschappij-ordening, die in het teken staat van solidariteit.

Als ik deze uitspraken doe, bevind ik mij op het ideologische strijdveld. Ook op dit strijdveld vinden botsingen plaats, botsingen

van belangen. Zo is dat in onze maatschappij en dus ook in de gemeente als onderdeel daarvan. Maar in de gemeente behoeven en mogen wij ons daar niet bij neerleggen. Want wij geloven, dat zij leeft van de bevrijdende kracht van haar Heer. Wij mogen daarom geloven, dat Hij ons ook bevrijden kan uit de greep van al die ideologieën, die ons nog verhinderen om te komen tot een gemeenschappelijk verstaan en volbrengen van zijn wil. Wij mogen weten, dat gemeenteleden van elkaar hulp mogen verwachten om zicht te krijgen op de eigen ideologische bevangenheden om zich daaruit te laten bevrijden. Ik weet, dat we op dit punt haast nog alles moeten leren. Maar dat mag geen reden zijn om niet met moed en geduld aan de gang te gaan.

Tot slot wil ik nog kort op drie punten ingaan.

### **Geen nieuw introvertisme**

Het eerste punt betreft een dreigend misverstand. Door over de gemeente te spreken als een alternatieve gemeenschap en door de participatie van de gemeente in Gods bevrijdend werk op deze wijze ter sprake te brengen dreigt het gevaar van een nieuw introvertisme. Het accent op de eigen gemeenschap kan daarbij namelijk zó gaan functioneren, dat de gemeenteleden alleen nog met elkaar bezig zijn en zo de aansluiting bij de Heer der gemeente in diens bevrijdend werk in de wereld verliezen. Want Hij gaat, zo overdachten wij, als Immanuel voort zich tot behoud van alle mensen te identificeren met de armen en verdrukten. Bij Hem blijven betekent voor de gemeente daarom: steeds al die grenzen onder de mensen in eigen midden én daarbuiten overschrijden, die vervreemding veroorzaken of in stand houden. Dit betekent, dat de strijd, die de gemeente moet voeren om zich van deze maatschappij te onderscheiden, concreet gevoerd moet worden aan de zijde van en in solidariteit met de minsten van Jezus' zusters en broeders. Maar dat is niet mogelijk zonder die vermelde grensoverschrijdingen, die haaks staan op iedere vorm van introvertisme.

### **Oriëntatie op de strijdwijze van Jezus**

Het tweede punt betreft de aard van de strijdwijze der gemeente. Deze zal namelijk bepaald moeten zijn door de praktijk van Jezus zelf in zijn omgang met de onderdrukkende machten, met de vijand. Jezus' praktijk werd immers gekenmerkt door confrontatie van de vijand zonder hem af te schrijven. Het was een praktijk, die getypeerd kan worden met de notie van geweldloze weerbaarheid. Zo heeft Hij in zijn praktijk „de vrede met allen“, waarvan Hebr. 12:14 spreekt, nagejaagd. Hij heeft dat gedaan door zich te solidariseren met de armen en verdrukten; door de maatschappelijke tegenstellingen niet te versluisen, maar aan het licht te brengen; door het de heersers en rijken ondubbelzinnig aan te zeggen, dat zij zich dienden te bekeren van hun goddeloze praktijken. Omdat Hij echter geweigerd heeft zich met geweld tegen hen te keren, heeft Hij zijn solidarisering met de armen en verdrukten bekocht met de dood door zich zonder verzet aan het geweld van de zijde van de heersers prijs te geven. Zó is Hij vrede

komen stichten, vrede met allen. En de gemeente zal zich in haar strijdwijze naar de zijne moeten voegen om werkelijk vredesgemeente te kunnen zijn.

### **De strijd der gemeente als afweerstrijd**

Het derde punt betreft de aard van de strijd zelf, die de gemeente op de zoëven aangeduide wijze te voeren heeft. Omdat de gemeente door haar Heer geroepen en gemachtigd is de nieuwe „aeon“ in de oude te vertegenwoordigen dwars tegen het schema van de oude „aeon“ in, kan zij slechts gemeente zijn door voortdurend stand te houden tegen de heersers dezer wereld. Want zonder zo'n afweerstrijd wordt zij zeer snel van haar Bevrijder weggedrongen en aan de oude „aeon“ gelijkgeschakeld. Daarom moet zij krachtig zijn in de Heer en in de sterkte zijner macht door de wapenrusting Gods aan te doen. Want alleen daarin kan zij standhouden tegen de verleidingen des duivels, zoals we in Eph. 6 kunnen lezen.

Het begrip „afweerstrijd“ is echter niet enkel dienstig om tot uitdrukking te brengen, dat de gemeente in deze oude „aeon“ daarzonder geen levensmogelijkheid heeft, het maakt tevens duidelijk, dat de gemeente en haar leden niet zelf geroepen en bij machte zijn om „de overheden, de machten, de wereldbeheersers dezer duisternis, de boze geesten in de hemelse gewesten“ (Eph. 6:12) een definitieve nederlaag toe te brengen. De gemeente weet maar van één echte revolutie, namelijk die revolutie, die God in Christus teweeggebracht heeft, en zij leeft vanuit de verwachting van de openbaarwording van Christus' overwinning in de komst van Gods Rijk. Alles wat zich in de menselijke historie als revolutie presenteert is in haar ogen slechts reformistisch van aard, blijft binnen de mogelijkheden van de oude „aeon“. Ook haar eigen afweerstrijd aan de zijde van de armen en verdrukten moet op zijn beurt als reformistisch verstaan worden, want kan nooit meer zijn dan teken van en heenwijzing naar Gods Rijk, dat Hij zal brengen. Tegelijk moet duidelijk gesteld worden, dat deze relativeering van alles wat in deze wereld revolutie heet voor de gemeente geen argument mag zijn om niet in alle nuchterheid tesamen met allen die van goeden wille zijn, zo radicaal mogelijk stelling te nemen tegen alle krachten en machten die het leven van mensen op aarde nu nog schenden en kapotmaken. Want slechts zó zal zij in de kracht van haar Bevrijder kunnen standhouden en in zijn gemeenschap kunnen blijven.

### **Conclusie**

Zo hebben wij nagedacht over de zending van de gemeente als vredesgemeente in een antagonistisch georganiseerde maatschappij. Onze conclusie luidt, dat zij haar zending des te getrouwer kan vervullen naar mate zij zich enerzijds zoekt te houden aan haar Bevrijder in het betreden van de weg des levens, die Hij gebaad en gewezen heeft, en naar mate zij anderzijds de machten weet te identificeren en zich van het lijf te houden, die in deze maatschappij hun heilloze werking uitoefenen en waarop zij onvermijdelijk botst bij het betreden van deze weg.

## Islamisatie in Pakistan sinds 1977

Pakistan is wel „het laboratorium van de islam” genoemd. Gesticht in de naam van de islam zou Pakistan het aan zichzelf verplicht zijn zich naar de voorschriften van de islam in te richten en het ideaal van een islamitische staat in de 20e eeuw te verwezenlijken. De werkelijkheid was wel even anders. De politieke, economische en juridische organisatie van het land was niet aan de islam ontleend, maar uit de koloniale tijd overgeërfd. De drie grondwetten van 1956, 1962 en 1973 bewezen weinig meer dan lippen dienst aan de islam. Een verwesterde bovenlaag moest niets hebben van wat laatdunkend „mulla-isme” en „ulemocratie” genoemd werd.

De laatste jaren echter lijkt Pakistan alsnog iets waar te willen maken van de aanspraak de proeftuin van de islam te zijn. Een drang tot islamisatie, al merkbaar onder de Bhutto periode, heeft zich onder het bewind van Zia ul-Haq krachtig doorgezet. Er wordt bewust en systematisch geïslamiseerd en de experimenten hier genomen worden met belangstelling in andere muslimse landen gevolgd. In dit korte bestek moet helaas de interessante vraag naar de achtergronden van deze drang tot islamisatie onbeantwoord blijven. Ik zal me beperken tot een beknopt overzicht van de stappen die inmiddels gezet zijn.

Onder islamisatie verstaat met het met de islam in overeenstemming brengen van de bestaande wetten en samenleving. De bestaande orde wordt als on-islamitisch gezien, want door westerse normen gedictieerd, terwijl de *shari'ah*, de wet van de islam, de allesbeheersende norm dient te zijn. Invoering van de *shari'ah*, zo stelt men, zal leiden tot de vestiging van een „islamitische orde”. Dit idee van de islam als een „orde” of „systeem” (*nizam*) is het opvallende kenmerk van huidige muslims denken en moet gezien worden als een reactie op de diepgaande westerse invloeden sinds de koloniale tijd. De islam is niet slechts een godsdienst zoals andere, maar een alomvattende en zelfgenoegzame leefwijze („a complete code of life”), waarin geen plaats is voor enig „isme”. Zo spreekt men over de islam als een juridisch systeem, een politiek systeem, een sociaal-economisch systeem en een onderwijssysteem.

### Het onderwijs

Nergens hebben westerse invloeden zo diep ingegrepen als in het onderwijs. Vandaar de enorme nadruk op de noodzaak van islamisatie van het onderwijs. Alleen dan kan de juiste islamitische mentaliteit gekweekt worden die voor het succes van een islamitische orde vereist is. Dat er in eerdere jaren niet veel van een islamitische orde terecht kwam, wordt graag verklaard uit het gebrek aan juiste mentaliteit bij de toplaag, met name de bureaucratie. De oorzaak van dit gebrek wordt bij het onderwijs gezocht.

Pakistan zit met het probleem van de tegenstelling tussen traditioneel islamitisch en modern westers onderwijs. Vanouds bestond er een inheems onderwijssysteem van *maktabs*, *madrasa's* en *jamia's*. De leerstof bevatte naast religieuze ook „wereldse” vakken zoals logica, filosofie, mathematica en astronomie. Van tijd tot tijd werd het curriculum aangepast en verbeterd; de laatste maal onder Moghul keizer Aurangzeb (1658-1707), toen een nieuw leerplan ontwikkeld werd dat als *dars-i-nizamiyah* nog in vele *madrasa's* gevolgd wordt. Kort daarop begon de koloniale overheersing. De Britten hechtten geen waarde aan dit inheemse systeem. Zij zetten er een geheel nieuw systeem naast van westers onderwijs in engelstalige scholen, dat slechts het beperkte doel diende een inheems kader te kweken voor gebruik in het britse bestuur. In reactie tegen de opdringende westerse invloeden ontwikkelden de „*ulama*” een xenofobie die hen conservatiever maakte dan ooit tevoren. Zij sloten zich op in hun eigen bastions. Hun scholen versterden en de leerstof raakte nu inderdaad hopeloos verouderd.

Het gevolg was dat door twee typen onderwijs twee totaal verschillende producten werden afgeleverd. Terwijl de ene groep door het gebrek aan moderne vakken geen begrip had van de moderne samenleving, leed de andere groep aan een even schrijnend gebrek aan kennis van de bronnen en tradities van de eigen godsdienst en cultuur.

In het in 1978 aangekondigde nieuwe onderwijsbeleid van de huidige regering ligt de klemtoon op de noodzaak van integratie van islamitisch en modern onderwijs. We moeten, zei Zia, eenheid in het onderwijs bewerkstelligen „om zo gelijkgezinde individuen te scheppen”. Enerzijds wordt dit nagestreefd door het leerplan van de *madrasa's* te moderniseren. Een speciale commissie heeft daartoe verstrekkende aanbevelingen gedaan. Vakken als economie en exacte wetenschappen zouden ingevoerd moeten worden en de afgestudeerden worden ruimere beroepsmogelijkheden toebedacht dan *imam* of *khatib* aan een moskee zoals nu het geval is. Anderzijds wordt aan de leerstof van scholen van het westerse type, tot en met de universiteit, een brok „islam en Pakistan studies” toegevoegd. Geen diploma of graad, zo zei Zia, zal uitgereikt worden als de kandidaat niet voor dat

onderdeel geslaagd is. Voorts worden de bestaande tekstboeken herzien om te verzekeren dat heel het nationale onderwijs afgestemd is op „de hoge principes van de islam, ons rijk cultureel verleden en onze sociaal-economische noden”.

Een ander doel van het nieuwe beleid is het verschaffen van op zijn minst lager onderwijs aan iedere burger. Geen eenvoudige zaak, gezien de enorme bevolkingsexplosie: 84 miljoen in 1981, een groei van ruim 13 miljoen in amper tien jaar. En de meerderheid is minderjarig. Deze angstaanjagende cijfers zijn niet alleen voor onderwijsplanners maar voor alle planmakers een nachtmerrie. Ook de regering is er nu van overtuigd geraakt dat, ondanks sterke sociaal-religieuze weerstanden, toch opnieuw aan family-planning gedaan zal moeten worden. Dat gebeurt nu als onderdeel van een wijder bevolkingsplanning programma dat in 1980 werd aangekondigd in een dikke nota, die opvalt door totale afwezigheid van verwijzingen naar de islam.

Het onderwijsplan wil ook het schrikbarende lage percentage schoolgaande meisjes flink optrekken. Vanwege godsdienstige weerstanden tegen co-educatie kan dat alleen door grote aantallen nieuwe scholen te openen. Een kostbare onderneming. Ook zijn er plannen voor twee vrouwenuniversiteiten.

Al deze en nog andere, hier niet genoemde, doelstellingen van het nieuwe onderwijsbeleid zullen niet gemakkelijk te realiseren zijn. Ook het voor ons belangrijkste aspect, de integratie van islamitisch en modern onderwijs, blijkt verre van eenvoudig. Onder de *'ulama* leven sterke weerstanden tegen van hogerhand opgelegde veranderingen in hun *madrassa's*. In een recente vergadering (augustus 1982) van de president met zijn adviseurs moest opnieuw worden aangedrongen op overleg tussen *'ulama* en onderwijsdeskundigen om aanbevelingen te doen. Toch zijn er al stappen gezet. De *sanad* (graad na voltooiing van *madrassa* onderwijs) is gelijkgesteld aan een doctoraal arabisch en islam en geeft recht op toelating tot de rechtenstudie aan de Islamitische Universiteit. Hier wil ik ook noemen het openen van moskeescholen, waar door de *imam* en een meester samen les gegeven wordt. Op deze wijze wordt, tegen geringe kosten, het aantal scholen uitgebreid en tevens het islamitisch karakter van het onderwijs verzekerd. Bovendien acht men dit een goede herleving van de islamitische traditie van de moskee als centrum van onderwijs. Op een hoger plan geldt dat ook van de nieuw opgerichte en door Saoedi Arabië gesponsorde Islamitische Universiteit op het terrein van de kolossale Feisal moskee in Islamabad. Men hoopt hier een toekomstig leiderschap te kweken dat zowel in de islam als in de moderne wetenschappen thuis is. In het leerplan moeten „geopenbaarde” en „verworven” kennis geïntegreerd worden. Op een conferentie in begin 1982 werden plannen ontvouwd voor het islamiseren van disciplines als geschiedenis, sociologie, antropologie, economie, politicologie, rechten, psychologie, wiskun-

de en natuurwetenschappen. Voorlopig is de opzet van deze universiteit nog wat bescheidener: *shari'ah* recht, islamitische economie en *qira'ah* (wetenschap van Qur'an reciet) zijn op dit moment de voorname afdelingen.

## Het recht

Naast onderwijs is de bestaande wetgeving een belangrijk terrein van islamisatie. Met uitzondering van het persoonsrecht (huwelijks-, echtscheidings- en erfrecht) is het bestaande recht geheel op britse leest geschoeid. Islamisatie gebeurt op drie manieren: (a) het codificeren van islamitische wetten, (b) het toetsen van bestaande wetten op hun al dan niet strijdig zijn met de islam, en (c) het herzien van procedure-regels om het recht sneller en minder kostbaar te maken.

### a. Codificering van islamitische wetten

Aan de taak islamitische wetten te ontwerpen is met name de Raad van Islamitische Ideologie gezet. Dit lichaam, dat onder voorgaande regeringen voornamelijk slechts op papier bestond, werd door Zia op 1 september 1977 opnieuw in het leven geroepen en belast met de taak een blauwdruk voor een islamitische samenleving te ontwerpen. De Raad begon met het opstellen van wetten ter invoering van een aantal islamitische straffen, de *hadd* straffen. De ontwerpen werden doorgesproken met vertegenwoordigers van de belangrijkste scholen in de pakistaanse islam als ook met geleerden uit andere muslimse landen, met name de adviseur van koning Khalid. Tenslotte werden deze strafwetten officieel ingevoerd op 10 februari 1979 samen met een aantal andere islamisatie-maatregelen. Die datum geldt als het begin van de *nizam-i-islam* (islamitische orde) in Pakistan.

*Hadd* straffen zijn lijfelijke straffen die in de Qur'an zijn voorgeschreven voor bepaalde vergrijpen. Deze betreffen het drinken van bedwelmende drank, diefstal en roof, *zina* en het vals beschuldigen van *zina*. Onder *zina* dient elke geslachtsgemeenschap buiten het wettige huwelijk verstaan te worden, dus ook seksuele omgang tussen ongehuwden. Wel is in het laatste geval de strafmaat lichter. Voor gehuwden is de *hadd* straf steniging, voor ongehuwden 100 zweepslagen. Op valse beschuldiging van *zina* staat een *hadd* van 80 zweepslagen. Dat is ook de straf voor het gebruik van bedwelmende drank. De straf op diefstal is amputatie van de rechterhand (te verrichten door een chirurg) en bij herhaling de linkervoet. Roof gepaard met moord leidt tot de doodstraf. In geval van roof zonder moord is de straf amputatie van zowel rechterhand als linkervoet.

Deze lijfelijke straffen, in de westerse pers veroordeeld als onmenselijk barbaars, werden in Pakistan zelf verdedigd als het enige effectieve wapen tegen de criminaliteit. Bovendien wees men erop dat dit de *uiterste* straffen zijn die alleen maar voltrokken mogen worden

indien aan een groot aantal beperkende voorwaarden is voldaan. In een interview met de Amerikaanse CBS televisie kort na de afkondiging van deze wetten stelde Zia dat die voorwaarden zo stringent zijn dat een *hadd* straf slechts in één op de duizend gevallen voltrokken kan worden. Afschrikking en niet de straf zelf noemde hij het voornaamste doel van deze wetten. Ook verwees hij naar gezegden van de Profeet dat waar mogelijk redenen gevonden moeten worden deze straffen niet toe te passen en te vervangen door lichtere.

Inderdaad vertonen de ordinanties van 1979, in overeenstemming met een gevestigde traditie in de islam, de tendens om de toepasbaarheid van deze straffen zoveel mogelijk te beperken. Waar mogelijk wordt handelen ter goeder trouw verondersteld. Heeft het vergrijp onder bedreiging of uit levensbehoud (*ikrah* en *idtihar*) plaatsgevonden, dan wordt de *hadd* straf niet toegepast. Als vormen van bewijs voor het hof gelden de bekentenis van de beschuldigde of de verklaring van getuigen dat de beschuldigde een vergrijp strafbaar met *hadd* begaan heeft. Maar een bekentenis mag ingetrokken worden. Wanneer zo'n bekentenis het enige bewijs is en dan tussen het tijdstip van veroordeling en voltrekking van het vonnis ingetrokken wordt, mag de *hadd* niet uitgevoerd worden. Ook kan de *hadd* straf niet opgelegd worden als een der getuigen zijn verklaring intrekt. Getuigen moeten voldoen aan hoge eisen van onberispelijke levenswandel. Zulke exemplarische muslims zullen niet staan te dringen om te getuigen, daar godsdienstige tradities leren dat het verdienstelijker is om in zaken die tot een *hadd*-straf kunnen leiden *niet* te getuigen en de vergrijpen toe te dekken. Doorgaans zijn twee mannelijke, volwassen, muslimse getuigen vereist. In het geval van *zina* zelfs vier, die allen moeten verklaren met eigen ogen dat seksuele vergrijp aanschouwd te hebben.

Dan zijn er nog andere beperkingen die bij elk vergrijp verschillend zijn. In geval van diefstal bijvoorbeeld moet het gestolene zich op een veilige, afgesloten plaats bevonden hebben en voorts een bepaalde waarde overschrijden. Ook mogen dief en bestolene geen verwanten zijn. Van *alle hadd* straffen geldt tenslotte dat ze pas voltrokken mogen worden als ze in hoger beroep bevestigd zijn. Toepassing zal dan ook een zeldzaamheid blijven. Waar het om ging was vooral het voldane gevoel voorschriften van de Qur'an tot wet van het land verheven te hebben. Naast de beperkende voorwaarden die de islam zelf stelt, waren er nog andere redenen waarom tot nu toe geen enkele maal stening of amputatie is uitgevoerd, in tegenstelling tot zweepslagen. Al spoedig bleek dat zowel met vervolging belaste politie-ambtenaren als rechters van lagere hoven die in eerste instantie in deze zaken uitspraak doen, nauwelijks met de details van deze nieuwe islamitische wetten bekend waren. Voor hen is men dan ook ijlings bijscholingscursussen gaan organiseren. Door de lagere hoven werden wel een flink aantal veroordelingen tot amputatie uitgesproken, maar deze werden in hoger beroep vanwege

juridische gebreken alle in lichtere straffen of vrijspraak omgezet. Het duurde tot juni 1982 eer het Federaal Shariah Hof, dat *hadd* straffen moet bevestigen, voor de eerste maal een amputatie-uitspraak staande hield. Het betreft hier een jongeman die in 1979 een klok ter waarde van zo'n 400 gulden uit een moskee stal. Maar ook dit vonnis is tot op vandaag (1 september 1982) nog niet voltrokken.

Toepassing van *hadd* straffen werd voorts bemoeilijkt door het feit dat niet alle richtingen in de pakistaanse islam met de details van de ordinanties van 1979 instemden. Vooral de stening als *hadd* voor *zina* werd fel aangevochten (zie onder). De shi'itische minderheid had nog andere bezwaren. Volgens hen zou voor diefstal niet de hele hand, maar alleen de vingers geamputeerd mogen worden, aangezien de veroordeelde anders niet meer in staat is de voorgeschreven prosternatie tijdens het muslims gebed naar behoren uit te voeren. In 1980 beweerde een van hun leiders dat hem door het bewind verzekerd was dat het betreffende wetsdeel geamendeerd zou worden en tot zolang opgeschort zou blijven.

Naast het ontwerp voor *hadd* straffen heeft de Raad van Islamitische Ideologie ook andere islamitische wetsvoorstellen ingediend, die echter nog niet tot wet zijn verheven. Het meest opvallende ontwerp is de islamitische wet op moord. Verwonding en doodslag met voorbedachte rade zullen strafbaar worden met *gisas*, vergelding naar het principe van oog om oog en een leven voor een leven. Maar in plaats van het leven van de moordenaar te eisen mag de naaste verwant van het slachtoffer ook een regeling met hem treffen; doorgaans zal dat neerkomen op het eisen van bloedgeld. In dit wetsontwerp ligt het recht tot vervolging van een moordenaar niet bij een openbare aanklager, maar bij de naaste verwant van het slachtoffer (of in geval van verwonding het slachtoffer zelf). De rol van het hof is weinig meer dan er op toezien dat alle regels in acht genomen worden. Het wetsontwerp heeft heel wat tongen in beroering gebracht. Sommigen hebben gesteld dat deze wet geschikt mag zijn voor een tribale samenleving waar geen centraal gezag bestaat, maar dat het in de moderne stedelijke samenleving op een bescherming van moordenaars zou neerkomen. Vrouwenorganisaties hebben hun eigen protesten laten horen. Zij zien een „halvering“ van de vrouw in het feit dat in het wetsontwerp de bloedprijs voor een vrouw de helft van het bloedgeld voor een man is.

#### b. Toetsing van bestaande wetten

Wil men de *shari'ah* invoeren, dat stuit men op het probleem dat dit geen wet in de eigenlijke zin is. Sommige onderdelen van de *shari'ah*, zoals de *hadd* straffen lenen zich voor codificatie en kunnen vrij gemakkelijk als wet ingevoerd worden. Maar andere onderdelen van de *shari'ah* bestaan uit louter ethische aansporingen of geven slechts zeer algemene regels die moeilijk in een wet te vangen

zijn. Wel kunnen daar normen aan ontleend worden om te oordelen of de nu bestaande wetten met de principes van de *shari'ah* overeenstemmen. Naast het invoeren, waar mogelijk, van islamitische wetten is zo het nagaan welke van de bestaande wetten door de islamitische beugel kunnen een tweede aspect van islamisatie van het recht.

Voor deze taak werden met ingang van 10 februari 1979 speciale Shariah Banken opgericht in de vier provinciale gerechtshoven. Deze kregen de bevoegdheid elke bestaande of toekomstige wet ongeldig te verklaren indien deze naar het oordeel van het hof strijdig was met de islam. Niet alleen de regering, maar ook iedere individuele burger van Pakistan kon zich tot deze Rechtbanken wenden om een bestaande wet of deel daarvan aan die toets te onderwerpen. Indien het hof een bepaalde wet strijdig achtte met de islam, dan was de regering verplicht – tenzij zij in hoger beroep zou willen gaan – de gewraakte wet binnen een door het hof gestelde tijdslimiet te vervangen of te veranderen in een islamitisch wel acceptabele vorm. Echter, een flink aantal bestaande wetten werd van de jurisdictie van deze hoven uitgesloten. Allereerst de grondwet. Voorts het muslims persoonsrecht en de wetgeving betreffende procedure. Tenslotte ook alle fiscale wetten. De laatste echter slechts voor een periode van drie jaar, de door Zia gestelde termijn waarbinnen de economie geïslamiseerd moest zijn.

Op deze wijze bleef een groot percentage van de bestaande wetgeving buiten spel en critici stelden dan ook dat deze speciale Banken niet veel om het lijf hadden. Toch bleken er genoeg wetten overgebleven te zijn om de Banken handen vol werk te geven. Sommige van de aanhangig gemaakte zaken, zoals de beroemde Kaikus petitie (hierover straks meer) en de talloze petitie betreffende de bestaande wetgeving op moord en pre-emptie, zouden bij aanvaarding ingrijpende wetwijzigingen vereisen. Andere waren van meer onschuldige, zelfs bijna frivole aard, zoals de petitie dat de wet op het bezit van een identiteitskaart strijdig met de islam is, omdat die wet een pasfoto voorschrijft en het afbeelden van mensen door de islam verboden zou zijn. Daar de Shariah Banken slechts part-time functioneerden, keek men al spoedig tegen een berg petitie aan. Ook bleken de vier Banken vaak dubbel werk te doen en zich met soortgelijke petitie bezig te houden. Om die redenen werden zij in mei 1980 vervangen door één full-time Federaal Shariah Hof. Dit nieuwe hof wist vrij snel de achterstand weg te werken en kon daarna zijn tanden in tal van nieuwe petitie zetten. Bepaald spectaculair was de uitspraak in maart 1981, zij het niet unaniem, dat delen van de in 1979 ingevoerde *hadd* ordinantie betreffende *zina* strijdig waren met de islam op deze grond dat „steniging” niet in de Koran genoemd wordt en derhalve geen *hadd* is. Kort daarop reorganiseerde de regering het Hof door twee van de vijf rechters te vervangen en er bovendien drie *'ulama* in de hoedanigheid van rechters aan toe te voegen. Daarop diende zij bij het Hof in de nieuwe samenstelling een petitie in waarin om herziening van het

besluit verzocht werd. Nadat opnieuw tal van experts gehoord waren, besloot het Hof in juni 1982 het eerdere oordeel inzake stening te herroepen. De redenen daarvoor zijn nog niet openbaar gemaakt.

In 1982 is het Federale Shariah Hof de jurisdictie gegeven om niet alleen op grond van een tot haar gerichte petitie, maar ook „uit eigen beweging” wetten te toetsen op hun strijdig zijn met de islam. Sindsdien is het Hof begonnen om, zoals ook de Raad van Islamitische Ideologie doet, stelselmatig wetten door te lichten. Ook zulke ogenschijnlijk probleemloze wetten als „De wet op het verbod van witte fosfor lucifers 1913” ontkomen daar niet aan.

### c. Herziening van de procedures

Een derde aspect van islamisatie van het recht is de algehele revisie van de procedures. De bestaande rechtspraak is ingewikkeld, langdurig en duur. Islamitisch recht is eenvoudig, snel en goedkoop. Pen, inkt, papier en één *qadi* (rechter) is alles wat er voor nodig is, zo heeft men wel gezegd. Voor het verbeteren van de bestaande rechtspraak is een speciale Wetscommissie in het Ministerie van Justitie benoemd. Tot nu toe zijn de veranderingen marginaal gebleven, zoals nieuwe regels voor kleding en aanspreektitels in het hof. Maar daar zal het vermoedelijk niet bij blijven. Moeten islamitische wetten eigenlijk niet door islamitische hoven worden toegepast in plaats van door op britse rechtsprocedures gebaseerde hoven? Maar wat maakt een hof islamitisch? Kan men volstaan met procedures te wijzigen of moeten er naast juristen ook *'ulama* als rechters benoemd worden? De eerste stap daartoe werd in 1981 gezet toen drie *'ulama* aan het Federale Shariah Hof werden toegevoegd. In augustus 1982 werd de drie-man Shariah Appel Bank in de Hoge Raad, het hoogste hof in Pakistan, uitgebreid met twee *'ulama* als ad hoc leden. Veel ingrijpender is het wetsontwerp voor het invoeren van *qadi*-hoven, die naar de *shari'ah* zullen rechtspreken in zowel civiele als strafrechtelijke zaken en ten dele de huidige hoven op het niveau van district en lager zullen vervangen. Dit ontwerp heeft beroering gewekt onder rechters en advocaten, die over het algemeen ook niet blij zijn met het voorstel van de Raad van Islamitische Ideologie om heel de Evidence Act 1872 af te schaffen en te vervangen door een nieuwe islamitische wet betreffende bewijsvoering en getuigenverklaringen. De advocaten vooral voelen zich bedreigd, omdat er wel beweerd wordt dat onder islamitische procedures de partijen zich niet door advocaten mogen laten vertegenwoordigen (om die redenen moest in Iran Gotbzadeh zichzelf verdedigen). Zia heeft hen echter een aantal malen verzekerd dat er in het islamitisch juridisch systeem een plaats voor hen blijft.

Pakistan kent op dit ogenblik drie soorten recht. In de eerste plaats het op britse leest geschoeide bestaande recht. Daarnaast het krijgsrecht; het militaire bewind heeft tientallen speciale regels en



orders afgekondigd die het bestaande recht ten dele opschorten of vervangen. Militaire tribunalen hebben de rechtspraak in zaken van nationale veiligheid en openbare orde naar zich toe getrokken. Tenslotte zijn er nu ook brokstukken islamitisch recht ingevoerd. Dit alles komt de duidelijkheid niet ten goede. Geen wonder dat het broeit onder de rechterlijke macht die zich in haar bevoegdheden door het krijgsrecht beperkt voelt en van islamisatie de toenemende concurrentie van 'ulama vreest.

## De economie

De stelling dat de islam een economisch systeem is dat verschilt van alle andere economische stelsels was aanvankelijk het stokpaardje van een aantal fundamentalistische groepen, zoals de Jama'at-i-Islami in Pakistan. Maar sinds de jaren '70 heeft dit idee een veel wijdere aanhang gekregen. Men kan spreken van een explosie in literatuur over „islamitische economie“. Pakistan heeft zichzelf een pioniersrol toebedeeld in het daadwerkelijk toepassen van die theorieën. Begonnen werd met het afschaffen van rente en het invoeren van de *zakat*, de armenbelasting die een van de vijf „zuilen“ van de islam is. Over beide bracht de Raad van Islamitische Ideologie, bijgestaan door een panel van economen en bankiers, een rapport uit.

### a. Armenbelasting

Het rapport over de *zakat* vormde de basis voor de ontwerp Zakat Ordinantie, die op 10 februari 1979 aan het publiek werd voorgelegd. Dit ontwerp voorzag in een organisatie van de *zakat* op drie niveaus: federaal, provinciaal en lokaal. Lokale Zakat Comité's worden gekozen uit en door de bewoners van het betreffende stadsdeel of dorp. Voor inning van de *zakat* maakte het ontwerp een onderscheid tussen vrijwillige en verplichte *zakat*. De *zakat* is vrijwillig over niet publiekelijk bekende bezittingen in eigen bewaring, zoals goud en zilver, edelstenen, contanten (bezit dat *batin*, verborgen, genoemd wordt). Voorts ook over de veestapel, visvangst en niet-rentetrekende bankrekeningen. Verplichte *zakat* wordt geheven over aandelen, spaar- en depositorekeningen, andere spaarvormen, levensverzekeringssuitkeringen en over de goederen die men in de handel in voorraad heeft. Waar mogelijk wordt de verplichte *zakat* door banken en soortgelijke instellingen automatisch van de tegoeden afgehouden. *Zakat* wordt alleen geheven als die bezittingen een minimum (*nisab*) te boven gaan. Voor elk nieuw *zakat* jaar zal aangekondigd worden wat het rupee equivalent van de *nisab* is.

Het publiek werd uitgenodigd zijn visie op dit ontwerp te geven. Na het verwerken van de reacties zou dan de *zakat* in de zomer van 1979 definitief van start moeten gaan. De organisatorische kant leverde weinig kritiek op en in juni 1979 kon met dat onderdeel een begin worden gemaakt; een speciale Ordinantie gaf het groene licht voor het oprichten van fondsen en comité's op de voorgeschreven

niveaus. Van meer controversiële aard bleken de in het ontwerp voorgestelde inning en verdeling. De talloze discussies hierover waren de reden dat het tot 20 juni 1980 duurde eer een definitieve Zakat Ordinantie afgekondigd kon worden. Omdat toen de organisatorische kant al rond was, kon die Ordinantie onmiddellijk in werking treden. Meteen de volgende dag trokken de banken 2½% *zakat* af van alle spaarrekeningen met een tegoed van meer dan 1000 rupees (een rupee is ongeveer 20 cent). Op de eerste dag van de Vastenmaand in juli 1980 werd een begin gemaakt met de uitdeling aan *mustahiqqin*, de personen die naar de *shari'ah* voor *zakat* steun in aanmerking komen en van wie de Lokale Zakat Comité's inmiddels lijsten hadden aangelegd.

In vergelijking met het ontwerp van februari 1979 was de definitieve Ordinantie van 1980 inderdaad een verbetering op een groot aantal punten. Toch bleken de problemen de wereld nog niet uit. De kritiek werd zelfs vinniger. Er werd geklaagd dat de *zakat* in deze vorm voornamelijk de kleine spaarder trof en dat de rijken de dans ontsprongen, daar die hun vermogens niet op spaarrekeningen zetten, maar in bezittingen investeren, die niet onder de *zakat* plicht vallen. De scherpste kritiek kwam van de kleine maar (invloed-)rijke groep shi'ieten. Al spoedig na de aankondiging van het ontwerp van 1979 hadden zij in protest hun vertegenwoordigers uit de Raad van Islamitische Ideologie teruggetrokken. De definitieve Ordinantie kwam volgens hen op geen enkele wijze aan hun bezwaren tegemoet. Woedend belegden ze begin juli 1980 massale protestbijeenkomsten in de hoofdstad, die tot schermutselingen met de politie leidden waarbij twee doden en vele gewonden vielen. De onenigheid over de *zakat* was een van de redenen waarom de regering in augustus 1980 een Nationale 'Ulama Conventie belegde. De zaak werd in der minne geschikt door aan de shi'ieten toe te geven. Op verzoek kunnen zij vrijgesteld worden van de verplichte inhouding van *zakat* door financiële instellingen. Hun is toegestaan *zakat* af te dragen volgens de regels van hun eigen *fiqh* (rechtssysteem).

Inmiddels zijn er twee volle *zakat* jaren verstreken, waarin rond 1600 miljoen rupees ingezameld werd via automatische inhoudingen door de banken. Deze gelden werden in het Centrale Zakat Fonds gestort en vandaar verdeeld over de vier provinciale fondsen die het weer doorspeelden naar de meer dan 32.000 lokale *zakat* comité's. Een bedrag van 1250 miljoen rupees werd door de lokale comité's uitgedeeld aan de armen, met name weduwen, wezen, gehandicapten en hulpbehoevende studenten aan religieuze en technische scholen. De berichten spreken van 1,5 miljoen ontvangers.

Een eenvoudige rekensom leert dat de ontvangers gemiddeld hooguit 800 rupees over twee jaar hebben gekregen. Dat zet grote vraagtekens bij de veelgehoorde stelling dat de *zakat* het probleem van



de armoede zou oplossen. Toen het ontwerp van 1979 werd aangekondigd, deed een minister de krasse uitspraak dat in slechts drie jaar de armoede grotendeels opgelost zou kunnen zijn. Kort nadat de *zakat* van start was gegaan, begon de pers te klagen over de minieme bedragen die werden uitgekeerd. Ze rekende voor dat een gemiddeld bedelaar per dag meer bijeen weet te halen dan hij aan *zakat* zou ontvangen. De *zakat* zou niet eens het probleem van de bedelarij oplossen, laat staan dat van de armoede. Ook werd gesteld dat zo aan het als rehabilitatie omschreven doel van de *zakat* voorbij geschoten werd. De *zakat* moet niet een nieuwe klasse handhouders in het leven roepen, maar behoeftigen helpen weer op eigen benen te kunnen staan. Maar men heeft programma's, tehuizen en instanties die voor rehabilitatie zouden kunnen zorgen niet voor *zakat* steun in aanmerking laten komen. Er is gekozen voor de traditionele opvatting dat alleen mensen en geen instellingen *zakat* ontvangers kunnen zijn. De laatste kunnen wel leningen uit het *zakat* fonds krijgen maar geen donaties.

Alle begin is moeilijk. Wellicht zullen de opbrengsten, vooral die uit vrijwillige *zakat*, in de komende jaren veel hoger uitvallen. Ook moet men bedenken dat het deel van *zakat* dat '*ushr*' genoemd wordt en over de vruchten van het land geheven wordt, pas in het fiscale jaar 1982-1983 van start zal gaan. Men verwacht van '*ushr*' een jaarlijkse opbrengst van 3500 miljoen rupees, hetgeen de *zakat*-pot aanzienlijk vetter maakt. Toch had men voor een effectief programma ter bestrijding van de armoede op zijn minst ook moderne vormen van productief bezit zoals huizen en industriële investeringen onder de *zakat* plicht moeten laten vallen. Maar dat zou vele '*ulama* tegen de haren in gestreken hebben die voor zo'n stap geen basis in de *shari'ah* aanwezig achten. Door te kiezen voor een traditioneel hanafitische\*) vormgeving aan de *zakat* heeft men enerzijds de shi'ieten niet meegerekregen en anderzijds de grote mogelijkheden van de *zakat* niet ten volle benut. Behalve het tevreden gevoel deze religieuze plicht tenminste in praktijk te hebben gebracht, lijkt de *zakat* niet meer op te leveren dan geïnstitutionaliseerde liefdadigheid.

Dat de '*ushr*' nu pas wordt ingevoerd, komt doordat deze heffing meer problemen opleverde dan de *zakat*. Regeringswoordvoerders hebben steeds beklemtoond dat de *zakat* geen belasting of alternatief voor belasting is en dat daarom de eis dat alle andere belastingen als on-islamitisch moeten verdwijnen onjuist is. De *zakat* is, als het gebed, een religieuze plicht en de opbrengsten ervan zijn niet voor de staat. Met de *zakat* is men dus niet van de plicht jegens de staat af; de inkomsten- en weeldebelasting blijven bestaan. Met '*ushr*' ligt het wat anders. '*Ushr*' vervangt de huidige agrarische heffingen, die in de kas van de provinciale regeringen terecht komen. Deze zullen die inkomsten nu moeten missen, daar de opbrengsten van '*ushr*' naar het speciale *zakat* fonds gaan. Dit probleem moest eerst worden opgelost. Er waren ook nog andere haken en ogen. Maar na een uitstel van twee

jaar zal nu vanaf de komende oogst '*ushr*' ook van kracht worden. Het is een heffing van 5% over de waarde van de oogst, na aftrek van 25% van de waarde als tegemoetkoming in de productiekosten.

#### b. Afschaffing van de rente

Over de afschaffing van de rente kwam de Raad van Islamitische Ideologie in juni 1980 met haar rapport uit. Hierin werd gesteld dat winst-en-verlies-deling het ideale islamitische alternatief voor rente is. Volledige overschakeling is echter alleen mogelijk als eerst de ethiek van de zakenwereld verbeterd is. Vanwege het huidige, ondoorzichtige en door corruptie aangetaste belastingstelsel verbergt de zakenwereld zoveel mogelijk de winsten door dubbele boekhouding. Daar onder een islamitische opzet het inkomen van banken geheel afhankelijk zal worden van deling in de winsten van de ondernemingen waaraan leningen zijn verstrekt, moet deze ongewenste situatie eerst grondig veranderen. Daarom beval het rapport ook nog een zevental andere alternatieven voor rente aan. Deze werden verenigbaar met de *shari'ah* genoemd, maar omdat ze veel van rente weg hebben en die gemakkelijk door de achterdeur weer kunnen binnensmokkelen, stelde het rapport dat deze alternatieve methoden slechts tijdelijk in de overgangsfase geduld mogen worden. Met een verbeterde zakenmoraal moet tenslotte de winst-en-verlies-deling de alleenzaligmakende methode worden.

Sedert 1 januari 1981 kunnen bij banken winst-en-verlies-delende rekeningen worden geopend. Na het eerste jaar was de inleg in deze rekeningen ruim 11% van de totale inleg bij banken. Door zorgvuldige investeringen konden de banken over deze rekeningen een winst uitkeren die één tot twee procent hoger lag dan de rente over andere rekeningen. Maar tot nu toe werden deze beleggingen nog niet in zuivere winst-en-verlies-delende projecten geïnvesteerd. Dat die stap moeilijker was, behoeft geen betoog. Nadat eerst door een klein aantal, zorgvuldig geselecteerde financieringsmaatschappijen was geëxperimenteerd, is onlangs besloten dat met ingang van het fiscale jaar 1982-1983 alle genationaliseerde banken winst-en-verlies-deling gaan hanteren middels de techniek van *musharika*. Dit is een „partnership” waarbij bank en ondernemer beiden geld in een project steken in onderling overeengekomen percentages. Eventueel verlies wordt gedeeld strikt overeenkomstig het percentage van hun beider bijdrage. Bij winst krijgt eerst de ondernemer een gedeelte als beloning voor het geboekte succes. De resterende winst wordt daarna door bank en ondernemer gedeeld naar een tevoren overeengekomen verdeelsleutel. De bank heeft alle vrijheid om met de partner te onderhandelen over welk percentage van de winst beloning zal zijn en in welke verhouding de overblijvende winst verdeeld zal worden. Afhankelijk van het succes van de onderneming mag de bank die beloning verhogen of verlagen, maar de eenmaal afgesproken verdeelsleutel voor de resterende winst is onveranderlijk.

Het is nog te vroeg voor conclusies over de levensvatbaarheid van deze financieringsmethode door banken. De meeste banktransacties blijven voorlopig op rente gebaseerd, zolang de *musharika* in de proeffase nog slechts op beperkte schaal gehanteerd zal worden. Wel kan opgemerkt worden dat men aanzienlijk achter is op het door de Raad van Islamitische Ideologie voorgestelde tijdschema en de Raad heeft dan ook in de zomer van 1982 bij de president haar beklag gedaan over de langzame tred van de islamisatie van de economie. In haar 1980 rapport had de Raad een tijdschema aangegeven waarin per 1 januari 1982 alle rente zou moeten zijn afgeschaft in alle *binnenlandse* transacties. Over het moeilijke probleem van rente in de voor Pakistan zo essentiële internationale hulpverlening en de handel met het buitenland wist het rapport niet veel meer te zeggen dan dat naar uitbreiding van economische samenwerking met de muslimse wereld gestreefd moet worden en dat te hopen valt dat door Pakistan's voorbeeld ook andere landen van de zegeningen van het rente-vrije systeem overtuigd raken.

#### c. Tussen kapitalisme en socialisme?

Invoering van de *zakat* en afschaffing van de rente worden als twee essentiële kenmerken van een islamitische economie gezien. Maar naar de mening van vier vooraanstaande pakistaanse economen, in een begin 1980 verschenen rapport, moet men oppassen voor een te eenzijdige obsessie met alleen maar deze twee elementen. Eerst moet men duidelijkheid hebben over wat men wil bereiken met een islamitische economie en dan met zulke stappen beginnen die het beste tot het uiteindelijke doel bijdragen. De auteurs hebben bedenkingen tegen de *zakat* en het afschaffen van rente als *eerste* stappen. Rekent men af met rente terwijl men de bestaande, kapitalistische maatschappij verder ongemoeid laat, dan spant men het paard achter de wagen. Zo'n handelwijze leidt sociaal gezien tot het tegengestelde van wat men beoogt. De eerste prioriteit dient het islamiseren van particulier bezit te zijn, met name de bezitsverhoudingen op het platteland. De schrijvers geven toe dat dit naar socialisme riekt. Toch mag vrees voor socialisme geen reden zijn de bestaande orde maar te laten. Men moet serieus nemen dat de islam de gulden middenweg tussen kapitalisme en socialisme is. Overigens manen de schrijvers de regering om niet overijld te werk te gaan, omdat er nergens een kant-en-klare islamitische economie bestaat en het ontwikkelen daarvan gebaseerd moet zijn op de interactie van theorie en praktijk.

Het tot nu gevolgde economische beleid van de regering kan kort samengevat worden als het op alle mogelijke manieren stimuleren van particuliere ondernemingen. Ook zijn er denationalisaties doorgevoerd. Het lijkt of men over het halfbakken socialisme van de Bhutto periode heen de klok terug wil zetten naar de Ayub Khan tijd. Het stimuleren van particulier initiatief resulteerde toentertijd wel in economische groei, maar niet in een rechtvaardige verdeling van de

vruchten daarvan. De rijken werden rijker en de armen alleen maar armer. Hier liggen grote uitdagingen voor de huidige regering. Er is herhaaldelijk beweerd dat een „islamitische orde” gelijk staat aan een „orde van de armen”. Het lijkt niet overdreven dat de massa's het succes van islamisatie zullen afmeten voornamelijk aan welke herhaaldelijk beloofde economische verbeteringen het hun brengt.

#### Het politieke systeem

De discussie over welke regeringsvorm de islam voor-schrijft is de laatste jaren weer fel opgelaaid. De meningen zijn verdeeld en de staatsvorm is een terrein van islamisatie waarop nog het minste vooruitgang is geboekt.

Lange tijd is het mode geweest islam en democratie in een adem te noemen. In de islam zou vanouds al een democratische trek gezeten hebben. Men wees met voorliefde op de koranische omschrijving van de gelovigen als hen die hun zaken regelen na beraadslaging met elkaar (*shura*). Wel werd er aan toegevoegd dat in de islamitische democratie de souvereiniteit niet bij het volk, maar bij God ligt. Niet een meerderheid, maar Gods wet beslist wat goed of kwaad is. Sommigen spraken daarom van de islam als een theo-democratie.

Met een groeiende frustratie over de feitelijke werking van de democratie en een toenemende tendens niet slaafs westerse modellen te volgen is de „islam en democratie”-discussie in een nieuw stadium gekomen. Dat kwam scherp aan het licht tijdens de behandeling van de Kaikaus petitie, eerst voor de Shariah Bank van het Hoge Hof van Lahore en later voor het Federale Shariah Hof. Kaikaus, een voormalig rechter en oud-strijder voor een islamitisch systeem, wenste dat het Hof de bestaande wetten op de politieke partijen en verkiezingen strijdig met de islam zou verklaren. Een gekozen parlement achtte hij uit den boze. De islam, beweerde hij, wil een sterke man aan de top (*amir*), die wordt bijgestaan door een adviserende raad (*majlis-i-shura*) en aan wie alle burgers trouw zweren (*bay'at*). Lange discussies werden gevoerd voor het Hof over wie de *amir* aanstelt of kiest, of de *shura*-raad benoemd of gekozen moet worden, wie in die raad zitting mogen hebben, wat er moet gebeuren in geval van conflict tussen de *amir* en de *majlis-i-shura*. Het duurde meer dan een jaar voor er een uitspraak kwam. Tenslotte besliste het Hof in december 1980 dat het bestaan van politieke partijen niet strijdig is met de islam.

Daarmee was de discussie niet afgelopen. De politieke partijen drongen alle op spoedig herstel van de democratie aan. Ook uit puur eigenbelang; zij voelen zich buitenspel gezet en officieel zijn sinds eind 1979 alle partijen ontbonden. Zij beschuldigen de regering ervan islamisatie te misbruiken om het aan de macht blijven een schijn van legitimatie te geven. Het militaire ingrijpen van 1977 was gerechtvaardigd om orde op zaken te stellen, maar nu moet het regiem verkiezingen uitschrijven en wegwezen.

Het militaire bewind heeft zich steeds als een overgangsbewind gepresenteerd en gesteld dat herstel van de democratie het uiteindelijke doel is. Het zegt de macht te willen overdragen, maar zit met het probleem aan wie. Het vreest dat de politici er binnen de kortst mogelijke keren weer een chaos van maken. Dus wordt naar betere oplossingen gezocht en daarin past het accent op islamisatie. Sprekend over democratie gaf Zia daar doorgaans een nadere omschrijving van zoals „islamitische democratie” of „een democratie die past bij de psyche van ons volk”. Hij mag dan zijn bewind hardnekkig tijdelijk blijven noemen, hij heeft er geen twijfel over laten bestaan dat het zich niet zal terugtrekken „totdat een islamitische gestalte aan de wetten en samenleving van Pakistan is gegeven en er een islamitische regeringsvorm is ontwikkeld”.

Wat een islamitische regeringsvorm precies inhoudt, is nog niet duidelijk. In 1981 gaf Zia de Raad van Islamitische Ideologie opdracht een praktisch ontwerp in te dienen. Ondertussen zou hij met zijn eigen plannen doorgaan van een benoemde *majlis-i-shura*. De *majlis* kwam er en hield als een soort quasi-parlement haar eerste zitting in januari 1982. Zia lanceerde in mei 1982 de mogelijkheid om de volgende verkiezingen zonder politieke partijen te houden. Ook verduidelijkte hij zijn omstreden plannen om het leger een constitutionele rol toe te kennen, zodat het in de politieke orde op zaken kan stellen voordat de chaos compleet is en een hernieuwd militair regiem onvermijdelijk wordt. Kort daarna diende de Raad van Islamitische Ideologie haar rapport in over het islamitisch politieke systeem, toegespitst op de kwestie van partijen en verkiezingen in de islam. Hoewel geheim, lekten delen ervan uit naar de pers. Dit rapport in 21 punten spreekt zich positief uit voor het algemeen actief kiesrecht (ook voor vrouwen en niet-muslims) en vindt de voordelen van politieke partijen opwegen tegen de nadelen. Kortom, het politieke systeem dat in de grondwet van 1973 verondersteld wordt, is helemaal niet zo on-islamitisch. Wel vindt de Raad dat het op onderdelen wat bijgeschaafd moet worden. Dit rapport is door Zia naar de Raad terugverwezen met het verzoek meer concreet en praktisch in details te zijn. In augustus 1982 liet Zia weten dat de regering erop zou toezien dat nu binnen een jaar de natie een islamitische politieke structuur krijgt.

De bezinning is nog volop gaande. De hoop is dat uit al deze bezinning een structuur zal rollen die niet alleen aan de islam ontleend is maar ook het land een meer stabiele politieke basis weet te geven.

### **Betere muslims**

Op 14 augustus 1982 vierde Pakistan uitbundig 35 jaar onafhankelijkheid. In zijn toespraak tot de natie erkende Zia dat het tempo van islamisatie laag ligt en dat er nog veel moet gebeuren. Maar hij achtte het onloochenbaar dat zijn regering in vijf jaar meer gedaan

heeft om Pakistan aan haar islamitisch doel te laten beantwoorden dan alle vorige regeringen in 30 jaar samen. Hij kondigde een jaarlange campagne aan voor hervorming van de samenleving, toegespitst op een heilige oorlog (*jihad*) tegen zwarte handel, corruptie, vriendjespolitiek en soortgelijke misstanden. Zulke campagnes zijn de laatste vijf jaar wel meer gevoerd. Ze worden nodig gevonden, omdat islamisatie alleen dan een kans van slagen heet te maken als de stappen van de regering vergezeld gaan van een leven bij de hoge waarden van de islam ook op het individuele vlak. De taak van de overheid ziet men liggen op de vier brede terreinen die we boven besproken hebben: onderwijs, rechtspraak, economie en politiek systeem. Maar hoe volmaakt de „orde” die zo in fasen wordt ingevoerd ook mag zijn, voor volledig succes moeten ook de muslims zich volmaakt betonen.

Daar mankeert het blijkbaar aan en Zia heeft regelmatig geklaagd over de kloof tussen woorden en daden. Vandaar in de islamisatie het zware accent op onderwijs. Vandaar de campagnes voor hervorming van de maatschappij. Sommige *‘ulama* willen dat de regering nog een stap verder gaat en aan de burgers het gewenste islamitische leefpatroon dwingend oplegt. Zij zouden het liefst het vijf maal daags bidden verplicht gesteld willen zien. De regering heeft echter gekozen voor overreding in plaats van dwang. Vaak wel krachtige overreding die soms aan dwang grenst. Sinds 1981 is het publiekelijk verbreken van de vasten een voor de wet strafbaar feit. Overheidsfunctionarissen zijn onder druk gezet om op kantoor plichtsgetrouw de gebeden te verrichten op de daarvoor vrijaf gegeven tijden. Vrouwen in overheidsbanen en op scholen hebben kledingsvoorschriften opgelegd gekregen.

Voor het scheppen van een islamitisch klimaat in de samenleving is men zich bewust van de macht van de moderne massamedia, met name de T.V. De *qibla* (oriëntatie, eigenlijk gebedsrichting) van dit medium is verlegd van het „Westen” naar Mekka. Naast de oproep tot het gebed, Koran reciet en lange lofdichten (*na‘t*) op de Profeet worden vele godsdienstige informatieve programma’s getoond. Dans en westerse muziek zijn taboe verklaard. Omdat men voor avondvullende eigen programma’s de nodige financiën en technische middelen mist, kan men het niet geheel zonder westerse programma’s stellen, maar daar wordt flink in geknipt of het blijft bij kinder- en natuurfilms. Niet iedereen is daar blij mee. De laatste tijd wordt in ingezonden stukken steen en been geklaagd over het „oervervelende” peil van wat de buis biedt. Het enige vermaak, zo werd wat zuur opgemerkt, is de „vermakelijkheid” van islamisatie als die „kleinzielige” vormen aanneemt zoals de belangrijkheid van een baard voor een muslim, het al dan niet geoorloofd zijn van transplantaties, of de beslissing van de T.V.-leiding dat voortaan in producties de „goede” karakters in pakistaanse en de „kwade” in westerse kledij ten tonele gevoerd moeten worden. Frustratie over de T.V. uit zich in humor, zoals

de grap dat een kleurentoestel geen zin heeft omdat er alleen maar een mauvi met een witte of met een zwarte baard te zien valt. Of het uit zich in pure ergernis; zo schreef iemand dat de T.V. „godsdienst erin ramt tot het de strot uitkomt“. Natuurlijk veroordelen anderen zulke geluiden als afkomstig van verwesterde secularisten die de naam muslim niet waard zijn.

De T.V. is ook een geliefd doelwit van de strijd tegen „obscentiteit en naaktheid“ die door religieuze pressiegroepen gevoerd wordt. Vooral de vrouwelijke modellen in T.V.-reclames zijn hen een doorn in het oog. Maar die strijd neemt vaak wijdere vormen aan als een kruistocht tegen alle invloeden van de westerse cultuur. En niet in het minst het „obscene en naakte“ gedrag van verwesterde vrouwen. Over het gevoelige thema van de rol en status van de vrouw is in 1982 opnieuw een fel debat gevoerd naar aanleiding van uitlatingen dat werkende vrouwen met pensioen gestuurd en achter de sluier en de vier muren (*chadar* en *chardiwari*) opgeborgen moeten worden. Dat is niet het regeringsstandpunt. De overheid heeft zich steeds uitgesproken voor volledige participatie van de vrouw in het proces van nationale opbouw. Maar er wordt wel naar die religieuze oppositie gelonkt door alsmaar te herhalen dat de heiligheid van *chadar* en *chardiwari* beschermd zal worden.

Tenslotte nog dit. Er is inderdaad religieuze oppositie. Deze vindt islamisatie veel te langzaam gaan. Een islamitische orde kan in 24 uur ingevoerd worden. Zo'n orde hoeft immers niet eerst ontworpen te worden maar ligt in Qur'an en Sunna voor het grijpen. Lijnrecht daartegenover staat de mening van hen die islamisatie een warm hart toedragen maar dan wel een islamisatie die de 20e eeuw serieus neemt en afstand neemt van de middeleeuwse en door sectarisme vergiftigde opvattingen van vele *'ulama*. De regering probeert, noodgedwongen, tussen die twee meningen door te varen, met het gevaar dat het kant noch wal raakt en compromis-oplossingen aangedragen worden die niemand echt bevredigen.

\*) De hanafitische wetschool is de toonaangevende in o.a. Turkije, India en Pakistan.

## De derde algemene vergadering van de Caribische Conferentie van Kerken

Op Curaçao is van 19-25 november 1981 de derde algemene vergadering van de Caribbean Conference of Churches gehouden, onder de titel: „Thine is the Kingdom, the Power and the Glory“. De CCC is in 1973 opgericht te Kingston (Jamaica) en de tweede algemene vergadering is in 1977 te Georgetown (Guyana) gehouden.

Met twee nieuwe leden, de Spiritual Baptist Church van Trinidad en Tobago en de Iglesia Episcopal van Cuba, is het aantal lidkerken op 29 gekomen. Naar kwaliteit en kwantiteit is er nog al wat variatie mogelijk, maar in het uiterst gefragmenteerde gebied van de Caribbean mag dat nauwelijks verbazing wekken. Van surinaamse zijde zijn de Evangelische Broedergemeente en het katholieke bisdom lid en zij hebben met zusterkerken in andere delen van de regio ook al nauwere contacten. Het Leger des Heils is ook via zijn regionale organisatie lid, maar het heeft deze keer niet meegedaan. Het katholieke bisdom is lid van de antilliaanse bisschoppenconferentie, waartoe de vanouds Engelssprekende en Nederlandssprekende volken behoren. Deze antilliaanse bisschoppenconferentie heeft eigenlijk erg weinig contacten met de bisschoppenconferenties van bijvoorbeeld Haiti of Cuba.

De franse kolonies behoren kerkelijk nog steeds bij het moederland. We schetsen dit even om te laten zien hoe ingewikkeld de relaties kunnen zijn. In ieder geval heeft de CCC vier talen te hanteren: Spaans, Frans, Engels en Nederlands. De conferentie op Curaçao bood de mensen daar voldoende gelegenheid om te laten merken dat het Papiamentu bestaat en op de Nederlandse Antillen steeds meer het Nederlands vervangt.

### Surinaamse deelname

### Politieke stellingnamen

De politieke stellingnamen in de diverse gebieden lopen nogal uiteen. Sommige leiders kiezen voor het aanleunen tegen de Verenigde Staten, andere hebben min of meer radicaal met de U.S.A. gebroken, zoals Cuba en Grenada. De staatsgreep in Suriname heeft veel verwarring gebracht en heeft het parlementaire westminstersysteem onder zware kritiek gesteld. Dan zijn er nog enkele regelrechte kolonies zoals Martinique, Guadeloupe

en ons buurland Frans Guyana. Gelukkig zijn de onafhankelijkheidsgesprekken tussen de Nederlandse Antillen en het moederland op gang gekomen.

De CCC is een van de weinige instanties die een aktieradius over de gehele Caribbeaan heeft, met contacten in Centraal Amerika, vooral Belice. Daarom is de CCC een belangrijke factor in de regionalisering en dekolonisering van het gebied.

### Caricom

De engelse gebieden hebben hun Caricom (Caribbean Community) sinds 1973, met de bedoeling economisch samen te werken, diverse terreinen als gezondheid, transport en arbeid onderling te regelen en de buitenlandse politiek te coördineren. De laatste ontmoeting van de regeringsleiders heeft echter in 1975 plaatsgevonden. Binnen de Caricom bestaat geen bewegingsvrijheid, want men vreest dat anders de migratie op drift gaat komen. De Caricom voelt zich in een aquariumsituatie en zoekt naar leden van de spaanse, nederlandse en franse kant. In het kader van de Organisatie van Amerikaanse Staten en binnen het African-Caribbean-Pacific-systeem met de europese gemeenschap lukt dat steeds beter.

Vorig jaar zijn de Verenigde Staten, Canada, Mexico en Venezuela met het idee van een Caribbean Basin Plan gekomen als steun in de ontwikkeling van de Caribbeaan. Tot op heden is nog geheel onduidelijk wie de gesprekspartners zijn. Vooral Jamaica, dat weer helemaal naar de U.S.A. neigt, wil de zaak op gang brengen.

### Voorbereiding

De CCC heeft zelf een lijvige evaluatie gemaakt en tevens enkele lijnen voor de jaren tachtig uiteengezet. Het was de bedoeling dat de lidkerken vooraf de zaken zouden doornemen en materiaal zouden aandragen. Het was echter zo omvangrijk dat er op de conferentie wel enige wanorde ontstond.

Structureel is de CCC uitgegroeid tot een bureaucratisch en log lichaam met een 99 vaste medewerkers, vooral gecentreerd in de engelse gebieden. De voortdurende klacht dat de CCC – bedoeld voor alle landen – minstens vier talen moet hanteren, heeft nog geen bevredigende oplossing gevonden.

Het lijkt ook alsof de CCC teveel werk ineens wil doen met te weinig toegeruste mensen voor de specifieke taken. Kerkvernieuwing, ontwikkeling, werkgelegenheid, cultuur, politiek, drama, familieleven, jeugd en liturgie zijn allemaal agendapunten. Het is al heel wat dat de CCC gegroeid is en min of meer vast in het zadel zit.

De 29 leden hebben nogal gevarieerde opvattingen, kerkstructuren en typen kerkleden. De christelijke kerken hebben hun leden voornamelijk onder de creoolse, gekleurde bevolking. De mensen uit India (voor wat Suriname betreft ook uit Java) belijden daarentegen in het algemeen het Hindoeïsme en de Islam. De

CCC heeft tot heden erg weinig – volgens sommigen echt te weinig – contacten met deze religieuze groeperingen.

De theologische discussie tussen de egyptisch orthodoxe kerk, de baptistenkerk, de anglicaanse of katholieke kerk is nog geheel in het beginstadium. Via seminars, weekends en studies worden pogingen ondernomen, maar tot op heden is de diepgang niet groot en omvattend. Misschien is er op een termijn van acht jaar ook niet meer te verwachten.

### Tweedeling

De CCC heeft vanaf het begin een tweedeling gekend. Eén tak van werk was de vernieuwing van de kerk via de verspreiding van nieuwere theologische inzichten, training van kerkleiders en toerusting van leken om het kerkelijk werk beter te doen. Aan de andere kant werd ontwikkelingswerk gedaan via de bevordering van landbouw, kleine industrie, studie van nieuwe energiebronnen, sociale vorming, opvoeding tot ontwikkeling etc. Gebleken is dat beide terreinen dichter bij elkaar gebracht dienen te worden.

Centraal staat daarbij het zoeken naar identiteit. De dekolonisatie en de strijd tegen het huidige imperialisme, op kerkelijke en andere terreinen, doen een beroep op de caribische mens om wegen te zoeken zichzelf te worden. Dat houdt voorlopig een heel brok bevrijding van historische ballast in. Het vraagt durf dit proces op gang te houden en er alle consequenties uit te trekken. Voor die opgave staat de CCC en andere instituties in de Caribbeaan.

Door omstandigheden kon de secretaris-generaal van de Wereldraad van Kerken, Ph. Potter, zelf een Caribbeaan, niet aanwezig zijn. De Amerikaan Samuel Proctor, pastor van de abessinische baptistenkerk in Harlem, hield een speech over de macht van God tegenover de machten van de wereld. Hij analyseerde vooral vanuit de noordamerikaanse situatie, maar zonder enige moeite konden parallellen naar de Caribbeaan worden getrokken.

### Macht

De onderwijzeres J. Matadeen van Trinidad spitste het probleem van macht toe op de caribische situatie. Als kerkleiders en kerkstructuren niet leiden tot vrijheid en bevrijding, dan heeft de verkondiging geen zin en is zij en leugen. De huidige politieke verwarring is voor een groot deel te danken aan de opstelling van de christenen, die vaak meelopen, aanleunen tegen heersende onderdrukkende machten en niet altijd een duidelijk evangelisch standpunt durven innemen, omdat andere dan bijbelse thema's vaak belangrijker geacht worden.

Het was voor de vergadering een goede ervaring dat een leek zich diepgaand met de kerkelijke problematiek had beziggehouden. Aan de andere kant bevreesdde het menigeen waarom er weer iemand van buiten de regio (de Amerikaan Samuel Proctor)

was gehaald om een toespraak te houden. Was het weer een teken dat men eigen mensen toch weer niet altijd weet te waarderen?

De premier van de Antillen, Don Martina had in zijn welkomst-speech al de nadruk gelegd op de taak van de christenen om bevrijding en vrijheid in naam van het evangelie te dienen. Christenen hebben daartoe het recht en de plicht. En daarmee schetste hij ook de situatie van de caribische mens, die op zovele terreinen nog nooit de vrijheid in het vizier heeft gehad en door regionale en buitenlandse machten wordt onderdrukt.

Er waren op de vergadering verschillende lagen te onderkennen. De vele mensen die binnen de CCC werken, hadden er alle belang bij dat de organisatiestructuren van de CCC veranderd zouden worden. Er zijn dan ook nieuwe vormen in het leven geroepen.

### Interventie-politiek

Een andere groep gaf de voorkeur aan een discussie over de imperialistische machten in de Caribbeaan. In resoluties werd gevraagd om de Caribbeaan tot een vredeszone te maken. Dat houdt in dat alle buitenlandse militaire bases moeten verdwijnen en dat alle interventie buiten de deur wordt gehouden. Hierbij kwam uiteraard het broederland El Salvador ter sprake. De minister van buitenlandse zaken van Nicaragua, Miguel D'Escoto Brockman, een Maryknoll-priester, had in een telegram al gevraagd aandacht te besteden aan de interventiepolitiek die van de Caribbeaan en Centraal Amerika een strijdtoneel van Oost - West wil maken. Hij vroeg de conferentie ook aandacht te besteden aan de vermoorde mgr. Oscar Romero. Nu heeft de CCC zelf ook haar slachtoffers, vooral Walter Rodney, die in 1980 in Guyana werd vermoord en die in 1977 te Georgetown had deelgenomen aan de tweede algemene vergadering.

Er waren nog heel veel andere brandende kwesties, niet alleen in de wandelgangen. Zo is de positie van het volk van Haiti een voortdurende belediging van de caribische mens. Vertegenwoordigers uit Belice wilden aandacht voor de politieke situatie na de onafhankelijkheid in september 1981. De mensenrechten in Guyana kwamen breedvoerig ter sprake. De handelwijze van de multinationals en de supermachten in de Caribbeaan werd duidelijk aan de kaak gesteld. Men beseftte dat alleen met vereende kracht weerstand zou kunnen worden geboden. De vrouwen riepen op meer aandacht te besteden aan opvoeding, kindervoeding, gelijke rechten voor vrouwen, de rechten van de kinderen. De vertegenwoordigers van de jeugd legden de nadruk op de vereende strijd tegen het imperialisme en de verbetering van opvoeding en onderwijs.

### Stortvloed

De stortvloed van resoluties uit de tien werkgroepen bestreek

zo'n geweldig terrein dat velen door het geheel in verwarring werden gebracht.

De harde opmerkingen ten aanzien van de verouderde of koloniale kerkelijke structuren bleken erin te verdrinken, zodat de kerken zelf toch weer een beetje buiten schot bleven. Een groot bezwaar tegen de conferentie was dat er veel te weinig diepgang was: de kwantiteit van belangrijke wrijfpunten en noodzakelijke aktiepunten won het van de kwaliteit van door-dachte motivatie en van begrip van de bijbelse boodschap in de context van de huidige Caribbeaan.

De derde algemene vergadering kreeg zo het karakter van een noodkreet van de caribische mens, die in de acht jaren van de CCC alleen nog maar luider is geworden onder de druk van de buitenlandse en eigenlandse politieke en economische machten. Gelukkig is de caribische mens gewend in noodweer te leven en zijn er vele technieken voor overleving ontwikkeld.

### Suriname

In Suriname waren vooraf vier bijeenkomsten gehouden rond de aangegeven thema's van de conferentie. Zo was er studie gemaakt van de charismatische beweging, het vluchtelingen-vraagstuk en de pastorale taak hierbij, de strijd om vrijheid (met medewerking van een lid van de Nationale Militaire Raad) en de rol van de kerk in de vorming van een ideologie van de revolutie.

Tot nu toe participeert Suriname weinig in de activiteiten van de CCC. De taalbarrière en de geografische ligging zijn daar vooral de oorzaak van, hoewel sommigen zeggen dat de CCC hardleers veel te Engels blijft.

De surinaamse afgevaardigden wilden eigenlijk wat manifester optreden om o.a. de kwestie van de revolutie en de positie van de kerken duidelijker naar voren te brengen. De geheel eigen gang van zaken in Suriname wat de revolutie betreft kon dan afgeschilderd worden tegen de achtergrond van hetgeen in Grenada en Cuba gebeurd is en aan de gang is. In Suriname zijn de kerken geenszins monddood gemaakt. Zij worden juist opgeroepen een reële bijdrage te leveren bij de discussie omtrent de toekomst van het land.

Het kerkcongres van februari 1981 onder de titel: „Christen-zijn in de revolutie” had genoeg toekomstperspectieven geboden voor een engagement met de vernieuwing van politiek en economie om de zelfstandigheid van 1975 meer vlees en bloed te geven.

### Kloof

Op dit congres bleek ook dat een kloof groeide tussen de kerkelijke leiders en de kerkleden. Momenteel zijn deze leiders, verenigd in het Comité Christelijke Kerken, nogal eens bij de President, samen met de leiders van de hindoes en moslims. Bij die gelegenheden wordt nauwelijks meer dan bezorgdheid omtrent de gang van zaken naar voren gebracht. Dit wekt nogal

eens de wrevel van kerkleden op, omdat die van mening zijn dat het evangelie (en ook de heilige boeken van de hindoes en moslims) vooral hoop voor een nieuwe toekomst bevat, hoeveel het ook van mensen kan eisen.

Helaas heeft Suriname op de CCC conferentie te Curaçao weinig aandacht gekregen. De gang van zaken bevestigt het gesignaleerde gevoel dat de kerken in Suriname niet al te veel op solidariteit en steun moeten rekenen. De kerken zijn hoogstwaarschijnlijk op zichzelf aangewezen. Dat kan het zelfbewustzijn intern versterken. Haar geïsoleerde positie dwingt ertoe veelvuldiger met elkaar de kernpunten te bestuderen en uit te diepen.

Aan het einde van de derde algemene vergadering is een boodschap voor de kerken opgesteld. Daarin wordt opgeroepen de „critical issues” van het moment ernstig te nemen. Bovendien wordt opgeroepen om de oecumene, de eigenlijke bedoeling van de CCC, beter te laten groeien. Dit geldt ook voor Suriname. Dat kan het beste door gezamenlijke actie en reflectie. De directeur van de Stadszending van de Evangelische Broedergemeente in Suriname is gekozen tot een van de drie voorzitters van de CCC. Hopelijk doorbreekt deze benoeming het surinaamse isolement. Het kan de kerken van Suriname de gelegenheid bieden zich toe te leggen op een vruchtbare inbreng voor de ontwikkeling van het Christendom in de regio.

#### Literatuur

- Caribbean Conference of Churches: Evaluation, Review. Barbados 1981.  
Cadec: Caribbean Theology and Development Issues in the 1980s. Barbados 1980.  
Action of Renewal of the Churches: Report 1977-1981. Barbados 1981.  
Caribbean Ecumenical Programme: Towards a Caribbean Theology. Barbados 1981.  
Caribbean Conference of Churches: Caribbean Contact, december 1981.  
N. L. Erskine: Decolonizing Theology. A Caribbean Perspective. New York 1981.

Voorzitter

## Boekbesprekingen

### Der Gott des Christentums und des Islams.

Andreas Bsteh (Herausgeber). Verlag St. Gabriël, Mödling 1978, 192 pag.

De „Philosophisch-Theologische Hochschule St. Gabriël” in Mödling (bij Wenen) organiseerde in juni 1977 een „Religions-theologische Studententagung” over „Der Gott des Christentums und des Islams”. De voordrachten toen gehouden, worden in dit boek voor een breed publiek toegankelijk gemaakt. Het boek is het tweede in de serie „Beiträge zur Religionstheologie” door genoemde hogeschool uitgegeven. Het eerste ging over „Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt”. Het boek begint met een inleidend artikel van Georges C. Anawati over de geschiedenis van de ontmoeting tussen Christendom en Islam. (pp. 11-35) Vervolgens spreekt Claus Westermann over de God van het Oude Testament (pp. 36-49), Gerhard Lohfink over God in de verkondiging van Jezus (pp. 50-68), en Fathalla Khoeif over de God van de Koran. (pp. 69-83) Nadat zo is aangegeven hoe in de Schriften van Christendom en Islam God ter sprake komt, vindt er een theologische reflexie plaats op het Godsbeeld dat zich vanuit christelijke en islamitische tradities aandient: Alois Grillmeier, Kerygma, Reflexion and Dogma (pp. 83-106); Ibrahim Madkour, Der Begriff „Gott” im Islam (pp. 107-118); Karl Rahner, Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes (pp. 119-136); M.K.I., Gott das Endziel (pp. 147-165) en Gisbert Gres-hake, Menschsein als Berufung zur Gemeinschaft mit Gott. (pp. 166-187)

Ik heb de indruk, dat de inhoudelijke uitwerking van het thema „Der Gott des Christentums und des Islams” voor hen, die meer bezig zijn geweest met de verhouding tussen christenen en moslims, weinig nieuws zal bieden. Zij die zich beginnen in te werken in deze problematiek vinden in dit boek een goede inleiding op de Godsvraag aan christelijke en islami-

tische zijde. Het belang van een studiebijeenkomst zoals die in St. Gabriël ligt naar mijn mening vooral in het feit, dat christenen en moslims elkaar ontmoeten in een gedachtenwisseling over een centraal thema binnen hun godsdiensten. Terecht wordt dan ook in het boek een centrale plaats toegekend aan de christelijk-islamitische gebedsdienst, in Mödling gehouden. Ik kan hen die het boek gaan bestuderen, aanraden te beginnen met het lezen van de teksten in de gebedsdienst gebruikt. (pp. 137-146)

J. van Lin

### Common Witness.

A study document of the Joint Working Group of the Roman Catholic Church and the World Council of Churches. Commission on World Mission and Evangelism Series I, z.j., 54 pag.

Kort en goed geeft het document aan op grond van welke uitgangspunten christenen geroepen zijn tot een gemeenschappelijk getuigenis van de bijbelse boodschap. (pp. 7-20) Dat geldt ook voor de concrete suggesties die ter realisatie daarvan worden gegeven. (pp. 21-27) Het document wordt afgesloten met een aantal verhalen, waarin wordt aangegeven hoe wereldwijd christenen reeds proberen samen te getuigen van de hoop die in hen leeft. (pp. 28-54) Een klein boekje, dat handenvol werk geeft.

Het verdient aanbeveling dit document in het Nederlands te vertalen en breed te verspreiden. In ons land kan er nog heel wat gedaan worden op het punt van „gemeenschappelijk getuigen”. Anders gezegd: ik heb de indruk dat er „aan de basis” op dit terrein nog erg weinig gebeurt, missionaire kerken nog erg verzuimd opereren. De uitgave van dit boekje kan helpen hier doorheen te breken.

J. van Lin



**David J. Hesselgrave, Planting Churches Cross-Culturally. A Guide for Home and Foreign Missions.**

Grand Rapids, Michigan, Baker Book House 1980, 462 pag., US \$ 12,95.

Dr. Hesselgrave is directeur van de School of World Mission and Evangelism aan de Trinity Evangelical Divinity School (USA). Hij heeft 35 jaar ervaring in zending en missiologisch onderwijs in Japan en Amerika vanuit de vrijkerkelijke traditie (11). Zijn boek handelt over de methoden en technieken van kerkplanting, een taak die hij in het centrum plaatst van de missionaire opdracht. Daaronder valt ook de communicatie van het Evangelie die hij uitvoering behandelt in een ander handboek (*Communicating Christ Cross-culturally*, Grand Rapids, Zondervan 1978).

Het boek is pakkend geschreven en helder opgebouwd. Het is bijzonder boeiend om te kijken naar de manier waarop de auteur tot zijn missionaire methoden is gekomen. Hij put openlijk uit de inzichten van de menswetenschappen, hier m.n. uit de wetenschap van het management, en hij weet dit gebruik van wetenschappelijke kennis te rechtvaardigen door te verwijzen naar Augustinus, die in zijn tijd veel gebruik maakte van zijn cultureel erfgoed; het goud uit Egypte is meegenomen (50). Op onze beurt mogen wij, die andere kerkelijke tradities aanhangen, ook best iets leren van de inzichten uit een ons vreemd lijkend land. De auteur stelt, dat de missiologie drie bronnen heeft: a) de openbaring van de Schrift (geïnterpreteerd in context); b) wetenschappelijk onderzoek; c) reflectie (gezond verstand) (47).

Zijn bijbelgebruik is zeer gedifferentieerd; hij onderscheidt namelijk bijbelse principes (normatief) en bijbelse precedenten (descriptief) (48). Elk hoofdstuk is volgens deze indeling opgebouwd.

Kerkplanting is een proces, een cyclus van achtereenvolgende handelingen: dr. Hesselgrave onderscheidt tien goed afgebakende taakeenheden, op basis van bijbelse voorbeelden uit Handelingen en geoperationaliseerd in de geest van de manage-

ment-wetenschap. Deze tien elementen zijn: uitzending van zendelingen, benadering van de doelgroep, communicatie van het Evangelie, bekering van de toehoorders, gemeentevorming, versterking van het geloof, aanstelling van gemeenteliders, overdracht van de leiderschap (vertrek van de pionieren), opbouw van interkerkelijke betrekkingen, opbouw van de missionaire participatie vanuit de nieuwe zendende gemeente.

Telkens geeft de auteur zeer praktische tips en voorbeelden uit allerlei culturen. Hij heeft zijn programma goed uitgevoerd, nl. „breaking the task down into manageable elements“ (58).

De missionaire opvatting van de auteur en zijn school vloeit voort uit de overtuiging dat kerkplanting de missionaire taak bij uitstek is. Dit staat natuurlijk ter discussie. Dit hangt ook samen met het kerkbegrip dat in de discussie wordt gehanteerd. Zoals gezegd, Hesselgrave staat in de vrijkerkelijke traditie en hanteert een vrij congregationalistisch kerkbegrip, dat vreemd is aan de meeste Europese kerktradities en levensgevoelens. De neiging bestaat om bij voorkeur de „kerk“ „uit te rukken en af te breken“ (Jer. 1:10), om „de wereld te veranderen“. Daartegenover doet Hesselgrave m.i. terecht denken aan een vaak vergeten bijbelse passage uit Efez. 5:25: „Christus heeft zijn gemeente (ecclesia) lief gehad . . .“ (11, 21, 40).

M. Spindler

**J. D. te Winkel, Metterdaad en in der Waarheid. Kijk op evangelisatie en werken aan een missionaire gemeente.**

J. H. Kok, Kampen, 136 pag.

Wat is de verhouding tussen evangelisatie en het overige kerkewerk en is evangelisatie meer dan alleen een oproep tot persoonlijke bekering? Twee actuele vragen, naast zovele andere, waarmee vele christenen worstelen bij de pogingen tot herformulering van hun evangelische zendingsopdracht in onze tijd. De auteur laat zien dat, in de protestantse kerken in Nederland, dit probleem niet alleen van vandaag

en morgen is. Dit wordt wel duidelijk aan de beschrijving van het missionaire denken en doen van twee reformatorische christenen uit de 19e eeuw: A. Brummelkamp en W. van den Bergh. Onze vragen blijken ook de hunne te zijn geweest. Alleen is de situatie en de daarmee samenhangende uitdaging waarin wij verkeren grondig veranderd. Op die situatie gaat Te Winkel, op grond van praktische ervaringen, verder in.

Zijn boekje doorbreekt dan ook de grenzen van de reformatie en krijgt zo een oecumenische verbreding en waarde. Een serie ideeën en praktische pogingen tot nieuwe invulling van wat missionaire gemeente zou moeten (en kunnen) zijn voor protestanten en katholieken vormt de afsluiting van dit interessante overzicht van missionaire bewustwordingsprocessen. Informatief voor zendingswerkers in ons eigen vaderlandse missieveld.

J. M. van Engelen

**G. H. ter Schegget, Theologie en Ideologie. Een aanzet tot verantwoordelijk theologiseren onder vervreemde maatschappelijke verhoudingen.**

Ten Have, Baarn 1981, 237 pag., f 29,50.

Met groeiende belangstelling heb ik dit boek gelezen. S. boeit door de kristalheldere manier waarop hij moeilijke materie weet te ontleden en te presenteren en door de verbeeldingskracht die zijn rationeel betoog aanspreekbaar maakt. Hij wekt belangstelling, omdat hij een voor alle bevrijdingstheologen wezenlijke problematiek (de ideologiekritiek) openlijk ter discussie stelt. Wie bereid is na te denken over de denkkaders waarbinnen getheologiseerd wordt, vindt in S een geëngageerd gesprekspartner. Hij/zij zal worden ingevoerd in een kritische discussie met tenoren van de ideologische verdenking en geconfronteerd worden met de anthropologische, kentheoretische en theologische uitgangspunten van S. Hij/zij zal moeten worstelen met de stelling dat er filosofisch noch theologisch een antwoord bestaat op Auschwitz (83) en dat alleen een

zelfkritische Woordtheologie uitzicht biedt, namelijk een theologie die radicaal afscheid neemt van elke vorm van metafysica en „religie als zelfrechtvaardiging“, en die door een steeds weer opgenomen ideologiekritische vraagstelling (cui bono?) de voorwaarden creëert die het mogelijk maken dat Gods „openbaring“, als een overrompelend gebeuren van bevrijding, middenin de bevrijdingspraxis van verdrukten, gehoord en in de praxis beaamd wordt (33-35, 134-136). Op deze theologie berust een theologische ethiek die „in de totale morele ontwapening en metafysische nederlaag van al ons denken, al ons filosoferen“ (151) de werkelijke, actuele en effectieve, vrijheid- en bevrijdingscheppende daad van Gods liefde „verneemt“ en actueel probeert te concretiseren (149-150).

Het boek biedt ook een hoofdstuk over de ethiek van het maatschappelijk protest en een uitgebreide presentatie van een geselecteerde bibliografie. Een verantwoorde reactie op al deze thema's is hier niet mogelijk: ik wil me beperken tot enkele vragen, die wellicht een verdere verkenning waard zijn. Zou het feit dat „de religie ook een vorm van verzet kan zijn“ (172) de radicale anti-religie-uitspraken van S. niet moeten nuancieren (E. Dussel, P. Richard)? Zou een verdere analyse van de sexen-, rassen- en klassenstrijd (en niet alleen van deze laatste, cfr 142) niet meer zicht geven op concrete subjecten van bevrijding en, op een ander niveau, het uitgesproken nihilisme van S. minstens kunnen onder kritiek plaatsen? Het is me ook niet duidelijk waarom het toekennen van gezag aan een menselijk spreken over goed en kwaad per se theologisering en ideologisering van een menselijk spreken hoeft te zijn (137-138). Ik vraag me met zorg af hoe de uitspraak „De echte impulsen tot creativiteit komen altijd uit de praxis der gemeente“ (61) te rijmen valt met de overtuiging dat de noodzakelijke massale verandering van het denken en van de instellingen plaats vindt met en in de revolutionaire praxis (47).

J. van Nieuwenhove

**Jacobo Timerman, Gevangene zonder naam zonder nummer. Over mensenrechten en martelingen.**

Rostrum, Haarlem 1981, 160 pag., f 19,90.

Een boek over martelingen lees je pas als je enige weerstand in jezelf overwonnen hebt. Het is dan ook goed te weten dat het boek van Timerman niet over martelingen gaat en ook geen verhandeling is over het verdedigen van de mensenrechten in Argentinië. Het is een diepe persoonlijke bezinning van Timerman – journalistiek en vlot geschreven – naar aanleiding van zijn arrestatie en gevangenschap in Argentinië van 1977 tot 1980. Het is een leesbaar en naar mijn mening ook een belangrijk boek, omdat de vraag naar de morele verantwoordelijkheid van de enkeling tegenover het geweld van de machthebbers aan de orde wordt gesteld vanuit de ervaring van het jood-zijn. Timerman worstelt met de vragen: „Waarom word juist ik gearresteerd? Waarom word ik daarbij gemarteld? Waarom word ik als jood bespot en behandeld? Waarom word ik door het hooggerechtshof vrijgesproken maar niet vrijgelaten?” – in deze volgorde.

Het antwoord wordt langzaam en verrassend uitgediept naarmate het boek vordert, steeds afgewisseld met sobere, poëtische beschrijvingen van zeer menselijke ervaringen in de extreme onmenselijke context van de gevangenis. Terwijl de ervaringen gaandeweg steeds gewoner en vertrouwder worden, wordt de bezinning juist in tegenovergestelde richting uitgewerkt: in het begin leidt Timerman ons in in de geheimen van de argentinse samenleving waarin elke groep in een razende concurrentie z'n machtsgebied verdedigt. Niet iedereen zal zijn meedogenloze kritiek op bijvoorbeeld de linkse Peronisten kunnen delen en ook worden de ontwikkelingen in Argentinië niet in een internationale en historische context verklaard. Maar al gauw komen Timermans bespiegelingen op een dieper niveau. Het dagblad Opinión, waarvan hij redacteur was, was veel te onafhankelijk. Het regime kon dat niet gedogen, en Timerman wist van tevoren

dat hij vroeg of laat gearresteerd of gedood zou worden. „Waarom ging ik dan toch door?” zo vraagt hij zich af. Op dat moment vraagt hij zich tevens af waarom hij in de gevangenis voortdurend als jood wordt ondervraagd en bespot. Beide vragen leiden tot het antwoord: „omdat ik jood ben”.

Wat betekent het om jood te zijn? Het betekent gehaat worden, niet begrepen worden: dat heeft Timerman altijd al geweten. Maar nu ontdekt hij een ander aspect. Het betekent onafhankelijk zijn; het betekent te willen vechten voor de rechten van de slachtoffers; het betekent hoofdpersoon te zijn in de „holocausts” van onze geschiedenis, die tenslotte niet alleen de jood, maar de hele mensheid en menselijkheid vernietigen. De jood vecht voor allen en wordt plaatsvervangend gehaat voor allen.

Tenslotte komt dan de aanklacht van Jacobo Timerman er in alle felheid uit: „Waarom gedragen de joodse leiders in Argentinië zich niet als jood? Waarom zwijgen ze, conformeren ze zich, proberen ze zich aan te passen? Waarom hebben ze in de gedachte het vege lijf te redden de toekomst en de zedelijkheid van de mensheid verzaakt?”

Timermans boek heeft vanzelfsprekend grote beroering veroorzaakt in de joodse gemeenschappen in Argentinië en de V.S. Het is een strijdschrift. Ik hoop dat veel nederlandse christenen het ook lezen en het zich aantrekken. Misschien zal Nederland dan de wapenleveranties aan Argentinië staken, de opleiding van argentinse mariniers (folteraars) opschorten en de bloeiende handelsrelaties aanwenden om de mensenrechten te verdedigen.

J. Schravessande-Oranje

**Joseph Nguyen Huy Lai. La tradition religieuse spirituelle et sociale au Vietnam. Sa confrontation avec le Christianisme.**

Beauchesne Religions 11, Paris 1981, 525 pag.

Behalve doctor in theologie en letters is de schrijver ex vice-president van Zuid-Vietnam. O.i. kleurt dit de overigens zeer

summiere informatie over de situatie na 1945. In het voorwoord vraagt hij zich af hoe de vietnamese cultuur haar geest en eigen levensstijl kan bewaren in confrontatie met het Christendom en – sinds de 30-jarige oorlog – met het communisme. Maar in zijn conclusie (505) en uit het boek zelf blijkt het vooral te gaan om:

- een uitvoerig exposé van de verschillende „geloven en religies” in Vietnam,
- en een uiteenzetting van de confrontatie met het Christendom.

Met „geloven” wordt vooral bedoeld de cultus van de Hemel, de vooroudercultus en de geestenverering – het oude en oorspronkelijke geloof van de Vietnamezen. Met „religies” wordt bedoeld het Confucianisme, Taoïsme en Boeddhisme. Deze drie zijn in Vietnam in grote mate met elkaar versmolten. De geschiedenis van de kerk is een hoofdstuk apart.

Het boek geeft over het algemeen meer informatie over de filosofie en de missie in China dan in Vietnam. Weliswaar is de informatie over het Confucianisme, Taoïsme en de strijd om de riten in China ook bepalend voor Vietnam, toch hadden we meer over Vietnam zelf verwacht. Op een eventueel verschil tussen beide landen wordt nauwelijks ingegaan.

In hfdst. 1 over het geloof van het oude Vietnam horen we vooral over de strijd tussen de missionarissen over a. de cultuur van de Hemel: hoe moet het begrip God als Heer van de Hemel vertaald worden in het Chinees en Vietnamees zonder misverstand op te roepen; b. de vooroudercultus: is dit slechts een civiele zaak, een kwestie van piëteit ten aanzien van de (voor)-ouders, of is ze toch ook religieus gekleurd? De schrijver houdt het op het laatste, al is een profane opvatting ook heel goed te verdedigen.

In hfdst. 2 gaat het over het leven en werk van Confucius met commentaren van latere geleerden. Is de confucianse filosofie slechts een sociale en personele ethiek of is ze toch ook religieus gekleurd? Is de latere cultus rond Confucius een kwestie van piëteit of ook een vorm van religie?

Hfdst. 3 over het Taoïsme geeft een duidelijk onderscheid tussen de filosofie (in China) en de religie (in Vietnam) van het

Taoïsme. Het eerste is voor de geleerden, het tweede is een behoefte van het gewone volk.

Hfdst. 4 gaat over de oorsprong van het Boeddhisme en haar verschillende scholen. Bij de bespreking van de cultus komt Vietnam in zicht. Over het Boeddhisme na 1945 horen we heel weinig. Het blijft vooral een historische en systematische uiteenzetting. De bewegingen van Cao Dai en Hoa Hao (hfdst. 5) ziet de schrijver als „Boeddhisme renové” overeenkomstig hun eigen pretentie.

In hfdst. 6 (over de geschiedenis van de R.K. Kerk in Vietnam) wordt de schrijver bijwijken lyrisch, met kritiekloze waardering voor Alexandre de Rhodes. Uitvoerig lezen we over de missie en de strijd tussen de missionarissen en Rome over de riten en de liturgie zowel in China als – in mindere mate – in Vietnam. Over de kerk tussen 1945 en 1975 horen we bijna niets. De schrijver is vol vertrouwen ten aanzien van de kerk na 1975, ook als is ze na de „paix douloureuse” een zwijgende kerk geworden.

Pas in hfdst. 6 komt de eigenlijke vraag aan de orde, na een exposé van de verklaring Nostra Aetate, 1965. De kern is: „Wat is waar en heilig in de andere geloven en religies”. („L'Eglise catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions”).

Als pre-christelijke waarde ziet de schrijver:

- in het oude geloof de eerbied voor de Heer van de Hemel en de eerbied voor de (voor)ouders (la piété filiale);
- in het Confucianisme de ethiek van Confucius, die rust op de deugden „het goede en het rechtvaardige”;
- in het Taoïsme de klemtoon op de deemoed (humilité) en armoede, waardoor men één wordt met het Tao;
- in het Boeddhisme de klemtoon op welwillendheid, mededogen, hulpbetoon en vergevingsgezindheid.

Voor de schrijver is Jezus Christus – Ik ben de weg en de waarheid en het leven – model voor alle genoemde deugden. In de waardering voor de andere geloven en religies gaat het om de eer van God en de moraal. Wat daarin „waar en heilig” is, is

aanknopingspunt voor de dialoog, want dit sluit aan bij de traditionele spiritualiteit van het Verre Oosten. Verwijzend naar Matth. 5:17 (motto van het boek) ziet de schrijver de religies van het Boeddhisme, Confucianisme en Taoïsme pas in Christus volledig „vervuld” worden.

Tenslotte, het boek geeft veel goede informatie en is rijk aan citaten uit oude geschriften, lichtelijk hoogdravend ten aanzien van de kerk, loyaal aan de leer van de kerk, maar weinig kritisch. Het eindigt waar het voor de zending in de situatie van vandaag interessant begint te worden.

H. E. Schouten

**John Rooney M. H. M., Khabar Gembira (The Good News), a history of the Catholic Church in East Malaysia and Brunei (1880-1976).** Burns and Oates Ltd., Mill Hill Missionaries London – Kota Kinabalu, 1981, XXXII, 292 pag., £ 10.

De missionarissen van Mill Hill, die hun bakermat in Engeland hebben, maar ook vestigingen in Nederland, Oostenrijk en Italië, hebben in 1981 een eeuw-lange aanwezigheid in Malaysisch Borneo, waarbij ook Brunei meegenomen wordt, afgesloten. Deze missiegeschiedenis gaat dus over twee staten van Oost-Malaysia, Sabah en Serawak, en over de onafhankelijke staat Brunei. In 1881 waren er slechts 20 katholieken, in 1981 meer dan 200.000. De studie van Rooney wil vooral duidelijk maken hoe dat gebeurd is. Oost-Malaysia is een sterk geïsoleerd gebied geweest en bovendien was de missionering zeer lang alleen in handen van Mill Hill missionarissen. Men kan dus a priori reeds een helder antwoord op de vraag naar de missiemethode verwachten.

De eerste twee hoofdstukken gaan in op de algemene missie-geschiedenis van Oost-Azië vanaf de eerste Nestoriaanse missie in de zevende eeuw via de franciscaanse missie in de dertiende eeuw naar de tijd van de missie in het ontdekkingsstijdsperk. In deze ontwikkeling neemt de missie van Mill Hill in de vorige eeuw een aparte

plaats in. Het tweede hoofdstuk eindigt met het goede nieuws in 1976, dat de kerkelijke hiërarchie werd ingesteld. Opvallend is de rol van menig nederlands missionaris, ook in de kerkelijke leiding. De figuur van mgr. Buis en van mgr. Vos steken boven anderen uit. In de daarop volgende hoofdstukken komt het werk van de religieuzen naar voren: er zijn vijf groeperingen van zusters en twee congregaties van broeders, die in onderwijs, catechese, ziekenzorg en verspreiding van christelijke literatuur werkzaam zijn. De Mill Hill missionarissen hadden de leiding, maar zij hebben gezorgd voor een land-eigen clerus. Van 1881 tot 1925 bouwden zij aan een kerk als enig heilsmiddel voor de heidenen. Van 1925 tot 1965 lag de nadruk op een hiërarchische kerk die een kopie was van een westerse kerk. Daarna kwam de tijd van de lokale kerk. Deze drie modellen worden concreet uitgewerkt en men bespeurt de invloed van missiologische opvattingen. Verder wordt aandacht besteed aan de sociale invloed van de kerk, aan de verhouding tussen kerk en staat (die zeker de laatste decennia niet gemakkelijk is), de moeilijkheden met de islamitische meerderheid van Malaysia, en aan de periode van volwassenheid van de kerk, die ongeveer samenvalt met de overname van alle drie de bisdommen door inheemse bisschoppen rond 1976.

Dit boek steunt op een grondige studie van bronnen in Rome, Engeland en Oost-Malaysia. De missie-theologische literatuur, die nodig was om de drie modellen te ontwikkelen, is uitstekend benut. Ik heb zelden een dergelijke interessante studie gelezen die de ontwikkelingen in de missie-theologie en de groei naar een volwassen kerk-zijn zo dicht op elkaar betreft.

Arnulf Camps ofm

**H. van der Linde, De kleine Oecumene en de grote. De noodzaak van een nieuwe levensstijl.**

Ten Have B.V., Baarn 1981, Oecumene Reeks, 118 pag., f 14,50.

De kleine oecumene is in de overtuiging van de schrijver de oecumene van de kerken, terwijl de grote die van heel de

bewoonde wereld is. De kleine moet de grote dienen om die wereld bewoonbaar te maken. Daarom moet ontwikkelingshulp doorgaan, de bevrijdingsbewegingen gesteund, de bewapeningswedloop een halt toegeeroepen, de wereldwelvaart opnieuw verdeeld. De kleine oecumene heeft daarin een voortrekkersrol, zelf daartoe geïnspireerd door het herontdekte geloof van Israël.

Dit boekje wil het gedachtengoed van de Wereldraad van Kerken uitdragen. Dat doet het op een vlotte manier. In zekere zin toch te vlót, omdat de analyse niet diep genoeg gaat, de machtsvraag nauwelijks gesteld wordt en daarom de oplossingen te gemakkelijk aangeboden worden. Meer ontwikkelingshulp bijvoorbeeld is op zichzelf geen redmiddel. De hulp is zelf machtsmiddel geworden, zodat vergroting van de omvang niet zonder meer als positief gezien kan worden. Er moet meer gebeuren en dat mis ik in dit overigens sympathieke boekje.

C. H. Koetsier

#### Wij ontvingen:

Van de W.C.C., Genève:  
Handbook of member Churches. Ed. Ans J. van der Bent, 1982, 281 pag., \$ 14.95.  
Households of God on China's Soil. 1982, 78 pag., \$ 3.50.  
Churches among Ideologies. 1982, 60 pag., Sfr. 4.90.  
World Hunger: a christian reappraisal. An ecumenical approach to economics 1982, 63 pag., Sfr. 5.90.

Van de Raad voor de Zending der Ned. Herv. Kerk, postbus 12, Oegstgeest:  
Jan Filius: Bij wijze van verslag. 1982, 96 pag., f 6,50.

Van Ned. Zendingsraad:  
De Kerk in Pakistan. Speciaal nummer van Allerwegen, 13e jaarg. nr. 1, 1982, 63 pag., f 5,50 (incl. porto).

Van Stichting Gezamenlijke Missiepubliciteit, postbus 33, Deurne (Bijeenpublicaties).

Harry van Thiel: Wij Ngombe, volk in Zaire. 1982, 139 pag., f 12,50.

Mark Fillet, Jan Brock en Jan Landman: Brazilië – een Kerk ondersteboven. 1982, 64 pag., f 4,50.

Van Uitgeverij Blauw, Amsterdam:  
Berndt Gustafsson en Gunnar Hillerdal: Jezus Leeft. 1982, 121 pag., f 14,90.

Van De Horstink, postbus 400, Amersfoort:  
Stop de wapenhandel, begin met conversie. 1982, 92 pag., f 19,90.

Vredeskalender 1983. 25 x 35 cm, twee kleuren druk, f 11,90.

Anders geloven, samen leven. Handreiking voor ontmoeting tussen christenen en moslims in Nederland. 1982, Raad van Kerken in Ned., 51 pag., f 5,75.

Kernwapens de wereld uit. Een dossier over de IKV discussie in de R.K. Kerk in Nederland. 1982, 96 pag., f 19,90.

Van Missionshilfe Verlag, Hamburg:  
Evangelische Mission, Jahrbuch 1981, 216 S., D.M. 5,80.