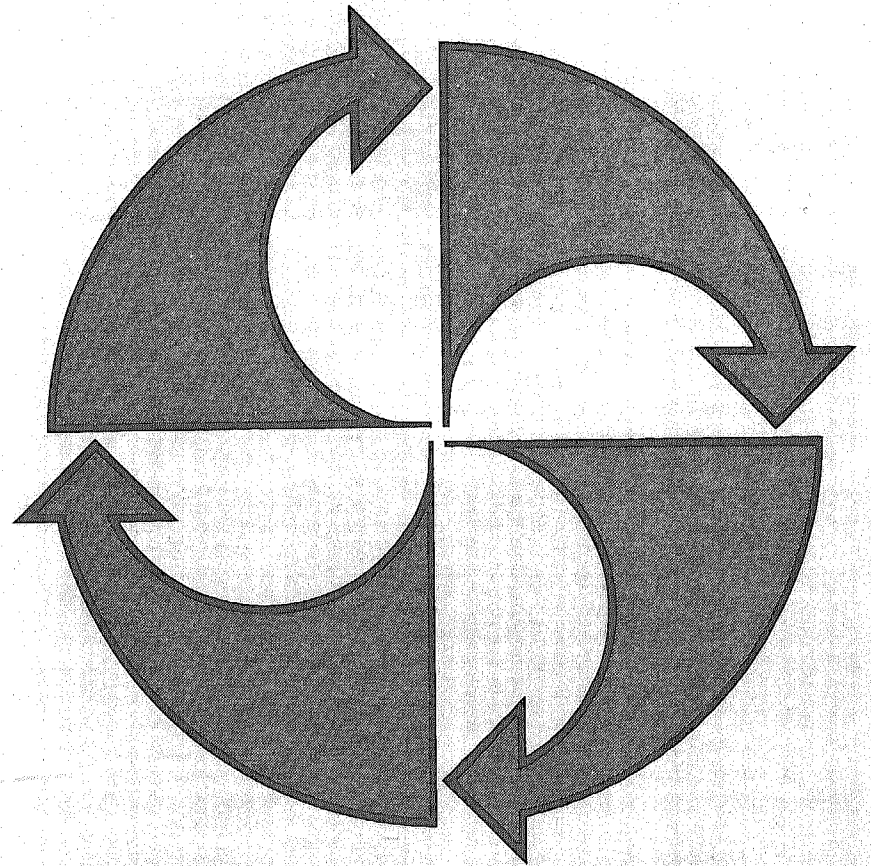


# wereld en zending



tijdschrift voor opbouw van  
de missionaire gemeente

R. M. K. van der Grijp,

studeerde theologie en Spaans te Utrecht; promoveerde in 1971 op „Geschichte des spanischen Protestantismus im 19. Jahrhundert; was van 1971-1978 docent kerkgeschiedenis te Leopoldo, Brazilië; vanaf juni 1979 predikant van de Hervormde gemeente te Heerenveen.

J. van Nieuwenhove,

geboren in België; is Witte Pater; studeerde in Rome en promoveerde te Straatsburg; momenteel lector aan de faculteit der Godgeleerdheid aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen (geschiedenis en actualiteit van de kerken in Latijns Amerika).

J. van Westerhoven, s.s.c.c. (Paters van de H.H. Harten),

doceerde ethica en moraaltheologie aan het grootseminarie van zijn congregatie van 1936-1964; verbleef van 1977-1978 op verzoek van de r.k. bisschop van Kopenhagen op de Färöer-eilanden en geeft enkele indrukken van zijn verblijf in zijn bijdrage.

A. G. Honig,

hoogleraar missiologie aan de Theologische Hogeschool van de Gereformeerde Kerken te Kampen.

Jrg. 8, no. 3: correctie pag. 272, 3e regel van beneden

In het artikel van mevr. drs. G. M. Verstraalen-Gilhuis, *SACLA en de zuidafrikaanse „kerkstrijd“*, is een storende zetfout gesloten waardoor de pounce van het slot verloren is gegaan. Er staat: Is de kerk „de kerk van de natie“?

Er had moeten staan: Is de kerk „de kerk van Christus“ of „de kerk van de natie“?

De eindredacteur

brochure

# uit het slop!

Krottenbewoners in Latijns-Amerika

hun situatie, organisatie en strijd  
artikelen uit Brazilië, Peru, Chili, Mexico, Colombia.

aangevuld met analyses direkt uit hún mond.

82 pagina's, prijs f 4,50 (excl. verz.)

een uitgave van Solidaridad

antwoordnummer 180, 2500 WL Den Haag.

Tel. 070 - 655207

**SOLIDARIDAD** 

Inhoudsopgave

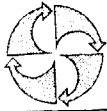
„Wereld en Zending“, jaargang 1979

	pag.
A. Artikelen	
S. K. Ada	Theologische bezinning en toerusting in de Evangelische Kerk van Togo 301
A. van den Berg	Dialog met de basis: theologische opleiding in het Amazonegebied 306
G. Boer	Molukse kerken in Nederland 89
G. Cazemier	Risikant Pastoraat 258
Th. M. A. Claessens	Hinderlijk volgen. Aantekeningen bij het nederlands ontwikkelingsbeleid 146
Th. van den End	Kroniek; Overzicht van de literatuur op het gebied van de kerkgeschiedenis in de Bahasa Indonesia 110
R. M. K. van der Grijp	Kerkgroei en evangelisatie in de context van het Braziliaanse Protestantisme 337
Lukito Handoyo	De relaties tussen de indonesische en de nederlandse kerken 4
W. H. van Harmelen	Theologische opleiding en basis, in Katholieke Kerk van Irian Jaya 287
L. A. Hoedemaker	Problemen van een gereformeerde zendingswetenschap 242
A. G. Hoekema	Op de bres voor recht in Indonesië 77
A. G. Honig	Kroniek. Missionaire geloofwaardigheid en spiritualiteit. Het vierde I.A.M.S.-congres 713
J. B. G. Jonkers	Evangelisatie bekeken door een socioloog 233
C. H. Koetsier/A. de Kuiper	Godsdienstvrijheid in Indonesië in het geding 64
A. de Kuiper	Zoon van God: verstaansvraag voor Moslims 151
L. Lagerwerf	Bibliografie van in Nederland en België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1978 156
Chr. Lienemann-Perrin	De „Theological Education by Extension“ – een uitdaging voor de theologische studie en het ambt van predikant in jonge kerken 327
J. van Lin/J. van Hout	Peilingen naar een eigentijdse katholieke evangelisatie 132
L. Newbigin	Toespraak tot de gezamenlijke vergadering van de Synoden van de Ned. Herv. Kerk en de Geref. Kerken in Nederland op 22 nov. 1978 in De Blijde Wereld te Lunteren 96
J. van Nieuwenhove	Puebla en de solidariteit met de armen 343
F. N. M. Nijssen	De vijfde fase: Over de doorwerking van het project „Zending in Nederland“ 122
L. Oranje	Kerkelijke relaties Nederland-Indonesië: volwassen verhoudingen? 12
C. M. Overdulve	Diepte-evangelisatie 226
J. Peters	De Shi'a en het Islamitisch Reveil 195
J. Roldanus	Theologische studie en kerkelijke basis: isolement of samenwerking? 282
R. Sales	Experiment in Botswana Noodoplossing of moedige nieuwe koers? 321
A. Schnijder ofm	Risikant geloven. Pastoraal overleg in Jayapura 55
O. Schumann	Hoe groeien de kerken in Indonesië? Beschrijving van een zelfonderzoek 20
L. Schuurman	Theologisch onderwijs in Latijns Amerika
van 't Spijker-Niemi	Waar zijn de broedplaatsen van de afrikaanse theologie? 294
K. A. Steenbrink	Enkele notities over Islam in het moderne Indonesië 203

<i>P. J. Tomson</i>	Het Christendom in de japanse geschiedenis	214
<i>E. Tuinstra</i>	De kerk in de Molukken	84
<i>G. M. Verstraelen-Gilhuis</i>	SACLA en de zuidafrikaanse „kerkstrijd“	261
<i>H. J. Visch</i>	Kerkelijk toerustingswerk in Irian Jaya	48
<i>S. Wismoady Wahono</i>	De evangelieverkondiging van de bij de DGI aangesloten kerken en de evangelieverkondiging van de kerken die niet bij de DGI zijn aangesloten	37
<i>J. van Westerhoven</i>	Oecumenische situatie – Färöer-eilanden	353

### B. Boekbesprekingen

<i>G. F. Pijper</i> , Studiën over de geschiedenis van de Islam in Indonesië	K. Steenbrink	115
Peranian kita, sebagai wanita, sebagai biarawati	A. J. van Pinxteren	116
<i>J. A. B. Jongeneel</i> , Bibliografi Ilmu Agama dan Theologia Kristen dalam Bahasa Indonesia	A. de Kuiper	116
Oemboe Hina Kapita, Sumba di dalam jangkauan jaman Masyarakat Sumba dan adat istiadatnya		
Ludu Humba		
Indonesian Churches: Moving towards Maturity (1973-1978)	J. Slomp	118
<i>William G. Young, Ph. D.</i> , Patriarch, Shah and Caliph, a study of the relationships of the church of the East with the Sassanid Empire and the early caliphates up to 820 A.D. with special reference to available translated syriac sources	A. Camps ofm	184
<i>S. Gerssen</i> , Modern Zionisme en christelijke theologie	A. de Kuiper	184
De Koran, uit het arabisch vertaald door J. H. Kramers	J. Slomp	185
<i>J. Tinbergen</i> (coördinator), Naar een rechtvaardiger internationale orde (R.I.O.)		
	J. Verkuyl	186
<i>J. Verkuyl</i> , De onvoltooide taak der wereldzending	A. Camps ofm	188
<i>J. Verkuyl</i> , m.m.v. O. Jager, Inleiding in de evangelistiek	J. H. v. Beusekom	189
<i>E. Jansen Schoonhoven</i> , Uw Koninkrijk kome	J. Slomp	190
Moderne poëzie uit Azië. Samengesteld door B. Dijk	A. Camps ofm	273
<i>S. Donders</i> , Gered uit de tempel. De oostafrikaanse Jezuservaring	J. Roldanus	273
Cahiers voor levensverdieping: <i>S. Donders</i> , Wie na Jezus?		
Meewerken aan het leven op grond van de Schepping	J. van Lin	275
<i>J. D. J. Waardenburg</i> , Zien met anderman's ogen	A. Camps ofm	276
<i>J. Slomp</i> , Publicaties over het evangelie van Barnabas	A. Camps ofm	277
<i>G. Parrinder</i> , Jezus in de Koran	P. Backx	277
<i>O. G. Myklebust</i> , Missionskunnskap en innføring	A. Camps ofm	278
<i>J. Slomp</i> , Moslimse en christelijke feesten – Müslüman ve Hirstiyan bayramlari		
	A. de Kuiper	281
<i>C. J. Hamelink</i> , Derde Wereld en Culturele Emancipatie	C. H. Koetsier	281
<i>Christine Lienemann-Perrin</i> , Der Beitrag eines ökumenischen Fonds zum Wandel in der theologischen Ausbildung junger Kirchen – Studie zur Strategie und zu einigen Forderungs-Projekten des Theological Education Fund	A. G. Honig	358



# Wereld en Zending

8e jaargang 1979 / nummer 1

Redactie en administratie:  
Prins Hendriklaan 37  
1075 BA Amsterdam  
Postgiro 493248  
t.n.v. Nederlandse  
Zendingsraad  
Abonnementenprijs  
f 26,50 per jaar  
Studenten-abonnement f 22,—  
Losse no's f 7,50 (incl. porto)  
Abonnementenprijs voor  
België Bfrs. 390,— per jaar  
Verschijnt  
drie-maandelijks

TIJDSCHRIFT VOOR OPBOUW VAN DE  
MISSIONAIRE GEMEENTE  
(voortzetting van 'Het Missiewerk' en 'De Heerbaan')

## Redactie

Prof. Dr. A. Camps  
Mr. Th. M. A. Claessens  
Drs. J. M. van Engelen  
Dr. C. H. Koetsier  
Dr. A. de Kuiper  
Dr. J. van Lin (red.secr.)  
Prof. Dr. J. M. van der Linde  
Ds. F. N. M. Nijssen  
Prof. Dr. J. Roldanus  
Drs. R. G. van Rossum  
Drs. J. Slomp (eindred.)  
Mevr. Ds. J. van der Velden  
Dr. F. J. Verstraelen  
Drs. R. Weverbergh

## Indonesië-nummer

	Inhoud	pag.
	Ter inleiding	1
Lukito Handojo	De relaties tussen indonesische en de nederlandse kerken	4
L. Oranje	Kerkelijke relaties Nederland-Indonesië: volwassen verhoudingen?	12
O. Schumann	Hoe groeien de kerken in Indonesië? Beschrijving van een zelfonderzoek	20
S. Wismoady Wahono	De evangelieverkondiging van de bij de DGI aangesloten kerken en de evangelieverkondiging van de kerken die niet bij de DGI zijn aangesloten	37 48
H. J. Visch	Kerkelijk toerustingswerk in Irian Jaya	48
A. Schnijder ofm	Risikant geloven.	55
	Pastoraal overleg in Jayapura	64
C. H. Koetsier/A. de Kuiper	Godsdienstvrijheid in Indonesië in het geding	77
A. G. Hoekema	Op de bres voor recht in Indonesië	84
E. Tuinstra	De kerk in de Molukken	89
G. Boer	Molukse kerken in Nederland	
Lesslie Newbiggin	Toespraak tot de gezamenlijke vergadering van de Synoden van de Ned. Herv. Kerk en de Geref. Kerken in Nederland op 22 november 1978 in	96
	De Blijje Werelt te Lunteren	
Th. van den End	Kroniek: Overzicht van de literatuur op het gebied van de kerkgeschiedenis in de	110
	Bahasa Indonesia	115
	Boekbesprekingen	

## Ter inleiding

belangrijke informatie over dit nummer

Dit Indonesië-nummer bereikt de lezer later dan de bedoeling was. De oorspronkelijke opzet werd doorkruist en vervolgens de uitgave vertraagd door belangrijke en ingrijpende gebeurtenissen in Indonesië. Zoals bekend kondigde de Minister van godsdienstzaken twee besluiten af betreffende de godsdienstvrijheid. Hierop reageerden de Raad van Kerken in Indonesië en het Rooms-Katholieke episcopaat met een gezamenlijke verklaring. Kerkelijke leiders en theologen die aanvankelijk een bijdrage voor dit nummer zouden schrijven, moesten verstek laten gaan omdat ze hun energie en fantasie moesten inzetten om zo adequaat mogelijk te kunnen reageren in de nieuwe door bovengenoemde besluiten gecreëerde situatie. De teksten van deze besluiten staan op blz. 63 en 64.

Dr. C. H. Koetsier en dr. A. de Kuiper, beiden lid van onze redactie beschrijven deze nieuwe situatie in hun bijdrage: Godsdienstvrijheid in Indonesië in het geding. De bijdrage van drs. A. G. Hoekema over mensenrechten beweegt zich eveneens op het raakvlak van kerk en politiek.<sup>1)</sup>

Het hoeft geen betoog dat de eerste en directe aanleiding voor de samenstelling van dit themanummer ligt in het bestaande relatiepatroon tussen Nederland en Indonesië in het algemeen en de indonesische en nederlandse kerken in het bijzonder. Deze relatie moet juist terwille van de continuïteit telkens weer kritisch onder de loupe genomen worden. Dit gebeurt door ds. Lukito Handojo en dr. L. Oranje. De één Indonesiër met een langdurige ervaring in Nederland, de ander Nederlander met missionaire ervaring in Indonesië.

De indonesische kerken zijn de laatste jaren met een groots opgezet zelfonderzoek bezig. Een voorlopige neerslag hiervan kan men vinden in een indrukwekkende serie boeken die verschenen onder de gezamenlijke titel „Benih Yang Tumbuh, Het zaad dat opkomt“.

De gedetailleerde beschrijving van dit onderzoek door de duitse islamoloog dr. Olaf Schumann, die zelf nauw bij dit project betrokken is, zal zeker ook hen interesseren die dit grote werk zelf niet in het Indonesisch kunnen lezen.

Het artikel van dr. S. W. Wahono sluit enigszins hierbij aan. Hij geeft een eigen, nogal kritisch uitgevallen visie op het missionaire werk van kerken en groeperingen buiten de Raad van Kerken en buiten de Rooms-Katholieke Kerk in Indonesië.

De heren Visch en Schnijder schrijven vanuit en over de praktijk van de pastorale assistentie en vorming op Irian Yaya.

Voor vele Nederlanders loopt de lijn naar Indonesië en naar vroegere koloniale banden met dit land via de Molukkers. Hun aanwezigheid, overal in Nederland, houdt allerlei herinneringen levend. Wij meenden daarom dat in dit themanummer over Indonesië, dat in de eerste plaats geschreven wordt voor nederlandse lezers, enkele bijdragen over de molukse kerken in Indonesië én Nederland niet mochten ontbreken. Het besluit om hierover te laten schrijven door drs. G. Boer en dr. E. Tuinstra is dus in de eerste plaats genomen vanuit een typisch nederlandse optiek.

Dr. Th. van den End's overzicht van in het Indonesisch verschenen werken op het terrein van de kerkgeschiedenis plaatsen wij in verband met het enigszins technische karakter van deze bijdrage als kroniek.

Zoals gezegd is dit themanummer jammer genoeg niet compleet.



Behalve via een boekbespreking van een bundel van Pijper komt bij voorbeeld de Islam in Indonesië nauwelijks ter sprake. Dr. J. W. M. Bakker S.J. te Yogyakarta zou hierover schrijven, maar zijn plotselinge overlijden op 21 oktober 1978 maakte dit onmogelijk.

Van het toegezegde artikel was slechts een schets klaar. De hierboven genoemde recente ontwikkelingen in de verhouding tussen kerk en staat maakten ook een reeds toegezegde bijdrage over de dialoog tussen moslims en christenen op dit moment niet mogelijk. Hiermee kwamen tegelijk twee bijdragen van rooms-katholieke zijde voor dit nummer te vervallen. Om enigszins in de ontstane leemte te voorzien verwijzen wij naar de studie van dr. Olaf Schumann „Der Islam in Indonesien“, die verscheen in brochure no. 9 van de serie „Christentum und Islam“ (Brekum: Breklumer Verlag, 1978), pp. 1-58. Schumann's artikel bevat een nuttige bibliografie. Dr. O. Schumann schreef ook over recente ontwikkelingen in Indonesië in het jaarboek van de Duitse zending *Evangelische Mission* 1978: „Islam und Politik in Indonesien“, pp. 64-80.

Voor een moslimse reactie op de christelijke zending in Indonesië verwijzen wij voorts naar de *International Review of Mission*. Christian Mission and Islamic Da'wah (Vol. LXV no. 260, Okt. 1976) pp. 427-438.

De boekbesprekingen gaan alle over publicaties betreffende Indonesië.

Rest mij, behalve alle auteurs, met name ook hen te bedanken die door hun hulp en advies de samenstelling van dit nummer mogelijk hebben gemaakt. Buiten de redactie was dit dr. Th. van den End, docent kerkgeschiedenis aan de Theologische Hogeschool te Jakarta.

Mevrouw Gramberg vertaalde het artikel van dr. Schumann uit het Duits en de heer B. A. Schreuders van het Dienstencentrum van de Gereformeerde Kerken in Leusden verzorgde de vertaling van vier in het Indonesisch geschreven stukken en artikelen. Onze oprechte dank. Wij meenden dat een kaart en enkele foto's in dit speciale nummer niet mochten ontbreken.<sup>2)</sup>

Als toegift treffen de lezers de rede aan die dr. Lesslie Newbigin op 22 november 1978 voor de gezamenlijke vergadering van de synoden van de Nederlandse Hervormde Kerk en de Gereformeerde Kerken in Nederland heeft gehouden in het kader van het project „Zending in Nederland“. Van deze rede zijn 3350 overdrukken gemaakt en verzonden aan alle hervormde en gereformeerde kerkeraden.

Tenslotte geven wij een mededeling door van de directie van ons tijdschrift, de Nederlandse Zendingsraad en de Nederlandse Missieraad. In verband met het invoeren van de postcode is een verhoging van de abonnementsprijs met slechts f 1,50 van f 25,— naar f 26,50 onvermijdelijk. Voor studenten wordt de abonnementsprijs f 22,—. Voortaan vindt de betaling plaats per acceptgirokaart. De exploitatie van ons tijdschrift wordt bekostigd uit de inkomsten van de abonnementen. Wij proberen de prijs zo laag mogelijk te houden. Dit is onder andere mogelijk doordat de leden van de redactie geheel gratis hun medewerking verlenen. Wij hopen daarom dat onze lezers voor deze kleine verhoging begrip zullen hebben en ons blad zullen blijven steunen.

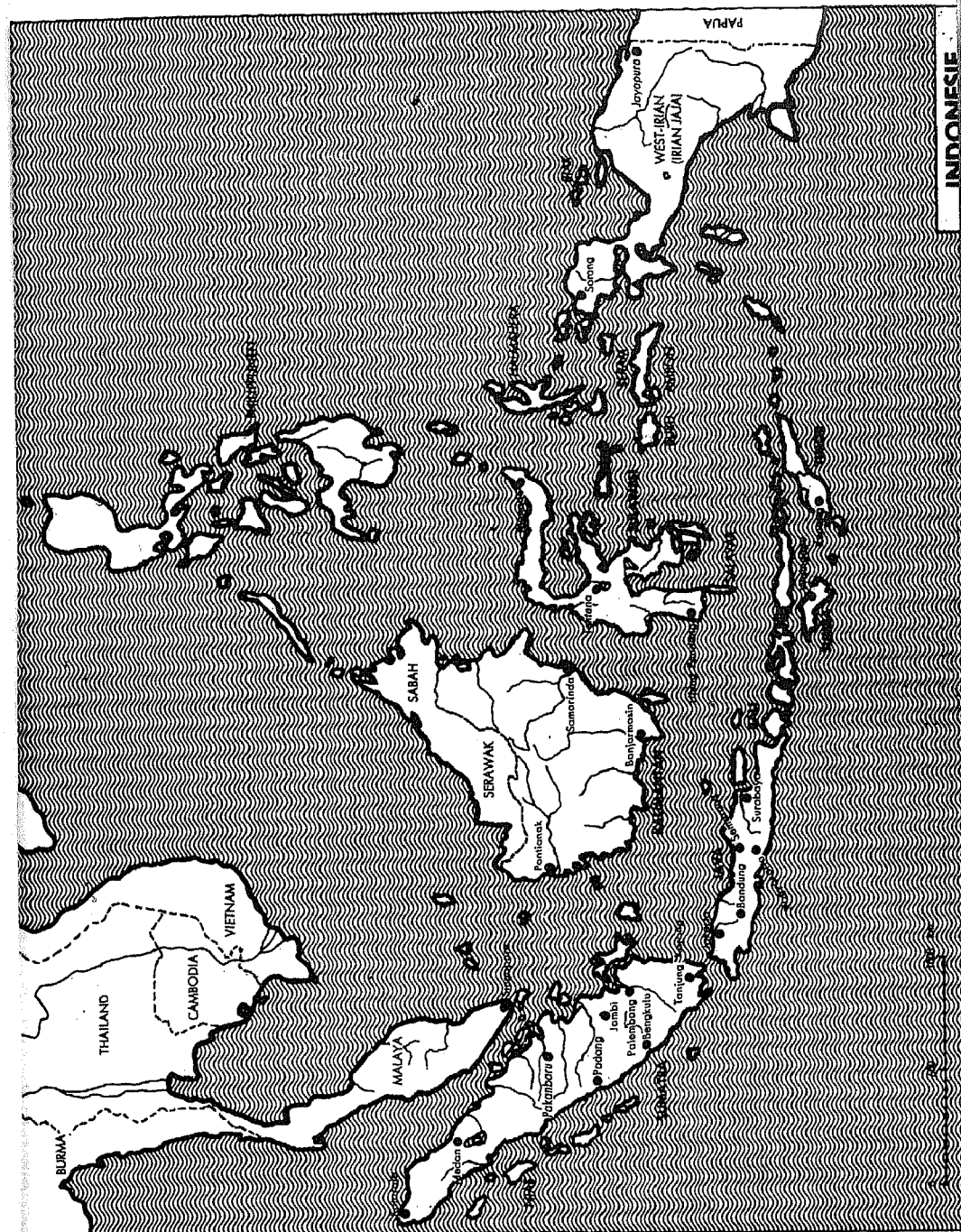
januari 1979

Jan Slomp, eindredacteur

1) Zie hierover ook: *Exchange* 21, december 1978:

„Indonesian Churches: Moving towards Maturity 1973-1978“, een uitgave van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, Boerhaavelaan 43, 2334 ED Leiden. (Zie ook de recensie op pag. 114 van dit nummer).

2) Foto's: Audiovisie Leusden.



## De relaties tussen de indonesische en de nederlandse kerken

De huidige relaties tussen de indonesische en de nederlandse kerken vormen voor een deel een voortzetting van de betrekkingen die reeds in het verleden zijn gelegd en voor een deel zijn die van recente datum. Elke kerk heeft haar eigen begin, zij maakt een eigen groei en ontwikkeling door en heeft haar eigen achtergrond.

Indien men verwacht een nieuwe relatie-vorm tot stand te kunnen brengen, dan moet men zich allereerst bewust zijn van de specifieke achtergronden van de kerken en moet men de moed hebben zich open te stellen om een sfeer te scheppen die aan de verwachtingen voldoet.

Mijn opvattingen over de relaties tussen de indonesische en de nederlandse kerken die ik hier neerschrijf, zijn duidelijk subjectief gekleurd, zowel wat betreft mijn persoonlijke zienswijze als mijn eigen ervaringen hierover.

Mogen deze opvattingen een aansporing zijn de geschiedenis te bestuderen, maar meer nog de huidige situatie te onderkennen om meer inhoud en meer hoop aan te geven.

### Geschiedenis

Uit de geschiedenis leren wij hoe de kerken in Indonesië zijn ontstaan en hoe zij zich hebben ontwikkeld. In het algemeen zijn de kerken ontstaan als vrucht van het werk van zendingsarbeiders, daarbij gesteund door groepen christenen en door zendingsorganisaties van verschillende achtergronden. Deze diversiteit kwam ook duidelijk tot uiting in de relaties van die kerken tot hun respectievelijke „moeder“-kerken in Europa. Gedurende een lange periode waren de kerkelijke organisatie en het kerkelijk leven van de kerken in Indonesië identiek met die van hun „moeder“-kerk.

### Organisatorische banden

Voor het in stand houden van de betrekkingen tussen de kerken in Indonesië en in Nederland hebben de „moeder“-kerken in de praktijk die taak opgedragen aan zendingscommissies of zendingsorganisaties. Beide zijden waren er zich niet van bewust, dat daardoor de betrekkingen van kerk tot kerk in feite verslapten. Hoewel formeel die relatie wel bestond, moest men erkennen dat in zijn geheel de kerk niet rechtstreeks en niet wezenlijk erin betrokken was. Vandaar de vraag die van beide zijden werd gesteld: hoe zouden die relaties het beste kunnen worden opgebouwd?

### Partners

Reeds enige tijd geleden heeft men de termen „moeder-kerk“ en „dochter-kerk“

afgeschaft. Wij spreken nu van „partner-kerken“. Maar, dekt de vlag de lading? De betrekkingen tussen de ene kerk met de andere kerk laat in de praktijk nog geen werkelijke partnerschap zien. Voor het eerst in de geschiedenis ontmoette de leiding van de Nederlandse Hervormde Kerk de leiders van haar indonesische partnerkerken in 1975 in Tangmentoe op Sulawesi. Aan de ene kant zijn wij zeer verheugd over die ontmoeting, maar aan de andere kant vragen wij ons af waarom die ontmoeting niet eerder heeft plaatsgevonden. En wij vragen ons ook af: zou die sfeer van die ontmoeting in staat zijn de verhoudingen tussen de kerken in Indonesië en in Nederland te ontwikkelen naar een werkelijke volwassenheid?

### Één richting

Wellicht moeten wij onszelf ook de vraag stellen: zijn niet de bestaande betrekkingen tussen de kerken in Indonesië en in Nederland nog steeds in één richting? De initiatieven en de activiteiten gebeuren nog steeds vanuit één zijde. Met andere woorden, bij deze betrekkingen overheerst nog: de nederlandse kerken zijn de gevers en de indonesische kerken de ontvangers van steun. Hoewel in vergelijking met het verleden er nu veel is veranderd, in de praktijk is de oude mentaliteit nog steeds aanwezig. In die betrekkingen speelt „geld“ nog een belangrijke rol. Persoonlijk heb ik me wel eens afgevraagd: zal de relatie andere kenmerken hebben indien geld geen beslissende factor meer is? Ook vraag ik me af welke initiatieven zouden moeten worden ontwikkeld en wat de rol zou moeten zijn van de indonesische kerken in deze relaties. Zijn de kerken in Indonesië wel in staat een relatie-vorm te ontwikkelen die aan de verwachtingen voldoet? Zijn de kerken in Indonesië zich ook bewust van het feit, dat zij een opdracht en een verantwoordelijkheid hebben jegens de nederlandse kerken en dat zij niet alleen maar fungeren als objecten van dienstbetoon? Maken de kerken in Indonesië zich ook zorgen over en schenken zij ook aandacht aan de kerken in Nederland als hun partnerkerken, en zien zij deze kerken niet alleen maar als het adres waarvoor zij in bepaalde gevallen steun kunnen vragen?

### Wederzijds

Als een functionaris van een nederlandse kerk terugkeert van zijn bezoek aan Indonesië, haalt hij uit zijn tas een opdrachtenlijst te voorschijn. De aantekeningen die hij op zijn oriëntatiereis heeft gemaakt worden omgewerkt tot taken, tot huiswerk voor de kerken en gemeenten in Nederland. Enkele grepen uit de lijst: welke hulp kan aan de kerk in A worden gegeven? Wat kan men voor de kerk in B doen? De kerk in C vraagt steun voor één van haar projecten. De kerk in D vraagt om een deskundige voor één van haar takken van dienstbetoon, etc. etc. De lijst met huiswerk spoort de kerken in Nederland aan tot allerlei activiteiten. Ik ben mij ervan bewust dat wij met elkaar moeten inzien hoe wij de zegen gelijkelijk verdelen. Wij zijn de Heer dankbaar voor het feit dat de kerken in Nederland vele rijkdommen zijn toebedeeld en voor het feit dat zij de bereidheid hebben om hulp te bieden. Van belang is hierbij die zegen te verdelen in verantwoordelijke liefde. Wat gebeurt er echter als een indonesische kerkelijke functionaris terugkeert van een bezoekreis aan de kerken in Nederland? Allereerst beschouwt hij de kans die

hij kreeg om die reis te maken als een gunst. Ten tweede, hij neemt geen lijst met huiswerk mee terug naar Indonesië. Zijn indrukken van het bezoek kunnen als volgt worden samengevat: hij is diep onder de indruk van de geweldige vooruitgang op het gebied van de technologie, van de nauwgezette kerkelijke administratie dankzij de computer, van de punctuele vergaderagenda's; alles gebeurt ordelijk, het is een hoge uitzondering als iemand te laat komt voor een kerkdienst; de structuur is haast volmaakt; de specialisatie is ver doorgevoerd; het maatschappelijk welzijn is gelijkmatig verdeeld. En als er toch wat valt te vermelden over de keerzijde van de kerkelijke medaille, dan is dat ook een zaak die alleen de Nederlandse kerken aangaat: het dalende kerkbezoek, vele jongeren gaan niet meer naar de kerk, het geestelijk leven is lauw; de polarisatie in het kerkelijk leven is een deel geworden van de christelijke cultuur; het leven van de kerken gebeurt in vakjes en hokjes. Omdat deze keerzijde als wezensvreemd voor een Indonesische kerk wordt ervaren en buiten het gezichtsveld ligt van een Indonesische kerk en bovendien een Indonesische bezoeker bescheiden is, zal hij daarom ook niet met enthousiasme zijn Nederlandse gastheren toeroepen: Broeders en zusters, wat kunnen wij voor u doen?

Doordat de kerken in Nederland financieel sterk zijn, kunnen zij mensen naar Indonesië sturen voor het verrichten van bijzondere onderzoeken en om de kerkelijke problemen te bestuderen. De kerken in Indonesië echter kennen nauwelijks de situatie van de kerken in Nederland van nabij. Ik weet niet waar de fout ligt, maar een feit is dat vele Indonesische kerken slecht op de hoogte zijn van het wel en wee van de Nederlandse kerken. Inderdaad ontbreekt de mogelijkheid hiertoe en is deze beperkt tot enkele Indonesische christenen, die uitgenodigd worden naar Nederland te komen voor bijzondere programma's. De ervaringen en indrukken die men in Nederland opdoet, worden vaak niet doorgegeven aan de landgenoten in Indonesië.

Het getekende beeld heeft geen directe betekenis voor de wederzijdse betrekkingen, maar ik ben van mening dat zolang er nog een houding en een denkwijze heerst van „wederzijdse afhankelijkheid“ tussen twee kerken in de bestaande patronen, wij nog steeds rondraaien in het kader van de relatie die gebaseerd is op de hulpverlening van slechts één zijde.

Al onze aandacht moeten wij wellicht geven aan onze manier van denken en handelen en aan de rol van het geld om daardoor een nieuwe sfeer te scheppen in het kader van de relatie van kerk tot kerk, zodat deze meer kan functioneren tot zegen van beide partijen.

De Indonesische kerken moeten geholpen worden om van hun gevoelens van afhankelijkheid af te komen, zodat zij de relatie niet uitsluitend nodig hebben voor de benodigde steun.

Aan de andere kant moeten de Nederlandse kerken de relatie niet aangaan met een houding dat zij helemaal niet afhankelijk zijn van de Indonesische kerken, omdat zij geen hulp nodig hebben. Een feit is dat tot op heden de Nederlandse kerken bijna nooit wat vragen van de Indonesische kerken, daardoor ontbreekt ook het gevoel van wederzijds van elkaar afhankelijk zijn.

### Hulpverlening

Het algemene denkpatroon is dat de kerkelijke betrekkingen plaatsvinden en

onderhouden worden zolang het „wederzijds assisteren“ nog een motief daarvan is voor de beide kerken. Met andere woorden de „hulpverlening“ tussen de kerken speelt een belangrijke rol bij de instandhouding van de relatie tussen beide kerken.

Het ontbreekt mij aan gegevens over deze relatie-vorm, maar mijn indruk is dat de hulpverlening niet is weg te denken in deze relatie tussen twee kerken. Soms vraag ik mijzelf af: welke vorm van relatie moet er uitgedokterd worden, indien de hulpverlening geen rol meer speelt? Is de tijd niet aangebroken voor beide partijen om een relatie-vorm te zoeken waar beide partijen behoefte aan hebben? Deze conclusie is gebaseerd op de ervaring en op het feit dat tot nu toe de relatie nog sterk paternalistisch en eenzijdig van aard is.

Wij willen niet ontkennen dat de hulpverlening voor de kerken in Indonesië de betekenis heeft van een zegen, maar wij mogen onze ogen ook niet sluiten voor het feit dat als de hulpverlening geen „educatief“ element in zich draagt, deze vertragend of zelfs verlamvend werkt op de eigen initiatieven en activiteiten van de Indonesische kerken.

De hulpverlening die het kenmerk draagt van louter routine, draagt er niet toe bij dat de kerk tot volwassenheid komt. Het afhankelijk-zijn is soms geen aansporing om wegen te vinden hoe men zichzelf kan bedruipen. Of wordt juist deze aanhoudende afhankelijkheid gezien als een voorwaarde voor een voortdurende relatie? Zijn wij bang voor het moment dat de relatie een andere vorm krijgt, als de kerken de hulpverlening niet meer centraal stellen in hun wederzijdse betrekkingen?

### Hulpverlening die opbouwt

Voor de kerken, die leven en werken temidden van een samenleving die in opbouw is, heeft het woord „hulpverlening“ een duidelijke betekenis. Moeilijk wordt het om te spreken van „rijke kerken“ of „arme kerken“. Uit welk oogpunt beoordelen wij of een kerk arm of rijk is? Een feit is, dat er in Indonesië kerken zijn die helemaal geen hulp ontvangen. Dit hoeft niet direct te betekenen dat die kerken rijk zijn. Wij moeten ook durven stellen dat er kerken zijn die „selfsupporting“ zijn, hoewel ze geen rijke kerken zijn. Omgekeerd zijn er ook vele kerken, die in feite zichzelf kunnen bedruipen, maar vanwege de historische banden nog steeds steun ontvangen, en niet weinig ook. Hoe kunnen wij gezamenlijk dit euvel onder ogen zien, los van de historische bindingen? Kunnen de Nederlandse kerken de Indonesische kerken helpen die situatie te onderkennen en medewerking te verlenen aan de „wederzijdse assistentie“ tussen de eigen Indonesische kerken onderling?

De hulp die verstrekt wordt moet een opbouwend karakter dragen, zowel in het belang van de kerken in Indonesië zelf als ook voor de Nederlandse en andere buitenlandse kerken.

Wij dienen ook te bedenken dat een kerk, die geen directe steun nodig heeft, het resultaat is van de wijze van educatie van haar gemeenteleden om zich verantwoordelijk te voelen voor hun eigen kerk. De initiatieven om tot „selfsupport“ te komen, dienen te worden ontplooid zonder afbreuk te doen aan de gevoelens van wederzijdse afhankelijkheid.

Ik heb ooit het idee geopperd dat de hulpverlenende kerken samen met de

indonesische kerken een uitgebreid plan opstellen op grond van de situatie in Indonesië. De bedoeling hiervan is dat de hulp-ontvangende kerken geholpen worden om bepaalde projecten uit te voeren die later als vaste financiële bronnen kunnen fungeren voor de financiering van de routine-uitgaven. Misschien kan dat in de vorm van kapitaal, dat geleid kan worden om later op eigen benen te kunnen staan, en niet zo zeer in de vorm van hulpverlening voor de routine-uitgaven, die moeilijk gestopt kunnen worden.

Daarnaast is de vertrouwenskwestie van belang. In hoeverre is de partij die hulp verleent in staat haar vertrouwen te geven aan de partij die hulp ontvangt? Is het een gevolg van mislukkingen en van verkeerde handelingen van enkele kerkelijke leiders, dat men moeilijk vertrouwen kan stellen als het grote bedragen betreft?

Aan de andere kant rijst de vraag hoe men deze zaak aan de kerken en gemeenten in Nederland moet verklaren. Er zijn nog vele kerken in Nederland die van mening zijn dat zending of diakonale hulp een adres van een bepaalde kerk van een bepaalde relatie moet hebben en ook voor een bepaald doel bestemd moet zijn. Wanneer zullen de hulpverlenende kerken, inclusief de nederlandse kerken, tot het inzicht kunnen komen dat zij hulp verlenen omdat zij inderdaad hulp willen verlenen, en geen rekening meer houden met het feit dat die hulp bestemd moet zijn voor een bepaalde kerk en voor een bepaald doel?

### **De huidige situatie**

De besluiten die onlangs zijn uitgevaardigd door de indonesische Minister van godsdienstzaken, die nu bekend staan als SK-70 en SK-77, hebben veel mensen verontrust. Niet alleen de christenen maar iedereen die de Pancasila als grondslag aanvaardt en de fundamentele rechten van de mens als levensbeginsel, voelen zich niet gelukkig. Wij weten niet precies wat de achtergronden zijn geweest en in welk verband die beide besluiten zijn uitgevaardigd. Als christenen staan wij achter de resultaten van het gemeenschappelijk overleg hierover tussen de Indonesische Raad van Kerken en de Indonesische Bisschoppenconferentie, en steunen wij het beleid van deze beide kerkelijke instanties.

Los van de verontrusting veroorzaakt door de beide ministeriële besluiten vooroemd, gaan mijn gedachten uit naar de situatie, waarvoor de indonesische kerken werden geplaatst in en vlak na de Tweede Wereldoorlog. In die periode waren er geen bindingen meer van de indonesische kerken in Indonesië met de kerken overzee. Gedurende de oorlogsjaren waren alle betrekkingen en alle contacten tussen de kerken in Indonesië met de kerken in de rest van de wereld volledig afgebroken. Velen waren toen van oordeel dat dat het einde betekende voor de indonesische kerken. Maar juist het tegengestelde gebeurde: de kerken bleven bestaan en het aantal gemeenteleden groeide. In die kritieke toestand heeft de Heer Zijn kerk niet in de steek gelaten. Ik weet niet wat de bedoelingen zijn van de Heer voor Zijn kerk in Indonesië met deze nieuwe ontwikkelingen. Van één ding ben ik zeker: de Heer zal niet toelaten dat Zijn kerk stagneert. Hij zal Zijn kerk blijven leiden tot dienstbetoon en getuigenis. Maar hoe staat het met de relaties tot de partnerkerken? En met de hulp die men nog nodig heeft? Het antwoord luidt: niet volgens onze menselijke berekeningen, maar overtuigd van de eenheid van de kerk als het Lichaam van Christus in de wereld, blijven de

nederlandse kerken hun plaats behouden temidden van de indonesische kerken om samen met hen Gods taak en opdracht te vervullen.

### **De eenheid der kerk**

Welke mogelijkheden liggen er voor de nederlandse kerken in hun relaties met de indonesische kerken?

Zoals bekend zien de indonesische kerken het gehele eilandenrijk van de Republiek Indonesië als één zendingsveld. Maar waarom kunnen de nederlandse partnerkerken Indonesië nog moeilijk zien als één gebied voor gemeenschappelijk dienstbetoon? Hanteren wij nog steeds de scherpe afbakening van „zendingsvelden“ als afleggettjes van het verleden, en zijn wij niet bereid de verwachtingen van de indonesische kerken te honoreren?

Hoewel erkend moet worden dat de kerkelijke organisatie in Indonesië nog lang niet volmaakt is, dient dat verlangen van de indonesische kerken toch steun te krijgen op hun weg naar éénheid.

Men moet namelijk bedenken dat bilaterale relaties, dat wil zeggen betrekkingen tussen een nederlandse kerk met een indonesische kerk, soms de interkerkelijke contacten ter plaatse kunnen vertroebelen, o.a. doordat één van de plaatselijke kerken heel veel steun ontvangt van haar buitenlandse partner, en onder invloed van de bilaterale relatie zij ook een ander kerkelijk leven heeft dat sterk afwijkt van dat van de andere kerken ter plaatse. Deze situatie kan voorkomen worden indien de nederlandse kerken met elkaar de indonesische kerken die zij steunen, leren zien als kerken die gemeenschappelijk een ontwikkeling doormaken en die voor een gemeenschappelijke uitdaging worden geplaatst. Wellicht kunnen de goede relaties tussen de nederlandse kerken ertoe bijdragen een betere sfeer en situatie te scheppen tussen de kerken in Indonesië. Omgekeerd: het resultaat van de samenwerking en van het samengaan in dienstbetoon van de nederlandse kerken in Indonesië kan een positieve bijdrage leveren voor de nederlandse kerken om zichzelf te herkennen en zichzelf te aanvaarden. Want de vele opvattingen en meningen die er heersen in de nederlandse kerken kunnen van invloed zijn op de betrekkingen met de indonesische kerken en op de evangelieverkondiging door de nederlandse kerken in eigen land. Wat een zegen zal ervan kunnen uitgaan als de betrekkingen tussen de kerken in Nederland en de kerken in Indonesië gemeenschappelijk kunnen worden opgebouwd en niet meer in vakjes zijn verdeeld zoals tot nog toe het geval is. Is het niet in het belang van de indonesische kerken dat de nederlandse kerken meer tot dienstbetoon bereid zijn en minder tot de beïnvloeding van de kerken in Indonesië?

### **De relatie van kerk tot kerk**

De banden van kerk tot kerk dienen te worden geïntensiveerd, zodat wij gemeenschappelijk de richting en het doel van het dienstbetoon in de komende tijd kunnen volgen. De activiteiten die tot nu toe door de zendingsorganen worden ontplooid in het kader van de assistentie van de indonesische kerken moeten niet gericht zijn op een voortzetting van het beleid uit het verleden, maar de zendingsorganen moeten zich kritisch opstellen en het beleid afstemmen op het opbouwen in het belang van beide partijen.

Beide zijden dienen meer inhoud te geven aan het partnerschap: welke vorm van relatie tussen de indonesische en de nederlandse kerken kan tot stand komen, zodat deze zo kan functioneren dat die in het belang is van beide partijen? Hoe kan de wederzijdse afhankelijkheid tot uiting komen in die zin dat deze niet wordt gekenmerkt door: de ene partij geeft en de andere ontvangt. Wanneer kunnen wij in ons kerk-zijn het peil bereiken dat wij gemeenschappelijk van elkaar afhankelijk zijn, gemeenschappelijke belangen hebben, elkaars lasten dragen, samen de zegen genieten die de Heer ons toebedeelt, gemeenschappelijk verantwoordelijk zijn voor de éne opdracht van de Heer, samen deel hebben aan het éne Lichaam van Christus in de wereld, maar toch geplaats in samenlevingen en volken die van elkaar verschillen?

Wellicht, als wij onze werkwijze en ons kerk-zijn zodanig uitvoeren, dat wij elkaar werkelijk tot steun zijn in de vervulling van de éne opdracht van de Heer, namelijk de verkondiging van het Evangelie, dan vervullen wij gemeenschappelijk het wezen van de strijdende kerk in een turbulente wereld.

De indonesische kerken moeten ook oog hebben voor de problemen van de kerken in Nederland; met name in de huidige situatie nu een hoog welvaartspeil is bereikt, lijkt het wel alsof het godsdienstig leven van de mensen het verzadigingspunt heeft bereikt; de geweldige materiële welvaart heeft het geestelijk leven op een laag pitje gezet. En men vraagt zich dan af: hoe moet het Evangelie in deze situatie verkondigd worden?

Een voorbeeld ter illustratie van het bovenstaande: de uiteenlopende meningen over het begrip „zending” tussen de Gereformeerde Zendingbond en de Raad voor de Zending van de Ned. Herv. Kerk. Hoe men hier ook over de zaak denkt, het antwoord zal toch moeten komen van de zijde van de indonesische kerken, waar het dienstbetoon van de zending wordt uitgevoerd. Als christen-Indonesiër die op de hoogte is van de situatie van de partnerkerken en van de veldwerkers van beide zendingsorganen voornoemd, constateer ik naar mijn bescheiden mening, dat beide organen in Indonesië veel goeds hebben verricht en nog steeds verrichten. Beide organen dienen hetzelfde doel, maar ik behoef geen verschil te zien zowel wat de praktijk aangaat als in principiële zaken, zoals die hier in Nederland bediscuteerd worden. In welk opzicht verschilt de Pasundan-kerk (voortgekomen uit het werk van „Oegstgeest”) van de Toraja-kerk (voortgekomen uit het werk van de G.Z.B.)? Zij werken en leven temidden van volken die een andere achtergrond, een andere cultuur en een andere adat hebben. Maar verschillen zij van elkaar als indonesische kerken? Of beijveren wij ons dat die kerken hollandse kenmerken moeten tonen? Moeten wij juist deze kerken niet helpen te groeien en wortel te schieten in de indonesische bodem?

Als de indonesische kerken zouden kunnen spreken, dan zouden ze hun nederlandse partners het volgende kunnen zeggen: Broeders en zusters, wat opponeert u nu eigenlijk in uw zendingswerk? Kunt u misschien niet van ons leren via uw dienstbetoon in Indonesië, dat de kerk van Christus volledig kerk dient te zijn zoals Christus dat zelf wenst? Waarom kunnen wij niet gemeenschappelijk het Evangelie verkondigen als volgelingen van die Ene Heer?

Gaan Gereformeerden en Hervormden nu reeds niet samen-op-weg in bepaalde takken van dienstbetoon in Indonesië, tot zegen van Indonesië en Nederland? Er kan nog veel gedaan worden tot zegen van beide partijen. En wat een vreugde zal het brengen als de nederlandse kerken gemeenschappelijk die richting willen

zien en ervan overtuigd zijn dat ook voor hen geldt: wij willen dienen en willen ook bediend worden. Hoe de situatie ook mag zijn, steeds moeten wij bereid zijn te zeggen: wij hebben elkaar nodig. Zending-in-zes-continenten is niet alleen maar een slogan, oecumene is niet uitsluitend een symbool, maar hoe kunnen wij in deze eeuw gemeenschappelijk getuigen, gemeenschappelijk aan het werk gaan. De kerk als het Lichaam van Christus is in het verleden verbrokeerd en verdeeld, is het nu niet onze taak om de eenheid van de kerk na te streven? De taak van de kerken is om als dienaar te fungeren, zowel in het „rijke” Westen als in het „arme” Oosten.

### Partners in dienstbetoon

Er zijn veel dingen in de relatie van de indonesische en de nederlandse kerken die voor beide partijen van veel nut kunnen zijn.

Beide partijen worden in hun dienstbetoon voor dezelfde problemen geplaats, zoals: de kwestie van arm en rijk, het probleem van de fundamentele rechten van de mens, het rassenvraagstuk, de exodus van intellect uit Indonesië, het probleem van de Indonesiërs die in Nederland verblijven, de Molukkers in Nederland, de secularisatie, de modernisatie en de ethiek, de polarisatie binnen de kerken, etc. Al deze kwesties dienen wij te zien als een gemeenschappelijke opdracht aan de kerken in Nederland en in Indonesië. Wij mogen van situatie en plaats verschillen, maar de opdracht is dezelfde. Laat deze opdracht dan ook een uitdaging zijn voor de kerken in Nederland en in Indonesië gemeenschappelijk.

(Vert.: B. A. Schreuders)

## Kerkelijke relaties Nederland-Indonesië: volwassen verhoudingen?

### Inleiding

Het gaat in dit artikel niet om een historische of systematische behandeling van het onderwerp. Uitdrukkelijk wordt gevraagd om een reflectie vanuit persoonlijke ervaring, opgedaan gedurende jaren van betrokkenheid in die kerkelijke relaties (en wel als zendingsarbeider).

Over de geschiedenis dus maar een enkel woord, alleen voor zover nodig om naar terug te grijpen in het vervolg van het verhaal. Vanaf het begin van de relatie tussen Nederland en Indonesië is de „kerk“ er bij betrokken geweest. De Verenigde Oost-indische Compagnie (V.O.C.) fungeerde in de archipel gedurende de eerste twee eeuwen van de relaties als „overheid“, waarop artikel 36 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis van toepassing was: waar de taak van de overheid is „... de hand te houden aan den heiligen Kerkedienst; om te weren en uit te roeien alle afgoderij, en valse godsdienst, om het rijk des antichrists te gronde te werpen, en het Koninkrijk van Jezus Christus te doen vorderen ...“ (zie: Th. Müller-Krüger, *Der Protestantismus in Indonesien*, Stuttgart 1968, blz. 41). De predikanten en ziekentroosters hebben ongetwijfeld veel goed werk gedaan, maar uiteraard geheel binnen de kaders die door de handelsbelangen van de V.O.C. werden bepaald.

De tijd van de ontwikkeling van Indonesië tot echte kolonie, was ook die van de ontplooiing van de moderne zendingsbeweging. Het beeld van de kerkelijke relaties verandert principieel niet. De zending heeft binnen de grenzen van de koloniale structuren vaak creatief, soms kritisch gewerkt, maar heeft die structuren nooit kunnen of willen doorbreken. In de overwegend calvinistische traditie van de zending in Indonesië fungeerde artikel 36 onverkort.

In het dekolonisatieproces van Indonesië hebben personen uit de kringen van zending en kerk eerder dan de meeste Nederlanders oog gehad voor de rechtvaardige verlangens van het indonesische nationalisme. Dat heeft na de oorlog geleid tot verschillende nieuwe ontwerpen van relatiepatronen (vgl. bijvoorbeeld de Kwitangconferentie van 1947): de nederlandse zendingsinstanties erkenden de indonesische kerken als volwassen partners.

Dit artikel wil nu de daarop volgende periode, dus het allerjongste verleden, tot onderwerp van reflectie maken. Politiek gemarkeerd: de periode van het Soeharto-bewind in Indonesië. In die periode liggen mijn ervaringen; daaraan kunnen de fundamentele zwakheden van de kerkelijke relaties Nederland-Indonesië, zoals die er m.i. zijn, worden toegelicht.

### Een voorval

Ik neem mijn uitgangspunt in een concreet voorval uit de kerkelijke relatie Nederland-Indonesië, zoals onlangs naar voren kwam in een artikel in *Hervormd*

*Nederland* van 12 augustus 1978. Het verhaal speelt zich af aan de rand van de hoofdstroom van de kerkelijke relaties. Het gaat niet om een invloedrijke gebeurtenis in die relaties; het verhaal laat zich eerder lezen als een symptoom van die relaties. Dat maakt het juist geschikt om even als geval (casus) te dienen, waaraan ik model-matig mijn visie op de kerkelijke relaties Nederland-Indonesië kan toelichten. Ik ben mij er van bewust dat iedere casus kan worden misverstaan, zodra men te veel de concrete omstandigheden en personen in de beoordeling betreft. Dat kan ook in het geval van deze casus. De lezer zij dus gewaarschuwd. Het gaat niet om personen of hun toevallige standpunten en de historische gebeurtenissen waarin zij in dit verhaal naar voren komen, maar het gaat erom het geheel als model te gebruiken, waaraan de structuur van die relaties kan worden toegelicht.

Het zendingsblad *Vandaar* heeft een gedeelte van een brief van ds. Beltman, zendingsarbeider in Noord-Sulawesi, overgenomen, waarin deze constateert dat de zaak van de politieke gevangenen in Indonesië het merendeel van de leden van de kerken daar (althans in het gebied waar ds. Beltman werkt) praktische onberoerd laat. Dat ds. Beltman probeert om dit feit te plaatsen tegen de culturele en maatschappelijke achtergrond van Indonesië/Noord-Sulawesi, doet hier verder niet ter zake. Wat hij signaleert, is de secretaris-generaal van de indonesische Raad van Kerken in Jakarta, dr. Nababan, in het verkeerde keelgat geschoten. Hij laat dat overduidelijk blijken aan ds. Oskamp, die voor een (particulier) bezoek in Indonesië is. Ds. Oskamp krijgt bovendien van een medewerker op de Raad van Kerken in Jakarta uitvoerige inlichtingen over wat de kerken allemaal voor de politieke gevangenen doen. Ds. Oskamp fungeert als postillon van het standpunt van de vertegenwoordigers van de Raad van Kerken in Indonesië en schrijft een bewogen verslag van zijn bezoek, waarvan de moraal niet moeilijk is te raden: een reprimande voor ds. Beltman, de jonge zendingsarbeider die het weer eens beter meende te weten.

### Analyse van de casus

Nogmaals – het gaat mij in deze casus *niet* om de gebeurtenis op zich, die niet meer dan een incident is. Ook niet om de *personen* die daarin een rol spelen. Zij interesseren ons alleen voor zover zij als *model* kunnen dienen van de kerkelijke relaties Nederland-Indonesië. In die relatie gaat het om drie elementen: de zendingsarbeider, de indonesische partner en de nederlandse partner in de relatie.

Ds. Beltman staat model voor „de“ zendingsarbeider, de personele inzet die in de besproken relatie nog altijd zo'n belangrijke rol speelt. Maar de rol zelf die de zendingsarbeider moet spelen is verre van duidelijk. Het „Missionaries, go home!“ is in Indonesië *niet* aangeheven, maar hun aanwezigheid en rol is meer malen voorwerp van soms heftige discussie geweest in de afgelopen decade. Ik geloof dat maar weinigen zich bewust zijn van de persoonlijke frustratie en soms lichamelijke en geestelijke schade die zendingsarbeiders in dit proces hebben opgelopen. Niemand zal natuurlijk ontkennen dat een diepgaande kennis van volk en cultuur, en grote mate van begrip en inlevingsvermogen voor een zendingsarbeider onontbeerlijk zijn. Het recht van kritiek moet men verdienen. Maar de omstandigheden zijn wel grondig veranderd sinds de tijd dat deze



lessen werden geleerd. Ik heb het nu niet over veranderingen in vergelijking met de tijd van 50 jaar geleden, maar met die van 20, zelfs 10 jaar geleden. Dat betekent niet dat die lessen minder gelding hebben, maar wel dat ze op een nieuwe wijze gestalte moeten krijgen. „Lifelong commitments“ zijn in de zending een zeldzaamheid geworden, en dat is m.i. in de huidige situatie een onomkeerbare en juiste ontwikkeling. Het gemiddelde van een werkperiode in de zending schat ik voor mijn generatie op 8 à 10 jaar. Het is niet gemakkelijk in deze korte periode gestalte te geven aan een creatieve rol als zendingsarbeider. Eén van de belangrijkste hindernissen is daarin het bestaande relatiepatroon. Als men zich zo volledig mogelijk assimileert, zal men weinig „last“ hebben en misschien een fijne tijd in de zending – maar dat rechtvaardigt een kostbare en met meer pretenties geladen uitzending toch niet. Profileert de zendingsarbeider zich (vanuit een andere visie op zijn rol), dan loopt hij de kans (om één van de nieuwste stijlbloempjes van de nederlandse taal te gebruiken) te worden „teruggefloten“ – en dat is niet weinigen in het jongste verleden op de een of andere manier overkomen. In de casus: Beltmans bijdrage was positief-kritisch bedoeld, maar wordt als negatief ervaren.

Wij stuiten daarmee op een tweede element in onze casus: de figuur van dr. Nababan staat model voor de kerkleider van de indonesische kerken. Als ik zijn negatieve reactie op het stuk van ds. Beltman noem, bedoel ik niet kritiek uit te oefenen op zijn persoon of op zijn zeer persoonlijke reactie. Maar ik wil laten zien dat deze reactie binnen de *structuur* van de huidige relatiepatronen niet alleen maar begrijpelijk, maar zelfs in zekere zin noodzakelijk is. Als kerkleider heeft dr. Nababan o.a. verantwoordelijkheid voor goede betrekkingen met het Soehartobewind. Daarin is de kwestie van de politieke gevangenen een zeer sensitieve. Vanuit die positie kan hij de opmerkingen van ds. Beltman niet anders dan als negatief ervaren en ziet zich gedwongen flink gas te geven in zijn gesprek met ds. Oskamp. Dat leidt zelfs tot de uitspraak: „De indonesische kerken nemen de taak van Amnesty International over“. Deze uitspraak gaat veel verder dan het door ds. Beltman aan de orde gestelde punt, namelijk het diakonaat of de charitatieve arbeid van de indonesische kerken voor de politieke gevangenen. Immers, Amnesty International stelt de zaak van de politieke gevangenen vooral aan de orde vanuit het gezichtspunt van de *mensenrechten*. Hoeveel goed men misschien van de diakonale arbeid van de indonesische kerken kan zeggen, dat de zaak primair vanuit het gezichtspunt van de mensenrechten aan de orde gesteld wordt, is in strijd met de feiten. Ook al heeft men begrip voor de moeilijke positie van de kerken in dit opzicht onder Soeharto, dat rechtvaardigt bovenstaande uitspraak nog niet. Dat die uitspraak toch wordt gedaan, en zelfs gekozen is als kop boven het artikel van ds. Oskamp, bewijst dat wel degelijk het besef aanwezig is van de primaire betekenis van het gezichtspunt van de mensenrechten! Alleen – en hier fungeert de casus weer als model – het relatiepatroon laat niet toe dat de zaak dan ook expliciet als zodanig aan de orde komt.

En tenslotte de „Dritte im Bunde“, ds. Oskamp. Hij mag model staan voor de nederlandse partner in de relatie, ook al was hij dan op particulier bezoek. Hij is een willig (vanuit een ander gezichtspunt: willoos) instrument om het standpunt van de indonesische partner te vertolken. Dat is hem niet zonder meer kwalijk te nemen; de structuur van de relatiepatronen is de dieper liggende oorzaak. Aan heel zijn verhaal ligt ten grondslag de in het dekolonisatieproces en daarna

gevormde diepe overtuiging dat de „jonge“ indonesische kerk zelfstandig is en dat vanuit Nederland op geen enkele wijze een wil of standpunt mag worden opgelegd. Vandaar ook zijn beschuldigende vinger naar ds. Beltman. Veel zendingsinstanties lijden er onder dat zij steeds minder gestalte kunnen geven aan een beleid dat gedragen wordt door een visie. Zij dreigen steeds meer louter bureaus te worden; slechts instrumenten om een verouderd netwerk van relaties in stand te houden. Bureaucratie en instrumentalisering zijn de machten waaraan ze onderhevig zijn; de diepere oorzaak ligt ook hier in de stremmende werking van het relatiepatroon. Daarvoor is positiekeuze en handelwijze van ds. Oskamp in de casus illustratief.

Na deze analyse keren we terug naar de kernvraag van het artikel: kan men dit *volwassen verhoudingen* noemen?

### Volwassen verhoudingen

Het was dezelfde dr. Nababan die in de casus een rol speelt, die op de wereldzendingskonferentie van Bangkok 1972/73 een pleidooi voerde voor volwassen verhoudingen. Hij deed dat in het kader van de discussie over het „moratorium“, die op dat moment, aanhangig gemaakt vooral door de afrikaanse kerken, hoog oplaaide. Hij stelde dat de indonesische kerken dat moratorium al lang achter de rug hadden (daarmee doelde hij op de japanse bezetting van Indonesië, 1942-1945, toen alle buitenlanders werden geïnterneerd en de steun uit het buitenland onmogelijk was), en dat zij bezig waren te groeien naar volwassen verhoudingen. Naar aanleiding van bovenstaande casus zou men zich kunnen afvragen, tot wat voor volwassen verhoudingen de kerkelijke relaties Nederland-Indonesië dan hebben geleid. Vóórdat ik een aantal voorbeelden noem, is het van belang te constateren dat wij wel spreken van „kerkelijke“ relaties, maar dat in de praktijk aan indonesische kant inderdaad de *kerken* (c.q. de Raad van Kerken) de partners zijn, maar dat aan nederlandse kant toch eigenlijk de relatie wordt onderhouden door de *zendingsinstanties* (in de ruime zin van het woord: ook diakonaat e.d. horen daar onder). Een situatie waar wel eens over gepraat wordt, maar die nog steeds bestaat, en dat zegt m.i. wel iets over de relaties.

Maar nu dan een aantal voorbeelden, waaruit het tekort van de relatie kan blijken. Ik neem die voorbeelden, zoals boven gesteld, uit de Soeharto-tijd. Wél wil ik opmerken dat met betrekking tot de Soekarno-tijd een aantal zaken te noemen zijn, waarin een veel creatievere rol door mensen uit kerk en zending is gespeeld: ik heb al even genoemd de partijkeuze voor de nationalistische onafhankelijkheidsstrijd. Ook in het conflict rond West Irian hebben sommige (niet alle!) zendingsmensen een juiste visie gehad.

Uit de Soeharto-periode is het belangrijkste voorbeeld dat te noemen is de zaak die ook al in de casus een rol speelde, namelijk die van de politieke gevangenen. De nederlandse kerken hebben zich in hun standpuntbepaling en actie bijna geheel laten bepalen door hun indonesische partner. De laatste heeft die zaak zeer uitdrukkelijk in eigen hand willen houden, om in de uiterst gevoelige verhouding tot het Soeharto-bewind niet door buitenlandse partners voor de voeten te worden gelopen. Men kan hier begrip voor hebben, maar dat doet niet af aan het feit dat de nederlandse kerken zich hierdoor laten binden en onvoldoende speelruimte genomen hebben om de zaak van recht en gerechtigheid aan de orde te stellen.

Een ander voorbeeld is de zaak Oost-Timor. Die wordt door de nederlandse kerken even angstvallig verdrongen als de indonesische kerken dat doen – terwijl toch feiten aan het licht zijn gekomen die tot de meest afschuwelijke behoren na de massale slachtingen van 1965/66.

In de derde plaats zou ik nog willen wijzen op het ontwikkelingsbeleid van de nederlandse regering ten aanzien van Indonesië in deze periode. Van een kritische begeleiding door de kerken is slechts zelden sprake geweest. Daar was ten tijde van minister Pronk toch zeker reden voor (de kritiek op zijn beleid kwam meestal *niet* uit kerkelijke hoek; de verandering die zijn beleid onderging in de goede richting kunnen dan ook jammer genoeg niet op kerkelijk conto worden bijgeschreven). Maar nu in het beleid van minister De Koning zeer duidelijke ombuigingen en accenten zichtbaar worden in het ontwikkelingsbeleid, zouden de kerken een belangrijke (is het niet een CDA-minister?) stem moeten doen horen.

Er zouden meer voorbeelden te noemen zijn. Vaak kan op allerlei punten een verklaring worden gegeven van een bepaalde handelwijze of standpunt. Veelal wordt daarbij een sterk beroep gedaan op „begrip”, e.d. Een zeker recht kan men aan die argumenten ook niet ontzeggen. Maar het totale beeld van de relaties bevestigt toch de indruk, die ook uit de casus naar voren kwam, die van *machteloosheid* in de relatie, machteloosheid om werkelijk die punten aan de orde te stellen en dát beleid te voeren dat kerken van Jezus Christus niet zou misstaan. Ik beperk mij uiteraard in dit artikel tot een belichten van de machteloosheid aan de *ene* kant – de nederlandse – van de relatie; ik ben niet in de positie om dat ook naar de andere kant te doen. Maar het is wel van belang vast te houden, dat de gesignaleerd machteloosheid een machteloosheid *in de relatie* is, en gespiegeld wordt door een machteloosheid aan de andere kant, die vanuit dezelfde wortel verklaard moet worden. M.a.w. het is een relatiepatroon dat de beide partners elkaars gegijzelden doet zijn, en tot machteloosheid veroordeelt.

Een verklaring voor dit alles zou kunnen zijn: de kerkelijke relaties tussen Nederland en Indonesië worden nog steeds bepaald door een theorie omtrent die relaties, die in de periode van dekolonisatie een (zij het beperkte) betekenis heeft gehad. De theorie namelijk van de zelfstandigheid van de jonge kerken, het „partnership in obedience” (op een bepaalde manier uitgelegd weliswaar!), de angst voor neo-koloniale bevoogding. *Die* theorie echter gehandhaafd in een volgende periode leidt tot kwalijke gevolgen. Vooreerst (naar de kant van de nederlandse kerken) heeft die gemaakt dat het a-politieke image, dat de „zending” toch eigenlijk altijd gehad heeft, kon blijven bestaan. Vervolgens (naar de andere kant) heeft het de indonesische kerken min of meer gedwongen de rol op zich te nemen van de vroegere zending en kerk in de koloniale tijd – al of niet met beroep op art. 36. De fundamentele veranderingen die zich juist in, door en na het dekolonisatieproces voltrokken hebben, konden de relatiepatronen niet voldoende beïnvloeden, omdat bedoelde theorie ze goeddeels afschermden.

Daarmee poneer ik een these, waarvan ik mij bewust ben dat hij door een uitvoerige analyse van de feiten zou moeten worden gestaafd, maar die ik hier bij gebrek aan plaats slechts in naakte vorm naar voren breng. De revolutionaire veranderingen in de verhouding Nederland-Indonesië, die zich in en na de Tweede Wereldoorlog voordeden, hebben gemaakt dat ook in de kerkelijke relaties naar nieuwe patronen werd gezocht. Er zijn ook enkele vruchtbare stap-

pen gezet. Met de ontwikkeling van restauratieve tendenzen in de indonesische samenleving is ook de vernieuwing van de kerkelijke relaties tot stilstand gekomen. De kerken zijn met elkaar niet in staat gebleken tot voortgaande revolutie van hun relatie-patronen. Veel van de vóór-revolutionaire problematiek is daarvoor blijven voortwoekeren in (gedeeltelijk) nieuwe vormen.

Velen menen dat de financiële afhankelijkheid één van de belangrijkste oorzaken is van de onvolwassen relaties. Ik ben het daar niet mee eens. *Financiële* afhankelijkheid is niet oorzaak, maar gevolg van onvolwassen relaties. In volwassen relaties kan geld geen perverterende rol spelen. Maar juist in de huidige verhoudingen speelt het geld een beslissende rol in het consolideren van de gewraakte relatiepatronen. Dat zet overigens de *bezitter* van het geld wel in een ander licht dan gebruikelijk!

De conclusie van deze paragraaf moet dan ook luiden: van volwassen verhoudingen in de kerkelijke relatie Nederland-Indonesië kan niet worden gesproken.

### Oecumene

De moderne zendingsbeweging heeft echter ook andere en betere vruchten afgeworpen. Daartoe reken ik de oecumenische beweging. Daarin worden de hoopvolle oefeningen verricht in het komen tot volwassen relatiepatronen. Ik wil mij hoeden voor een al te scherpe zwart-wit tekening, want ook binnen de oecumenische beweging zijn veel teleurstellende ervaringen opgedaan met pogingen vastgeroeste relatiepatronen te doorbreken. Maar ik wil hier een paar korte voorbeelden naar voren halen, waarin m.i. wél op een creatieve wijze gezocht wordt naar een volwassen relatiepatroon tussen kerken. In de eerste plaats noem ik de ondubbelzinnige houding die de Wereldraad van Kerken heeft aangenomen tegenover de blanke zuidafrikaanse kerken met betrekking tot het rassenvraagstuk. Vervolgens de moed (anders kan ik het niet noemen) achter het hele Programma tot Bestrijding van het Racisme in het algemeen, en de recente steun aan de echte bevrijdingsbewegingen van Zimbabwe in het bijzonder.

Als derde voorbeeld noem ik de briefwisseling met de Indiase kerken naar aanleiding van de door mevrouw Gandhi afgekondigde noodtoestand.

Het is opvallend dat in al deze voorbeelden de grondwoorden van het christelijk geloof: „gerechtigheid”, „vrede”, „liefde”, *niet* boven de werkelijkheid blijven zweven, maar verbonden worden met en uitgelegd in een concrete analyse van de maatschappelijke en politieke werkelijkheid in kwestie.

De les – zo we daar van mogen spreken – van de oecumenische beweging is, dat de utopie van de eenheid van de kerk niet los te maken is van die van de eenheid van de gehele mensheid. De kerken die met elkaar in de oecumenische beweging in relatie zijn getreden, hebben ontdekt dat juist *in* hun kerkelijke ontmoetingen van velerlei aard, de politieke en maatschappelijke tegenstellingen en spanningen niet buiten spel konden worden gelaten, maar hevig meespeelden. Door het bewust opnemen van die laatstgenoemde factoren in het ontwikkelen van de oecumenische beweging, kwam er ruimte voor het doen van die eerste hoopvolle stappen, waarvan boven sprake was, op weg naar een werkelijke „oikumene”, een bewoonbare wereld voor *alle* mensen, waar vrede en recht elkaar ontmoeten.

Dit artikel werd in eerste aanzet geschreven zonder directe referentie aan de



recente ontwikkelingen in Indonesië, de ingrijpende besluiten van de Minister van godsdienstzaken. Er staat hier voor de indonesische kerken nogal wat op het spel en zij zullen grote wijsheid nodig hebben om in deze situatie te handelen. De analyse van de relatie tot de nederlandse kerken, die ik in het bovenstaande heb proberen te geven, dwingt mij echter ook tot de conclusie dat deze recente ontwikkelingen ook voor de nederlandse partner in de relatie een reden te meer zijn, om zeer radicaal zijn relatiepatroon tot de indonesische kerken te onderzoeken. Het zou bijvoorbeeld wel eens kunnen zijn dat het in stand houden van een bepaald relatiepatroon door de nederlandse partner (o.a. door de macht van het geld mogelijk gemaakt) veel meer dan wij ons tot nu toe bewust waren, de indonesische partner *bindt*. Daarom is m.i. het pleidooi dat ik voer voor een grondige herbezinning van de relatie, in de eerste plaats bedoeld als een bevrijding van de indonesische partner, en daarin en daarmee óók van de nederlandse partner.

Welke ingrijpende gevolgen een dergelijke herbezinning zou kunnen hebben, valt misschien af te lezen uit een andere, recente gebeurtenis, het projekt „Zending in Nederland“. Ook dat projekt is m.i. een voorbeeld van een eerste stap op de weg naar volwassen verhoudingen tussen kerken. Maar men ziet ook dat als eenmaal tot de kerken doordringt wat de implicaties zijn van de waarnemingen van de buitenlandse gasten, de tegenbeweging op gang komt! Zou dat misschien een van de redenen zijn dat de kerkelijke relaties met onze overzeese partners tot nu toe altijd via de „zendingsinstanties“ lopen?

De conclusie: het is uitgesloten dat kerkelijke verhoudingen (in dit geval: Nederland-Indonesië) zich ooit in de richting van volwassenheid ontwikkelen, als daaraan niet ten grondslag wordt gelegd een concrete analyse van de politieke en maatschappelijke situatie en het functioneren van kerk en godsdienst daarin, met de daartoe geëigende middelen. Zolang kerkelijke relaties hun a-politieke karakter blijven behouden, spelen ze die krachten in de kaart, die op zéér politieke wijze, de bestaande structuren willen handhaven. Naïveteit is altijd een van de kenmerken van onvolwassenheid.



*Doopdienst in de Toraja kerk te Rante Pao, Sulawesi.*

## Hoe groeien de kerken in Indonesië? Beschrijving van een zelfonderzoek

In 1967 heeft de Raad van Kerken in Indonesië (DGI) voor de eerste maal in zijn geschiedenis zijn vier-jaarlijkse Algemene Vergadering buiten Jakarta gehouden en wel in Ujung Pandang (vroeger Makassar), de hoofdstad van Zuid-Sulawesi. Wel waren er in Makassar reeds lang christelijke gemeenten, maar die bestonden hoofdzakelijk uit Menadonezen, Ambonezen, Timorezen, Toraja's en andere christelijke groepen, die van buitenaf gekomen waren. En in 1966 kon zelfs de „Christelijke Kerk van Zuid-Sulawesi” gevormd worden, waarvan de krachtigste gemeenten weliswaar in het Buginese gebied liggen, maar die toch Makassar uitkoos als zetel van haar synodale bestuur. Afgezien daarvan gold en geldt Zuid-Sulawesi als één van het meest door de Islam bestempelde gebieden in Indonesië. Het besluit van de lidkerken van de DGI om voor de zesde Algemene Vergadering in Makassar bijeen te komen, moest dus wel de vraag oproepen, hoe de islamitische gemeenschap zou reageren op deze christelijke demonstratie in een van haar centra. En dat zou zeker leiden tot een volgende, meer algemene, vraag: hoe ziet de christelijke kerk eigenlijk de relatie tot de wereld om haar heen?<sup>1)</sup>

Men krijgt echter de indruk dat men aan deze vragen aanvankelijk niet al te veel aandacht heeft geschonken. De politieke situatie in Indonesië werd in die tijd nog beheerst door de naweeën van de gebeurtenissen in het najaar van 1965, gebeurtenissen die tenslotte, maart 1967, dus een half jaar voor de Algemene Vergadering, hadden geleid tot de gedwongen overdracht van het Presidentschap door Ir. Sukarno aan Gen. Suharto. Wat de ideologische grondslag van de staat betreft, had evenwel ook Suharto er geen twijfel aan laten bestaan dat hij Sukarno's Decreet van 1959 steunde en dat ook de door hem geleide politiek van de „Nieuwe Orde” gebaseerd zou zijn op de grondwet van 1945 en op de Pancasila als haar ideologische kern.

Daarmee was gewaarborgd – zo voelden vooral de christenen het aan – dat ze ook in de toekomst ongehinderd hun religieuze en diakonale opdracht zouden kunnen vervullen. In deze overtuiging werden zij versterkt, doordat de regering, om haar opbouw- en ontwikkelingspolitiek voldoende te kunnen motiveren, op zoek was naar geschikte partners binnen de maatschappelijke groeperingen in Indonesië en meende die in de religieuze gemeenschappen te kunnen vinden. De Pancasila kent aan de (erkende) religieuze gemeenschappen een bijzonder belangrijke rol toe in het bepalen van culturele en sociale waarden en op grond daarvan hoopte de regering nu juist ook op concrete ideeën en voorstellen van die kant voor haar opbouwprogramma. Die opbouw moest ook als een religieuze opdracht worden gezien; aan de andere kant werd bij de opbouwplannen in belangrijke mate rekening gehouden met de religieuze sector (bijvoorbeeld wat betreft scholen op religieuze grondslag of de bouw van kerken e.d.).

Het bleek echter al heel gauw dat de religieuze gemeenschappen te veel bezig

waren met zichzelf en hun eigen positie in de veranderde situatie om na te denken over de wijze waarop zij, buiten hun eigen kleine kring, zouden kunnen bijdragen aan de oplossing van de nationale problemen en daarover voorstellen konden doen. Er ontstonden daardoor spanningen met de politiek van de regering, voor wie, in overeenstemming met de tweede zuil van de Pancasila en bovendien geïnspireerd door de oud-indonesische opvattingen over de eenheid van de kosmos, de „eenheid” van het volk op de eerste plaats scheen te komen.

Op grond van hun actieve en onvoorwaardelijke medewerking bij het uitrusten van de communisten na 1965 meenden de moslims dat hun invloed, speciaal op de binnenlandse politiek, in de komende jaren weer zou toenemen. Zo trachtten ze o.a. gedaan te krijgen dat de Masjumi-partij weer zou worden toegelaten, om daardoor hun oude doeleinden – in de eerste plaats de plicht van de indonesische moslims tot het naleven van de sari'a (de islamitische wet) – met nieuwe krachten en onder veranderde omstandigheden te bereiken.

Ook de kerken in Indonesië hadden het gevoel dat ze voor een nieuwe tijd stonden. Enkele lidkerken van de DGI zagen zich door het grote aantal nieuwe doopcandidate gesteld voor bijna onoplosbare problemen op het terrein van catechetisch onderricht en zielzorg. Deze doopcandidate kwamen, voornamelijk op het platteland, uit animistische of „volks”islamitische kringen en waren door de acties van islamitische groepen tegen de „atheïsten” zo geschokt dat ze een nieuw geestelijk tehuis probeerden te vinden. De kerken tot welke ze zich wendden, waren vroeger al nauwelijks in staat geweest om hun gemeenten voldoende pastorale zorg te geven. Door de plotselinge stroom van nieuwe leden kwamen ze nog meer in moeilijkheden; het ging er immers niet alleen om deze mensen te dopen, maar ze moesten op verantwoorde wijze dooponderricht ontvangen. Dit was een te zware opgave. Het kerkelijk apparaat dat men dacht te hebben, kon misschien nog de traditionele diensten van de kerk gaande houden; op nieuwe taken was het zeker niet voorbereid.

Een tweede probleem, dat tot de chronische kwalen van de indonesische kerken behoort, is de precaire vraag van het leiderschap. Te veel functies, en daardoor te veel macht, zijn in handen van te weinig mensen. Meestal komen die op grond van hun relatief goede opleiding te snel in leidende posities, zonder dat ze voldoende praktische ervaring hebben. Jongere krachten krijgen dan nogal eens niet de gelegenheid om ook verantwoordelijke taken op zich te nemen, aangezien ze als concurrenten worden beschouwd.

De machtspositie van een aantal leidende kerkelijke figuren heeft verder tot gevolg dat de verhouding tot de overheidsorganen, vooral op plaatselijk niveau, dikwijls bepaald wordt door hun persoonlijke relatie met de mensen die de beslissingen nemen, soms ook door het lidmaatschap van een bepaalde partij. Een theologische bezinning op de verhouding van kerk en staat raakt daarbij op op de achtergrond, wordt misschien ook niet als noodzakelijk gezien, tenminste zolang het niet tot spanningen komt.

Even pragmatisch en weinig doordacht bleek de verhouding van de kerken tot de andere religieuze en culturele groepen te zijn. Wat wist men van de Moslims, Hindoes of Boeddhisten en hun geloofsovertuigingen? Is het beeld dat men van hen heeft juist? En wat voor indruk krijgen niet-christenen van christelijk geloof en christelijk leven? Meestal reageerde men verschrikt of verontwaardigd op

anti-christelijke incidenten, zoals die ook in Makassar voor de zesde Algemene Vergadering van de DGI plaatsgrepen. Maar heeft men zich afgevraagd wat voor indruk het optreden van christenen op anderen maakt? Aangezien men meestal, eventuele familierelaties daargelaten, naast elkander leefde, wist de een ook nauwelijks iets van de ander af.

Dit besef, weinig van „de ander“ te weten, kwam ongetwijfeld ook daaruit voort dat niemand eigenlijk precies wist hoe men in de gemeente over zichzelf als christen en over de kerk in het algemeen dacht. Daar, waar de kerken zich als „stamkerken“ konden beschouwen, omdat de leden van de stam voor het grootste deel lid van de kerk waren, kwam de vraag op, of en zo ja, in hoeverre, de kerk als een voortzetting van de stamgemeenschap gezien moet worden. Zo'n band tussen kerk en stam kan zeker het saamhorigheidsbesef binnen een bepaalde kerk verdiepen. Men moet echter niet uit het oog verliezen dat juist de stambindingen de voornaamste factor vormen voor de versplintering van de indonesische christengemeenschap. Hoe kunnen zij met deze achtergrond, tóch komen tot een positieve verhouding tot de oecumenische beweging en dan vooral in Indonesië zelf?

De vraag hoe de christenen zichzelf verstaan, heeft ook te maken met de problemen in het bredere verband van hun sociale activiteiten, voornamelijk op het terrein van scholen en gezondheidszorg. Daarbij ging het niet eens uitsluitend om de theologische motivering, maar om te beginnen heel praktisch om een inventarisatie van wat er eigenlijk gedaan wordt. Dikwijls concurreren in een bepaalde plaats zulke christelijke instellingen elkaar, omdat ze door verschillende kerken waren opgericht, terwijl in een andere, niet minder belangrijke plaats niets gebeurt. Evenals op de andere terreinen van het kerkelijk leven waren ook hier de statistieken, voor zover voorhanden, echter allesbehalve betrouwbaar. Met onbetrouwbare gegevens kan men evenwel ook geen plannen voor de toekomst maken.

De hierboven genoemde punten, waarbij nog andere te voegen zouden zijn, maakten voor iedereen één ding volkomen duidelijk: de kerken – bedoeld zijn in de eerste plaats de lidkerken van de DGI – hadden een grondig zelfonderzoek nodig, om een duidelijk beeld te krijgen van de feitelijke situatie waarin ze zich op dit ogenblik bevonden.

Nu hadden de indonesische kerken weliswaar al enige pogingen ondernomen om tot meer klaarheid te komen over haar *taak* in de samenleving. Als resultaat van een twee-jarig onderzoek verscheen in 1968 het boek: „*Het aandeel van de christenen aan de nation-building in Indonesië*“. Een conferentie van de commissie voor onderzoek, evangelisatie en sociale vragen van de DGI vond in 1966 in Sukabumi plaats; een nationale conferentie over Kerk en Samenleving werd, naar aanleiding van de een jaar eerder in Genève gehouden consultatie over dat thema, in 1967 in Salatiga georganiseerd. Maar men kon zich niet ontveinden dat vele goede ideeën onvruchtbaar moesten blijven, zolang dergelijke conferenties onvoldoende doorwerking hebben, omdat maar al te dikwijls wat er besproken wordt, alleen door de deelnemers en enkele andere geïnteresseerden serieus genomen wordt, maar niet wordt doorgegeven als informatiemateriaal naar de synodebesturen of zelfs naar de gemeenten. Daar kwam nog bij, dat men over de feitelijke situatie van de indonesische kerken weinig nauwkeurige gegevens had en dus dikwijls afging op vage vermoedens. De na-revolutionaire, door nuchter-

heid en pragmatisme gekenmerkte politiek van de „Nieuwe Orde“ eiste echter nauwkeurige gegevens en realistische plannen en daarover beschikte maar een heel enkele kerk. Bovendien was een diepere bezinning op de verhouding van de kerk tot de religieuze, maatschappelijke en culturele krachten in haar omgeving hoogst noodzakelijk.

Zo kwam het er tenslotte toe dat de zesde Algemene Vergadering van de DGI aan het departement voor onderzoek en studie (LPS) van de DGI de opdracht gaf een studieplan uit te werken voor het samenstellen van een algemeen overzicht („overall survey“) over a) de situatie van de kerken in Indonesië, b) de situatie van de grote en kleine religies in Indonesië, en c) het probleem van de eenheid tussen de lidkerken van de DGI; waarbij de kerken eraan herinnerd moesten worden dat zij, wanneer zij lid van de DGI worden, zich verbinden om de ene christelijke Kerk in Indonesië te verwezenlijken.

De wetenschappelijke staf van het departement bestond toen uit dr. W. B. Sidjabat als secretaris – naast zijn eigenlijke werk als docent aan de Theologische Hogeschool in Jakarta – dr. Frank L. Cooley als fulltime medewerker en adviseur, verder twee assistenten en bureaupersoneel. Het was duidelijk dat een zo omvangrijk studieproject niet door het departement alleen kon worden uitgevoerd. Men besloot daarom er een „zelfstudie“project voor de kerken van te maken, waarbij de staf van het departement als taak kreeg de „operational tools“ gereed te maken, samen met de kerken te zoeken naar geschikte correspondenten die de verschillende onderdelen van het project zouden moeten bewerken, alsmede deze correspondenten van advies te dienen, zowel wat betreft de methodiek van het verzamelen van gegevens, als de evaluatie van het verzamelde materiaal. Dit plan om de kerken door zelfstudie het project te laten uitvoeren, had de volgende voordelen: de kerken hadden op deze manier niet een passieve rol, maar moesten, als ze resultaten wilden zien, daar zelf moeite voor doen; door de zelfstudie werd ook de grond toebereid tot zelfkritiek, die immers gemakkelijker wordt uitgeoefend als ze niet van buitenaf wordt aangedragen; bovendien hoopte men dat de kerken, wanneer ze eenmaal enkele ervaren medewerkers hebben, na afsluiting van dit project door zullen gaan hun werk, menselijk gesproken, zo rationeel, effectief en zuinig mogelijk op te zetten en uit te voeren. Wanneer aan de andere kant de kerken volharden in hun onkritische houding, is het geen wonder dat ook de theologische motivering van hun bestaan vaag blijft en zij dus telkens weer kwetsbaar en weerloos tegenover de van buitenaf en van binnenuit komende aanvechtingen zullen zijn.

Na deze voorbereidende overwegingen konden nu opzet en doel van het studieproject als volgt worden omschreven:

1. Het moet erom te doen zijn op de hoogte te komen van en inzicht te krijgen in de kerk en haar omgeving in Indonesië, om de kerken te helpen haar taak van getuigenis en dienst zo goed mogelijk te vervullen, en
2. plannen om research te verrichten in de kerken en in het algemeen in de christelijke gemeenschap moeten worden gestimuleerd en ontwikkeld, doordat reeds beschikbare medewerkers worden begeleid en mee betrokken in de wetenschappelijke arbeid, vooral bij onderzoek op maatschappelijk, cultureel en religieus terrein.

Om speciaal het eerste punt tot zijn recht te doen komen, werd de nadruk gelegd op twee onderdelen van het komende onderzoek: a) de omgeving waarin de kerk

leeft en b) de kerken in Indonesië zelf, waarbij vanzelfsprekend de lidkerken van de DGI in de eerste plaats aandacht moesten krijgen, maar ook, voorzover mogelijk, gegevens verzameld moesten worden over de andere kerken en kerkelijke groepen (bijvoorbeeld de R.K. Kerk, de Pinkstergroepen, het Leger des Heils e.a.).

*Ad a)* Dit gedeelte van het onderzoek werd gesplitst in drie sectoren met de volgende onderdelen:

A. Algemene gegevens:

1. De geografische, ecologische, ethnische en demografische situatie. Behalve een geografische kaart van elk gebied moesten er gegevens verzameld worden over de bevolkingsdichtheid, stamverbondenheid, bevolkingsgroei, leeftijdsgroepen e.d.
2. De sociale situatie: wordt die door de stad of door het dorp bepaald? Welke vormen van gemeenschap en/of organisatie komen er voor? Zijn die stabiel of labiel? Welke rol spelen de vrouw en de jeugd al of niet? Hoe staat het met de volksgezondheid? Welke minderheden zijn er? Welke sociale veranderingen zijn er aan de gang?
3. De culturele situatie. Hoe hoog is het percentage analfabeten? Wat voor scholen zijn er? Welke massamedia kent men? Welk invloed oefent de adat, d.w.z. de op de voorouders teruggaande zeden, gewoonten en rechtsregels, uit?
4. De religieuze situatie: hiervoor moeten statistische gegevens verzameld worden over de verschillende religies in een bepaald gebied (Islamieten, Protestanten, Rooms-Katholieken, Hindoes, Boeddhisten, stamreligies e.a.); verder gegevens over groei of achteruitgang, organisatie en bestuur, instituten en organisaties, godsdienstige gebouwen en plaatsen enz.; ook opgaven over de invloed van secularistische en andere moderne stromingen, en over de verhouding tot andere religieuze groepen. Welke rol speelt het Ministerie van godsdienstzaken in zijn regionale vertakkingen?
5. De situatie op het gebied van economie en ontwikkelingspolitiek, zoals de rol van de landbouw, huisindustrie, zware industrie, bankwezen en de rol van het personeel; verder openlijke of verborgen werkloosheid; arbeidsmentaliteit, verantwoordelijkheidsbesef; ontwikkelingsprogramma's.
6. De politieke en bestuurlijke situatie: hoe functioneert het plaatselijke bestuur, welke partijen en bestuursorganen zijn er, wie heeft invloed op het plaatselijke bestuur?

Om dit deel van het programma uit te voeren werd Indonesië in 21 regio's verdeeld en voor elk daarvan moest een „correspondent voor de omgeving” (koresponden lingkungan sekitar, afgekort: korlis) voor het verzamelen en evalueren van de gegevens verantwoordelijk zijn. Iedere korlis moest door het studiedepartement samen met de betreffende Regionale Raad van Kerken worden benoemd.

B. De religieuze omgeving in het kader van de opbouw van de Pancasila-staat.

1. Het onderzoek in deze sector moest speciaal ten doel hebben:
  - a. een dieptepelling van het wezen, de innerlijke dynamiek, de plaatse-

lijke groei en de rol van de religies in de wordende Pancasila-staat te verrichten;

- b. de gevolgen van de modernisering voor de religies in Indonesië op te sporen en te analyseren; voorts de verhouding tussen de aanhangers van de verschillende religies in het ontwikkelingsproces van de Pancasila-staat te bestuderen;
  - c. die problemen te onderzoeken die te maken hebben met de betrekkingen tussen de religies onderling binnen de maatschappij, zoals die zich in Indonesië op basis van de Pancasila ontwikkelt;
  - d. een duidelijk beeld te krijgen van die problemen, mogelijkheden en moeilijkheden waarvoor de kerk zich speciaal met het oog op de andere religies gesteld ziet in verband met haar opdracht tot getuigenis en dienst.
2. De ontwikkeling (of de opbouw) van de Pancasila-staat. Bij het bewerken van dit onderdeel konden de correspondenten aanknopingen bij de resultaten van de conferentie over Kerk en Samenleving (mei 1967 in Salatiga); ze moesten echter ook concrete gegevens, voorbeelden en uitkomsten proberen te registreren, waarin de problemen van de modernisering naar voren kwamen. In het bijzonder moest onderzocht worden in hoeverre religieuze groepen of personen de modernisering van de maatschappij bevorderen of tegenhouden.

- C. Deze derde sector moest gewijd zijn aan een inventarisatie van de situatie van de niet-christelijke godsdiensten (Islam, Hindoeïsme, Boeddhisme) in Indonesië en wel voor elke religie afzonderlijk. Het ging in de eerste plaats om een onderzoek naar de innerlijke dynamiek, verder de bijzondere vormen en kenmerken die elk van de religies in Indonesië aangenomen had; de invloed van modernistische stromingen en de verhouding tot de Pancasila; de structuur en de functie van de religieuze inrichtingen en organisaties; de invloed van de politieke en maatschappelijke instellingen van deze religieuze gemeenschappen op de regeringspolitiek, zowel nationaal als regionaal en plaatselijk; het deelnemen aan het economische leven en aan sociale en culturele activiteiten, o.a. op onderwijsgebied, alsmede de verhouding tot de andere religieuze gemeenschappen.

Ook het onderzoek over de religieuze omgeving van de kerk (B en C, later tot één hoofdstuk samengevoegd) moest door een speciale, voor elk gebied aangewezen correspondent (koresponden agama korag) worden verricht.

*Ad b)* Bij dit deel van het onderzoek moest het gaan om 1) de samenstelling van een samenvattend overzicht van de christelijke kerken in Indonesië en 2) om de bij haar levende gedachten over de eenheid van de kerk.

1. In het bijzonder moest aandacht geschonken worden aan de volgende punten:
  - a. een samenvattend overzicht te geven van elke lidkerk van de DGI, van de kerk in de verschillende gebieden en van de kerk in Indonesië in het algemeen;

- b. een helder inzicht te krijgen in de problemen, moeilijkheden en mogelijkheden waarmee de kerken in Indonesië geconfronteerd worden;
- c. met meer duidelijkheid en volledigheid vast te stellen waaraan prioriteit verleend moet worden, als de kerk in de toekomst haar activiteiten wil uitbreiden, opdat zij zo goed mogelijk haar krachten aan geld en mensen kan inzetten;
- d. de kerken te stimuleren om zich grondiger en objectiever te verdiepen in het wezen van de kerk, zowel in theologisch als in sociologisch opzicht.

Uit punt a. vloeit voort dat het onderzoek van de kerken op drie niveaus moest worden verricht: eerst op dat van elke kerk afzonderlijk, d.w.z. dat elke kerk volgens het opgegeven schema een rapport over haar eigen situatie moest opstellen; daarna moest er een „regionaal rapport” over de situatie van de kerk in een bepaald gebied worden uitgebracht; en tenslotte, als samenvattende evaluatie het „nationale rapport over de situatie van de kerk in Indonesië”. Elk van die rapporten moest volgens hetzelfde, hieronder volgende schema worden opgesteld:

- a. een kort historisch overzicht over de betreffende kerk;
- b. structuur en organisatie van de kerk, vragen over de bestuursorganen op synodaal, regionaal (classicaal) en plaatselijk vlak; verder regelingen van en vragen over de geldende kerkorden;
- c. statistieken van gemeenteleden, doopcandidate, aantal gemeenten, predikanten, evangelisten enz.;
- d. wat voor voorstelling hebben de gemeenteleden van het wezen en de opdracht van de kerk; in hoeverre nemen zij deel aan het leven en de dienst van de kerk?
- e. wat voor mensen bekleden de leidende functies in de kerk? Wat voor opleiding hebben ze gehad? Welke rol spelen de buitenlandse zendingsarbeiders?;
- f. hoe is de financiële situatie van de kerk? Uit welke bronnen komen de financiën, hoe worden zij beheerd (stewardship)?
- g. groei van de kerk en evangelisatie: hoe heeft het ledental zich in de laatste jaren of decennia ontwikkeld (waarbij speciaal gebruik gemaakt kan worden van de statistiek van 1965 en daarna); waardoor werd toetreden tot de kerk gemotiveerd, waardoor het uittreden uit de kerk (b.v. verhuizing en daarmee verbonden verandering van kerk of overgang naar een andere godsdienst); hoe ziet de kerk het evangelisatiewerk en hoe voert ze het uit? Hoe zien de gemeenteleden het en in hoeverre zijn ze er actief bij betrokken? (vragen van de „missionaire gemeente”);
- h. dienstverlening van de kerk, en wel de traditionele (scholen, opvoeding, gezondheidszorg, vrouwen- en jeugdwerk en andere sociale taken) evenzeer als de nieuwere takken van dienst, zoals studentenpastoraat, vorming van volwassenen en kerkelijke projecten; bij de laatste wordt aangedrongen op een nauwkeurige beschrijving van de projecten, met inbegrip van budget, personeel, doel van het project en invloed ervan op het leven van de kerk;
- i. de relaties tussen kerk en lokale cultuur zoals adat, stamreligie, streektaal en -kunst. Welke spanningen zijn er; hoe beïnvloeden ze elkaar?

- j. de verhouding van de kerk tot de sociaal-culturele veranderingen (modernisatie): in hoeverre worden die door de kerk gesignaleerd, hoe staat de kerk er tegenover? Is de kerk zelf actief betrokken bij de modernisering van de maatschappij en de cultuur in haar eigen omgeving?
- k. de verhouding van de kerk tot het plaatselijk bestuur: hiervan moet slechts een algemene indruk gegeven worden;
- l. de verhouding tot de andere religies: oefenen ze druk uit op de kerk en hoe reageert de kerk daarop? Is de kerk en zijn de gemeenteleden bereid tot en voorbereid op gesprek en samenwerking met de niet-christenen in hun omgeving?
- m. de oecumenische betrekkingen: in hoeverre zijn er contacten, hetzij direct, hetzij via de Regionale Raad van Kerken, met de kerken in de eigen omgeving, met de Rooms-Katholieke Kerk en met andere protestantse kerken buiten de DGI, met kerken in andere delen van Indonesië, met kerken of zendingsinstanties in het buitenland, met de Oost-Aziatische Kerkenconferentie (nu: Christelijke Conferentie in Azië), de oecumenische Raad van Kerken? Wat voor invloed hebben dergelijke relaties op de kerk zelf?
- n. problemen en mogelijkheden waarvoor de kerk zich in deze tijd gesteld ziet. Deze moeten afzonderlijk worden beschreven en de kerk moet dan uiteenzetten wat voor plannen op langere termijn ze ten aanzien van deze problemen en mogelijkheden heeft.

Behalve de lidkerken van de DGI zouden in het bijzonder drie groepen van christelijke organisaties bij dit onderzoek betrokken moeten worden:

1. Instellingen die met de DGI of zijn lidkerken samenwerken, zoals de Overseas Missionary Fellowship, het Leger des Heils, het Instituut voor christelijke dienst in Indonesië (World Vision of Indonesia) en het Indonesische Zendingsinstituut in Batu-Malang;
2. Oecumenische lichamen zoals de DGI, de Regionale Raden van Kerken, de christelijke uitgeverij, het Indonesische Bijbelinstituut, christelijke bedrijven, theologische scholen, de (toenmalige) Protestantse Partij, christelijke maatschappelijke organisaties e.a.
3. Kerken en christelijke organisaties buiten de DGI, die volgens dezelfde hierboven aangeduide richtlijnen, of eventueel volgens een andere geschikte methode zouden moeten worden bestudeerd.

Dit hele gedeelte van het onderzoekprogramma zou onder leiding en verantwoordelijkheid van dr. Cooley moeten worden uitgevoerd. Die kerken die bereid en in staat waren om het onderzoek zelf ter hand te nemen, moesten daarvoor een „kerkelijke correspondent” (korespondent gereja, korger) benoemen, die in de eerste plaats schriftelijk en mondeling (door interviews en field-research) materiaal verzamelen moest, om dat dan met de „streekcoördinator” (ko-ordinator daerah, korda) en met de stafleden van het departement te ordenen en te evalueren. Het concept van elk rapport moest dan met het betreffende synodebestuur worden besproken, voordat de eindredactie werd vastgesteld en zo mogelijk tot publicatie kon worden overgegaan.

2. Doel van het onderzoek over de vragen van de kerkelijke eenheid was:
  - a. feiten, factoren en situaties op te sporen en te leren begrijpen, die algemeen bevorderlijk geacht worden om de eenheid van de kerk in Indonesië te verwerklijken, te verruimen en te bewaren;
  - b. de kerken te helpen om de problemen die een zichtbare realisatie van de eenheid in de weg staan, sneller te overwinnen, door een grondig onderzoek van de bestaande situatie en van het proces van het uit elkaar gaan of ook van de eenwording van de kerken;
  - c. door deze studies en onderzoekingen de kerken te stimuleren en hen erop voor te bereiden om een meer actieve en positieve rol te spelen bij het zoeken naar de meest geschikte vormen voor de eenheid van de kerk, waarbij in het bijzonder met de indonesische situatie rekening gehouden moest worden.

Bij dit onderzoek moesten alle theologische en niet-theologische factoren betrokken worden die een rol spelen bij de opvattingen over het wezen van de kerk, haar opdracht in de wereld, haar uitspraken over de sacramenten, haar visie op de wereld. Verder de functie en de invloed van de buitenlandse partners, de theologische opleiding en de theologische grondslag van de kerk, zoals die bijvoorbeeld in de kerkorde tot uitdrukking komt; ook het „stamdenken“, het gebruik van de stamtaal, de adat en psychologische factoren (minderheidscomplex, stamchauvinisme e.d.) die het beeld dat men van andere kerken heeft mede bepalen. Daarbij kwamen voorts nog geografische en economische factoren.

Om concreet vorm te geven aan dit deel van het studieproject, waarin het, zoals gezegd, ging om de *raison d'être* van de DGI als gemeenschappelijk orgaan van zijn lidkerken voor de verwerklijking van de Ene Christelijke Kerk in Indonesië, werden enkele problemen die tussen kerken onderling bestonden uitgekozen, om bij wijze van voorbeeld te worden onderzocht, zoals:

- a. Welke factoren veroorzaakten de versplintering in de kerkelijke situatie in Noord-Sumatra, zodat tenslotte enerzijds aan een confessie gebonden kerken (Methodistische Kerk, Geref. Kerk), anderzijds stamgebonden kerken ontstonden, en zich zelfs binnen één stam nieuwe kerkverbanden met dezelfde belijdenis als grondslag vormden?
- b. De ingewikkelde verhouding tussen de javaanse kerken onderling, waarbij het soms confessionele, soms ethnische (b.v. tussen Javanen en Indonesiërs van chinese afkomst) factoren zijn die de kerken van elkaar scheiden;
- c. In Noord-Sulawesi (Minahassa) de verhouding tussen de Chr. Evangelische Minahassische kerk en de fundamentalistische en Pinksterachtige groepen in haar omgeving, en de verhouding tussen deze groepen onderling.

Nadat het bovengeschetste schema voor het studieproject met z'n vier hoofdstukken was opgesteld, kon men met de uitvoering beginnen. Allereerst moesten de „operational tools“ worden gereedgemaakt, die door middel van gedetailleerde vragenlijsten de correspondenten bij het verzamelen van hun materiaal tot leidraad konden dienen. Verder moesten de verschillende correspondenten worden gezocht en benoemd. Dat leverde al dadelijk grote moeilijkheden op, daar er veel minder beschikbare en geschikt lijkende kerkelijke werkers

bleken te zijn dan verwacht was. In verscheidene kerken was helemaal niemand te vinden, zodat een aantal van de geplande correspondentenposten onbezet moest blijven. Tenslotte kon echter in maart 1969 in Sukabumi een drie weken durende „workshop“ worden gehouden, waaraan 7 regionale correspondenten (korda), 4 correspondenten voor de religies (korag), 2 voor kerkeenheden (korkes, koresponden keesaan) en 22 kerkelijke correspondenten (korgor), benevens 25 vertegenwoordigers van de R.K. Kerk en 4 stafleden deelnamen; de opzet hiervan was om zich door gezamenlijke oefening in theorie en praktijk van sociologische onderzoeksmethoden, methoden om gegevens te verzamelen en evalueren, het gebruik van de „operational tools“, het opstellen van rapporten, het gebruik van de beschikbare financiën e.d. te bekwamen.

Deze werkconferentie heeft ongetwijfeld de deelnemers enthousiast gemaakt voor de taak die hen wachtte. En optimisme straalt ook uit de eerste nummers van het orgaan dat de communicatie tussen het studiedepartement en de correspondenten moest onderhouden, „*Pena Pen Pen*“, waarin met tussenpozen van 1 of 2 maanden over de voortgang van het werk, bezoekreizen in bepaalde gebieden en de resultaten daarvan berichten zouden verschijnen en waarin ook, indien nodig, voorlichting over de „operational tools“ of andere praktische vragen zou worden gegeven.

Er deden zich echter naast de oude problemen, namelijk de onmogelijkheid om alle correspondentenplaatsen te bezetten, al gauw nieuwe voor. Sommige van de aangewezen correspondenten bleken te onervaren te zijn, speciaal in de methoden van „field-research“ en vielen uit. Anderen konden hun tijd maar voor een deel – en dat betekende in de praktijk zo goed als in het geheel niet – aan het project besteden, omdat ze door hun hoofdtaak in kerkelijke of andere colleges in beslag genomen werden. Om te voldoen aan het verzoek van het departement om fulltime medewerkers, al was het maar voor een bepaalde tijd, beschikbaar te stellen, ontbrak het aan personeel en financiën.

Die beide tekorten – het gebrek aan ervaring en aan mankracht – zouden echter niet zulke fatale gevolgen gehad hebben, als daar niet nog een derde bijgekomen was, namelijk het gebrek aan begrip bij de meeste kerken voor de bedoeling van dit studieproject. Gewend als men was om van dag tot dag met een starre kerkelijke bureaucratie te leven, bestond er weinig bereidheid tot kritisch zelfonderzoek, dat ongetwijfeld tot enkele ingrijpende interne hervormingen en een nieuwe bezinning op de weg en de opdracht van de kerk in de eigen omgeving had moeten leiden. Over het geheel genomen hebben de medewerkers weliswaar weinig moeilijkheden van de kant van de kerkelijke leiders ondervonden, maar ze kregen toch ook weinig daadwerkelijke steun.

Als men zich dus aan het oorspronkelijke tijdschema, namelijk om het eindrapport aan de voor 1971 geplande Algemene Vergadering van de DGI aan te bieden, met enige kans op vervulling zou willen houden, moest het plan grondig herzien worden. Ten aanzien van de kerken waarvan de kerkelijke correspondent, de „korgor“, met succes aan het werk was, bestond geen probleem. Voor zover de „korgor“ door andere werkzaamheden werd belemmerd, moest hij door de stafleden van het departement worden geholpen. Die kerken tenslotte, die niet in staat waren een „korgor“ aan te wijzen, zouden helemaal door de staf worden bewerkt.

Deze taak viel in de eerste plaats dr. Frank L. Cooley ten deel. Wel kreeg hij later,



d.w.z. na de 7e Algemene Vergadering van de DGI hulp van mw. mr. A. L. Fransz en mw. dr. M. C. Jongeling, die gedurende een jaar 1971/2 Sulawesi bereisden en samen met kerken daar een ontwerp-concept voor enkele kerkrapporten en voor het regionale rapport over de kerk in Sulawesi konden opstellen.

Maar behalve dit deel van het studieproject dat over de kerken zelf handelde, moesten ook de drie andere onderdelen worden beperkt, omdat het òf aan medewerkers, òf aan bereidheid tot samenwerking met het departement, òf aan beide ontbrak. Dat laatste kwam vooral voor bij de sectie over de niet-christelijke godsdiensten, wier vertegenwoordigers in het algemeen de werkers van het project met wantrouwen ontvingen, en die over de kerkelijke eenheid, een terrein dat niet alleen voor het studiedepartement, maar ook voor de andere afdelingen van de DGI bijzonder steenachtig bleek te zijn.

Ondanks het feit dat door het tekort aan mankracht veel van het oorspronkelijke project geschrapt werd, kon het beoogde tijdschema toch niet worden gehandhaafd. De 7e Algemene Vergadering van de DGI die april 1971 in Pematang Siantar bijeenkwam, besloot derhalve het mandaat voor het project tot 1972 te verlengen. Daarna moesten de verzamelde rapporten en bescheiden worden ingeleverd bij het studiedepartement, dat inmiddels tot een instituut was omgevormd.

Dit gebeurde op 23 januari 1973. Wat voor resultaten kon het studieproject op dit tijdstip overleggen? In zijn memorie van overdracht maakte dr. Sidjabat als (vroegere) projectleider de volgende opmerkingen:

- a. het „rapport over de omgeving van de kerken in Indonesië“, oorspronkelijk voor 21 (volgens dr. Sidjabat 23) cultuurgebieden bedoeld, was tot 5 terreinen gereduceerd. En wel kon worden verwacht dat tegen midden 1973 rapporten over de socio-culturele verhoudingen bij de Minahassers (Noord-Sulawesi), de Niassers, de Baliërs, de Javanen en de Buginezen-Makassaren in Zuid-Sulawesi afgesloten en beschikbaar zouden zijn.
- b. Aanzienlijke moeilijkheden deden zich voor bij de onderzoeken over „de religies in de zich ontwikkelende Pancasila-staat“, die door de projectleider zelf geleid werden. Eén correspondent, drs. W. Wester in Makassar, was in november 1969 overleden. In het bijzonder de gegevens over de Islam waren door de projectleider zelf bijeengebracht; ze behoeften, volgens het bericht van overdracht, alleen nog maar geordend te worden. Studenten van de Theologische Hogeschool in Jakarta hadden na hun vakantie ook gegevens uit eigen land meegebracht. Een rapport over het Boeddhisme in Indonesië was gereedgekomen, terwijl dr. I. Wayan Mastra en de projectleider nog werkten aan het Hindoeïsme.

Maar ook bij deze twee punten van de memorie van overdracht bleek, dat alleen maar hopen op iets nog geen zekerheid geeft dat het ook gebeuren zal. Wat op het moment van de overdracht niet klaar was, is ook sindsdien niet gereedgekomen. Dat betekent dat er drie werkstukken in een min of meer afgeronde vorm ter tafel liggen, namelijk van dr. Nico Kalangi over de Minahassers, van drs. James Dananjaya over de Niassers en van drs. Hendro Budidharmono over het Boeddhisme in Indonesië. Ze werden intussen gepubliceerd in „*Peninjau*“, het tijdschrift van het Instituut voor onderzoek en studie van de DGI.<sup>2)</sup> Alle andere werkzaamheden op deze beide terreinen werden stopgezet, aangezien de aan

het archief overgedragen gegevens slechts bescheiden van omvang waren, niet voldoende voor het opstellen van een rapport; datzelfde geldt ook van het materiaal over de Islam.

Weinig bemoedigend was ook wat bij de overdracht over het thema „Eenheid van de Kerk“ gezegd kon worden. Ook op dit gebied waren de bijeengebrachte gegevens schaars; ze geven echter wèl een indruk van de algemene belangstelling – of het gebrek aan belangstelling of ook het wantrouwen – van de kerken in dit onderwerp. Ook buiten het studieproject had de DGI herhaaldelijk getracht op verschillende consultaties de kerken te stimuleren om een duidelijker standpunt ten aanzien van dit thema in te nemen. Maar ook daar waren de resultaten niet erg overtuigend. Daarom werd ook in het verband van het project de studie over dit onderwerp uitgesteld. Misschien zijn er, aan de hand van de in de „Berichten over de kerken“ gepubliceerde gegevens, uitgangspunten te vinden, van waaruit de vraag naar de kerkelijke eenheid in Indonesië nog eens ter sprake gebracht kan worden.

Meer aanleiding tot optimisme gaf dat gedeelte van de memorie van overdracht dat handelde over de studie van de kerken, of de „Berichten over de kerken“, al kan men, achteraf gezien, ook hiervan zeggen dat er nogal wat verschil is tussen de verwachtingen in het begin en de uiteindelijke resultaten. Van de 42 lidkerken van de DGI 1) waren 24 kerken bereid tot een volledig zelfonderzoek, 2) vroegen 10 kerken dat de stafleden van het vroegere departement het rapport zouden samenstellen en 3) stelden de overige kerken voor dat de „korporatie“ met de staf in Jakarta zou samenwerken. Van de eerste groep waren 12 rapporten afgesloten en door de leiding van de kerk aanvaard. Enkele daarvan vertoonden weliswaar nog aanzienlijke hiaten, als men ze vergeleek met de „operational tools“; die zouden later dus moeten worden aangevuld. Twee van deze 12 konden echter als afgesloten beschouwd worden en nog in hetzelfde jaar 1973 verscheen het eerste daarvan in druk onder de titel: „*Benih Yang Tumbuh*“, een ontkiemende zaadkorrel. De uitgave werd door de betrokken kerk, de „Indonesische Christelijke Kerk in Midden-Java“ (GKI – Jateng), zelf bezorgd onder toezicht van „korporatie“ dr. Widjapranawa. Het tweede gereedgekomen rapport in deze groep werd door J. A. Sarira B.A. over de Torajakerk (Rante Pao) klaargemaakt en verscheen later als Deel VI in de serie „*Benih Yang Tumbuh*“ (1976).

Nadat het aanwezige materiaal van het „Overall Survey Project“ was overgedragen aan het Instituut voor onderzoek en studie van de DGI onder leiding van dr. F. Ukur, kwam de vraag aan de orde wat er nu verder gedaan moest worden. Ofschoon er, kritisch bekeken, ondanks de aanzienlijke verlenging van de oorspronkelijk geraamde drie jaar, nog maar zeer bescheiden resultaten geboekt waren, en de oude, reeds genoemde problemen nog altijd bestonden, bleek toch dat het project, zelfs bij kerken die er betrekkelijk weinig belangstelling voor hadden, zijn sporen had achtergelaten. In het algemeen zag men de kerk, juist ook de eigen kerk, kritischer en vooral op de jaarlijkse vergaderingen van het Centrale Comité van de DGI was een groeiende openheid en bereidheid te constateren, om samen over bepaalde interne, zowel als de samenleving betreffende problemen te spreken. Allerlei theologische vooronderstellingen, die men uit de geschiedenis van de zending geërfd had, kwamen in een nieuw licht te staan, nu men ze eens onder woorden gebracht had en ze niet alleen maar als een vage herinnering met zich meedroeg. Wat de problemen over de interne ver-

houdingen in de kerken betrof, waren het vooral de vragen aangaande de leiding van de kerk en van de jongeren in de kerk, het beleid ten aanzien van projecten, de financiële vragen (stewardship), waarover menig kerkbestuur zich kopzorgen begon te maken. Kort samengevat kan men dus zeggen dat, ondanks alle tekortkomingen van het bijeengebrachte materiaal, het gewenste proces van kritisch zelfonderzoek in de kerken begonnen was. Daarom lag het voor de hand te besluiten de studies over de kerken voort te zetten.

Wel doken dadelijk dezelfde moeilijkheden weer op waarmee het project van het begin af aan te kampen had gehad, namelijk de vraag naar medewerkers. Vele van de oude „korporer“ hadden intussen nieuwe opdrachten gekregen, zodat zij vervangen moesten worden door mensen die zich eerst weer moesten inwerken. Bovendien verliet dr. Cooley met zijn familie in juli Indonesië, om na een overgangperiode een nieuwe taak in zijn Amerikaanse vaderland op zich te nemen. Gelukkig gaf de Presbyterian Church in de USA hem de gelegenheid om in de volgende jaren verder te werken aan de „Berichten over de kerken“ en één- of tweemaal per jaar naar Indonesië te gaan. Zo kon het werk voortgaan en nadat er nog eenmaal een „workshop“ met enkele „korporer“ in Sukabumi was gehouden, en inmiddels gereedgekomen rapporten met de kerkbesturen besproken waren, was het eind 1974 zo ver dat nog 9 „Berichten over de kerken“ en één regionaal rapport over de kerken in Noord-Sumatra afgesloten waren en geen verdere revisie meer nodig hadden.

In een rondzendbrief die dr. Cooley vanuit deze laatste „workshop“ in Sukabumi 1974 als extra nummer van „Pena Pen Pen“ aan de oude en nieuwe medewerkers stuurde, gaf hij o.a. de volgende statistische informatie: van alle voltooide of in concept afgesloten, of nog in bewerking zijnde „Berichten over de kerken“ waren er a) 13 het resultaat van een volledig eigen onderzoek van de kerk zelf, resp. haar „korporer“, werden er b) 9 voor  $\pm 75\%$  door de „korporer“ zelf, de rest door de staf in Jakarta opgesteld, was c) bij twee kerken het aandeel van de „korporer“ en van de staf ongeveer gelijk, terwijl d) 9 rapporten helemaal door de staf in Jakarta werden gereedgeemaakt; e) van 8 kerken was geen bericht over de stand van het onderzoek binnengekomen, terwijl f) 4 kerken nog in het geheel niet met het werk begonnen waren.<sup>3)</sup>

Om deze rapporten, die na moeizame arbeid tot stand gekomen waren, voor zoveel mogelijk belangstellende kringen, vooral ook de leden van de gemeenten, toegankelijk te maken, werd besloten om het voorbeeld van de GKI-Jateng te volgen en ze als serie in boekvorm te laten drukken. De titel van het eerste deel, „Benih Yang Tumbuh“, werd als naam voor de hele serie gekozen. De gelijkenis van het ontkiemende zaad leek bijzonder geschikt om de dikwijls moeizame, maar toch gestadige gang van de kerk van Jezus Christus in Indonesië te karakteriseren. Tevens werd ermee uitgedrukt dat haar wortels in de bodem, waarin zij nu groeit, ingedrongen zijn en dat zij dus niet meer losgemaakt kan worden van de wereld waarin zij staat.

De „Berichten over de kerken“, die eind 1978 gereed waren, handelen over de volgende kerken (in volgorde van hun verschijning in de reeks „Benih Yang Tumbuh“, tussen haakjes staat de naam van de samensteller): de Indonesische Christelijke Kerk in Midden-Java (dr. S. H. Widyapranawa), de Christelijke Pasundan Kerk (ds. Kurnia Atje Sujana), de Christelijke Kerk in noordelijk Midden-Java (dr. Frank L. Cooley), de Protestantse Karo-Batakkerk (een studiegroep van

de kerk), de Evangelische Kerk in Java (drs. Mw. Martati Ins. Kumaat), de Torajakerk (J. A. Sarira B.A.), de Christelijke Kerk in Oost-Java (ds. Handoyomarno Sir), de Christelijke Evangelische Kerk in Irian Jaya (dr. F. Ukur en dr. F. L. Cooley), de Christelijk-Evangelische Kerk op Halmahera (mw. mr. A. L. Fransz), de Protestantse Kerk in Zuidoost-Sulawesi (mw. dr. M. C. Jongeling), de Christelijk-Evangelische Kerk op Timor (dr. F. L. Cooley) en de Kerken in Noord-Sumatra (dr. Walter Lempp).

Het sinds 1975 verschijnen van de gereedgekomen rapporten in de reeks „Benih Yang Tumbuh“ heeft een stimulerende invloed gehad op verschillende van die kerken die in het onderzoek waren blijven steken, of waarvan de synodebesturen om allerlei redenen hun „placet“ aan het eindrapport niet wilden geven. Men mag dus verwachten dat ook in de komende jaren nieuwe afleveringen in de reeks „Benih Yang Tumbuh“ zullen volgen. Voor 1979 staat de uitgave van de rapporten over de Niaskerk en over de Christelijke Javaanse Kerk, alsmede het regionaal rapport over de de kerken in Sulawesi op het programma. Enigszins teleurstellend is het dat nog geen van de grote kerken, zoals de Protestantse Batakkerk (HKBP), de Minahassische kerk (GMIM) of de Protestantse Kerk in West-Indonesië (GPIB) tot nu toe hun rapporten hebben kunnen voltooien, te meer omdat het grootste probleem van de kleine kerken, namelijk het vinden en vrijmaken van geschikte correspondenten, bij hen geen rol speelt.

Behalve de bewerking van de afzonderlijke kerk- en regionale rapporten, moet echter nog een belangrijke verdere taak worden uitgevoerd, namelijk het „Nationale Rapport“ over de kerk in Indonesië. Daarin moeten in zekere zin de resultaten van de afzonderlijke rapporten worden samengevat en gesteld in het perspectief van een algemene beoordeling van de situatie waarin de kerk in Indonesië verkeert. Deze taak lijkt des te meer noodzakelijk, omdat er tot nu toe nog geen echte „kerkgeschiedenis“ van de indonesische kerken bestaat. Want ook het belangrijke, tot nu toe enige, werk van Theodor Müller-Krüger, „Sejarah Gereja di Indonesia“ (1959), uitgebreid en bewerkt opnieuw uitgegeven onder de titel „Der Protestantismus in Indonesien“ (Stuttgart 1967, 388 blz.), beziet de kerken meer vanuit het gezichtspunt van de zendingsgeschiedenis, terwijl haar rol in het onafhankelijke Indonesië veel korter ter sprake komt.<sup>4)</sup> Over deze vragen kan men in 1978 natuurlijk ook anders schrijven dan in 1959. De gegevens die in het studieproject bijeengebracht zijn, zelfs die in de nog onvoltooide rapporten, staan er borg voor dat in het „Nationale Rapport“ de instelling van de indonesische kerken zelf tegenover de hen omringende vragen voldoende aan de orde zal komen. Ook als dit rapport door de staf in Jakarta bewerkt wordt, is het toch niet een rapport „over“ de kerken, maar, wat het verwerkte materiaal betreft, een rapport „van“ de kerken in Indonesië.

Vanaf het begin was het de bedoeling geweest dit rapport in twee talen uit te brengen: in het Indonesisch en in het Engels. In het Indonesisch omdat het o.a. een hulpmiddel voor de indonesische kerken moet worden om haar eigen, in de regel door stam, cultuur en taal begrensde bestaan te zien in het bredere verband van de oecumenische gemeenschap met de andere indonesische kerken; en in het Engels om ook aan oecumenische kringen buiten Indonesië een juist beeld van de kerken in dit land te geven en daarmee om begrip voor haar speciale problemen te vragen. Aangezien de lezerskring voor de beide versies dus verschillend is, moet de engelse uitgave niet eenvoudig een vertaling van de indo-



nesische zijn. Beide bewerkingen gaan wel van dezelfde gegevens uit, maar speciaal in de engelse versie moet ook gebruik gemaakt worden van referentiemateriaal, dat aan de engelsprekende lezers ter beschikking staat. Het samenstellen van het indonesische rapport werd aan dr. F. Ukur, van het engelse aan dr. F. L. Cooley opgedragen. Beide rapporten moeten in 1979 in druk verschijnen. Het reserarch instituut van de DGI kreeg intussen de opdracht een consultatie voor te bereiden tegen de tijd dat het indonesische rapport uitkomt. Op deze consultatie moet niet alleen het „Nationale Rapport”, maar ook het hele studieproject geëvalueerd worden. Indien mogelijk moet deze consultatie nog vóór de volgende vergadering van het Centraal Comité van de DGI in april 1979 plaatsvinden.

1) Terwijl het in Makassar en andere plaatsen in verband met de Algemene Vergadering van de DGI tot anti-christelijke uitingen kwam, kon in 1977 in Menado, de hoofdstad van de overwegend christelijke provincie Noord-Sulawesi, een nationale wedstrijd in het reciteren van de Koran (Musâbaqa Tilâwat al-Qur'ân) zonder incidenten worden gehouden. Dit werd algemeen beschouwd als een teken dat de verhouding tussen christenen en moslims de laatste jaren enigszins verbeterd is. Met de verordeningen van de nieuwe Minister voor godsdienstzaken van augustus 1978, die o.a. de „verbreiding van de religie onder mensen die al een religie aanhangen” verbieden, zijn onverwachts de oude spanningen opnieuw naar buiten getreden.

2) Hendro Budidharmono, *Keadaan Budhisme di Indonesia*. In: *Peninjau* I, 1974, 189-215; James Dananjaya, *Ono Niha: Penduduk Pulau Nias*. In: *Peninjau* III, 1976, 90-124; Nico S. Kalangi, *Orang Minahasa: Beberapa Aspek Kemasyarakatan dan Kebudayaan*. In: *Peninjau* IV, 1977, 3-65.

3) Voor de hierin geïnteresseerde lezer volgt hier tot welke categorie een bepaalde kerk behoort: onder

- a. de Christelijke Kerk van Indonesië (HKI), de Torajakerk Rante Pao, de Christelijk-Protestantse Simalungunkerk, de Christelijke Kerk van Zuid-Sulawesi, de Indonesische Christelijke Kerk in Midden-Java (GKI-Jateng), de Evangelische Kerk in het land Java (GKTJ), de Christelijk-Protestantse Batakkerk (HKBP), de Indonesische Baptistengerk, de Indonesische Christelijke Kerk in Oost-Java (GKI Jatim), de Christelijke Kerk in Oost-Java (GKJW), de Christelijke Pasundakerk (GKP), de Christelijke Javaanse Kerk (GKJ), de Christelijk-Protestantse Kerk op Bali (GKPB);
- b. de Christelijk-Protestantse Niaskerk (BNKP), de Christelijk-Evangelische Kerk in Bolaang Mongondow (GMIBM), de Indonesische Protestantse Kerk in Donggala (GPID), de Christelijke Kerk in Midden-Sulawesi (GKST), de Methodistische Kerk van Indonesië (GMI), de Mamasakerk, de Christelijk-Evangelische Kerk in Sangihe-Talaud (GMIST), de Protestantse Kerk in Zuidoost-Sulawesi (Gepsultra), de Christelijke Kerk van de Heer (Gereja Kristen Tuhan);
- c. de Christelijk-Evangelische Kerk op Halmahera (GMIH), de Protestantse Karo-Batakkerk (GBKP);
- d. de Protestantse Indonesische Kerk in Gorontalo (GPIG), de Christelijke Kerk in Luwuk-Banggai (GKLB), de Christelijke Kerk in Noord Midden-Java (GKJTU), de Christelijke Evangelische Kerk op Irian Jaya (GKI Irja), de Evangelische Kalimantankerk (GKE), de Christelijke Kerk voor de uitstraling van het Evangelie (GKPI), de Christelijk-Evangelische Kerk op Timor (GMIT);

- e. de Protestantse Kerk van de Molukken (GPM), de Christelijke Kerk op Sumba (GKS), de Protestantse Kerk in West-Indonesië (GPIB), de Indonesische Christelijke Kerk in West-Java (GKI Jabar), de Kerk van Christus, de Pinksterkerk Centrum Surabaya, de Christelijke Batakkerk (PKB), de Christelijke Muriakerk in Indonesië.
- f. de Bethelkerk van het volle Evangelie (GBIS), de Protestantse Kerk van Indonesië (GPI), de Christelijke Kerk in West-Kalimantan (GKKB), de Kerk van de Pinksterbeweging Centrum Jakarta.

4) Natuurlijk mag hier geen theologisch en historisch onhoudbare tegenstelling tussen „zendings-” en „kerkgeschiedenis” gemaakt worden: het gaat alleen om het zwaartepunt bij de beschouwing van de in Indonesië bestaande christelijke kerk. Overigens is juist het eerste deel verschenen van de „*Geschiedenis van het Apostolaat in Indonesië*” (*Sejarah Apostolat di Indonesia*), door dr. J. L. Ch. Abineno. Gedachten over een indonesische visie op de kerkgeschiedenis van dit land heeft dr. T. B. Simatupang in een, samen met enige vrienden geschreven artikel ontvouwd: *Kurzer Rückblick auf die Geschichte der christlichen Kirche in Indonesien*, in: Rolf Italiaander (Hrsg.), *Indonesiens verantwortliche Gesellschaft*. Erlangen 1976. Vgl. verder het Indonesië-nummer van het „*Occasional Bulletin*”, DI, 1, nr. 4, oktober 1977, „*Focus on Indonesia*”, met verscheidene uitvoerige en informatieve bijdragen van dr. Frank L. Cooley.

(Vert.: mevr. A. M. C. Gramberg-van der Hoeven)

## **De evangelieverkondiging van de bij de DGI (Raad van Kerken in Indonesië) aangesloten kerken en de evangelieverkondiging van de kerken die niet bij de DGI zijn aangesloten**

### **I. De kerk in Indonesië**

#### **a. Opmerking in het algemeen**

Het is algemeen bekend, dat de kerk in Indonesië ten opzichte van het totale aantal inwoners van Indonesië slechts een kleine minderheid vormt. Eind 1974 bedroeg het aantal kerkleden, inclusief dat van de Rooms-Katholieke Kerk, slechts ongeveer 7,19% van het totale aantal inwoners in Indonesië (op dat tijdstip ongeveer 125 miljoen).

Daar komt nog bij, dat dit niet opzienbarend aantal leden van de kerk in Indonesië nog verdeeld is in vier groepen, namelijk a) Rooms-Katholieken (25%), b) leden van de kerken, die aangesloten zijn bij de DGI (52%), c) leden van protestantse kerken, die niet bij de DGI zijn aangesloten (10%), en d) de Pinkstergemeenten (10%).<sup>1)</sup>

Als minderheidsgroep is de kerk in Indonesië vanaf het begin bij allerlei vraagstukken betrokken, die zich in de loop van de geschiedenis van Indonesië voordeden, en die verband hielden met politieke, economische, maatschappelijke en godsdienstige kwesties. Deze betrokkenheid is voor de kerk in Indonesië van zeer groot belang, omdat zij daardoor vanaf het begin van haar geschiedenis een essentieel deel vormt van de geschiedenis van de indonesische staat. Een dergelijke betrokkenheid is iets bijzonders, zodat gezegd kan worden, dat de kerk in Indonesië een eigen inbreng heeft in deze geschiedenis. Intussen is de kerk in Indonesië trouw gebleven aan haar wezen, waarbij zij gedurende de loop van deze geschiedenis steeds aandacht schenkt aan die aspecten van haar werkzaamheden, die verband houden met het dienstbetoon, de gemeenschap en het getuigenis.

#### **b. De evangelieverkondiging**

Uitgaande van de betrokkenheid bij en het verweven zijn van de geschiedenis van de kerk in de geschiedenis van de indonesische staat, of de samenhang van de kerk in Indonesië met de staat, heeft de evangelieverkondiging van de kerk in Indonesië ook een bijzondere betekenis. Het opvallende van deze bijzondere betekenis is, dat de evangelieverkondiging van de kerk in Indonesië niet gescheiden kan worden van de betrokkenheid en de samenhang van de eigen geschiedenis van de kerk met de geschiedenis van de indonesische staat. Vanaf het begin heeft de kerk in Indonesië bij de uitoefening van haar taak van de



*Toraja kerk te Rante Pao, Sulawesi.*

evangelieverkondiging steeds aandacht geschonken aan, en rekening gehouden met haar betrokkenheid met de strijd van de indonesische staat, en heeft zij die betrokkenheid steeds gehandhaafd. Bij de uitoefening van haar taak van de evangelieverkondiging heeft de kerk in Indonesië vanaf het begin niet de intentie of de ambitie of het verlangen gehad om zich af te zonderen van de eenheidsstaat Indonesië. Bij de uitoefening van haar zeer delicate taak is de kerk in Indonesië steeds een wezenlijk bestanddeel van het indonesische volk en de indonesische staat gebleven, en draagt zij dan ook ten volle mee in de verantwoordelijkheid ten aanzien van de gang van zaken in het geliefde vaderland. Bij een dergelijke opvatting is het daarom duidelijk, dat de kerk in Indonesië bij haar taak van de evangelieverkondiging geen vreemde vereniging is of als een vreemde groep beschouwd moet worden. De leden van de kerk in Indonesië zijn geen vreemdelingen in hun eigen vaderland. Vanaf het begin zijn zij heer des huizes in hun eigen land. En vanaf het begin draagt de kerk in Indonesië mede de verantwoording voor de verbeterde omstandigheden, voor de vooruitgang en het welzijn van het indonesische land en volk.

## II. De kerken, die wel en de kerken die niet zijn aangesloten bij de DGI

Hierboven werd gezegd, dat er behalve de Rooms-Katholieke Kerk nog drie andere kerkelijke groeperingen in Indonesië zijn. Uit praktische overwegingen zullen deze niet Rooms-Katholieke kerken slechts in twee groepen verdeeld worden, namelijk de kerken die wel en de kerken die niet bij de DGI zijn aangesloten.

### a. De bij de DGI aangesloten kerken

Het is algemeen bekend, dat bij de oprichting van de DGI in 1950 zich 31 kerken bij deze raad aansloten.

Naast deze 31 aangesloten kerken waren er nog een aantal kerken, die geen lid werden, bestaande uit zowel zelfstandige als nog niet zelfstandige kerken. In 1976, ten tijde van de VIIIste assemblee van de DGI in Salatiga, telde de DGI 49 aangesloten kerken, hetgeen dus betekende, dat in de loop van 16 jaren 18 kerken zich alsnog hadden aangesloten. Natuurlijk waren er in de loop van die zestien jaren ook jaren, waarin geen kerk zich als nieuw lid bij de DGI aansloot. Maar het feit, dat het aantal aangesloten kerken groeide, was een teken, dat in die jaren de kerken, die zich als nieuwe leden van de DGI opgaven, bijzonder met dit probleem worstelden, voordat zij het besluit namen zich aan te sluiten bij de DGI. Natuurlijk maakten alle bij de DGI aangesloten kerken deze worsteling mee. En de kerken die zich tot nu toe niet bij de DGI hebben aangesloten, worstelen thans met dit vraagstuk, of krijgen straks met dit vraagstuk te maken. Een deel van de worsteling van deze kerken is de strijd op het gebied van de evangelieverkondiging. Speciaal ten aanzien van de evangelieverkondiging kan gezegd worden, dat de 49 bij de DGI aangesloten kerken in grote lijnen en in principe dezelfde opvattingen en standpunten hebben en dezelfde gedragslijn volgen.

Deze principiële opvattingen, standpunten en gedragslijnen zijn reeds hierboven (punt I-b) aangeroerd, namelijk dat de kerk in Indonesië er steeds rekening mee houdt, dat er een samenhang bestaat tussen haar en het volk en land van Indonesië, namelijk, dat de kerk betrokken is bij de geschiedenis van land en volk.

Deze principiële samenhang is de gezamenlijke grondslag geworden voor de samenwerking bij de evangelieverkondiging tussen deze kerken, zowel in het verleden, het heden als in de toekomst, niet alleen bij de relaties met de kerken in het eigen land, maar ook bij die met de kerken in het buitenland.

In dit verband kan gezegd worden, dat alle bij de DGI aangesloten kerken één doel voor ogen hebben, namelijk dat Indonesië bij de evangelieverkondiging „één terrein voor het gemeenschappelijk getuigenis“ vormt.<sup>2)</sup>

Deze eenparigheid en dit ene doelwit op het gebied van de evangelieverkondiging is minstens een garantie geworden, dat de bij de DGI aangesloten kerken, speciaal op dit gebied, zich aan de spelregels houden voor een gezamenlijk optreden.

Het is ook een garantie, dat de bij de DGI aangesloten kerken bij de uitoefening van hun taak van de evangelieverkondiging, zowel gezamenlijk of individueel, er zich voor zullen wachten stappen te doen of zich met zaken bezig te houden die de betrokken partijen schade zouden kunnen berokkenen.

De inhoud van de gezamenlijke opvattingen, standpunten en gedragslijnen op het gebied van de evangelieverkondiging, op grond waarvan werkelijk rekening gehouden wordt met de verbondenheid van de kerk met het land en volk van Indonesië, kan opgemaakt worden uit de formulering, die door één van de bij de DGI aangesloten kerken naar voren werd gebracht, namelijk de Gereja Kristen Jawi Wetan (Chr. kerk in Oost-Java), die als volgt luidt:

„De evangelieverkondiging, de allereerste opdracht van de kerk ..., heeft een veel wijdere omvang dan alleen maar de bekering van de mensen; zending betekent vandaag dat de kerk de opdracht heeft een aandeel te nemen, ja pionierswerk te verrichten, bij alle pogingen om gerechtigheid en menselijke waardigheid, enz. die de tekenen zijn van het Koninkrijk Gods, tot stand te brengen. Op die manier neemt de kerk in de meeste volledige zin een aandeel in Gods opdracht.“<sup>3)</sup>

Uit deze formulering is duidelijk, dat de evangelieverkondiging van de kerk een allesomvattende taak is, en dat de kerk des Heren bij al deze zaken werkelijk het karakter vertoont van een kerk, die zich daar overal voor inzet.

Op de 62ste vergadering van de Synode van de Gereja Kristen Jawi Wetan, die in 1975 in Malang gehouden werd, werd dit standpunt nog weer eens bekrachtigd in één van de genomen besluiten, dat als volgt luidde: „Beantwoordend aan het samenwerkingsverband op het gebied van de evangelieverkondiging, moet de kerk des Heren wezenlijk kunnen samenwerken, onverschillig met wie, wanneer en waar dan ook.“<sup>4)</sup>

De bekrachtiging van een dergelijk standpunt is natuurlijk van invloed geweest op de besprekingen over de samenwerking bij de evangelieverkondiging in de kring van de bij de DGI aangesloten kerken en de kerken in het buitenland. Het ligt nog vers in het geheugen, dat er enige tijd geleden druk gesproken werd over een *moratorium* ten aanzien van het samenwerkingsverband van de kerken in dit land en de kerken in het buitenland, in het bijzonder op het terrein van de evangelieverkondiging. De krachtige houding, die op dit punt door de bij de DGI aangesloten kerken werd aangenomen, was echter zeer indrukwekkend.

In plaats van een moratorium stelden de bij de DGI aangesloten kerken een

concept op, dat van meer verantwoordelijkheid getuigde en een zeer christelijke geest ademde. Dit concept was namelijk een ontwerp voor *volwassen oecumenische betrekkingen*. Dit concept versterkte niet alleen maar de bestaande interkerkelijke relaties, en stimuleerde niet alleen maar het ondernemen van stappen in de richting van volgroeide en nauwe relaties, maar het versterkte ook de openheid, waarvan de bij de DGI aangesloten kerken op dit ogenblik blijk gaven, voor nieuwe relaties, die het kenmerk droegen van volwassenheid en nauwe verbondenheid. Dit concept is tot uitdrukking gebracht in hetgeen aangeduid wordt als (1) Program Aksi Bersama Mission (PABM = Program voor gemeenschappelijke zendingsarbeid), als een wezenlijk onderdeel van het program van de DGI, zodat het een nationaal karakter draagt, waarbij de bij de DGI aangesloten kerken gezamenlijk de evangelieverkondiging, op een alles omvattende en eigentijdse manier, op een gezamenlijk terrein voor het getuigenis ter hand nemen.<sup>5)</sup>

En in de tweede plaats is dit concept tot stand gebracht in de consultatie over de uitwisseling van missionaire krachten, in april 1976, waaraan werd deelgenomen door kerken uit binnen- en buitenland.<sup>6)</sup>

Gezegd kan worden, dat genoemde zaken nuttig zijn voor alle daarbij betrokken partijen.

## **b. De niet bij de DGI aangesloten kerken**

Wij herhalen nog eens, dat met de niet bij de DGI aangesloten kerken bedoeld worden de kerken die niet of nog niet bij de DGI zijn aangesloten en die niet Rooms-Katholiek zijn. Deze kerken worden in geheel Indonesië aangetroffen, maar hun aantal is niet met zekerheid bekend. Frank L. Cooley verdeelt deze kerken in twee grote groepen, namelijk de protestantse kerken en de Pinkstergemeenten.<sup>7)</sup>

De diverse groepen kunnen nog weer onderverdeeld worden in drie categorieën, namelijk:<sup>8)</sup>

- a. de kerken met een nationale organisatie;
- b. de kerken, die zich beperken tot één eiland, of één gebied of provincie;
- c. de kerken, die zich beperken tot één enkele plaats.

Een algemeen onderzoek ten opzichte van deze beide groepen van kerken zal aantonen, dat zij verschillende overeenkomsten vertonen. Deze overeenkomsten betreffen onder andere het volgende:

- a. Deze kerken betonen een bijzondere ijver bij het werk van de evangelieverkondiging. Gezegd kan worden, dat de evangelieverkondiging de belangrijkste taak is, die boven het andere kerkelijke werk uitgaat.
- b. Deze kerken tonen de neiging zich gereserveerd op te stellen ten opzichte van de bij de DGI aangesloten kerken en ten opzichte van de overheid. Van vruchtbare samenwerking met de DGI is nog geen sprake.
- c. Misschien met uitzondering van het Leger des Heils, bestaan de leden van de niet bij de DGI aangesloten kerken voor een groot deel uit afstammelingen van Chinezen.
- d. Eveneens met uitzondering van het Leger des Heils, blijkt het, dat men bij deze kerken bij het kerk-zijn te veel nadruk legt op geestelijke dingen.

Deze overeenkomsten verschaffen enig licht om de werkzaamheden op het gebied van de evangelieverkondiging van deze kerken van dichterbij te bezien. Al moet direct gezegd worden, dat in verband met een tekort aan gegevens en informatie, in dit artikel niet alle zaken besproken kunnen worden die met deze kwestie verband houden.

## **b.1. Het begrip evangelieverkondiging**

Erkend moet worden, dat alle niet bij de DGI aangesloten kerken het resultaat zijn van het werk van buitenlandse zendingsorganisaties. Tot op dit ogenblik staan veel van deze kerken nog in zeer nauwe relatie met hun zendings-hoofdkwartier in het buitenland. Deze zeer nauwe relatie heeft niet alleen betrekking op aangelegenheden zoals financiën, medewerkers en fondsen, maar ook op de opvatting ten aanzien van de evangelieverkondiging. De opvatting omtrent de evangelieverkondiging bij deze niet bij de DGI aangesloten kerken komt nog steeds overeen met de opvatting omtrent de evangelieverkondiging van hun respectievelijke zendingsorganisaties in het buitenland. Dit valt onder andere op te maken uit hun houding tegenover de mensen, aan wie het evangelie verkondigd wordt. Zij leggen meer de nadruk op de mens als persoon en individu dan op de mens als lid van de samenleving. Als uitvloeisel van deze opvatting zijn zij bij de evangelieverkondiging druk bezig met het winnen van de „zielen“ van deze personen, en slaan zij al te vaak weinig acht op de omstandigheden van de mensen, waar en hoe deze mensen leven. De personen die zij trachten te winnen, scheiden zij eenvoudig van de omgeving af waarin zij leven en verkeren.<sup>9)</sup>

Een dergelijke houding toont aan, dat deze kerken heel weinig aandacht schenken aan en rekening houden met de samenhang van de indonesische kerken met land en volk in Indonesië. Zij schenken weinig aandacht aan en houden weinig rekening met de betrokkenheid met en de samenhang van de kerk in Indonesië met de eigen geschiedenis van de indonesische staat.

Uit een dergelijke houding kan ook voorspeld worden hoe hun opvatting over de kerk is.

Het zal waarschijnlijk wel niet ver bezijden de waarheid zijn als gesteld wordt, dat voor hen de kerk meer een groep van mensen met een zendingsopdracht betekent dan een groep van mensen, die een gemeenschap (koinonia) vormen en dienstbetoon beoefenen (diakonia).

Met uitzondering van het Leger des Heils, en misschien de Baptistenkerk, bekommen alle niet bij de DGI aangesloten kerken zich weinig om dit aspect van gemeenschap (koinonia) en van dienstbetoon (diakonia). Zij leggen meer de nadruk op het aspect van de evangelieverkondiging (marturia).

Een dergelijke extreme opvatting over de kerk bestaat ook bij de kerken van de Pinkstergemeente. Echter moet erkend worden, dat er onder de vele Pinksterkerken die in Indonesië aangetroffen worden, verscheidene zijn, die tot een landelijke organisatie behoren. Eveneens moet echter opgemerkt worden, dat het grootste deel van de Pinksterkerken ontstaan is uit scheuringen in hun eigen gelederen. Ook is het bij deze kerken reeds heel normaal als het dienstbetoon en de gemeenschap geen belangrijke rol speelt. Intussen geven zij bij het werk van de evangelieverkondiging volstrekt geen blijk belemmerd te worden door de steeds plaatsvindende schisma's.

Ook moet echter erkend worden, dat hetgeen de niet bij de DGI aangesloten kerken op het gebied van de evangelieverkondiging verrichten, oorzaak is voor positieve kritiek op een groot deel van de bij de DGI aangesloten kerken. Het merendeel van de bij de DGI aangesloten kerken houdt zich te druk bezig met het aspect van gemeenschap en dienstbetoon, en zeer weinig met het aspect van de evangelieverkondiging. Daarentegen moet weer erkend worden, dat het te eenzijdig en onevenwichtig optreden van de niet bij de DGI aangesloten kerken bij de evangelieverkondiging vaak de oorzaak ervan is, dat er bij veel bij de DGI aangesloten kerken negatieve dingen worden opgesomd ten aanzien van de niet aangesloten kerken.

Als illustratie mogen enige gevallen vermeld worden, ofschoon daarbij moet worden aangetekend, dat men op grond van deze gevallen niet moet generaliseren.

Allereerst de Campus Crusade for Christ. In deze naam ligt al opgesloten, dat dit orgaan voor de evangelieverkondiging zijn werk speciaal verricht onder de studenten bij het hoger onderwijs. Maar wat daar in Malang gebeurt is heel vreemd. Deze Campus Crusade for Christ gaat naar dorpen en naar plaatsen waar geen studenten te vinden zijn, laat staan hoger onderwijs wordt aangetroffen, en daar gaat men dan aan het werk. Men is er zelfs in geslaagd bij de evangelieverkondiging tot een hechte samenwerking te komen met één van de gemeenten van de Gereja Kristen Jawi Wetan. In het eerste jaar verliëp die samenwerking goed. Maar in het tweede jaar gebeurden er dingen, die helemaal niet in overeenstemming waren met de bedoeling en met de geest van samenwerking, waarvan men oorspronkelijk uitgegaan was. Van die tijd af deden zich moeilijkheden in deze gemeente voor, waarbij de gehele GKJW betrokken was.

Tweede geval. Ten zuiden van Malang zijn er drie dorpen, waar de meerderheid van de bevolking protestants is, en tot de leden van de Gereja Kristen Jawi Wetan behoort (de GKJW).

Wegens verschillende moeilijkheden verliep het dienstbetoon van de GKJW in deze drie dessa's minder goed. Vervolgens verschenen er mensen van de Pinkstergemeente in deze drie dorpen. Zij waren ook lid van de GKJW! Daarop gingen zij daar het evangelie verkondigen. Het gevolg daarvan was, dat er thans in die dessa's Pinkstergemeenten ontstonden, wier leden destijds tot de GKJW behoorden.

Derde geval. In een dessa in het gewest Batu, Malang, ontstond een kring van christenen, waarvan verwacht werd, dat die straks een zelfstandige gemeente van de GKJW zou worden.

Bijna elk week-end kreeg deze kleine gemeenschap bezoek van studenten van een evangelistenschool in Batu, die daar dan het evangelie gingen verkondigen. Deze studenten legden waarschijnlijk veel geestdrift aan de dag en traden nogal demonstratief op bij hun evangelieverkondiging, zodat op een gegeven ogenblik er negatieve reacties kwamen van de zijde van de niet-christelijke bevolking in dat dorp. Sedertdien kwamen deze studenten daar niet meer. Maar de leden van de kleine christengemeenschap ondervonden voortdurend de gevolgen van deze negatieve houding van de niet-christelijke bevolking van die dessa. Zij

begonnen te merken, dat er een vijandige houding werd aangenomen door hun niet-christelijke burenen. Een dergelijke gebeurtenis toont aan, welke zorgen de kerken daar hebben, in het bijzonder de GKJW.

Vierde geval. Ten aanzien van al deze gevallen treft men een verschijnsel aan waarop de aandacht gevestigd moet worden. De kerk of de stichting voor de evangelieverkondiging, die niet bij de DGI zijn aangesloten, en die zich bezig houden met de evangelieverkondiging, bezien al de hierboven vermelde gevallen niet als iets, dat negatief bij hen overkomt. Of liever gezegd, zij halen alleen de positieve zaken van hun activiteiten naar voren, en vergezeld van zeer goede documentatie, rapporteren zij daarna aan hun kerk of stichting in het binnen- of buitenland, welke rapporten vergezeld gaan van toelichtingen ter ondersteuning van hun resultaten. Maar behalen zij werkelijk resultaten? Zijn de christenen, van wie zij zeggen, dat zij de oogst zijn van hun evangelieverkondiging, niet voor het grootste deel mensen, die vanaf het begin reeds christen zijn, en leden zijn van één van de kerken in hun dorp of gewest? En is het omgekeerde niet waar, namelijk dat hetgeen zij als hun resultaat bestempelen, juist het resultaat is van het werk van de in die streek of dorp bestaande kerk?

Zolang er bij het werk van de evangelieverkondiging van kerken, stichtingen, organisaties en commissies, die niet bij de DGI zijn aangesloten, Indonesiërs betrokken zijn, zullen vragen en wantrouwen, zoals hierboven gesteld, steeds aan de orde moeten komen. Dit is noodzakelijk om ervoor te zorgen, dat er geen mensen bedrogen worden. Eén van de oorzaken daarvoor is, dat bijna alle indonesische stammen reeds een eigen kerk hebben, en dat bijna al deze inheemse kerken lid zijn van de DGI.

## b.2. Bestaande relaties

Hierboven werd gezegd, dat alle niet bij de DGI aangesloten kerken het resultaat zijn van het werk van buitenlandse zendingsorganisaties, stichtingen en commissies. Het grootste gedeelte van die kerken staat tot op vandaag nog onder de invloed van deze buitenlandse zendingsorganisaties, stichtingen en commissies.

Hun relaties met hun „voogden“ hebben nog niet het stadium van volwassenheid bereikt. Het is zelfs zeer waarschijnlijk dat zij nog zeer afhankelijk zijn van die invloed.

Volgens de berekening van Frank L. Cooley waren er in 1974 in Indonesië ongeveer 70 organisaties/stichtingen/commissies voor de evangelieverkondiging werkzaam.<sup>10)</sup> Daarbij is niet duidelijk, of dit aantal alleen betrekking heeft op de buitenlandse organisaties, of dat daarbij ook de organisaties uit het binnenland begrepen zijn. Maar volgens de berekening van F. Ukur waren er in 1975 37 buitenlandse zendingsorganisaties in Indonesië werkzaam.<sup>11)</sup>

Van dit aantal was 85,7% afkomstig uit de Verenigde Staten, 5,7% uit Nederland, 2,9% uit Australië, en 5,7% uit verschillende andere landen. Van dit zojuist genoemde aantal waren er slechts twee organisaties, die reeds vóór de Tweede Wereldoorlog in Indonesië werkzaam waren, terwijl het grootste gedeelte van dit aantal pas na 1965 naar Indonesië kwam.



In overeenstemming hiermee waren er in 1975 31 organisaties voor de evangelieverkondiging, die in Indonesië door Indonesiërs waren opgericht, maar zich niet aansloten bij de DGI. Deze organisaties stellen zich als speciaal doel de verkondiging van het evangelie. In het algemeen staan deze organisaties onder de invloed van organisaties/stichtingen voor de evangelieverkondiging, die als „conservative evangelical” worden aangeduid en wensen zij geen relaties te onderhouden met de oecumenische beweging 12).

Naast dit alles moet hier nog worden opgemerkt, dat de niet bij de DGI aangesloten kerken zeer veel bijbelscholen en evangelistenscholen bezitten, waarvan het primaire doel is de opleiding van evangelisten in de door hen bedoelde zin. Hoewel de onderlinge relaties bij deze scholen niet zo duidelijk zijn, staat één ding wel vast, namelijk dat deze scholen in de eerste plaats geëxploiteerd worden ter ondersteuning van hun werk van de evangelieverkondiging.

Uit het niet precies vastgestelde, maar duidelijk zeer grote aantal van de niet bij de DGI aangesloten kerken, kan men zich reeds een voorstelling maken van de grote activiteiten op het gebied van de evangelieverkondiging in Indonesië, die door deze kerken worden verricht. Omdat echter hun inzicht ten opzichte van de mensen aan wie zij het evangelie brengen, zeer partieel is, en zij bijna alle afkomstig zijn, of onder invloed staan van buitenlandse zendingsorganisaties, kan daarom vastgesteld worden, dat het probleem van de betrokkenheid van hun werk met de samenleving werkelijk een zeer ernstige kwestie betekent. Deze kwestie neemt nog acuter vormen aan, wanneer men bedenkt, dat het grootste deel van hun activiteiten van de evangelieverkondiging is gericht op de niet-inheemse (chinese) bevolkingsgroep. Het vraagstuk van de relaties tussen de inheemse en niet-inheemse bevolking in Indonesië vormt op zichzelf nog een zeer moeilijke kwestie<sup>13)</sup>, zodat gesteld kan worden, dat het onderhouden van contacten bij het zendingswerk van de niet bij de DGI aangesloten kerken met het zendingswerk van de bij de DGI aangesloten kerken niet zo eenvoudig is als zou mogen worden verwacht. Helaas kan ik in dit artikel daarover niet uitwiden wegens gebrek aan materiaal.

### **b.3. De relaties met de bij de DGI aangesloten kerken**

Hierboven werd gezegd, dat het aantal bij de DGI aangesloten kerken nog steeds toeneemt. Er zijn dan ook nog enkele kerken, die reeds een aanvraag hebben ingediend om lid te worden van de DGI.<sup>14)</sup>

Los van de motieven, die bij deze diverse kerken geverifieerd kunnen worden, toont dit verschijnsel aan, dat men zich bij de niet bij de DGI aangesloten kerken ernstig bezig houdt met dit vraagstuk, namelijk of er al dan niet mogelijkheden bestaan om nauwere contacten met de DGI te onderhouden, of lid te worden van deze organisatie.<sup>15)</sup> Andere, zeer verheugende feiten zijn, dat er verschillende niet bij de DGI aangesloten kerken zijn, die vrijwillig en als actieve leden opgenomen willen worden in zowel plaatselijke (stedelijke) als in gewestelijke interkerkelijke organen. Enige voorbeelden: In het speciale gewest van de hoofdstad Groot-Jakarta werd op 11 augustus 1976 een interkerkelijke organisatie gesticht onder de naam Badan Musyawarah Antar Gereja (BAMAG), waarbij ongeveer 476 christelijke gemeenten uit het gewest Groot-Jakarta aangesloten waren. Onder de bij de BAMAG aangesloten kerken treft men de namen aan van de Raad

van Samenwerking van de Pinkstergemeenten, de kerk van de Zevende Dags Adventisten, de Baptistenkerk, en nog verschillende namen van kerken, die alle niet bij de DGI zijn aangesloten.<sup>16)</sup>

In november 1976 werd de Badan Persekutuan Gereja-Gereja Kristen Kalimantan Timur (Gemeenschap van Chr. Kerken in Oost-Kalimantan) opgericht, als voortzetting van de Dewan Gereja-Gereja Wilayah Kalimantan Jimur (Regionale Raad van Kerken in O.-Kalimantan). Als lid van deze organisatie staan onder andere ingeschreven de Gereja Persekutuan Kristen Samarinda, de Gereja Bethel Injil Sepenuh, de Gereja Bethel Tabernakel Balikpapan, de Gereja Pentekosta Serikat Indonesia, de Gereja Pentekosta di Indonesia, de United Pentecostal Church, en verschillende andere, niet bij de DGI aangesloten kerken.<sup>17)</sup> Hetzelfde verschijnsel doet zich bijna bij al dergelijke kerkelijke organisaties voor – met uiteenlopende namen – die in de grote steden en in verschillende gewesten in Indonesië worden aangetroffen.<sup>18)</sup>

De aansluiting van de niet bij de DGI aangesloten kerken bij plaatselijke (stedelijke) of gewestelijke organen voor interkerkelijke samenwerking is inderdaad zeer verheugend. En het was niet te verwonderen, dat men op de VIIIste assemblee van de DGI in 1976 ermee begon de nadruk te leggen op het belang van deze plaatselijke oecumenische verbanden, en men de oprichting daarvan aanmoedigde. Er moet echter worden erkend, dat de betrokkenheid van de niet bij de DGI aangesloten kerken bij deze plaatselijke of gewestelijke samenwerkingsorganisaties meer berust op praktische dan op oecumenische motieven. Daar moet nog het feit aan toegevoegd worden, dat een groot gedeelte van deze plaatselijke of gewestelijke samenwerkingsorganen niet speciaal tot stand zijn gekomen vanwege de daaraan bestaande behoefte bij de kerken, die zich daarbij aansloten, maar door de druk van andere zijde (van de overheid), zodat nog betwijfeld moet worden, of dergelijke plaatselijke of gewestelijke samenwerkingsorganisaties op één lijn kunnen worden gesteld met oecumenische organisaties, zoals de assemblee van de DGI dat wenst.

Gezien vanuit het standpunt van de oecumenische beweging, zoals die door de DGI en de daarbij aangesloten kerken wordt opgevat, kunnen daarom de contacten van plaatselijke en gewestelijke samenwerking, zoals die hierboven geschilderd werden, nog niet worden aangeduid als oecumenische relaties. Desalniettemin is het feit, dat er reeds veel plaatselijke en gewestelijke interkerkelijke samenwerkingsorganisaties bestaan een positief teken, namelijk dat verschillende van de niet bij de DGI aangesloten kerken zich niet steeds afzijdig opstellen, zoals men gemeend had.

In dit verband moet er ook op worden gewezen, dat er op zijn minst twee oorzaken te noemen zijn, waarom er tot op dit ogenblik veel kerken zijn die er niet voor voelen zich bij een oecumenische beweging aan te sluiten. De eerste oorzaak is gelegen in hun opvatting over de kerk, een opvatting die onevenwichtig en niet alles omvattend is. Zij leggen te veel nadruk op het missionaire aspect van de kerk. De tweede oorzaak is gelegen in het feit, dat zij minder goed op de hoogte zijn van wat de oecumenische beweging in Indonesië werkelijk inhoudt. Als deze twee oorzaken uit de weg geruimd zouden kunnen worden, zouden de bovenvermelde positieve tekenen nog krachtiger tot uiting kunnen komen.

Hoewel nog moet worden gewezen op het feit, dat er misschien onder de niet bij de DGI aangesloten kerken wel kerken zijn, die werkelijk tegen de oecumenische beweging en tegen de DGI gekant zijn, hebben de DGI en de daarbij aangesloten kerken voldoende sterke objectieve redenen, op grond van de bovenvermelde positieve tekenen, om door te gaan met de benadering en het zich openstellen voor de niet bij de DGI aangesloten kerken.

Zoals hierboven reeds gezegd werd, is dit probleem, in het bijzonder op het gebied van de evangelieverkondiging, niet altijd eenvoudig. In de ogen van elke christen is het werk van de evangelieverkondiging zeer boeiend en moet het gesteund worden. Maar in de ogen van de christen-Indonesiërs zullen activiteiten op het gebied van de evangelieverkondiging, waarbij geen rekening gehouden wordt met de samenhang van de in Indonesië bestaande omstandigheden, tot voorzichtigheid manen. Een dergelijke evangelieverkondiging zal niet alleen de indruk wekken, dat de éne Kerk des Heren door de christenen zelf wordt verbrokeid, maar zal ook een toestand bevorderen, of op zijn minst in stand houden, waarbij de indonesische christenen vreemdelingen in hun eigen land worden.

Dit is niet alleen reeds merkbaar in verschillende niet-inheemse christelijke gemeenschappen, maar ook in verschillende inheemse gemeenschappen van de niet bij de DGI aangesloten kerken.

In dit verband is er nog een ander punt, waarop de aandacht gevestigd moet worden, namelijk dat veel buitenlandse zendingsorganisaties toestemming kregen in Indonesië werkzaam te zijn, en samenwerken met de niet bij de DGI aangesloten kerken. Het zij nog eens gezegd, bezien vanuit een oogpunt van evangelieverkondiging kan men zeggen, dat hun aanwezigheid tot blijdschap moet stemmen, hoewel zij in velerlei opzicht moeten worden geholpen om de juiste houding en de juiste waardering te vinden ten opzichte van de samenhang van de indonesische toestanden. Maar gezien het feit, dat er bij deze buitenlandse organisaties verschillende zijn die steeds onrust veroorzaken onder de leden van andere kerken, in het bijzonder bij de bij de DGI aangesloten kerken, moet men de vraag stellen: Wil men misschien van bepaalde zijde opzettelijk onrust veroorzaken bij de kerkelijke instellingen in Indonesië door middel van deze zendingsorganisaties?

Aan deze vraag, die tevens het slot van dit artikel is, zal beslist aandacht moeten worden besteed door de kerken en zendingsorganisaties, zowel in het binnenland als in het buitenland.

- 6) De voorbereidingen voor deze zeer belangrijke consultatie duurden vijf jaar. Deze consultatie werd voorafgegaan door conferenties over hetzelfde onderwerp in Cibogo (1973), Central Valley (1974), Tangmentoe (1975) en Salatiga (1975). Zie verder „Tuhan, Utuslah Aku“, Jakarta, BPK, 1976.
- 7) F. Ukur noteert, dat de Pinkstergroep uit 43 kerken bestaat, met ongeveer 900.000 leden, en de protestantse groep 111 kerken met ongeveer 1 miljoen leden. Zie F. Ukur, „Pengkajian Kembali Sejarah Gereja di Indonesia“, in: *Theo-Doron*; Festschrift Müller Krüger, blz. 111-112 (persklaar in 1978, zal spoedig worden uitgegeven).
- 8) Occasional Bulletin, blz. 7-9.
- 9) Zie notulen van de vergadering van het uitvoerend comité van de DGI, van oktober 1974, in Sukabumi, blz. 348.
- 10) Occasional Bulletin, blz. 7.
- 11) F. Ukur, geciteerd werk, blz. 111-112.
- 12) Idem.
- 13) Het Instituut voor Onderzoek en Studie van de DGI is bezig met de opstelling van een rapport over de resultaten van het speciale onderzoek op dit gebied. Verwacht wordt, dat dit rapport spoedig zal verschijnen.
- 14) „Dari Siantar ke Salatiga“: Verslag van het Centraal Comité aan de VIIIste algemene vergadering van de DGI, blz. 116, 123-127.
- 15) Een zeer opvallend voorbeeld: Tot aan 1966 wilde de Kemah Injil Gereja Masehi Indonesia (de KingMI) nog niet toetreden tot de DGI. (zie S. Wismoody Wahono, „Kemah Injil“, 1966, blz. 21-22). Maar in 1974 diende de Kemah Injil Gereja Masehi Indonesia Timur (de KingMIT) een verzoek in voor het lidmaatschap van de DGI. Het is jammer, dat dit verzoek om verschillende redenen nog niet is ingewilligd. (zie Dari Siantar ke Salatiga, blz. 126).
- 16) Berita Oikumene, DGI, oktober 1976, blz. 5.
- 17) Idem, december 1976, blz. 5.
- 18) Idem, januari 1977, blz. 6 en 26; april 1977, blz. 8; juli 1977, blz. 6-7.

(Vert.: B. A. Schreuders)

- 1) Frank L. Cooley, „The Growing Seed“, in het Occasional Bulletin of Missionary Research, jrg. 1, no. 4 van oktober 1977, blz. 5 en 6. In het vervolg aangeduid als Occasional Bulletin.
- 2) „Jesus Kristus Membebaskan dan Mempersatukan“, notulen van de VIIIste assemblee van de DGI, in Salatiga van 1-12 juli 1976, blz. 148.
- 3) Occasional Bulletin, blz. 21.
- 4) Acta van de 62ste Synodevergadering van de Gereja Kristen Jawi Wetan, in Malang 1975.
- 5) Verdere informatie omtrent de bij de DGI aangesloten kerken is onder meer te vinden in het boven vermelde Occasional Bulletin.

## Kerkelijk toerustingswerk in Irian Jaya

### Verantwoording

Hoewel ik geen deskundige ben op het gebied van Gemeente-Opbouw werk, wil ik toch graag voldoen aan het verzoek om hier iets over te vertellen. Ik heb namelijk nooit de gelegenheid gehad mij in de agogische wetenschappen te verdiepen, of om een speciale training met het oog op dit werk te volgen.

Ik ben dus helemaal een man van de praktijk, eerst ruim twintig jaar op Bali, en vervolgens zeven jaar op Irian Jaya.

In dit artikel zal daarom veel aandacht gegeven worden aan het verhaal van hoe het begon, hoe het zich ontplooidde en hoe het verder ging. En al vertellende moge vervolgens blijken hoe allerlei grondslagen, strategieën en methoden zich als het ware vanzelf aanboden, zich opdrongen in de concrete situatie waarin wij ons van stap tot stap bevonden.

### 1. Hoe het begon: de Opdracht

Schrijvende over „Hoe het begon” denk ik aan de situatie zoals wij die aantroffen begin 1972. Daarmee wil echter niet gezegd zijn, dat er tevoren niets gedaan zou zijn aan kerkelijk toerustingswerk. Het tegendeel is waar. Allerlei brochuretjes, geschreven door mensen als ds. I. Kijne, dr. F. J. Kamma, ds. H. J. Teutscher en anderen, zijn daar het tastbare bewijs van. En ook ná 1962 zijn er allerlei initiatieven geweest, met name van de door de Indonesische Raad van Kerken beschikbaar gestelde kracht mevrouw Sophie Patty.

Toch zou ik het jaar 1972 willen aanduiden als een begin. Niet omdat wijzelf toen bij het toerustingswerk van de GKI (= Evangelische Christelijke Kerk) van Irian Jaya betrokken werden. Maar wel omdat we een kerkelijke situatie aantroffen waarvan gezegd moest worden: hier moeten we van de grond af aan gaan opbouwen.

Ds. W. Maloali, de toenmalige voorzitter van het dagelijkse bestuur van de Synode van de GKI, tekende die situatie met drie kernwoorden, namelijk apathie, syncretisme en biblicisme.

Met de term „apathie” wilde hij aanduiden de geestelijke gesteldheid van het merendeel van de gemeenten van de GKI, die ontstaan was ten gevolge van de diep-ingrijpende politieke en sociaal-economische veranderingen, die in dit gebied in de periode 1962-1972 hadden plaatsgevonden. Deze gebeurtenissen veroorzaakten bij zeer velen in de gemeenten – men moet hierbij bedenken, dat praktisch de gehele bevolking van het kustgebied van Irian Jaya tot de GKI hoort – een geestelijke en vaak ook morele ontredde. De waarheid van het evangelie en van de bijbel, zoals men die had leren kennen, werd in twijfel getrokken. Het gevolg was, dat men „het wel geloofde”, „apathie”, ongeïnteresseerdheid. Geen wonder dat men in die toestand teruggreep naar het oude houvast, de

geestelijke waarden, die het eeuwenlang hadden uitgehouden. En zo ontstond een vorm van „syncretisme”. Het oude geloof, de adat herleefde, weliswaar in een christelijke entourage. Men meende te ontdekken – of durfde nu openlijk uitspreken wat men altijd al gedacht had – dat wat het evangelie leerde in grote lijnen overeenstemde met hetgeen men zelf van oudsher kende. De gestalte van Jezus van Nazareth werd geïdentificeerd met mythische figuren uit de eigen cultuur. Golgotha was niet een heuvel bij Jeruzalem, maar een berg in eigen omgeving, enz. Zo werden allerlei bijbelse gegevens en bepaalde bijbelteksten, geheel uit hun verband gerukt, toegepast op en ingepast in de eigen gedachtengangen, waardoor soms de wonderlijkste afdwalingen ontstonden. Dit laatste is hetgeen Maloali bedoelde met de term „biblicisme”.

Inderdaad geen rooskleurig beeld van een kerkelijke gemeente. En het is ons helaas niet mogelijk, op grond van onze eigen waarneming, een optimistisch beeld te tekenen.

Een positief teken was, dat de Synode-vergadering in 1971 besloten had, dat hier iets aan gedaan moest worden. Toen viel de term: gemeente-opbouw. Ook werd het doel ervan duidelijk gesteld: men hoopte, dat alle gemeenten van de GKI missionaire gemeenten zouden worden; dat wil zeggen: levende gemeenten, die zich bewust zijn van hun opdracht in de wereld; zich betrokken weten bij Gods heilswerk voor deze wereld, temidden van een samenleving die gebonden ligt in allerlei donkere machten, en in armoede, onontwikkeldheid, isolement, enz.

„En dat is nu de opdracht, die de GKI u geeft: er aan te werken, dat onze gemeenten missionaire gemeenten worden.”

### 2. „Bezint eer gij begint”

Een opdracht om van te duizelen. Naar schatting zo’n negen honderd gemeenten, verspreid over een zeer ontoegankelijk gebied, dat zich uitstrekt over een lengte van ruim 1200 km. De enige manier om die gemeenten te bereiken is per vliegtuig naar bepaalde hoofdplaatsen, en vandaar verder met een prauw met buitenboordmotor, of uren lang lopen. De concrete situatie was zo, dat we eenvoudig niet wisten hoe en waar te beginnen.

Samen met een van de secretarissen van het dagelijks bestuur van de GKI, die was aangewezen om met mij dit werk op te zetten, begonnen we met het vaststellen van enkele algemene richtlijnen. De voornaamste punten daarvan waren de volgende:

- wij werken via de bestaande structuur van de Kerk, dat wil zeggen via de Classicale Besturen. Er waren toen dertig classes gemiddeld elk met dertig gemeenten. Die Classicale Besturen moeten zich verantwoordelijk weten – en in het bijzonder de éne of meerdere classis-predikanten – voor elk gemeente-opbouw programma in de eigen classis;
- er moet een gevoelde behoefte („a felt need”) zijn. Het initiatief voor een of andere activiteit moet dan ook komen uit de betrokken classis zelf. Alle activiteiten, die van boven af – bijvoorbeeld van de Synode – opgelegd worden, hebben de tendens de reeds sterke passiviteit van de gemeenten nog eens extra te vergroten; men moet dus zelf om een cursus vragen;
- ter onderstreping van het vorige punt stelden we, dat alle kosten en benodigd-



heden door de eigen gemeenten of classis gedragen moesten worden. De Synode zou alleen onze reiskosten en de kosten van het materiaal voor haar rekening nemen;

- de inhoud van een activiteit, bijvoorbeeld van een cursus, moet zo concreet mogelijk ingaan op de bestaande behoeften en vragen.

De bedoeling is niet zozeer het overbrengen van een zekere hoeveelheid kennis, maar veel meer een poging de mensen zelf „op weg te helpen” om het verder zelf te kunnen doen.

### 3. De basis-cursus

Na enige tijd kwam er een verzoek om een cursus voor voorgangers en kerkeraadsleden. Op grond van de voorbesprekingen bleek ons, dat aandacht gegeven moest worden aan de meest elementaire vragen van het christen-zijn en gemeente-zijn. Ds. Maloali had beslist niet overdreven.

Op deze cursus volgden er meerdere. En al doende ontstond er een cursus, die we de basis-cursus noemden, die naar wij meenden in elke classis gegeven behoorde te worden.

De belangstelling voor deze cursus was opvallend groot. Meerdere malen hadden we ruim 200 deelnemers, die gedurende een week, van 's morgens vroeg tot 's avonds laat, ijverig het hele programma volgden.

### 4. „En al doende denkt dan nog!”

Hoewel zo'n cursus gewoon „een gebeurtenis” was in zo'n streek, dikwijls de eerste kerkelijke activiteit sedert ongeveer tien jaar waar alle gemeenten bij betrokken waren, moesten wij vaststellen, dat er op deze manier van echte toerusting nog geen sprake kon zijn. Wel kregen wij zelf, dank zij het intensieve contact met de deelnemers, een overzicht van en inzicht in de vele en grote problemen en zwakheden van de gemeenten van de hele kerk. Om hier werkelijk iets zinvol aan te doen, was veel meer nodig dan het incidenteel geven van een cursus. Het werd ons duidelijk dat het werk van de kerk in al zijn facetten grondig onder de loupe genomen moest worden, om vandaar uit te komen tot een nieuwe visie op wat er gedaan zou moeten worden, te weten:

- voor alle gemeenteleden,
- voor de kinderen (zondagschool)
- voor de jonge mensen (kerkelijke jeugdvereniging)
- voor de vrouwen (kerkelijke vrouwenvereniging)
- voor de mannen (waar nodig iets voor moet worden opgezet)
- voor de kerkeraden;
- voor de plaatselijke voorgangers en evangelisten;
- voor de Classicale Besturen, in het bijzonder de predikanten;
- voor professionele groepen: para-medisch personeel, onderwijzers, artsen, bestuursambtenaren, parlamentsleden, zakenlieden, enz.

Aangezien dit een zo veelomvattende zaak was, was het noodzakelijk dit aan brede kring ter bestudering voor te leggen.

### 5. Een consultatie over: „Wat bedoelt de GKI met kerkelijk toerustingswerk?”

Hiervoor nodigen we alle topfiguren uit van het centrale werk van de GKI en een aantal leidinggevende mensen van de kerk in Jayapura en omgeving.

Deze consultatie was niet alleen van belang om samen de vragen van het toerustingswerk te bespreken, maar ook als een poging dit werk te gaan zien en aanvaarden als een wezenlijk stuk werk van de GKI in zijn geheel, en niet – zoals maar al te zeer dreigde – als een liefhebberij of belang van enkele personen, met name van de buitenlandse medewerker.

Het gebrek aan echte medeverantwoordelijkheid bleek bijvoorbeeld uit allerlei zeer „goedkope kritiek”, gelanceerd en verspreid door niet onbelangrijke figuren van de GKI zelf.

Twee dagen „zwaar” praten over wat de GKI eigenlijk met kerkelijk toerustingswerk bedoelde, leverde tenslotte een compacte formulering op, waarin alle aspecten van de discussie verwerkt moesten worden, maar die in wezen erg dicht kwam bij hetgeen Paulus in Efeze 4: 12-16 formuleerde.

Voor de meer praktische vragen, zoals de strategie, methode, financiën, enz. was helaas geen tijd meer over.

Toch is deze consultatie een mijlpaal geweest in de ontwikkeling van dit werk in de GKI. Het belang ervan bewees zich met name in de kort daarna gehouden Synode-vergadering (1974 in Sorong), waar aan het kerkelijk toerustingswerk een legitieme plaats werd toegekend. Kort daarna werd een speciale commissie voor dit werk ingesteld, direct onder de verantwoordelijkheid van het dagelijks bestuur van de Synode.

### 6. Het werk wordt systematisch opgezet

De Synode benoemde twee jongen predikanten – ds. J. Imbiri en ds. Th. Bonay – in deze nieuwe commissie; ds. Imbiri als voorzitter, en ds. Bonay als de leider van het toerustingswerk in het westelijk deel van Irian Jaya, met Manokwari als standplaats. Met deze benoeming werd tevens de continuïteit van het werk gewaarborgd, want de aanwezigheid van de buitenlandse medewerkers zou slechts van tijdelijke aard zijn.

Ter voorbereiding op hun taak werden beide predikanten in de gelegenheid gesteld een cursus van drie maanden te volgen, die in Malang georganiseerd werd door een hulporgaan van de Indonesische Raad van Kerken, namelijk het Instituut Oikumene Indonesia.

In deze cursus waren zij intensief bezig geweest met het theologisch doordenken van alle kerkelijke toerustingswerkvragen. Zij waren getraind in de technieken van hoe je een situatie en al zijn problemen analyseert, en hoe je plannen moet maken om daar iets aan te doen. Ook hadden zij kennis gemaakt met de vragen van strategie-bepaling, methodiek, enz.

Het bleek al spoedig, dat alles wat zij aan inzichten, kennis en ervaring in Malang hadden verworven, voor de verdere uitbouw van het werk van de commissie van de GKI bijzonder waardevol was. Ds. Imbiri schreef meteen een pittige brochure, waarin hij de grondslagen, de strategie en methode van het toerustingswerk van de GKI uiteenzette. Dit document, dat dus gezien kan worden als een neerslag van de in Malang verkregen inzichten, toegepast op de situatie van de GKI in Irian Jaya, werd vervolgens grondig besproken in een gemeenschappelijke vergade-

ring van het dagelijks bestuur van de Synode en de commissie voor het toerustingswerk.

Met het aanvaarden van deze handleiding, kreeg het toerustingswerk een vaste plaats in het geheel van het kerkewerk. En de koers van het werk was hiermee in grote lijnen uitgezet.

### 7. Een principiële beslissing: Decentralisatie van het werk!

Een vraag die een principiële beslissing eiste was: Hoe gaan we nu werken?:

- vanuit een centrale plaats, met een competente staf van medewerkers, die via verschillende activiteiten moet trachten het gehele gebied van de GKI toe te rusten? Of
- met een zo klein mogelijk gehouden commissie, die een programma ontwikkelt van „er op uit gaan”, met de bedoeling zoveel mogelijk alle aanwezige krachten in de gemeenten en classes te bewegen en toe te rusten om zélf in actie te komen, zélf de eigen gemeente op te bouwen?

De GKI koos voor de tweede mogelijkheid, dus voor een strategie van decentralisatie.

In het kort wil ik hier de overwegingen, die tot dit besluit geleid hebben, uiteenzetten:

a. De psychologische factor, dat namelijk een activiteit in eigen omgeving inderdaad ervaren wordt als iets van en voor de mensen zelf. Men is dan ook bereid daar de nodige offers voor te brengen. Elke activiteit echter, die bijvoorbeeld in een kerkelijk centrum gehouden wordt, en waarvoor de Synode of de commissie mensen uitnodigt, wordt daarentegen niet ervaren als iets van henzelf. Men verwacht dan ook, dat alle kosten, inclusief de reiskosten heen en terug naar dat centrum, door degene die uitnodigt, betaald worden. Als alles betaald wordt, wil men wel komen. Anders niet!

Het is opvallend, dat dit punt heel vaak niet onderkend wordt. Gewoonlijk geeft men de voorkeur aan gecentraliseerde activiteiten, conferenties, consultaties, enz. Zonder de betekenis hiervan te willen kleineren, ben ik toch geneigd hierin een vlucht te zien, namelijk om te ontkomen aan de taak, waar het in het toerustingswerk eigenlijk om gaat: het bereiken van het gemeentelid in zijn eigen situatie.

b. Daarmee komen we tot het volgende punt, namelijk dat wij ons heel goed voor ogen moeten houden voor wie die toerusting bedoeld is: de leden van de plaatselijke gemeenten. Het gaat o.a. om al die duizenden in die kleinere en grotere kampong-gemeenten, verspreid over dit onmetelijke en uiterst ontogankelijke gebied van Irian Jaya. Kennis van de inhoud van de bijbel hebben zij bijna niet. Bijbels en liedboeken zijn er trouwens bitter weinig. Een predikant is er niet. Die woont ver weg in het centrum van de classis, en is verantwoordelijk voor heel het werk. In de gemeente ziet men hem dus zelden.

Er is een kerkeraad, uiteraard gekozen uit de mensen ter plaatse, zonder enige opleiding voor dit werk, en met een zeer geringe algemene ontwikkeling. En als er geen evangelist of onderwijzer is die aangesteld werd als gemeente-voorganger – en dat komt nog vrij veel voor – dan moet één van die kerkeraadsliden dit werk ook doen.

Er is een vrouwenvereniging en een jeugdvereniging, maar waarmee zullen zij zich bezighouden? Er is een zondagschool, maar hoe moet men die kinderen elke

zondag iets vertellen, wanneer men nooit geleerd heeft, hoe men dit moet doen, en men ook geen enkel handboek heeft?

Deze mensen kunnen alleen dan bereikt worden en geholpen worden *door naar hen toe te gaan*, door met degenen die daar steeds al het werk doen, te gaan samenwerken; hen te helpen het iets beter te gaan doen; hen moed en zelfvertrouwen te geven; kortom: hen toe te rusten om hen te helpen zichzelf te ontplooien en zo in staat te zijn de eigen gemeente op te bouwen.

Deze voorgangers en kerkeraadsliden hebben dus een cursus nodig – niet één of twee van hen, maar állen – zodat zij leren verstaan wat het werk van een voorganger en een kerkeraad is, en ook dat zij geoefend worden in het doen van dit werk. Bij voorbeeld hoe je zonder commentaren, alleen met de bijbel dus, een preek kunt maken. Of hoe je catechisatie moet geven, enz. Op dezelfde wijze moeten ook de leiders van de zondagschool, de jeugd- en vrouwenverenigingen toegerust worden om zélf verder te kunnen werken, met de gaven en middelen die men heeft.

c. Naar westerse intellectuele maatstaven gemeten lijkt dit echter een onmogelijke taak. Uit ervaring weten we, dat wij telkens weer „te hoog mikken”. Toch mogen we uitgaan van de overtuiging, dat God aan ieder lid van de gemeente gaven heeft gegeven. Voor Hem is elk gemeentelid belangrijk voor Zijn werk in deze wereld. Elk gemeentelid moeten we zien als een „medearbeider Gods”. Die gaven krijgen echter heel vaak geen kans om tot ontwikkeling te komen. Het toerustingswerk moet er daarom op gericht zijn al de aanwezige krachten en vaak verborgen gaven tot ontplooiing te helpen brengen. Daardoor kunnen deze mensen tot meerdere „volwassenheid van geloof” komen en kunnen zij een eigen geestelijke identiteit verwerven in de steeds sneller zich voltrekkende maatschappelijke en politieke veranderingen.

d. Het spreekt eigenlijk vanzelf, dat de gemeenteleden, en in het bijzonder de leidinggevende personen, een *continue* toerusting en begeleiding nodig hebben. Dit betekent, dat elke classis hiervoor een aantal getrainde krachten ter beschikking moet hebben.

Om in deze behoefte te voorzien, zijn wij begonnen met uit elke classis twee of drie goed-geselecteerde krachten de gelegenheid te geven een door de Synodale commissie georganiseerde, intensieve training van twee maanden te volgen.

Wij hopen, dat deze mensen in staat zullen blijken te zijn in eigen classis toerustingsprogramma's te organiseren en uit te voeren en ter plaatse de gemeenten regelmatig te begeleiden in hun eigen gemeente-opbouw werk.

Ongetwijfeld moet de Synodale commissie deze classicaal ingezette krachten steeds met raad en daad begeleiden. Dit betekent in de praktijk, dat wij hen van materiaal moeten voorzien, en dat wij – indien nodig – meehelpen hun programma's uit te voeren.

Drie achtereenvolgende jaren werd zo'n training gegeven. Nu, één jaar na de laatste van deze cursussen, is het nog te vroeg een evaluatie over het resultaat van dit werk te geven. Wij zijn verheugd over allerlei initiatieven, die door deze mensen reeds werden genomen. Maar dit is slechts een eerste stap, nog zeer aarzelend gedaan ook. Er zal nog ontzettend veel op moeten volgen, willen wij enigszins het gestelde doel, namelijk een *continue toerusting* van alle gemeenteleden bereiken.

## 8. Gaat het wel snel genoeg?

Het is nu eenmaal menselijk om snel zichtbare resultaten te willen zien. Het ligt echter in de aard van dit werk, dat dit niet te verwachten is. Het is noodzakelijk, dat de leiding van de kerk – het dagelijks bestuur van de Synode en de Classicale Besturen – en in het bijzonder de toerustingswerkers zelf, dit duidelijk onder ogen zien.

Kerkelijk vormingswerk is namelijk een werk, waarbij het gaat om het stimuleren en op gang brengen van bepaalde processen van verandering in het denken en handelen van de leden der gemeente. Het gaat daarbij om mensen, die reeds leven met bepaalde denk- en geloofspatronen, die bepaald zijn door hun geschiedenis, hun culturele en godsdienstige achtergrond, hun adat en hun maatschappelijke omstandigheden. Daar verandering in te brengen is vanzelfsprekend een langzaam en moeizaam proces.

Natuurlijk moet dit werk voortdurend geëvalueerd worden, zeer kritisch zelfs. Ook moet er altijd bereidheid zijn om ruimte te geven voor nieuwe inzichten. Er moet openheid zijn om nieuwe wegen te zoeken.

Maar men moet beslist voorkomen, eenmaal goed-doordachte principes en richtlijnen zo maar te verlaten of te veranderen. Het is niet zonder zin hier met nadruk op te wijzen. Het komt namelijk niet zelden voor, dat men op grond van weinig doordachte overwegingen, wezenlijk van koers verandert. Dat kan zijn vanwege een soort van ongeduld, of een gevoel van teleurstelling, omdat er geen zichtbare resultaten te zien zijn. Een koerswijziging is soms het gevolg eenvoudig vanwege het feit, dat er andere mensen in de leiding van de kerk – Synodaal of Classicaal – zijn gekomen, die het nu eens anders willen doen.

Het is te hopen, dat het inzicht doorbreekt en wortel schiet, dat kerkelijk toerustingswerk – en dat zeker in een kerk als de GKI van Irian Jaya – continuïteit en stabiliteit dringend nodig heeft. Er moet constant en trouw gewerkt worden door competente vast-aangestelde krachten, in nauwe samenwerking met andere indonesische Kerken, en in het bijzonder met het Instituut Oikumene Indonesia.

## A. Schnijder ofm

### **Riskant geloven Pastoraal overleg in Jayapura**

Amper een halve eeuw geleden leefde het merendeel van de bevolking van West Nieuw-Guinea – thans Irian Jaya – nog in het stenen tijdperk. Dat nu met en door deze mensen een pastoraal overleg is gehouden mag verwondering wekken. Toch is het gebeurd, laatstelijk in de jaren 1974-1976 en wel in het bisdom Jayapura.

Gedurfd was het wel, onverwacht niet. Immers sinds de grote kerkvergadering van Vaticanum II is in de Katholieke Kerk overal het overleg op gang gekomen, op hoog en laag niveau. Sommige van die beraadslagingen trokken grote aandacht, zoals bijvoorbeeld de conferentie der latijnsamerikaanse kerk in Medellin (1968). Bezorgdheid en beduchtheid omgeeft de voortzetting daarvan in Puebla (januari 1979): Medellin is over de schreef gegaan, in Puebla moeten de zaken recht getrokken worden; Puebla moet doorgaan op de ingeslagen weg van Medellin. Daarom (waarom?) stuurde Rome een curie-kardinaal om samen met twee latijnsamerikaanse bisschoppen Puebla voor te zitten.

Ook in andere landen beraadde men zich op de situatie en taak der kerk: zo in Mozambique (1977) en in ons land, waar in oktober van vorig jaar te Noordwijkerhout de slotvergadering plaatsvond van het Landelijk Pastoraal Overleg, voor velen verontrustend en teleurstellend, zij het om verschillende redenen.

Niet velen zullen geïnformeerd zijn over het „musyawarah pastoril”, het pastoraal beraad, van het bisdom Jayapura, waarvan de slotzitting nu al bijna twee en een half jaar geleden heeft plaatsgehad. Omdat daar echter toch wel opmerkelijke zaken naar voren zijn gekomen, leek het goed om er in dit tijdschrift enkele notities over te publiceren.

Ter oriëntatie eerst het volgende: Irian Jaya is, kerkelijk, verdeeld in vier bisdommen t.w. het bisdom Manokwari, toevertrouwd aan de Paters Augustijnen en de zgn. Vogelkop omvattend; op de zuidelijke helft het bisdom Agats, waar Amerikaanse Kruissheren werken, gelegen tussen de Vogelkop en het bisdom Merauke in het Zuid-Westen, dat geleid wordt door de Missionarissen van het heilig Hart en dat grenst aan Papua New-Guinee. Beide laatste bisdommen strekken zich uit tot aan het Centrale Bergland, waarvan Jan Carstensz in 1623 al melding maakte als „een overhooch gebergte, dat op veele plaatsen met snee bedekt lach”. In het Noord-Oosten van het eiland, tot aan de grens van Papua New-Guinee, ligt het bisdom Jayapura, dat naar het Zuiden doorloopt tot in het Centrale Bergland en tot de Zuid-West kust, het zgn. Mimika-gebied. De nederlandse Franciscanen hebben hier hun werkgebied.

Irian Jaya is ongeveer dertien maal zo groot als Nederland en heeft een bevolkingsaantal van 1.034.740 mensen.<sup>1)</sup> Het bisdom Jayapura, het meest uitgestrekte van de vier bisdommen, is zes maal Nederland en heeft een bevolking van tussen de vier en een half tot vijf honderd duizend, waaronder 36.000 Katholie-

ken. Het aantal gelovigen van protestantse denominatie is enkele malen groter. Waar de protestantse kerken – uitgezonderd de Amerikaanse en Australische zendingsgenootschappen – zo goed als uitsluitend inheemse leiders hebben, zijn er in Jayapura 102 buitenlandse missionarissen werkzaam (zusters, broeders, paters en leken) en slechts 27 Indonesische. Dicht bebost, door berg-ruggen, rivieren en moerassen doorsneden, is het een moeilijk toegankelijk en geïsoleerd gebied waar de vele volksstammen ieder hun eigen taal en cultuur hebben. Door radio zend- en ontvangapparaten zijn alle missieposten met de hoofdplaats – tevens hoofdstad van Irian Jaya – verbonden, terwijl sinds 1959 vliegtuigen zorgen voor het vervoer van personen en goederen naar de meeste missieposten.

Sinds 1963 behoort Irian Jaya tot Indonesië, niet altijd ten voordele en tot genoegen van de autochtone bevolking. De wisselende politieke omstandigheden tonen zich in de verschillende namen van de hoofdstad: Hollandia – Kota Baru – Sukarnapura – Jayapura (= fiere stad).

Toen de eerste franciscaanse missionarissen in 1937 naar het hun toegewezen gebied in Nederlands Nieuw-Guinea kwamen<sup>2)</sup>, stond het probleem van de opbouw en ontwikkeling van een autochtone kerk niet zo zeer in het middelpunt van hun aandacht. Evangelisering betekende bekering en dat betekende, volgens de toen geldende praktijk, het instrueren van de kandidaten in de katholieke leer, vervat in de catechismus, zonder dat men veel belangstelling schonk aan de bij hen levende religieuze ideeën. Adaptatie was wel geen onbekend begrip – men had op Java al iets gedaan in die richting –, maar onderzoek naar de geloofsbegrippen der bevolking werd slechts door een nieuwsgierige enkeling gedaan. Kennis der taal, dat wel, maar daar bleef de aanpassing vrijwel toe beperkt. Evenwel, de missiologische studieweken van Leuven bleven niet zonder invloed en toen, na de Japanse bezetting, een nieuwe start gemaakt kon worden met de evangelisering, kwamen er successievelijk drie in de anthropologie opgeleide missionarissen en een linguïst naar Nieuw-Guinea. Ook niet vak-geschoolde missionarissen legden zich toe op een dieper begrijpen van wat er aan religieus en maatschappelijk inzicht was uitgedrukt in de gebruiken en in de taal der diverse stammen. Lang vòòr Vaticanum II begreep men dat de „sporen der waarheid“ ook te vinden waren in de animistische religio-siteit. Maar, hoe ging men in de praktijk te werk met dat inzicht en hoever kon men gaan in aanpassing? Er zal nu niemand zijn in Irian die het nut en de noodzaak van de kennis der autochtone denkwereld, culturele uitdrukking en godsdienstig beleven ontkent. Maar daarmee is niet gezegd dat allen die kennis hebben of de gelegenheid hadden om zich die eigen te maken. Van nieuw komende missionarissen<sup>3)</sup> werd in dit opzicht meestal weinig meer vereist dan enige kennis van het Maleis of, later, toen Irian was ingelijfd bij Indonesië, van het Indonesisch dat de algemene omgangstaal is – aan het worden is –.

Ook is niet gezegd dat men altijd de vaardigheid had om de opgedane kennis om te zetten in een praktische methodiek van inheemse kerkontwikkeling en -opbouw. En de diverse talen en culturen in Irian vergemakkelijken het opstellen van zo'n methodiek beslist niet. Ook niet het verschil in opvatting bij de missionarissen over wat men al of niet kan of mag doen met het verworven inzicht. Grof gezegd: er zijn ook in dit deel van de wereld missionarissen en zendelingen die

wat lijken op Bonifacius die resoluut de heilige eiken der Germanen omhakte, of op Franciscus Xaverius die met een minimum aan geloofswaarheden genoegen nam, of op de rabbinen die voor „Noachieten“<sup>4)</sup> enige algemene geldende regels van menselijkheid eisen en verder dat zij „de Naam niet lasteren“ en „zich onthouden van afgoderij“ en die houden dat „deze rechtvaardigen onder volken deel hebben aan de komende wereld“.<sup>5)</sup>

Men denkt verschillend over de honorering der eigenlandse, religieuze beweging. Ook over de kwestie van de eenheid der kerk of, anders gezegd, over het verband van de plaatselijke kerken in het bisdom Jayapura met de wereldkerk. Onder de missionarissen zijn er die menen dat een kerk dient op te groeien vanuit de bevolking en wel overeenkomstig diens vermogen tot opname van de leer van het evangelie in een geleidelijkheid die noch vooruit loopt op, noch achterblijft op de persoonlijke verwerking daarvan. En zij menen dat daarbij ruimte gegeven moet worden en blijven aan zijn eigenaardigheid en eigen cultuur. Men verwijst dan wel naar de „goddelijke opvoeding“ van het Joodse volk en zijn begripen van God: El Sjaddaj, Elohim, Jahwe Zebaoth, Adonaj. En er is wel eens luidop gevraagd: waarom moeten deze stenen-tijdperkers het Oude Verbond overslaan en ineens in het Nieuwe Verbond stappen?

Maar als ze dan gedoopt zijn, hoe is dan hun band en verband met de gehele kerk? Die vraag verwijst niet alleen naar hun geïsoleerdheid door bergen en bossen, maar vooral naar hun eigen stamverband en hun eigen adat die hen verschillend doen zijn van anderen. Hoever gaat hun recht om zelf hun eigen kerkgemeenschap op te bouwen, hun eigen leiders te kiezen en aan te stellen, hun eigen vieringen te structureren, met name hun eigen Eucharistie- of Avondmaalvieringen? Sterker wordt het nog gesteld: mag men aan een christelijke gemeenschap de viering en bediening van enig sacrament onthouden, ook als er geen gewijd priester aanwezig is, iets wat in Irian niet denkbeeldig is. Er zijn er die van mening zijn dat zij daar een fundamenteel recht op hebben dat men hun niet mag onthouden.

Het spreekt haast vanzelf dat er meerderen zijn, die juist terwille van de eenheid der kerk aandringen op een duidelijke binding met de leider der lokale kerk, de bisschop die de functie van pontifex=bruggebouwer heeft. Hij wijdt en zendt priesters die, via hem, verbonden zijn met het hele college van opvolgers der apostelen, de bisschoppen, en met de bisschop van Rome, de „voorzitter van de liefdebond“.<sup>6)</sup> Degenen die dit kerkbegrip huldigen, zullen niet gauw geneigd zijn om te spreken van een God-gegeven recht op eigen Eucharistie-viering door de plaatselijke gemeenschappen.

Het bovenstaande moge voldoende zijn om aan te geven dat men, ook in het bisdom Jayapura, verschillend denkt over de wijze waarop de kerk zich mag of moet ontwikkelen. In toetsing en soms in botsing met elkanders inzicht, zoekt men samen naar een manier om de kerk waarlijk autochtoon en waarlijk universeel te doen zijn.

Een uiting van dit pogen kan men zien in het „musyawarah pastoril“ dat aangezet en ingeleid werd door de leiding van het bisdom en dat in feite gevoerd werd door de inheemse christenen zelf; een aanzet van bovenaf om een bewustwording van onderop te stimuleren en te zien „wat eruit zou komen“.

Op 11 mei 1974 ging er een herderlijk schrijven uit van de bisschop van Jayapura,

mgr. H. Munninghoff, waarin deze het volgende stelt: „Wij allen die in Jezus Christus, onze Heer en Verlosser, geloven en proberen ons leven in overeenstemming te brengen met dat geloof, wij allen vormen de kerk van Christus.7) Wij allen samen maken deel uit van de broederschap in deze wereld die zich om de Zoon van God verzameld heeft... Hoe langer hoe meer is het christelijke volk tot het besef gekomen dat het in die kerk niet alleen een passieve rol speelt, dat het niet alleen maar hoeft af te wachten wat er aangegeven of beslist wordt door de overheid, maar dat het zelf een actieve rol moet vervullen in het leven van de kerk.“ De bisschop kondigt dan verder aan dat, om die activiteit te bevorderen, er een pastoraal beraad gehouden zal worden en wel in drie fasen: 1) discussiestof, waar men vrij mee kan omgaan, zal toegezonden worden aan alle „parochies“ en ressorten in het bisdom ter gezamenlijke bespreking in groepen die een afspiegeling moeten zijn van de samenstelling van het gelovige volk ter plaatse; 2) uit de verslagen van die besprekingen in de kampongs kan dan opgemaakt worden welke aangelegenheden in het diocees gemeenschappelijk zijn en onderwerp kunnen zijn voor nadere bespreking en beoordeling in de diverse plaatsen – een soort „feed-back“ dus; 3) tenslotte zal een gezamenlijk, afrondend beraad gehouden worden van de afgevaardigden uit alle ressorten in de hoofdstad Jayapura.

Men dacht in één jaar klaar te komen. Dat bleek een (gelukkige) misvatting te zijn. De plaatselijke besprekingen namen zoveel tijd in beslag dat de slotzitting van alle afgevaardigden pas in september 1976 kon plaatsvinden. En dat werd een gebeurtenis! Niet alleen doordat bij de opening en sluiting de civiele en militaire autoriteiten de vergadering toespraken, maar vooral door de onderlinge, herkende ontmoeting tussen de meer ontwikkelden van de stad Jayapura met het mengelmoes van Irianezen uit de jungle. Er was verbazing. Het was voor velen een openbaring. Het getuigenis van eigen geloofsbeleven door mensen van het bos maakte diepe indruk. En ook voor deze laatsten was het een evenement: zij ontmoetten elkaar in een katholieke saamhorigheid, hoewel zij eerder nooit of soms alleen vijandig contact met elkaar hadden gehad. Het werd een groot en verheugend feest.

Veel belangrijker echter dan de slotzitting, waar gesproken en uitgebeeld (!) werd over huwelijk en gezin, evangelie en adat, over het leven in de maatschappij, was datgene wat eraan voorafging in de gemeenschappen over het hele bisdom verspreid. Daar was een opkomst geweest en een belangstelling die ver buiten de verwachting lag, ondanks barre omstandigheden soms.

Zo kwamen in Waghete de zelfgekozen vertegenwoordigers uit het district Paniai tesamen. Vierhonderd werden er verwacht; er kwamen er ver over de duizend, ook uit de streek waar toen hongersnood heerste. Knollen en groenten werden meegebracht en samen gedeeld. Allen aten, een week lang, en werden verzadigd...

Van meet af aan was de hele aangelegenheid in handen gegeven van de Irianezen zelf: de frequentie van de bijeenkomsten, de opstelling van het program, de leiding, de vieringen. De buitenlandse missionarissen hielden zich bewust op de (verzorgende) achtergrond. Het moest hun eigen aangelegenheid zijn, zij moesten het doen zoals zij het verkozen. Geen bewustmaking, maar bewustwording; geen zo-moet-het-zijn, maar bewust-zijn.

En ze deden het op hun eigen wijze, met hun eigen manier van expressie uiting gevend aan hun gelovig bewustzijn en begrijpen. Ze namen, zo bleek het, de gelegenheid goed waar.

Over het thema: Wij zijn de kerk. Die van Enarotali kwamen aandragen met een groot etenspakket, verpakt in bladeren naar hun gewoonte. Het werd midden in de vergadering gelegd en ze gingen het uitpakken. De eerste laag bladeren werd er afgehaald: „Dit is de paus. – Is dit de kerk? – Het is de schil van de kerk.“ De volgende bladeren werden afgewikkeld: „Dit zijn de bisschoppen. – Zijn zij de kerk? – Zij zijn ook de schil van de kerk.“ De dekbladeren waren er af. Men was aan de groenten gekomen: „De groenten – wij. Wij allemaal“, werd er met een wijd omvangend gebaar gewezen. „Wij zijn de kerk.“ En de groenten werden uitgedeeld en opgegeten. Wij voeden elkaar, leven van elkaar, betekende dat. Maar ze waren er nog niet. Toen de vette groenten op waren, zagen ze wat er binnenin zat en wat de smeuijge smakelijkheid aan die groenten had gegeven: een stuk varkensspek. „Dat maakt de groenten zo lekker, dat hebben jullie wel geproefd. Dat is Jezus. Om Hem gaat het. Hij maakt de kerk – lekker, goed.“ Theologie, begrijpelijk en beleefd. Om te verklaren hoe man en vrouw één zijn in het huwelijk, hadden de Ekagies het niet over „één vlees“, maar over pijn en boogpees. Zo ging het: in een boom werd een opgezette kuskus (boommarter) gezet – zijn vlees is lekkerder dan dat van een vette rat! Eén grijpt een pijn en gooit die in de richting van de kuskus, maar raakt hem natuurlijk niet; de pijn is te licht en de kuskus te hoog. Het is belachelijk en het gevoel maakt dat duidelijk. Dan pakt hij een grote boog, helemaal rond gespannen, want de pees is erg kort. Als hij probeert daarmee de kuskus af te schieten, lukt het de sufferd natuurlijk niet: voor die grote, ronde boog is de pijn te kort. Dat ziet een kind. Dan een goed gespannen boog, met twee pezen van ongelijke lengte. Ook daar kun je niet behoorlijk mee schieten. Tenslotte een goede boog met één goed gespannen pees. De pijn er op, gemikt en ja, daar valt de kuskus uit de boom. Het samenleven van één man en één vrouw is doeltreffend!

Het huwelijk was niet afgedaan met een pakkend en illustratief toneelstukje van „zo moet het zijn“. Ze wisten wel beter. Duidelijk kwam dat naar voren op het slotberaad in Jayapura, dat het niet altijd en overal pees en boog was. En dat niet alleen omdat het tussen man en vrouw niet altijd koek en ei is (kan zijn). Het bleek ook dat door de invloed van christelijke ideeën over het huwelijk sommige traditionele gebruiken rond het huwelijk als gevaarlijk en onmenselijk ervaren worden. Duidelijke afkeer werd gehoord tegen het gebruik dat, als een jongen uit familie A trouwt met een meisje uit familie B, dat dan vervolgens een jongen uit familie B hoort te huwen met een meisje uit familie A. Daarbij gaat het om de „rijkdom“, want de jongen uit familie A moet een prauw en sieraden leveren en zich levenslang ten dienste stellen van familie B, en evenzo de jongen uit familie B aan de familie A. Natuurlijk regelen de ouders het. Over liefde of vrije keuze wordt niet gesproken. De bruidschat is voornameer dan de mens, zo begrepen en stelden zo. En wie rijk is aan varkens, krokodillen-huiden en schelpen (geld) kan zich meerdere vrouwen kopen. „Maar wij willen als christenen leven.“

Wrang waren ook andere getuigenissen en protesten: over een dochter. Als het meisje volwassen is, wil de vader het uithuwelijken aan een gewone jongen uit het dorp. De moeder wil het geven aan een ambtenaar. Wat gebeurt er? De vader volgt het verlangen van de moeder en het meisje wordt ten huwelijk

gegeven aan de ambtenaar, want de vader krijgt van hem tabak en de moeder komt, via hem, makkelijk aan een bijl, keukengerei e.d.

En over een ander meisje: twee stammen hadden met elkaar gevochten. Stam A had twee gesneuvelden, stam B slechts één. Stam A zou dus verplicht zijn de oorlog weer te beginnen tot er bij stam B nog iemand zou sneuvelen. Maar men kwam tot een compromis: stam B zou een huwbaar meisje geven aan stam A en zo een nieuw gevecht afkopen.

Zo werden idealen getoetst aan de werkelijkheid. Er werd over gediscussieerd, want het is een vraag van christen-zijn of niet christen-zijn: onbezorgd leven en „recht“ doen, of in een vrouw, een meisje, de waarde en waardigheid van een mens erkennen. Dat stelden dan mannen, die er overigens wel wat bezorgd over waren dat aan de opleiding van meisjes zoveel aandacht besteed werd. Ze worden minder gewillig daardoor!

Een brandende kwestie bleek ook de verering van en de angst voor geesten, heilige voorwerpen of plaatsen. Simpelweg werd gesteld, dat de eerbied voor geesten wees op een geloof in een hogere macht. Die eerbied moet dus niet onderdrukt worden, maar gericht op de enig hogere macht. Wel de angst, die moet worden uitgebannen; daar waren ze het over eens. Maar dat bleek gemakkelijker gezegd dan gedaan, aangezien er daaromtrent slechts algemeenheden werden voorgesteld: geloofsverdieping, nagaan waarom er en of er reden tot angst is. Toch zeiden enkelen dat zij zouden gaan baden in de vijver waarbij hun voorouders verbleven... Anders was de angst die de stoere bewoners van de Baliem-vallei en het Sterrengebergte ten toon spreidden. Hun angst was, dat zij door invloeden van buiten hun gevoel van eigenwaarde zouden verliezen. Daarom vroegen zij om een positieve houding van de kerk ten aanzien van hun gewoonten en gebruiken, opdat zij vrijelijk zouden kunnen groeien in het geloof met behoud van hun identiteit als bewoners van de vallei en van de bergen. En zij betuigden hun dank omdat, mede door de hulp van de missie, voorkomen was dat hun heilige voorwerpen verbrand werden.

Diezelfde bezorgdheid om hun eigenheid, hun gewoonten en gebruiken kwam tot uiting in de vragen om bekwame, pastorale krachten. Leiding in hun gelovigheid wilden ze best aanvaarden, maar met hun verzoek kwam de eis naar voren dat die personen (indonesische, dat sprak vanzelf) ook vrij moesten zijn om de adat te respecteren. Er bleek dus wat aan die vrijheid te ontbreken – hier en daar. Dat die vragen zo expliciet naar voren kwamen, vond zijn oorzaak in het feit dat hun voorgerekend was, dat van de buitenlandse kracht er in 1982 nog maar 65 over zouden zijn, want nu zijn er al ruim dertig boven de vijftig jaar. En hoeveel zullen er nog zijn in 1990? De verwachtingen gingen vooral uit naar afgestudeerden van de Katholieke Theologische Hogeschool in Jayapura.<sup>8)</sup> Maar daar is het aantal studenten ook niet al te groot en zij gaan, als ze klaar zijn, terug naar het bisdom waaruit zij afkomstig zijn. De aanvulling der buitenlandse krachten zal moeilijk zijn, ook al zoekt men krachten vanuit elders in Indonesië. Opmerkelijk is – althans wanneer het verslag<sup>9)</sup> getrouw is – dat er nauwelijks gevraagd werd om gewijde priesters. Welke betekenis zal hieraan gehecht (moeten) worden? Zou het er op wijzen dat datgene wat primair priesterlijk handelen is – het sacramentele – de mensen niet aanspreekt of dat het sacramentele handelen te weinig ver-Irianiseerd is en daarom geen indruk maakt?

Het bovenstaande moge volstaan om althans enige indruk te geven van wat er alzo gedaan en besproken werd. Wat kunnen wij meer verwachten, wij die, letterlijk en figuurlijk, zo ver afstaan van de leef- en denkwereld van de mensen in Irian? Wij moeten vertrouwen, op de ooggetuigen die ons verzekeren dat dit overleg heeft bijgedragen tot een groter zelfbewustzijn van de christenen aldaar. Doordat zij het zelf allemaal konden doen – en deden –, zijn zij beter gaan beseffen dat zij verantwoordelijk zijn voor hun kerk, dat zij een rol te spelen hebben in de opbouw van hun christelijk leven. Vandaar dat het er vaak geëmotioneerd aan toe ging, zoals het verslag vermeldt, en dat ze onomwonden hun kritiek uitten, ook op pastores. Vandaar dat, bijvoorbeeld, de afgevaardigden van Bidogai na afloop van de ressortbesprekingen niet rechtstreeks terug naar huis gingen, maar het nodig vonden om rond te gaan langs de drie en twintig dorpen van hun gebied om „het“ verder te vertellen. Ze zijn vrijer en bewuster geworden, dat bleek. Bewust ook van de crisis waarin zij verkeren. Niet alleen dat door de evangelieverkondiging hun ogen open gegaan waren voor mistoestanden in hun eigen cultuur en gebruiken, maar ook voor de gevaren waar hun eigenheid aan bloot staat door het contact met andere denkwijzen en gewoonten. Duidelijk bleek dat zij zichzelf wilden blijven, in sommige streken meer dan in andere. Duidelijk was ook, dat zij de evangelische leer op hun eigen wijze opnamen en uitdrukten.

Het was een driftig gebeuren, willen wij aannemen. Maar dáár, en voor ons hier, rijst de vraag, hoe het verder zal gaan, welke openheid en kans gegeven wordt aan hen „die de kerk zijn“. Mag het begrijpen van het Evangelie zich zelfstandig verder ontwikkelen en uitdrukken; mogen zij geloven zoals en wat zij willen – en kunnen?

Aangaande de Irianezen van het bisdom Jayapura stellen wij die vragen. Maar wij kunnen ze ook aan onszelf stellen en dat maakt e.e.a. misschien wat duidelijker. Wat geloven en hoe geloven wijzelf? Doen we het allemaal op dezelfde manier, ook al behoren wij tot eenzelfde geloofsgemeenschap? Hoeveel verschillen in geloofsbegrijpen en -beleven zijn er in onze kerken, in onze gezinnen? Een onderzoek daarnaar zou wel eens grote verschillen aan de dag kunnen brengen.

Waarom dan wij wel en zij niet?

Het gaat om heel wat meer dan adaptatie alleen, wat gezangen in eigen taal en op eigen melodieën of wat invoegen van volkse gebruiken in de liturgie. Het gaat om een eigen geloven, eigen uitdrukking daarvan en mogelijk zelfs om een eigen geloofskeuze. Moet men alle „ten geloven voorgehouden waarheden“ aannemen en zij die werkelijk „noodzakelijk ter zaligheid“ of mag men sommige christelijke waarheden, waar men nog niet aan toe is en die men nog niet kan vatten, voorlopig in het vage laten?

Het bisdom Jayapura heeft een risico genomen, het risico van een eigen kerk met een eigen stempel. Niet alleen de onverwacht grote deelname was verrassend, maar ook de inzet van de deelnemers. De nieuwe christenen uit het oerwoud verrasten ook hun meer traditionele – want uit langer katholieke streken gekomen – mede-gelovigen van de „grote“ plaatsen door hun heel eigen geloofsuitdrukkingen. Een eigen stem werd duidelijk hoorbaar.



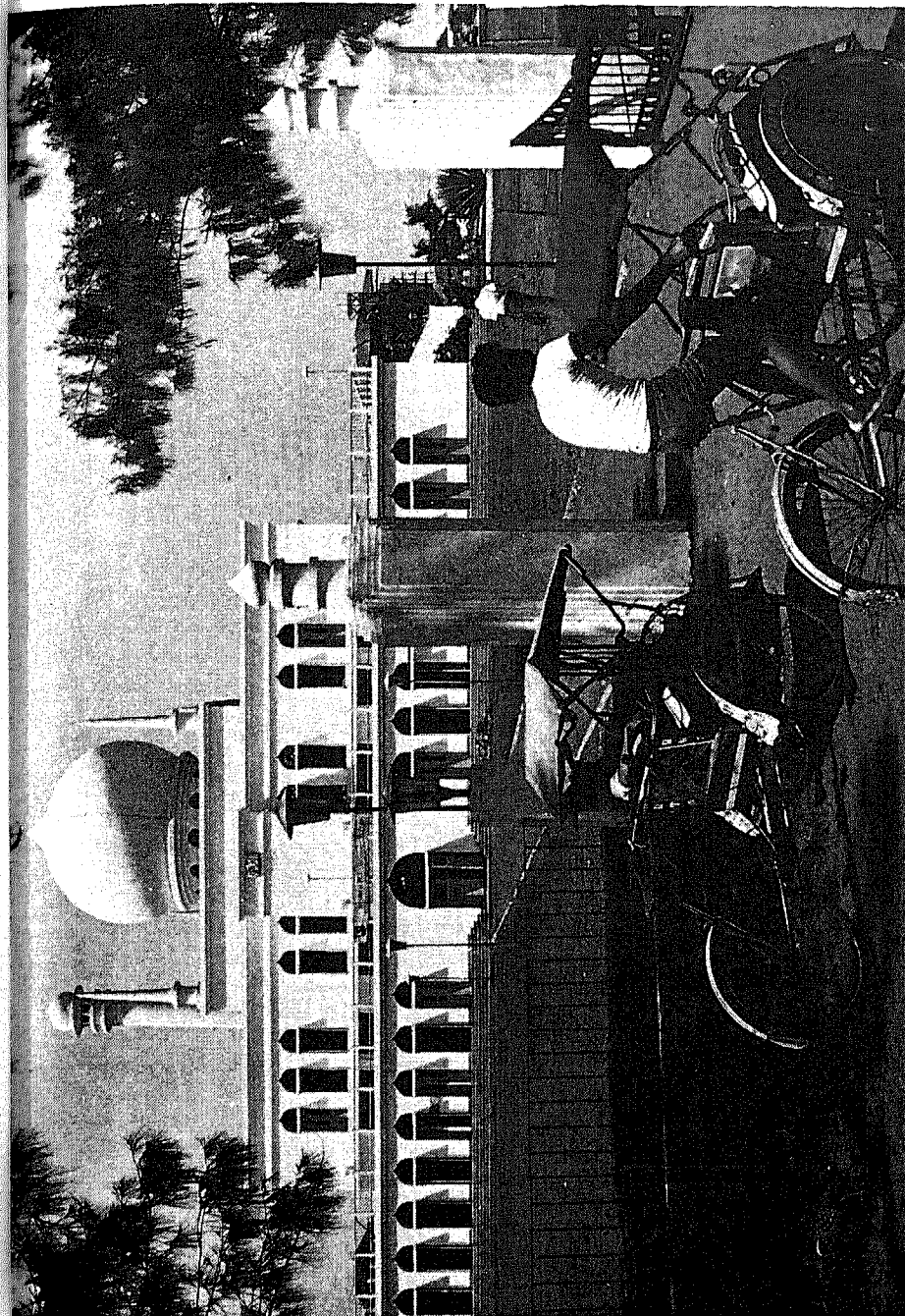
Hoe moet dat verder? Wat zal men er elders van zeggen?

Tot nu toe heeft het pastoraal beraad van dat ene bisdom in een verre uithoek van de wereld niet de belangstelling getrokken van de „officiële kerk”, – die sommigen vrezen, zoals sommigen ook de belangstelling van Rome vrezen voor Puebla.

Wat begonnen is, kan – zo lijkt het – niet meer worden stopgezet. Er zijn dan ook al vervolgsprekingen geweest in verschillende kampongs.

„Wij zijn de kerk.” Het is een wachtwoord – met een vèrstrekkende en hoopvolle betekenis!

- 1) Deze officiële opgave dient men op te vatten als „ten naastenbij of daaromtrent”.
- 2) Zij stichtten toen posten op de Vogelkop. Toen, na de Tweede Wereldoorlog de Augustijnen die plaatsen overnamen, concentreerden zij zich op wat nu het bisdom Jayapura is. Vandaar dat de missionering aldaar van betrekkelijk korte datum is, uitgezonderd het Mimikagebied, waar de missionarissen van het H. Hart al sinds 1922 gewerkt hadden.
- 3) Er gingen nogal wat jonge (rond de 30 jaar) krachten naar toe, o.m. piloten, een mecanicien, een landbouwdeskundige, een econoom en een missioloog.
- 4) Mensen die leven in de situatie van Noach, vóór het verbond met Abraham.
- 5) Vgl. E. Fromm, Gij zult zijn als goden. Bijleveld, Utrecht 1977<sup>2</sup>, blz. 40-41.
- 6) Ignatius van Antiochië in zijn brief aan de Romeinen.
- 7) De slogan was: „Kita adalah gereja” = Wij zijn de kerk.
- 8) Oppericht in 1969; een vier-jarige cursus voor afgestudeerden van de middelbare scholen. De opleiding is erkend door de indonesische regering. Degenen die voor priester willen doorstuderen, gaan naar het centraal seminarie in Yogyakarta (Java), waar thans 5 jongemannen uit Jayapura studeren.
- 9) Er is een gestencild verslagboek gemaakt van 212 blz. „Laporan Musyawarah Pastoral Gereja Katolik Keuskupan Jayapura” – Jayapura, 12-19 sept. 1976. Het is niet uitmuntend.



*Al-Istiqlal-onafhankelijkheids moskee te Jakarta.*

## Godsdienstvrijheid in Indonesië in het geding

### Inleiding

In augustus 1978 – kort voor de viering van de onafhankelijkheidsdag op de zeventiende van die maand – werden de indonesische kerken opgeschrikt door de publicatie van een tweetal besluiten van de Minister van godsdienstzaken Haji Alamsjah Ratu Perwiranegara. De besluiten, aangeduid als SK 70 en 77 (afkorting voor de indonesische woorden Surat Keputusan) handelen respectievelijk over de verbreiding van godsdienst en de ontvangst van buitenlandse hulp door godsdienstige organisaties. Zij hebben sindsdien de kerken in Indonesië, zowel de Rooms-Katholieke Kerk als die verenigd zijn in de Raad van Kerken (Dewan Gereja di Indonesia, afgekort DGI) ten zeerste bezig gehouden. Beide zijn van mening, dat met deze besluiten de godsdienstvrijheid, gegarandeerd in de Grondwet, aangetast is. Zij hebben dit in verklaringen bekend gemaakt. Daarmee zijn staat en kerken op gespannen voet met elkaar komen te staan.

Wij zijn van mening, dat in dit Indonesië-nummer van „Wereld en Zending” een artikel naar aanleiding van deze recente botsing tussen staat en kerken niet mag ontbreken. Maar juist vanwege de zojuist gesignaleerde spanning menen wij tevens, dat wij met de nodige soberheid deze materie moeten weergeven. Daarom beperken wij ons hoofdzakelijk tot informatie en zal ons commentaar terughoudend moeten zijn. Wij tekenen daarbij aan, dat de situatie nog volop in ontwikkeling is, zodat zich ieder ogenblik nieuwe feiten kunnen voordoen.

Tevens willen wij benadrukken, dat wij op dit moment alleen een weergave geven van de reactie van de zijde van de Rooms-Katholieke Kerk en de DGI, naast de tekst van een interview met de betrokken minister en de tekst van de besluiten zelf. Wij zijn ons ervan bewust dat wij daarmee slechts één kant van de reacties geven. Ook de Islam zal ongetwijfeld een opinie over de besluiten hebben, zo niet een verscheidenheid aan opinies. Indien nodig zullen wij daar later op terugkomen.

Daarnaast zullen er reacties zijn van de niet aan de DGI verbonden kerken en de sekten. Tot deze behoren vooral Pinkstergemeenten en kerken van het fundamentalistische type. Hun vaak agressieve evangelisatiemethoden zullen ongetwijfeld mede aanleiding hebben gegeven tot het nemen van de genoemde besluiten. Niettemin wijzen de reacties van R.K.- en DGI-zijde erop, dat ook zij zich wel degelijk door de besluiten getroffen voelen.

Aan een beoordeling van deze reacties wagen wij ons op dit moment niet. Evenmin achten wij het moment geschikt om de consequenties ervan voor de relaties van de kerken in Indonesië en Nederland aan een beschouwing te onderwerpen. In een later stadium hopen wij daaraan aandacht te kunnen schenken.

Ons artikel bevat verder de volgende onderdelen:

1. informatie over de recente geschiedenis van het vraagstuk godsdienstvrij-

- heid in Indonesië sinds 1945 in het kader van de Grondwet van 1945.<sup>1)</sup>
2. een vertaling van de besluiten SK 70 en 77.
3. een vertaling van een gedeelte van een interview met de Minister van godsdienstzaken Alamsjah, dat verscheen in het tijdschrift „Tempo” van 23 sept. 1978.
4. een vertaling van de boodschap van het Centrale Comité van de Raad van Kerken in Indonesië van 21 okt. 1978.
5. een samenvatting van enkele passages uit de brochure, die het indonesisch Episcopaat (de Majelis Agung Waligeraja Indonesia, afgekort MAWI) en de DGI samen publiceerden, eveneens in oktober vorig jaar.
6. enkele slotopmerkingen onzerzijds.

### 1. Informatie over de recente geschiedenis van het vraagstuk godsdienstvrijheid in Indonesië sinds 1945 in het kader van de Grondwet van 1945

In veel opzichten is de situatie in Indonesië uniek. Een land met een in meerderheid moslime bevolking (minstens 90%) en een voor aziatische begrippen sterke minderheid aan christenen (8%?). En toch godsdienstvrijheid!

Een land met een eeuwenlang koloniaal verleden waarbij het christendom werd bevoorrecht. En toch godsdienstvrijheid.

Een staat met een eigen officiële staatsideologie, meestal „filosofie” genoemd, de zgn. Pancasila (spreek uit: Pantjasila). En toch godsdienstvrijheid, ook voor minderheden.

Die vrijheid spreekt niet vanzelf, is nooit vanzelfsprekend geweest en zal het wel nooit worden.

Lang en breed is er in de nadagen van de japanse bezetting en rond de proclamatie van de Republiek Indonesië op 17 augustus gedelibereerd over de grondslag, de grondwet van de nieuwe staat. Het was Soekarno's visie die de basis werd van de Pancasila, de vijf zuilen waarop de grondwet van het vrije Indonesië kwam te rusten.

De eerste zuil is „het geloof in de Ene en Enige Heer”, of (wat algemener vertaald): de erkenning van de Al-Ene Godheid. Met opzet is niet de naam *Allah* (God) gebezigd, maar het wat meer algemene *Tuhan*. Vanaf het begin zag men in deze formulering een opdracht en een oproep: állen geloven in de éne Heer – allen gelóven in de éne Heer; een element van samenbinding en tegelijkertijd van onderlinge tolerantie. De christen, de moslim, de hindoe mag dit fundamentele artikel interpreteren naar en vanuit eigen religie. Erkenning van elkaars geloof, respect voor de godsdienst van de ander. Kortom: vrijheid de eigen godsdienst te belijden, te verbreiden en zelfs van godsdienst te veranderen (artikel 29 van de grondwet).<sup>1)</sup>

Op basis van de gemeenschappelijke erkenning van de Ene en de Enige Heer zijn de andere sila's opgetrokken: humaniteit, nationalisme, democratie en sociale gerechtigheid. Zo is de Pancasila als inleiding tot de grondwet van 1945 tot op heden de focus van nationale eenheid, de laatste mogelijkheid tot appèl, de allen omvattende „way of life” van Indonesië.

Het is duidelijk dat een grondwet die begint met de woorden: „De indonesische staat is gegrondvest op het geloof in de éne Heer, de rechtvaardige humaniteit, etc.” veel zegt. Tegelijk ook veel *niet* zegt. Met name twee mogelijkheden zijn



hiermee afgegrensd:

- a. een religieuze, specifiek Islam-staat;
- b. een seculiere staat.

Wat *a.* betreft moet men weten dat tijdens de genoemde deliberaties eerst de woorden „met de verplichting voor de aanhangers van de Islam de moslimse wet te praktiseren“ waren voorgesteld. Deze beroemde „zeven woorden“ zijn op het laatste moment geschrapt, evenals een voorstel de Islam als officiële religie te noemen en de voorwaarde dat de president van de republiek moslim zou moeten zijn. Géén Islam-staat dus: een ernstige concessie voor sommige opstellers van de grondwet!

Wat *b.* betreft: vooral de linker vleugel van de nationalist, vooral de niet-religieuze groeperingen, en heel speciaal de Communistische partij hebben het steeds moeilijk te verteren gevonden dat het *vrije* Indonesië een (algemeen) godsdienstige basis had. Voor hen evenzeer een ernstige concessie!

In de lijn van de eerste bezwaren ligt de oprichting van een Ministerie voor godsdienstzaken begin 1946. Enerzijds was de doelstelling het gehele godsdienstige leven voorzover het raakpunten had met de staat en algemene maatschappelijke instellingen te regelen, anderzijds was die oprichting nadrukkelijk een poging aan de Islam een organisatievorm te geven. Weliswaar bestaan er binnen het Ministerie afdelingen voor de andere godsdiensten (Protestanten, Rooms-Katholieken, Boeddhisten en – Balische – Hindoes), maar de hoofdactiviteit van het Ministerie is kennelijk gericht op het godsdienstige leven en de instellingen van de meerderheidsgodsdienst. Het is de (nieuwe) minister van dit Departement die de hierna te bespreken besluiten heeft uitgevaardigd.

Twee machtige groeperingen werden dus op het punt van de godsdienst niet tevreden gesteld. Daarmee is heel in het kort de ontwikkeling van de volgende 33 jaar potentieel en ook wel factisch aangegeven. Aan één kant het streven van bepaalde moslimse partijen om toch een Islam-staat te verkrijgen, opstand en terreur van Darul-Islam groeperingen; aan de andere kant herhaalde pogingen van „links“ de macht in handen te krijgen.

President Soekarno zond in 1956 de Constituanten naar huis en bevestigde de grondwet van 1945 inclusief het recht op godsdienstvrijheid.

In de jaren daarna werd het evenwicht tussen de tegendelen steeds wankeler. Soekarno schiep de conceptie NASAKOM (Nationalisten, Godsdienstigen en Communisten), maar na jaren van grote spanningen en tegenstellingen ontlaadden die zich in de linkse coup van 30 september 1965. Het werd Soekarno's einde. Tevens het begin van de „nieuwe orde“ onder president Soeharto. Met overigens niet minder problemen op het gebied van de godsdienstvrijheid. Relatief was de Islam nu veel sterker geworden. Voornaamste struikelblok op de weg naar een mogelijke Islam-staat leek nu (naast het leger) het christendom. Grote spanningen tussen de godsdiensten lokaal, regionaal, nationaal waren het begrijpelijke gevolg. Verergerd door de tienduizenden overgangen naar de Kerk in de jaren na de coup. Maar de grondwet van 1945 met zijn preambule bleef bestaan, zelfs opnieuw onderstreept in 1978, als accoord van eenheid voor de indonesische staat en samenleving. Voor moslim en christen, voor gelovige en ..., nee niet-gelovige, althans niet-godsdienstigen komen in het spel niet meer voor. „Atheïsme“ wordt als een groot gevaar beschouwd, immers identiek met „communisme“, en dat was de grote boosdoener. Geen vrijheid om zonder

godsdienst te zijn dus. Wel vrijheid de godsdienst met alle consequenties van dien te beleven?

## 2. Beschikking van de Minister van godsdienstzaken, no. 70, in het jaar 1978, betreffende richtlijnen voor de verbreiding van de godsdienst

De Minister van godsdienstzaken

- overwegende: a. dat het in harmonie leven van de geloofsgemeenschappen onderling een absolute voorwaarde is voor de ééndracht en éénheid van het volk alsmede voor de consolidatie van de nationale stabiliteit en de nationale veiligheid;
- b. dat in het kader van de zorg voor de consolidatie van het in harmonie leven van de geloofsgemeenschappen onderling, de regering de plicht heeft elke inspanning voor de bevordering en de verbreiding van de godsdienst te beschermen;
- c. dat het derhalve noodzakelijk is richtlijnen vast te stellen voor de verbreiding van de godsdienst;

- gelet op: 1. De grondwet van 1945 artikel 17 lid 3 en artikel 29;
2. De besluiten van het Volkscongres no. IV/MPR/1978;
3. De presidentiële besluiten nrs. 44 en 45 van het jaar 1974;
4. De beschikking van de Minister van godsdienstzaken no. 18 van 1975;

kennisnemende van: De aanwijzingen van de President van de Republiek Indonesië de dato 24 mei 1978,

### besluit

vast te stellen: Beschikking van de Minister van godsdienstzaken betreffende richtlijnen voor de verbreiding van de godsdienst.

ten eerste : Om de nationale stabiliteit te waarborgen en voor de instandhouding van de saamhorigheid tussen de geloofsgemeenschappen onderling, dient de bevordering en de verbreiding van de godsdienst te geschieden in een geest van goede verstandhouding, elkaars gevoelens ontzien, wederzijds begrip, en de geloofsgemeenschappen dienen elkaar te waarderen en te respecteren overeenkomstig de geest van de Pancasila.

- ten tweede: De verbreiding van godsdienst is niet geoorloofd, indien:
- a. zij gericht wordt op een persoon en/of personen die reeds een andere godsdienst belijden;
  - b. zij gebeurt door middel van geschenken, geld, kleding, voedsel en drank, medicamenten en dergelijke, zodat de persoon zich aangetrokken voelt om een godsdienst te omhelzen;
  - c. zij gebeurt door middel van verspreiding van pamfletten, bulletins, tijdschriften, boeken, enz. in streken/huizen van andersdenkenden;

- d. zij huis aan huis gebeurt bij diegenen, die reeds een andere godsdienst belijden, onder welk voorwendsel ook.

### **3. Besluit van de Minister van godsdienstzaken, no. 77, 1978, betreffende buitenlandse steun aan godsdienstige instellingen**

De Minister van godsdienstzaken,

overwegende etc. etc.,

**besluit** vast te stellen

het besluit van de Minister van godsdienstzaken betreffende buitenlandse steun aan godsdienstige instellingen in Indonesië.

#### **paragraaf 1**

In dit besluit wordt bedoeld met:

- a. Buitenlandse steun: elke vorm van steun die vanuit het buitenland afkomstig is, in de vorm van werkkrachten, materieel en/of financiën die gegeven wordt door een buitenlandse regering, organisatie en/of persoon aan een godsdienstige instelling en/of persoon in Indonesië op welke wijze ook met de bedoeling of waarvan vermoed kan worden dat zij de bedoeling heeft om de opbouw, ontwikkeling en verbreiding van de godsdienst in Indonesië te bevorderen.
- b. Godsdienstige instelling: die organisatie, vereniging, stichting en andere vorm van godsdienstige instelling waarvan het streven tot doel heeft de opbouw, ontwikkeling en verbreiding van de godsdienst wat institutioneel/instantioneel onder het beheer valt van de regering, in dit geval het Ministerie van godsdienstzaken.

#### **paragraaf 2**

Buitenlandse steun zoals bedoeld in par. 1, letter a. van dit besluit kan alleen verleend worden na verkrijging van goedkeuring/recommendatie en via de Minister van godsdienstzaken.

#### **paragraaf 3**

1. In het kader van de opbouw, ontwikkeling, verbreiding en begeleiding van de godsdienstige gemeenschap in Indonesië, zal het gebruik van buitenlandse krachten voor de ontwikkeling en verbreiding van de godsdienst beperkt worden.
2. Vreemdelingen die in Indonesië zijn en wier hoofdwerkopdracht buiten het terrein van de godsdienst ligt wordt slechts incidenteel toegestaan activiteiten te ontwikkelen op godsdienstig terrein en slechts na verkregen toestemming van de Minister van godsdienstzaken of de door hem aangewezen ambtenaar.
3. Godsdienstige instellingen als bedoeld in par. 1, letter b. van dit besluit kunnen gebruik maken van buitenlandse krachten voor het verrichten van activiteiten op godsdienstig gebied, na verkregen toestemming van de Minister van godsdienstzaken.

4. Godsdienstige instellingen als bedoeld in par. 1, letter b. van dit besluit zijn verplicht een program voor opleiding en training op te stellen dat ten doel heeft binnen een vastgestelde tijd indonesische krachten buitenlandse krachten die activiteiten op godsdienstig gebied verrichten te laten vervangen.
5. Het program voor opleiding en training als bedoeld in art. 4. van deze par. behoort op zijn laatst zes maanden na de vaststelling van dit besluit op gang te zijn gebracht en de uitvoering daarvan zal op zijn laatst twee jaar na de opzet van het program voor opleiding en training voltooid moeten zijn.

#### **paragraaf 4**

Tegen de godsdienstige instelling die steun vanuit het buitenland ontvangt, welke gebleken is niet in overeenstemming te zijn met het bepaalde in par. 2, par. 3 art. 3., art. 4. en art. 5. van dit besluit en tegen de buitenlanders die het bepaalde in par. 3. art. 2. van dit besluit overtreden, kunnen maatregelen worden genomen overeenkomstig de geldende wettelijke bepalingen.

#### **paragraaf 5**

De directeur-generaal Bimas Islam, de directeur-generaal Bimas Protestant, de directeur-generaal van de Bimas Katholiek en de directeur-generaal van de Bimas Hindu en Buddha van het Ministerie van godsdienstzaken en het hoofd van de regionale kantoren van het departement van godsdienstzaken zijn de uitvoerders van dit besluit; zij nemen de nodige maatregelen, terwijl zij rapport uitbrengen over de uitvoering van het besluit.

#### **paragraaf 6**

1. Al hetgeen strijdig is met dit besluit wordt verklaard niet meer geldig te zijn.
2. Die zaken die in dit besluit nog niet geregeld zijn, zullen verder door de Minister van godsdienstzaken geregeld worden.

#### **paragraaf 7**

Dit besluit treedt in werking op de datum van vaststelling.

Vastgesteld te Jakarta

15 augustus 1978.

De Minister van Godsdienstzaken,

w.g.

H. Alamsjah Ratu Perwiranegara.

### **3. Gedeelte van een interview met de Minister van godsdienstzaken Alamsjah, dat verscheen in het tijdschrift „Tempo“ van 23 september 1978**

Naar aanleiding van deze ministeriële beschikkingen stonden in het weekblad *Tempo* van 23 september 1978 enkele interviews met vooraanstaande personen in Indonesië.

Hieronder een gedeelte uit het interview van de verslaggever van „Tempo”, de heer A. Bastari Asnin, met de Minister van godsdienstzaken:

Vraag: Waarom moet de wijze van de verbreiding van de godsdienst geregeld worden in een ministeriële beschikking?

Antw.: Die ministeriële besluiten zijn bedoeld als een poging om te komen tot een „rule of the game” bij de verbreiding van de godsdienst. Dit betekent niet een beknotting van de godsdienstvrijheid. Wij zijn verantwoordelijk voor het scheppen en het bestendigen van de ééndracht en de éénheid van het volk, voor het consolideren van de nationale stabiliteit en veiligheid.

De regering heeft tot dit beleid besloten om de verbreiding van een godsdienst aan hen die reeds een godsdienst hebben niet toe te staan; dit beleid is in overeenstemming met artikel 29 van de Grondwet van 1945.

Indien de bepalingen van die ministeriële beschikkingen niet worden nageleefd, zodat de saamhorigheid en de nationale stabiliteit en veiligheid verstoord worden, kan de overheid, (de rechterlijke macht) stappen ondernemen met de motivering dat die de algemene rust en orde verstoren.

Ik kan hieraan toevoegen dat de beide besluiten ook bedoeld zijn als ondersteuning van de aanbevelingen van de president die hij reeds verschillende malen heeft uitgesproken.

Vraag: Wordt door de ministeriële beschikking no. 77 niet de zienswijze bevorderd dat de overheid scherpe controle gaat uitoefenen op de hulp aan de geloofsgemeenschappen en op de godsdienst zelf?

Antw.: Met die beschikking beoogt de regering niet om de hulp uit het buitenland te verhinderen, laat staan dat zij scherpe controle wil uitoefenen. De bedoeling van de regering is richtlijnen te geven om te voorkomen, dat de geloofsgemeenschappen ervan beschuldigd worden de buitenlandse hulp te misbruiken. Tot op heden weet geen enkele overheidsinstantie hoeveel hulp er door de religieuze instellingen wordt ontvangen en waarvoor die hulp bestemd is. Dit is alleen in Indonesië het geval, want de regeringen in de andere landen hebben reeds lang orde op zaken gesteld inzake de buitenlandse hulp. Men hoeft zich ook geen zorgen te maken dat die beschikking, althans wat de procedure betreft, tot gevolg zal hebben dat de hulp belemmerd wordt door allerlei bureaucratische handelingen. Als duidelijk is wie de gevende en wie de ontvangende instantie is, wat de inhoud van de hulp is en voor wie ze bestemd is, dan zullen er geen belemmeringen in de weg worden gelegd.

Vraag: Hebt u, voordat de beide ministeriële besluiten werden afgekondigd, overleg gepleegd met de godsdienstige gemeenschappen? Wat is uw mening ten aanzien van de reacties van de Bisschoppenconferentie en van de Raad van Kerken in Indonesië, die beide ministeriële beschikkingen afwijzen?

Antw.: Vanaf het moment van mijn ambtsaanvaarding heb ik diverse bezoeken

gebracht aan de centra van godsdienstige gemeenschappen. Inderdaad heb ik over die besluiten geen overleg gepleegd met welke godsdienstige groepering dan ook. Want die beide beschikkingen behoren tot het overheidsbeleid.

In een democratische staat mag men negatief én positief reageren op een ministeriële beschikking, maar deze reacties behoeven niet van invloed te zijn op die beschikking, die overheidsbeleid is.

Verder heb ik geen commentaar, want officieel heb ik die reacties nog niet ontvangen.

Maar ik ben wel verbaasd over zo'n reactie, vooral als wij toch allemaal streven naar de éénheid van het volk en de Pancasila op eerlijke manier in stand wensen te houden en goede intenties hebben.

Want alles wat er in die beide beschikkingen staat, is niet nieuw, maar reeds verschillende keren door de president in zijn toespraken naar voren gebracht.

Vraag: Kunt u het verschil duidelijk omschrijven tussen de activiteiten voor de verbreiding van de godsdienst en het sociale dienstbetoon?

Antw.: Als duidelijk kan worden aangetoond dat het sociale dienstbetoon niet gepaard gaat met een godsdienstige aansporing, zowel direct als indirect, dan is er geen reden om dat te verbieden.

Vraag: Is de ministeriële beschikking no. 70 niet in strijd met het missionaire karakter van alle godsdiensten?

Antw.: Als gelovigen zijn wij het allen eens, dat wij staatsburgers zijn van de Republiek Indonesië die gegrondvest is op de Pancasila. Wij zijn het ook eens, dat wij aan de éénheid van het volk de hoogste prioriteit geven. En het in harmonie leven van de geloofsgemeenschappen houdt het volgende in:

1. het in harmonie leven van de geloofsgemeenschap intern;
2. het in harmonie leven van de geloofsgemeenschappen onderling;
3. het in harmonie leven van de geloofsgemeenschappen met de overheid.

#### **4. Boodschap van het Centrale Comité van de Raad van Kerken in Indonesië, in buitengewone vergadering bijeen te Jakarta van 19-21 oktober 1978**

Wij, leden van het Centrale Comité van de Raad van Kerken in Indonesië, bijeen in een buitengewone vergadering in de Theologische Hogeschool te Jakarta van 19-21 oktober 1978, groeten de gemeenten van Christus die verspreid zijn over het gehele vaderland: genade zij u en vrede in Jezus Christus.

Vanuit het bewustzijn dat de kerk verantwoordelijk is tegenover de Heer ten aanzien van het welzijn van volk en staat, heeft de buitengewone vergadering van het Centrale Comité van de Raad van Kerken de problemen, die onlangs zijn gerezen en die verband houden met het leven van het gehele indonesische volk, in een staat die gegrondvest is op de Pancasila, besproken.

Alle groepen en lagen van de samenleving hebben hun aandeel en offers gebracht voor de handhaving, veiligstelling en toepassing van de Pancasila welke de enige grondslag vormt die de continuïteit, de eenwording, de eenheid en de saamhorigheid van volk en staat garandeert.

Na de Algemene Vergadering van het Volkscongres (MPR-RI) bezitten wij nu het „Richtsnoer voor de Beleving en Toepassing van de Pancasila (Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila, Ekaprasetia Pancakarsa, gewoonlijk afgekort: P4), hetwelk wij als volk in zijn geheel en onverkort behoren toe te passen.

Nu dit Richtsnoer bestaat kunnen de hierin vermelde zaken niet meer buiten dit Richtsnoer om worden geregeld.

Het wezenlijke van de problematiek waarmee wij ons hebben beziggehouden in de buitengewone vergadering van het Centrale Comité van de Raad van Kerken heeft te maken met het vraagstuk van de vrijheid en de saamhorigheid welke beide zeer fundamenteel zijn voor ons leven in de Pancasila-staat.

Wij moeten er voor waken, dat de vrijheid niet de saamhorigheid in gevaar brengt en omgekeerd de saamhorigheid niet voert tot opheffing van de vrijheid. Derhalve zullen wij ernaar moeten streven dat de vrijheid op alle terreinen van het leven, inclusief politiek, economie, pers, godsdienst en cultuur en andere terreinen, op verantwoorde wijze wordt gebruikt.

Tegen de achtergrond van deze vrijheid en saamhorigheid in de Pancasila-staat, heeft de buitengewone vergadering van het Centrale Comité verschillende vragen besproken die verband houden met het bewerkstelligen van vrijheid van godsdienst en handhaving van het nationale saamhorigheidsgevoel. De vrijheid van godsdienst wordt volledig gewaarborgd door de Grondwet van 1945, artikel 29, en door het Richtsnoer (P4) wordt de nationale saamhorigheid geregeld, zoals ook de godsdienstvrijheid met kracht naar voren gebracht wordt. De toelichting op hfst. II, 1, van het Richtsnoer verklaart, dat „godsdienst en geloof in de Al-Ene God berusten op overtuiging, zodat zij niet kunnen worden opgelegd en vanzelfsprekend dwingen godsdienst en geloof in de Al-Ene God zelf niemand om deze te aanvaarden en aan te hangen“.

Vervolgens: „Godsdienstvrijheid vormt het meest wezenlijke recht van de mensenrechten, want godsdienstvrijheid berust rechtstreeks op de waardigheid van de mens als schepsel Gods. Het recht op godsdienstvrijheid is geen geschenk van de staat of geschenk van een groepering.“

Het waarborgen van de vrijheid van godsdienst sluit in het eerbiedigen en garanderen van de universele dimensie en de dimensie van verbreiding die aangetroffen worden in alle godsdiensten onder de namen missie, da'wah, upanisada, enz. Dankzij de universele dimensie en de dimensie van verbreiding van de godsdiensten, zijn de godsdiensten over de gehele wereld verspreid, Indonesië inbegrepen.

Zowel de universele dimensie als de dimensie van verbreiding welke in alle godsdiensten worden aangetroffen dienen steeds op een ten aanzien van het algemeen welzijn verantwoorde manier gebruikt te worden en met methoden die overeenstemmen met de verhevenheid van de godsdienst en met de waarheid van de mens.

Daarom is het gepast en behoorlijk dat er een regeling getroffen wordt die een waarborg vormt voor een verantwoorde toepassing van de universele dimensie en van de dimensie van verbreiding.

Maar elk streven of elke maatregel van welke zijde ook die zowel de universele dimensie als de dimensie van verbreiding die in alle godsdiensten wordt aangetroffen, kan verkleinen, inperken of zelfs te niet doen, vormt eigenlijk een aantasting van de vrijheid van godsdienst.

Op grond van deze overtuiging betuigt deze buitengewone vergadering steun aan de houding en het standpunt van de Raad van Kerken in Indonesië/de Bisschoppenconferentie van Indonesië (DGI/MAWI) met betrekking tot de beschikkingen van de Minister van godsdienstzaken no. 70/1978 en 77/1978 en draagt aan het dagelijks bestuur van de Raad van Kerken in Indonesië op deze houding en dit standpunt verder op een creatieve manier te ontwikkelen als een bijdrage voor het welzijn van het volk in het algemeen, en in het bijzonder voor een zo goed mogelijke groei en ontwikkeling van het godsdienstig leven en het geloof in de Al-Ene God.

De inspanningen om de best mogelijke oplossing voor staat en volk voor het probleem waarvoor wij nu staan, te zoeken worden voortgezet.

Zolang de menselijke geschiedenis duurt en in welke omstandigheid ook zal de Kerk zich nooit kunnen onttrekken aan de plicht het Evangelie aan alle schepselen bekend te maken (Marcus 16: 15) die in vrijheid bereid zijn er naar te luisteren.

Bij de uitvoering van deze opdracht zal de Kerk nooit vrij zijn van problemen of zwakheden. In die omstandigheid zegt „de Eerste en de Laatste, die dood geweest is en levend geworden“ tegen de Kerk: „Ik weet uw verdrukking en armoede – toch zijt gij rijk“ (Openbaring 2: 9a).

De huidige toestand moge de kerken opwekken en aansporen zichzelf in acht te nemen, de gemeenschap te versterken evenals de solidariteit tussen allen die geloven in het belang van het gemeenschappelijk getuigen en dienen. Laten de kerken er verder naar streven hun potentie en het zelfvertrouwen dat gebaseerd is op het geloof dat de Heer met ons is, te verhogen.

Tegelijk daarmee behoort een houding verder ontwikkeld te worden van wederzijdse achting en samenwerking tussen de aanhangers van de verschillende godsdiensten en geloven in het kader van de nationale saamhorigheid.

Tot slot sporen wij u aan vol te houden in het gebed voor de regering, de staat en

het volk, in het geloof dat wat er ook gebeurt, „God alle dingen doet medewerken ten goede voor hen, die God liefhebben, die volgens zijn voornemen geroepen zijn“. (Rom. 8: 28).

Jakarta, 21 oktober 1978

Namens de buitengewone vergadering van het Centrale Comité van de Raad van Kerken in Indonesië,

de raad van voorzitters: ds. R. M. Luntungan  
ds. G. H. M. Siahaan  
ds. S. Djodihardjo  
dr. A. N. Radjawane  
ds. Charles Christano

secretaris: dr. S. A. E. Nababan

### 5. Samenvatting van enkele passages uit de gezamenlijke brochure van het indonesische Episcopaat (MAWI) en de Raad van Kerken in Indonesië (DGI)

Deze brochure werd met verrassende snelheid gepubliceerd: twee maanden na de bekendmaking van de beide besluiten.

De titel luidt „Tinjauan mengenai Keputusan Menteri Agama no. 70 dan 77, tahun 1978“ (beschouwing betreffende het besluit van de Minister van godsdienstzaken no. 70 en 77 van het jaar 1978) met als ondertitel: „dalam rangka kebebasan beragama dan pemeliharaan kerukunan nasional“ (in het kader van de vrijheid van godsdienst en de behartiging van de nationale saamhorigheid).<sup>2)</sup>

Verrassend is ook, dat het hier een gezamenlijke publicatie van Rooms-Katholieken en Protestanten betreft, een zeldzaamheid in Indonesië. Dit alles wijst erop, dat door de christelijke kerken deze zaak van het grootste gewicht wordt geacht.

De brochure bevat een algemeen gedeelte, uit twee hoofdstukken bestaande, en een afzonderlijk commentaar op de beide besluiten. De schrijvers vragen zich af waarom deze besluiten juist nu zijn uitgevaardigd. Zij herinneren eraan, dat er sinds 1967 een dialoog op gang is gekomen tussen de godsdiensten, die is uitgemond in Besluit no. II 1978 van het Volkscongres (MPR: Majelis Permusyawaratan Rakyat), betreffende de zgn. „Leidraad voor de Beleving en Toepassing van de Pancasila“ (de al genoemde P4).

Essentieel wordt geacht het principiële punt van de vrijheid tot verbreiding van godsdienst. Dit dient gewaarborgd te worden bij de toepassing van de godsdienstvrijheid, zoals die vervat is in de Pancasila en de Grondwet van 1945.

DGI en MAWI hebben nu de president verzocht de betreffende besluiten in te trekken en daarbij vier argumenten aangevoerd:

- het opleggen van beperkingen aan de verbreiding van godsdienst is in strijd met de vrijheid van godsdienst, zoals neergelegd in de Grondwet van 1945 en de P4 van 1978);
- de geografische indeling op grond van godsdienst is in strijd met het wezen van de eenheidsstaat van de Republiek Indonesië;

- er moeten waarborgen zijn voor een zuivere relatie tussen de Pancasila-staat en de godsdienstige instellingen in de samenleving, waarbij inbegrepen de kerken, die behalve dat zij geworteld zijn in de indonesische samenleving, ook een universele dimensie hebben;
- de rechtsgrondslag van de besluiten wordt in twijfel getrokken.

De brochure gaat vervolgens in op de historische achtergronden van de totstandkoming van de gewaarborgde godsdienstvrijheid in Indonesië. Wij verwijzen hierbij naar paragraaf 1 van ons artikel. Benadrukt wordt dat de grondslag van de staat nooit een probleem is geweest tussen de godsdienstige groeperingen. *De grondslag van de staat is een zaak van nationaal belang geweest.*

Deze zaak is definitief geregeld; men is het daarover eens geworden. Het is niet op zijn plaats en onverantwoord de grondslag van de staat opnieuw aan de orde te stellen in verband met de problemen die zich voordoen door de besluiten 70 en 77.

Herinnerd wordt aan de „Consultatie tussen de Godsdiensten“ van november 1967.

De regering legde toen vier alternatieven<sup>3)</sup> aan de deelnemers voor:

- tolerantie tussen de godsdiensten en achterwege laten van missionaire activiteiten, gericht op hen die al een godsdienst aanhangen;
- handhaving van ieders recht vrij zijn godsdienst te kiezen, maar het verhinderen van het gebruiken van verkeerde methoden om een godsdienst te verbreiden;
- handhaving van ieders recht tot vrije keuze van godsdienst met een vorm van tolerantie, die verhindert dat pogingen worden gedaan bekeerlingen onder elkaars aanhangers te maken;
- handhaving van ieders recht tot vrije keuze van godsdienst, met een vorm van tolerantie, die voorkomt dat er activiteiten worden ondernomen die aanleiding kunnen zijn tot onenigheid tussen de godsdiensten.

De brochure klaagt erover, dat nu bij de opstelling van de besluiten 70 en 77 geen enkele consultatie heeft plaatsgevonden met de godsdiensten. Dan zou de ervaring, die men op internationaal niveau heeft opgedaan in diverse dialogen, kunnen zijn ingebracht.

Indonesië zond in 1972 naar Broumana (Libanon) prof. dr. A. Mukti Ali (islamiet) en prof. dr. P. A. Latuihamallo (christen), in 1976 naar Genève prof. dr. M. Rashidi (islamiet) en prof. dr. Ikhromi (christen).

Beide consultaties benadrukten, dat de missionaire dimensie voor beide godsdiensten essentieel is. Wel moet men bij de toepassing ervan zich hoeden voor onjuiste methoden, met vermindering van proselitisme.

De brochure wijst verder nog meer tekortkomingen van de besluiten aan: de directeuren-generaal van het Ministerie van godsdienstzaken waren er niet bij betrokken, zij dragen het karakter van haastwerk en zij houden geen rekening met het eerder genoemde P4.

Dan worden drie alternatieven aangeboden:

- intrekking van de besluiten. Dit zou het beste zijn.

2. uitvoering van de besluiten na correctie en met toelichting. Deze zullen op z'n hoogst de secundaire zwakheden uit de besluiten weg kunnen halen, niet de hoofdgebreken.
3. uitstel van de uitvoering van de besluiten en het zoeken van een nieuwe benadering en herformulering.

De brochure roept de lezers op naar het woord van Paulus in 1 Kor. 15: 58, „standvastig te zijn en onwankelbaar, te allen tijde overvloedig in het werk van de Heer, wetende, dat uw arbeid niet tevergeefs is in de Heer“.

De kerk heeft een universeel karakter. Dat betekent, dat zij inspanningen verricht op het gebied van financiën en medewerkers ten behoeve van het ontwikkelingswerk, waarbij de hulp uit het buitenland in de vorm van geld en medewerkers slechts een aanvullende factor betekent. Daarnaast zal men ook erkenning en ruimte moeten geven aan vormen van samenwerking en wederzijdse steun van godsdienstige organisaties in verschillende landen, als uitdrukking van het universele karakter van deze godsdiensten. Tot zover deze brochure.

## 6. Slotopmerkingen

Zoals gezegd, beperken wij ons in ons commentaar. Vast staat, dat de kerken in Indonesië een moeilijke periode in hun verhouding tot de staat zijn ingegaan. Zij hebben hierbij zeer zeker ons medeleven en gebed nodig. Het is nog te vroeg om iets te zeggen over de consequenties voor de missionaire activiteiten van de indonesische kerken.

Evenmin kan iets gezegd worden over de buitenlandse steun aan financiën en personeel, die in veel gevallen nog aanzienlijk is. Afgewacht moet worden wat de onderhandelingen tussen regering en kerken opleveren en welke de effecten bij eventuele uitvoering van de besluiten zullen zijn. Het is nog te vroeg om een balans op te maken van positieve en negatieve aspecten, aan deze zaak verbonden. Wij zullen hierop bij gelegenheid terugkomen. Intussen wensen wij nu de indonesische zusterkerken kracht en wijsheid van de Heer van de Kerk toe.

<sup>1)</sup> Over het probleem van de godsdienstvrijheid in Azië, zie de dissertatie van J. Verkuyl, *Enkele Aspecten van het Probleem der godsdienstvrijheid, in betrekking tot de Plaats en Arbeid van de Christelijke Kerken in Azië*, Kampen, 1948, waarin de situatie in het Indonesië van 1945 summier wordt behandeld (hoofdstuk VIII, par. VI, blz. 301 t/m 304). Zie voorts

W. B. Sidjabat, *Religious Tolerance and the Christian Faith*, Jakarta, 1965 en Olaf Schumann, „Islam und Politik in Indonesien“, in: *Evangelische Mission 1978*, Hamburg, Missionshilfe Verlag, 1978, pp. 64-80.

<sup>2)</sup> Het woord kerukunan, zelfstandig naamwoord van rukun, speelt een belangrijke rol in de stukken. Het is vertaald met saamhorigheid. Rukun is het best weer te geven met harmonieus, in harmonie levend.

<sup>3)</sup> De verschillen tussen de vier alternatieven zijn subtiel. De consultatie was belegd naar aanleiding van onlusten tussen christenen en islamieten, o.a. te Ujung Pandang (Makassar).

De islamieten kozen op de consultatie voor alternatief 1, de christenen voor alternatief 4.

## Op de bres voor recht in Indonesië

### Inleiding

De Republiek Indonesië erkent de Universal Declaration of Human Rights, zoals die door de Verenigde Naties op 10 december 1948 werd aanvaard. Het eerste deel van Artikel 18 van die Universele Verklaring, dat handelt over het recht op vrijheid van gedachte, geweten en godsdienst, is zelfs opgenomen in de Voorlopige Grondwet van 1950 (in Artikel 18; de vrijheid van godsdienst wordt voorts genoemd in Artikel 43).<sup>1)</sup> De zaak van de vrijheid van godsdienst, als een universeel recht van ieder mens, is onlangs weer actueel geworden naar aanleiding van de decreten 70 en 77 van de nieuwe Minister van godsdienstzaken in Indonesië (augustus en september 1978), waarin de vrijheden van godsdienstige organisaties op een aantal punten beknot lijken te worden.

Wie artikelen en verklaringen van indonesische christenen en kerken naleest, kan constateren, dat daar in recente jaren ook meer en meer aandacht ontstaat voor andere universele rechten, en dat men uiting durft te geven aan bezorgdheid over het ontbreken of onvoldoende gegarandeerd-zijn daarvan. Voorzover dat laatste kan geschieden in publicaties binnen Indonesië zelf, moet met name het maandblad Berita Oikoumene (Oekumenische Berichten) genoemd worden, en in mindere mate Peninjau (Waarnemer). Andere berichten en getuigenissen verschenen in buitenlandse publicaties.

### Een moedig getuigenis

Een moedig en profetisch klinkend document is een Getuigenis van 41 priesters uit het gebied rond Yogyakarta. Deze verklaring, waarin een pleidooi gevoerd wordt voor de rechten van de verdrukten, zwakken en armen, is gedateerd 5 januari 1974 en is gericht tot de autoriteiten van het Speciale District Yogyakarta. Helaas viel het tijdstip, waarop dit Getuigenis ontstond precies samen met de zgn. Malari-affaire, d.w.z. de demonstraties van studenten in Jakarta tegen westerse economische overheersing en de daaropvolgende onlusten in de hoofdstad. Waarschijnlijk heeft dat feit de publicatie van de verklaring in Indonesië zelf in de weg gestaan. Niettemin hebben velen er van kennis kunnen nemen via gestencilde kopieën.<sup>2)</sup> De priesters zeggen onder andere het volgende:

„Wij getuigen van het feit, dat onze mensen in deze tijd beheerst worden door een diep gevoel van angst. Die angstgevoelens manifesteren zich ook bij de lagere beambten, die dikwijls in de knel zitten tussen bevelen van bovenaf en de werkelijke stem van hun hart.“

„Over het algemeen is de houding en de approach van de overheidsfunctionarissen niet langer vervuld van de wens om de maatschappij te dienen, maar eerder om de bezittende klasse te dienen en de machthebbers. Wat



wijsheid heet, betekent daarom maar al te vaak: dat wat overeenkomt met de wens van de machthebber of met het eigen belang. Het volk is niet bij machte om tegen zulk willekeurig gezag op te komen, zodat het niet langer durft te zeggen wat het op het hart heeft, hoewel dat een waardevolle bijdrage zou kunnen zijn tot het verbeteren van het leven met elkaar."

De priesters menen, dat de apathie van het volk ten aanzien van wat „ontwikkeling“ heet, in deze situatie verklaard moet worden. Zij wijden harde woorden aan de corruptie en zeggen, dat het volk in zo'n toestand alleen maar gedwongen wordt andere wegen te zoeken: eigen normen opstellen, zich aan het lot overgeven en wachten op de komst van de Ratu Adil (de rechtvaardige vorst), in de wereld van magie en bijgeloof duiken, alsmede parasiteren op anderen of gokken. Niettemin verzetten de priesters zich tegen de stelling, dat corruptie enzovoort al een deel van de cultuur van de kleine man is geworden. Zij wijzen op de volksliteratuur en de wayangvoorstellingen, waaruit duidelijk wordt, hoe sterk de ontrenten zich verzetten tegen slavernij, tegen de neiging tot oneerlijkheid en vernietiging van de menselijkheid, welke van bovenaf komt. Dit getuigenis, dat klaarblijkelijk door de kardinaal is gesanctioneerd, was één van de eerste protesten van een particuliere groep christenen tegen de schending van mensenrechten in Indonesië.

### **Politieke gevangenen**

In een interview in Hervormd Nederland (12 augustus 1978) heeft de algemeen secretaris van de DGI (de Raad van Kerken in Indonesië), dr. Soritua Nababan, verklaard, dat de kerken in Indonesië Amnesty International vervangen in de taak hulp te verlenen aan politieke gevangenen. Dat is natuurlijk wel een overdreven wijze van spreken. Amnesty International blijft eigen functies behouden, onder andere door middel van internationale pressie en door het publiceren van gedetailleerde rapporten.

Wel is het zeker waar, dat de kerken zich gedurende de afgelopen jaren steeds meer zijn gaan inzetten voor het lot van politieke gevangenen, voor hun gezinnen en voor ex-gevangenen. Berita Oikoumene wijdde in september 1977 vele pagina's aan deze kwestie.<sup>3)</sup> Vanaf 1966 hebben de protestantse kerken steun gegeven, eerst alleen via het programma van de Diakonia Umum (Algemene Diakonie) in Yogyakarta en de rest van Midden-Java, later, vanaf 1969, door het Coördinerend Diakonaal Orgaan „Hidup Baru“ (Nieuw Leven). Tezelfdertijd startte de R.K. Kerk het Proyek Sosial Kardinal. Hidup Baru werkt samen met een aantal regionale groepen, met name op Java en Zuid-Celebes. Lag het hoofddaccent van de kerkelijke hulp eerst op het humanitaire aspect, langzamerhand begon men zich ook af te vragen, of het niet méér nodig is om oplossingen te zoeken bij de juridische aspecten (rechtshulp) en bij het probleem van de rechtvaardigheid. Hidup Baru organiseerde in oktober 1977 voor de tweede maal een consultatie over deze zaken, mede in het licht van het feit, dat in dat jaar grote groepen gevangenen vrij werden gelaten. Voor ex-gevangenen, welke geen plaats in de maatschappij kunnen vinden, heeft men enkele zgn. „half-way houses“ opgericht, doorgangscentra naar een volwaardig nieuw bestaan. Tijdens genoemde consultatie herinnerde de voorzitter van Hidup Baru, de

bekende jurist Yap Thiam Hien er aan, dat de christelijke gemeenschap zich maar al te vaak stil houdt tegenover maatschappelijk onrecht. De burgeroorlog in 1965 kon ook ontstaan dank zij de „fouten en de onverschilligheid van bijna de gehele maatschappij, inclusief de christenen, die hun roeping als leerlingen van hun Heer niet ten uitvoer brachten“.<sup>4)</sup>

Mr. Yap zelf heeft bij vele gelegenheden blijk gegeven van onverschrokken moed als verdediger in processen tegen politieke gevangenen. Een ontroerend getuigenis van de invloed welke zijn eigen gevangenschap op hem had, sprak hij uit tijdens de zesde Algemene Vergadering van de Raad van Kerken van Azië in juni 1977 te Penang, Maleisië.<sup>5)</sup> Dat getuigenis besluit hij als volgt:

„Mannen en vrouwen, van welk land ze komen, van welk geloof of ras, blank, rood, bruin, zwart en geel – allen zijn ze broeders, omdat ze kinderen zijn van de Vader van Jezus Christus – allen zijn ze Zijn geliefde kinderen, ook al wijzen ze Hem in dwaling of opzettelijk af. Daarom is de stelling, dat internationale bezorgdheid voor politieke gevangenen van een land of staat een inbreuk betekent op de soevereine rechten van die staat of dat land, een drogreden; het is de ontkenning van God's eigen heilig en kostbaar eigendom. Het is de ontkenning van God's heilige soevereiniteit en wet.“

Niet velen zijn in staat om zo helder en direct de verbinding te formuleren, die bestaat tussen een bijbels geloof en een gegeven politiek-sociale toestand, welke misstanden bevat! Een pleidooi ten behoeve van een bepaalde gevangene besloot mr. Yap in de rechtzaal zelfs met het volledig citeren van Psalm 72 en waar zou die Psalm beter kunnen functioneren dan juist daar!<sup>6)</sup> Overigens ondervindt men bij de uitvoering van het programma van Hidup Baru nog verschillende moeilijkheden, zodat op genoemde consultatie gemeld moest worden, dat slechts 35% van het programma werkelijk doorgang vindt.

### **Oost-Timor**

De indonesische kerken hebben niet veel gezegd, of kunnen zeggen, over de kwestie Oost-Timor. Ze hebben zich althans niet uitgesproken over de politieke en militaire aspecten van dat probleem, noch over de volkenrechtelijke kanten ervan. In feite hebben ze zich neergelegd bij de integratie van Oost-Timor bij Indonesië. Nadat de Algemene Vergadering van de Wereldraad van Kerken te Nairobi een resolutie had aanvaard over het zelfbeschikkingsrecht van Oost-Timor, werden de relaties van de DGI met de Raad van Kerken van Australië opgeschort, totdat in december 1976 een ontmoeting plaatsvond tussen vertegenwoordigers van beide lichamen. In mei 1977 kwam het probleem ter sprake tijdens de vergadering van het hoofdbestuur van de DGI op Bali. Daar werd vermeld, dat de GMIT (de protestantse kerk van West-Timor) en Church World Service hulp geven, met name aan vluchtelingen uit dat gebied. Een jaar later, in mei 1978, bracht een delegatie van de DGI onder leiding van dr. Abineno als eerste particuliere organisatie een bezoek aan Oost-Timor om zich te oriënteren. Ook ds. T. van Weelie, secretaris van de commissie voor werelddiakonaat van de Generale Diakonale Raad der Ned. Herv. Kerk, nam aan dat bezoek deel. Volgens dr. Abineno is op vele gebieden assistentie nodig.<sup>7)</sup>

Intussen is er wél een noodkreet gepubliceerd van de kant van een anonieme priester uit Oost-Timor, die beschrijft hoe de meeste parochies daar zonder priester zitten, omdat een deel van de geestelijken het land heeft verlaten en een ander deel zich bij de verzetsgroepen van het Fretilin in het bergland heeft gevoegd. Deze priester schrijft:

„Verzet tegen de gewapende macht is onmogelijk. Bevrijding is een woord zonder betekenis. De bevrijding, die ze (sc. de Indonesiërs) hebben aangekondigd, is slavernij. Timor is terug in de tijd vóór de jaren 1945-'50; anti-communisme is een islamitische slogan, die „iconoclasme“ betekent. De verandering van gewoonten bestaat uit het oprichten van cabarets en bordelen. De handel is regelrecht uitbuiting en de zwarte handel is een normale zaak geworden.”

„Timor is niet geïntegreerd. Er heeft een annexatie plaatsgevonden. Oost-Timor is niet bevrijd van het communisme. Het is overgegeven aan de islamitische Indonesiërs. Vrijheid, in wat voor vorm ook, bestaat niet.”<sup>8)</sup>

De weg van verzoening kan hier nog lang duren, en het is te hopen, dat de indonesische kerken daarbij een actieve rol zullen durven spelen.

### Meer rechten voor de vrouw

Alle indonesische vrouwen hebben een lichtend voorbeeld in de persoon van Radèn Kartini, dochter van een regent van Jepara, die aan het einde van de vorige eeuw pleitte voor meer rechten van de vrouw, onder meer op het gebied van onderwijs. Door haar pleidooien en die van vrouwen en vrouwenorganisaties nadien, is het mogelijk geworden, dat verschillende vrouwen nu hoge posities bekleden bij de overheid en elders. Niettemin moet nog veel gebeuren, voordat hun positie gelijk wordt aan die van de man. De nieuwe huwelijkswetgeving, welke enkele jaren geleden door het parlement werd aanvaard, betekent wel een verbetering, maar was tegelijkertijd een compromis met islamitische groeperingen. Blijkbaar was dit echter het maximum wat op dat moment bereikt kon worden na alle pogingen van o.a. christelijke politici en de kerken. Een wet op het erfrecht voor de vrouw is nog niet in behandeling gekomen.

Het gaat, zegt mevrouw T. Omas Ithromi, echter niet in de eerste plaats om het verkrijgen van individuele gelijkheid, „maar het is in de eerste plaats een strijd van het volk om in staat te zijn een volledig, menswaardig leven te leiden”. Het gaat om het welzijn van de hele groep, niet om die van individuen.<sup>9)</sup>

Er zijn evenwel ook stemmen, die het opnemen voor specifieke rechten van de vrouw. Drs. B. Simorangkir-Simanjuntak wijst erop, dat van de 460 volksvertegenwoordigers slechts 33 of 7% vrouwen zijn (de cijfers betreffen het parlement, dat in 1977 werd ontbonden door verkiezingen). „Waar zijn de vrouwen, die bevrijd zijn, waar de vrouwen, die mee kunnen helpen bij het nemen van besluiten...?” vraagt ze zich af. „Onze ontwikkeling vraagt een positieve participatie en kan geen maximaal resultaat bereiken, als ze alleen in handen van mannen is.”<sup>10)</sup> Mevrouw Simorangkir noemt de schokkende gebeurtenissen van de politiek, en de corruptie mannenwerk, en ze is van oordeel, dat vrouwen door hun vrouwelijke gevoel in het algemeen zulke dingen niet zullen doen.

Over de rol van de vrouw in de indonesische kerken en over het aziatische vrouwenforum werd in een vroeger nummer van dit tijdschrift al het nodige meegedeeld.<sup>11)</sup> Niettemin is het goed om het militante geluid van de schrijfster en theologe Henriette Katoppo nog even te noemen. Zij was uiterst teleurgesteld over de geringe rol welke aan vrouwen was toebedeeld tijdens de laatste Algemene Vergadering van de DGI (Salatiga, 1976). Slechts één-vijfde deel van de vertegenwoordigers van de deelnemende kerken daar bestond uit vrouwen; in het dagelijks bestuur van de DGI bevindt zich maar één vrouw tussen 12 mannen. Henriette Katoppo noemt enkele gevallen, waar ze persoonlijk het gevoel had gekregen, dat de aanwezigheid en de mening van vrouwen in die vergadering eigenlijk niet had geteld. Ze vreest, dat de situatie in de afzonderlijke kerken nog minder goed zal zijn en ook slechter dan in andere sectoren van de indonesische maatschappij.<sup>12)</sup> Dat blijkt overigens niet voor alle kerken op te gaan.

In ieder geval is de discussie over de rol en de rechten van de vrouw binnen de kerken sinds Salatiga pas goed op gang gekomen. Zulke directe kritiek werd niet eerder geuit. Ongetwijfeld echter zal die discussie op een andere wijze gevoerd worden dan in het Westen. En zolang de resultaten ervan nog niet behaald zijn, mogen de vrouwen zich met het volgende troosten: „In tenminste één indonesische stam spreekt men over de familie van de vrouw als over „de zichtbare God”. En er is ook het gezegde, dat het paradijs onder de voetzolen van de vrouw ligt.”<sup>13)</sup>

### Raciale minderheden: de Chinezen

Spanningen tussen de verschillende stammen, die samen de natie Indonesië vormen, hebben altijd bestaan. De komst van javaanse transmigranten in gebieden van Sumatra, Kalimantan en Celebes, alsmede de politieke en militaire overmacht van Javanen (en anderen) of perifere gebieden als Irian Barat hebben die spanningen doen toenemen. Maar het meest, hebben de Chinezen in Indonesië de druk van het anders-zijn gevoeld. Volgens de volkstelling van 1971 wonen in Indonesië zo'n vier miljoen mensen met een chinese achtergrond; 2,7 miljoen van hen bezitten de indonesische nationaliteit, 875.000 behoren tot de Volksrepubliek China, zo'n 150.000 zijn stateloos en een kleine vijftienhonderd hebben banden met Taiwan. Illegale immigratie van Chinezen schijnt toe te nemen vooral op West-Kalimantan, en dat verhoogt weer de spanningen.

Justus M. van der Kroef spreekt van een „free-floating popular hostility”, welke jegens de Chinezen bestaat, en die tot uitdrukking komt in het gemak waarmee een klein incident, waarbij een Chinees toevallig betrokken is, opgeblazen kan worden tot een groot conflict. Hij spreekt van een „scape-goat” functie van de Chinezen.<sup>14)</sup> Sinds enkele jaren tonen de indonesische kerken zich ook bezorgd over deze zaak. Het Instituut voor Studie en Research van de DGI is bezig met een onderzoek naar de integratie van de Chinezen. In een voorlopig verslag hierover merkt Yahya Wiradinata terecht op, dat de gangbare terminologie, die spreekt van „pribumi” versus „non-pribumi” („inheems” versus „niet-inheems”) in feite pijn doet en zijn geldigheid verloren heeft, omdat de meeste Chinezen in Indonesië geboren zijn en de indonesische nationaliteit bezitten. Hij concludeert, dat de factoren, die vroeger het probleem veroorzaakten, niet langer van kracht zijn. Het probleem kan dus niet worden opgelost door een politiek van „verde-

len" en „apart houden" toe te passen zoals de koloniale overheid vroeger deed, doch door het probleem als een nationale zaak te zien.<sup>15)</sup> Het studieproject van de DGI spitst zich toe op de situatie op West-Kalimantan. Daar vormen de Chinezen 12% van de bevolking (41% is Dayak, 39% behoort tot de Maleiers, die vroeger van andere eilanden gekomen zijn). In een stad als Pontianak wonen meer Chinezen dan in Jakarta (namelijk ruim 165.000). De oorspronkelijke bevolking is niet in staat gebleken economische stabiliteit te verschaffen, en laat de handelsinitiatieven vooral over aan de Chinezen, die oorspronkelijk merendeels ongeschoolde krachten waren (en deels nog arm zijn).

Wiriadinata vindt, dat de perspectieven voor een oplossing niet ongunstig zijn. De overheid begint aandacht te schenken aan het probleem. Maar, zegt hij, het gaat vooral om de wijze waarop en de motivatie waarom de integratie moet plaats vinden. En daarbij behoren de kerken een rol te spelen; op West-Kalimantan geldt dat vooral de GKKB.

Maar ook in andere gebieden hebben de kerken hier een taak, inclusief die kerken die voornamelijk een chinese achtergrond hebben. „In hoeverre kunnen de kerken een relatie zien tussen dit probleem en de zending van de kerk als het zichtbaar maken van het heilswerk van God in de indonesische samenleving?" vraagt Wiriadinata zich af.

De kerken mogen zich die vraag met recht aantrekken. De meeste protestantse kerken in Indonesië zijn immers nog niet volledig geïntegreerde gemeenschappen. Verscheidene kerken met een chinese achtergrond willen het stigma „chinese" wel kwijt en beginnen te evangeliseren onder Dayaks, Javanen, bewoners van Lampong etc. Maar zit er ook niet een portie angst achter die pogingen, hoe goed ze ook zijn? In elk geval mag men iedere poging tot toenadering tussen „chinese" kerken en andere kerken in een bepaalde regio toejuichen.<sup>16)</sup> Want wanneer de kerken niet beginnen gestalte te geven aan een integratie die gebaseerd is op werkelijk wederzijds vertrouwen, worden de kansen op een meer dan formele oplossing wel klein.

1) J. A. B. Jongeneel, „Hak atas Kebebasan Beragama menurut Deklarasi-Deklarasi dan Konvensi-Konvensi P.B.B. dan Undang2 Republik Indonesia", *Peninjau* III, 4 (1976), 275-294. Artikel 43 van de Voorlopige Grondwet van 1950 komt vrijwel overeen met Artikel 29 van de Grondwet van 1945.

2) Een engelse vertaling verscheen in *IDOC-Bulletin* 21, July 1974, 5-8.

3) *Berita Oikoumene* 17, september 1977, 3, 13-18.

4) *Berita Oikoumene* 18, oktober 1977, 9, 10.

5) „A Kind of Conversion", *Testimony amid Asian Suffering*. Penang 1977, 63-66.

6) *Berita Oikoumene* 17, september 1977, 16-18.

7) *Berita Oikoumene* 26, juni 1978, 4-5.

8) *Timor Informations* 5, Mars 1978 (Uitgave van de Association de Solidarité avec Timor Oriental, Paris).

9) „Social and Cultural Background of Concepts of Roles of Women: Reflections on the Indonesian Scene", *Ecumenical Review* XXVII, 4 (1975), 357-365.

10) *Wanita dalam Gereja dan Masyarakat*", *Berita Oikoumene* 7, november 1976, 9-13.

11) M. C. Jongeling, „Vrouwenrollenspel in Indonesië, *Wereld en Zending* 7, 2 (1978) 113-117.

12) H. Marianne Katoppo, „Kedudukan Wanita di Indonesia di Masa Sekarang", *Peninjau* V, 1 (1978), 25-54.

13) Idem, „Women and Men", *Testimony amid Asian Suffering*, 34-36. Onder dezelfde titel, „Wanita dan Pria" publiceerde ze ook een artikel in *Peninjau* IV 2 (1977), 99-112.

14) „Race and Class in Indonesia. Patterns of Discrimination and Conflict", in: *Case Studies on Human Rights and Fundamental Freedoms* (The Hague, 1976) Vol. IV, 211.

15) In drie artikelen. „Beberapa Pemikiran sekitar studie Masalah Non-Pribumi", *Peninjau* III, 4 (1976) 262-274; „Refleksi sekitar Situasi Integrasi Sukubangsa di Kalimantan Barat", *Peninjau* IV, 2 (1977) 118-124; „Mencapai Integrasi dan Kesatuan Bangsa", *Berita Oikoumene* 23, maart 1978, 26-28.

16) Een voorbeeld is een ontmoeting tussen de GKI en de GKJ op Midden-Java, welke volgens *Berita Oikoumene* 16, augustus 1977, 5, 6 gehouden werd te Ambarawa.

## De kerk in de Molukken

Ondanks de grote aandacht die de Molukken de laatste jaren in de nederlandse pers gekregen hebben, is het misschien toch dienstig om inleidend enige algemene opmerkingen over dit oost-indonesische eilandengebied te maken. Het is een gebied dat, als we Ambon (de hoofdstad) op de kaart op Utrecht zouden projecteren, zich uitstrekt naar Londen, Parijs, Berlijn en Kopenhagen. Bestuurlijk is het nu verdeeld in „kabupatens“, in het Noorden is het bestuurscentrum Ternate, in het Zuiden Tual, in de centrale Molukken is dat Masohi op Ceram, maar feitelijk centrum en hoofdstad van de hele provincie is Ambon, zetel van de gouverneur, het parlement, de universiteit, de synode en de rooms-katholieke bisschop. Het gebied omvat 999 eilanden en heeft 1,2 miljoen inwoners, waarvan globaal ingedeeld ongeveer 48% tot de Islam behoort, 45% tot de Gereja Protestan Maluku (GPM), en 6% tot de Rooms-Katholieke Kerk, daarbij 1% overlappend voor secten en „echte heidenen“, die nog sporadisch in de binnenlanden van de grote eilanden Ceram, Buru en Aru worden aangetroffen.

Cultureel is er inderdaad verband tussen de bewoners van de verschillende eilanden te bespeuren en al zijn de verschillen groot, men voelt zich van Noord tot Zuid Molukker. In het Zuiden zijn contacten met de kleine Soenda eilanden bijvoorbeeld bij het ikatten op Tanimbar en de Kei-eilanden.<sup>1)</sup> Een kaste-stelsel zoals in het Zuiden heerst, is elders in de Molukken onbekend. Aan zichtbare cultuur is in het lang achter gebleven Zuiden nog het meest bewaard, maar toonaangevend zijn al sinds honderden jaren Ambon en de Lease (de drie andere kleine eilanden ten Zuiden van Ceram), bestuurlijk, economisch en kerkelijk. Daar voelt men zich ook wel wat meer Molukker dan in de andere gebieden.

De kerkelijke ontwikkelingen kunnen wij volgen vanaf het einde van de vijftiende eeuw, wanneer de Islam haar intrede doet: waarschijnlijk tussen 1460 en 1470. In de eerste helft van de zestiende eeuw treft men in de Noord-Molukken verschillende islamitische vorsten aan, met als belangrijkste de sultan van Ternate. In 1522 wordt de eerste steen voor een portugees fort in Ternate gelegd.<sup>2)</sup> De Portugezen houden een goed contact met de sultan van Ternate met het oog op de kruidnagelhandel, maar zuidelijker, in de centrale Molukken, bestrijden beide partijen elkaar. Daar, op Ambon, zoeken de bewoners steun bij de Portugezen tegen de islamitische expansie, die via het op de westkust van het eiland Ambon gelegen Hitu vanuit Ternate geleid wordt. Van grote bekeringsijver van portugeese zijde was geen sprake. De eerste overgangen – afgezien van wat zich rondom zo'n fort afspeelde – schijnen in N.O. Halmahera te hebben plaatsgevonden in 1534, waarschijnlijk wat later ook op Ambon. In ieder geval treft Franciscus Xaverius, de beroemde missionaris, in 1546 op het eiland Ambon 7 christendorpen aan. Er blijkt een voortdurende strijd te zijn, waarbij iedere keer als de portugeese positie verzwakt, ook de positie van deze dorpen in gevaar komt.<sup>3)</sup>

Opmerkelijk is dat de later vaak geprezen tolerantie tussen islamieten en christenen in de Molukken er blijkbaar niet van het begin af aan is geweest. Wat dat betreft is de verklaring dat deze tolerantie op de adat berust, op gemeenschappelijke voorouders, een nader onderzoek waard, omdat het niet onmogelijk is dat men later deze grondslag terwille van de leefbare verhoudingen nieuw leven heeft ingeblazen. Zowel voor de Islam als de missie was het uitgangspunt en centrum Ternate, verbonden als beiden waren aan de politieke machten van dat ogenblik.

Met de komst van de Nederlanders in het begin van de zeventiende eeuw vond er een „overgang“ naar het protestantse geloof plaats. De huidige Rooms-Katholieke Kerk in de Molukken is het resultaat van missie-arbeid, die aan het einde van de vorige eeuw werd begonnen door leden van de orde van het Heilig Hart, met name op de Kei-eilanden, en die zich vandaar vooral heeft uitgebreid naar Tanimbar en de zuidkust van Irian.

Vanaf het begin van de zestiende eeuw zien wij regelmatig nederlandse predikanten optreden. De opleiding van leerkrachten werd ter hand genomen. Het initiatief tot dit onderwijs schijnt van de Ambonezen zelf te zijn uitgegaan, die om onderwijs vroegen na het vertrek van de portugeese missionarissen.<sup>4)</sup>

Het is opmerkelijk dat vanaf het begin van de kerstening van de Molukken er initiatieven van de Molukkers zelf zijn gekomen. Verder dat het centrum van deze kerstening zich allengs naar Ambon heeft verplaatst. Juist daar zocht men steun bij de Portugezen tegen de islamitische expansie vanuit Ternate en ook daar vroeg men de Nederlanders het onderwijs weer ter hand te nemen. Ambon en de naaste omgeving hebben dan ook een krachtig stempel op de manier van kerk-zijn gedrukt. Historisch gezien is de overheersende rol van Ambon en de Lease in de molukse kerk goed te verklaren. Maar belangrijker dan dit is het feit dat deze kerk zo geheel Ambons is.

Uiterlijk is dat ambonese karakter niet zo makkelijk te ontdekken. De bestuursvorm is die van een typische bestuurskerk waarbij het synodebestuur grote macht heeft en predikanten kan overplaatsen naar eigen goeddunken. De liturgie en de liederen zijn veelal rechtstreeks aan bestaande nederlandse modellen ontleend. Een onderzoeker als Cooley meent dan ook dat er geen ambonese theologie is, maar terecht constateert Kijne: „Al mag er geen geschreven ambonese dogmatiek of iets dergelijks zijn, de hele kerk met haar preken en liturgie en sacramentsopvatting, haar feesten en ambten is door en door ambonees. Men kan niet terugzoeken naar iets dat meer ambonees zou zijn dan deze kerk anno 1960“.<sup>5)</sup> Want al lang voordat de GPM in 1935 administratief onafhankelijk werd, had de kerk een geheel eigen plaats in het leven van de Molukken verworven.

### De kerk en het dorp

Reeds F. Xaverius spreekt over „christelijke dorpen“ en van meet af aan zijn het blijkbaar dorpsgemeenschappen die in hun geheel tot het christendom overgingen. Dat is gebeurd in een oorlogstoestand waarbij dorpen soms weer terugkeerden of overgingen naar de Islam, maar steeds ging het eigenlijk om dorpen. Het dorp in de Molukken is meer dan een aantal families die een aantal geslachten

ten lang op een bepaalde wijze gestructureerd op dezelfde plaats samen wonen.<sup>6)</sup> Deze dorpsgemeenschap is een „sacrale” gemeenschap, die sterk bepaald is voor de mensen die erin opgroeien. De band met de dorpsgemeenschap blijft bestaan, ook al leeft men al jaren elders. Aan het ontstaan van het dorp ligt een verhaal ten grondslag, bepaalde regels moeten in acht genomen worden tot heil van het dorp, op overtreding staan sancties van de voorouders. Binnen die gemeenschap heeft een mens zijn plaats en zij geeft hem als het ware een zekerheid in het leven. Het is allemaal weinig zichtbaar: de oude vergaderplaats – de baileo – is vaak in verval of helemaal niet meer aanwezig<sup>7)</sup>, maar dat doet aan de werkelijkheid van die gemeenschap weinig af. De kerkelijke gemeenschap bevindt zich in het geheel van die gemeenschap niet als iets vreemds, als een „Fremdkörper”, maar vormt er een integrerend bestanddeel van.

De kerk speelt in de dorpsgemeenschap een zeer belangrijke rol en naarmate andere samenbindende factoren meer in verval raken, zoals de adatrechtspraak en de rol van het dorpshef, de radja, wordt die rol ook belangrijker. De baileo's raken steeds verder in verval, maar de kerkgebouwen worden steeds groter en mooier. Uiterlijk is de molukse cultuur in de centrale Molukken vrijwel verdwenen, maar innerlijk, of beter gezegd sociaal, heeft het christendom juist behoudend gewerkt: niet gemeenschap ontbindend maar gemeenschap bewarend en juist dat is zo belangrijk in dit geval omdat „de Ambonees” een zeer sterke ruggesteun vindt in zijn sociale positie, waarvan een antropoloog eens gezegd heeft dat het de eigenlijke inhoud van het leven van een Molukker uitmaakte.<sup>8)</sup> De overkoepelende functie van de kerk in het dorp dateert al van heel vroeg. Reeds in 1824 moest de toenmalige resident Merkus een regeling treffen om de bevoegdheden van kerk en dorpsbestuur af te bakenen: het kerkgebouw werd eigendom van het dorp, maar mocht alleen voor kerkelijke doeleinden gebruikt worden. Officieel werd de Molukse Protestantse Kerk in 1935 zelfstandig, maar vele plaatselijke gemeenten waren in feite al eeuwen zelfstandig: de kerk is daar een essentieel onderdeel van de maatschappij. Het succes van missie en secten onder protestantse Molukkers is dan ook heel klein geweest. De schijn van westerse vormen bedriegt, deze kerk is volkomen moluks.

### De kerk en de mensen

De kerk vormt een essentieel deel van de dorpsgemeenschap. Zij is daar tot heil en behoud van het dorp. Maar in hoeverre is zij ook veranderend en vernieuwend werkzaam? Het zal duidelijk zijn dat het voor de kerk steeds weer een worsteling is om zich aan het verwachtingspatroon van het dorp te onttrekken en zich gehoorzaam aan het evangelie kritisch op te stellen tegenover tal van gebruiken, tegenover dwingende en knechtende aspecten van de adat, tegenover beangstigende en beklemmende voorouderverering (die uiterlijk in de centrale Molukken verdwenen is, maar al eeuwen zonder voorouderbeeldjes voortbestaat) en tegenover bedreigende magie. In hoeverre werkt de kerk behalve behoudend ook bevrijdend?

Er is een merkbare invloed van het evangelie in tal van gebruiken: in het afzwakken van de bruidsprijs – vroeger een gesnelde kop, nog niet zo heel lang geleden op Ceram nog gebruikelijk<sup>9)</sup>, in het matigen van straffen op het overtreden van

de adat, in de kerstening van het begrafenisritueel, maar nog steeds is er de angst voor vloek als niet alles volgens de adat geregeld is en voor straf van de voorouders. Nog steeds wordt er bij kinderloosheid, ziekte of dood naar een oorzaak gezocht, die moet liggen in overtreding van de adat of tekortschieten daarin. Ook predikanten kunnen zich vaak maar moeilijk los maken van deze manier van denken. Daarbij komt dan dat het taalgebruik vaak nogal misleidend is. Een woord dat in de bijbel duidelijk een bepaalde betekenis heeft, kan een heel andere lading krijgen. De eeuwenlange inkapseling van het evangelie heeft de bijbelse woorden – ook daar – hun vernieuwende kracht ontnomen. Dat is natuurlijk niet een typisch moluks verschijnsel en het betekent evenmin dat deze situatie tot een volstrekte impasse in het kerkelijk leven geleid heeft, maar het maakt het vaak wel statisch. Toch is er wel degelijk beweging merkbaar; er is een kritischer houding ten opzichte van de adat, al is er van een echte bevrijding van de klemmende banden vaak nog geen sprake. Van groot belang is in dit geval de houding van de predikant. Hij is vaak de enige gestudeerde, ook de enige gezagsdrager die van buiten het dorp afkomstig is. Hij heeft vaak groot gezag, dat hij ten goede en ten kwade kan gebruiken. Gezagsconflicten met het dorpsbestuur zijn heel gewoon, maar vaak toch geeft de predikant of predikante – want vrouwelijke voorgangers zijn al enige jaren in de GPM een gewone verschijning – niet aan het machtsdenken toe. In de predikantenopleiding wordt nu ook veel meer aandacht besteed aan de stimulerende rol die een predikant kan hebben in de ontwikkeling van een dorp, terwijl men ook bij de studenten zelf de problemen rond adat, magie, voorouders e.d. bespreekbaar probeert te maken. Heel lang hebben vele Molukkers een confrontatie tussen evangelie en hun verdere denkwereld bewust vermeden. In de uitdrukking „Looft God en eert de voorouders” komt iets van die tweesporigheid van deze gedachtenwereld tot uitdrukking. Steeds meer stelt ook de leek zich kritisch hiertegenover op.

### De kerk in de maatschappij

Ook in het grotere maatschappelijke geheel is de positie van de kerk aan positieve verandering onderhevig. De GPM is ontstaan uit de Indische Kerk, een bestuurskerk met van overheidswege gesalarieerde krachten. Er is altijd een vrij grote afstand tussen het „kerkbestuur” en de gewone gemeente geweest met een vrij grote gemeentelijke zelfstandigheid, al was en is de predikant geheel afhankelijk van het plaatsingsbeleid van het synodebestuur. Kon men zich plaatselijk zeer vrij tegenover het dorpsbestuur opstellen, op hoger niveau was dat moeilijker tegenover het centrale gezag. Een enorme ingreep was natuurlijk het doorsnijden ook van de materiële banden tussen kerk en staat bij de soevereiniteitsoverdracht in 1949. Langzamerhand heeft de kerk daardoor – ook dank zij een krachtige en consequente leiding – een groot stuk van echt-kerk-zijn gewonnen. Het drama van de RMS en zijn ondergang heeft het bewustwordingsproces over de eigen roeping van de kerk in een stroomversnelling gebracht. Maar al veel eerder werd er vanuit Ambon zending bedreven. Met name in zuidelijk Nieuw-Guinea.<sup>10)</sup> En al veel langer waren talloze ambonese onderwijzers als hulpkrachten van Europese zendelingen overal in Indonesië werkzaam geweest. „Agama Ambon”, zo luidde dan ook wel de naam voor het christendom in andere delen van Indonesië. Inderdaad „agama Ambon”, „godsdienst van Ambon”,

omdat zij vaak het evangelie in ambonese kledij hebben doorgegeven, maar het was ook al heel lang hun godsdienst. Dat heeft het beeld versterkt alsof er op de Molukken nauwelijks islamieten wonen, maar in feite is de Islam er langer en heeft zeker zoveel aanhangers. Na de onafhankelijkheid is ook daar een emancipatieproces op gang gekomen, waardoor ook zij hun aandeel in bestuur en onderwijs vragen. Naast de emancipatie van de molukse moslims valt het grote aantal islamitische immigranten, vooral uit Sulawesi en Java op. Toch is dit een beweging die al heel lang aan de gang is en van vóór de Tweede Wereldoorlog stamt, een soort arbeidsmigratie.<sup>11)</sup>

De totaal veranderde relatie met de overheid heeft er ook toe geleid dat de kerk zich meer bewust is geworden van een kritische instelling tegenover die overheid en van een verantwoordelijkheid tegenover de gehele maatschappij zoals tot uitdrukking kwam in een aantal jaren geleden uitgegane synodale kanselboodschap over de toenemende kloof tussen arm en rijk. Zo is deze kerk zowel op plaatselijk gemeentelijk niveau als op synodaal niveau bezig te trachten kerk van Christus te zijn.

1) Vgl. F. A. E. van Wouden, *Sociale Structuurtypen in de Grootte Oost*, Leiden 1935. Een engelse vertaling verscheen in 1968 bij Martinus Nijhoff in Den Haag onder de titel: „Types of social Structure in Eastern Indonesia“.

2) Vgl. *Documenta Malucensia*, Vol. I, ed. by H. Jacobs SJ, Rome 1974 p. 3 vv.

3) o.c. p. 13.

4) Vgl. H. J. de Graaf, *De Geschiedenis van Ambon en de Zuid-Molukken*, Franeker 1977, p. 56 vv.

5) Vgl. F. L. Cooley, *Altar and Throne in Central Moluccan Societies* (1961), een gestencilde dissertatie, waarvan later een groot gedeelte is gepubliceerd als: *Abonense Adat: A General Description*, Cultural Report Series, 10, New Haven 1962.

I. S. Kijne, *Evangelische Doorbraak in een ethnische kerk?*, *De Heerbaan*, 16 (1963), p. 104-140.

6) Vgl. F. L. Cooley, *Village Government in Central Moluccas, Indonesia 7* (1967), p. 138-163.

7) Vgl. Ad. E. Jensen, *Die Drei Ströme. Züge aus dem geistigen und religiösen Leben der Wemale, einem primitiv-Volk in den Molukken*. Leipzig, 1948, S. 63-66.

8) o.c. S. 5.

9) o.c. S. 240-257.

10) Vgl. b.v. H. D. J. Boissevain, *De Zending in Oost en West, II*, 1943, p. 174 v.

11) o.c., l.c.

## Molukse kerken in Nederland

Het ontstaan en de verdere geschiedenis van de molukse kerkgenootschappen in Nederland zijn nauw verbonden met de komst en het verblijf van de molukse ex-KNIL-militairen en hun gezinnen in Nederland. Daarom is het wellicht goed om in het kader van dit artikel aandacht te geven aan enkele saillante punten daaruit.

### Komst naar Nederland

In het voorjaar van 1951 arriveerden 4.000 molukse ex-KNIL-militairen met hun gezinnen (totaal meer dan 12.500 personen). Na de opheffing van het KNIL waren hun twee mogelijkheden gebleven: òf vrijwillig demobiliseren op indonesisch grondgebied, òf *tijdelijk* naar Nederland gezonden worden. Door de eerste af te wijzen lieten zij de regering geen andere keus dan de tweede te realiseren. De vele verwickelingen en oneffenheden rond dit alles behoeven hier geen nadere bespreking. Diepgaand historisch onderzoek is geboden om de nodige opheldering te verschaffen.

Aan dit *tijdelijke* karakter van hun overbrenging naar Nederland wordt tot op heden door de meeste molukkers grote betekenis toegekend: zij voelen zich als in ballingschap, op reis, nog steeds gericht op terugkeer naar het vaderland. Bij de keuzebepaling voor het gaan naar Nederland en het afwijzen van demobilisatie op indonesisch grondgebied door deze militairen speelde de proclamatie van de RMS op Ambon (25 april 1950) en de aanval van de troepen van de Republiek Indonesia een grote rol. Men voelde zich, hoewel buiten Ambon verblijvend, solidair met de strijd die daar werd gestreden door de volksgenoten. Mede om die reden liet men zich liever naar Nederland overbrengen om eventueel van daar uit nog iets te kunnen doen voor de RMS. Bovendien leek de reis naar Nederland, het land van de koningin die men zoveel jaren had gediend, het land dat zo vaak als het land van melk en honing was afgeschilderd, wel aantrekkelijk.

### Teleurstelling

De vrees die velen bij deze „slechtst mogelijke oplossing“ van het demobilisatieprobleem koesterden, bleek niet ongegrond. Nederland, dat in alle opzichten anders en vreemd was, werd een teleurstelling: het ontslag uit militaire dienst, de militairen werden ambteloos burger en konden hoogstens ongeschoold arbeider worden, het klimaat, de andere waarden, omgangspatronen, enz. enz. Op de lange duur, vooral toen de contacten met de nederlandse samenleving intensiever werden, versterkten andere factoren het gevoel van teleurstelling en onbehagen: de indruk dat de nederlandse samenleving en regering slechts



geïnteresseerd waren in een zo snel mogelijke assimilatie van deze minderheidsgroep aan de „Dutch way of life“. De politieke belangstelling aan nederlandse zijde voor het RMS-ideaal bleek omgekeerd evenredig te zijn aan het belang dat toegekend werd aan goede betrekkingen met Indonesië. Werden de sympathisanten van de RMS-gedachte in de vijftiger en zestiger jaren vooral gevonden in politiek en kerkelijk rechtse kringen in Nederland, sinds de coup van 1965 in Indonesië, de nieuwe mogelijkheden voor buitenlandse investeringen en sinds het dekolonisatie-trauma aan invloed had ingeboet, slonk deze groep. Men ondervindt nu meer belangstelling van kleinere linkse groeperingen, die om andere redenen bezwaren hebben tegen de huidige indonesische regering. Ook werd de maatschappelijke achterstand sterker voelbaar toen de woonoorden werden opgeheven en de molukse gezinnen in woonwijken in steden en vooral kleinere dorpen werden ondergebracht.

### De generaties en de identiteit

Het betrekkelijk sterke isolement gedurende de tien of meer jaren in de woonoorden en kampen heeft de oudere generatie onvoldoende kansen geboden om zich politiek-sociaal en geestelijk weerbaar op te stellen in de nederlandse samenleving en om hun kinderen voor te gaan in het vinden van een begaanbare weg voor de toekomst. Het is deze oudere generatie, die de herinnering aan het vaderland levend heeft weten te houden. Zij stellen veel prijs op het vasthouden aan de overgeleverde adat en tradities.

De tweede generatie molukkers (leeftijd van 20-35 jaar) heeft weinig of geen eigen herinnering aan het vaderland, kent wel de ambons-maleise taal, maar minder de hogere vorm van die taal, die voor de communicatie in maatschappij en kerk gebruikt wordt. Anderzijds hebben zij door de jeugdijaren in het kamp ook een achterstand in de beheersing van het nederlandse. In het algemeen gesproken staat deze generatie het meest in de branding van de identiteitscrisis, die het gevolg is van het 27-jarig verblijf in Nederland en het zo lang afgesneden zijn van goed contact met familie, dorp, samenleving en kerk in de Molukken. Zij hebben hun plaats in de nederlandse samenleving moeten innemen en hebben de invloeden daarvan ondergaan, terwijl zij zich tegelijkertijd geheel en al molukker (willen) blijven voelen. In de spanningen, frustraties, en soms ook ambivalenties, die het samengaan van die beide met zich mee brengt, kunnen zij lang niet altijd op begrip en leiding van de oudere generatie rekenen, die er veel moeite mee heeft hun kinderen te zien „vernederlandsen“. Velerlei uit het waarden- en denkpatroon van adat en traditie bleek moeilijk overdraagbaar op een volgende generatie, los van het natuurlijk referentiekader ervan (de samenleving in het eigen dorp in de Molukken). Velen uit deze tweede generatie zijn hartstochtelijk op zoek naar een uitweg uit de identiteitscrisis en pogen het moluks eigene te hervinden en te bewaren. Gevoelsmatig speelt het vasthouden aan het „tijdelijke“ van het verblijf in Nederland en het verlangen naar terugkeer een grote rol: het besef dat de huidige ballingschap en verstrooiing niet het eigenlijke zijn, steeds nog versterkt door allerlei negatieve ervaringen, door het gevoel in Nederland niet echt thuis en welkom te zijn. Het moluks spraakgebruik is doorspekt met uitdrukkingen, die dit besef onder woorden brengen. Met name het sterven van de ouders „di tanah orang“ (op andermans grond) zonder de zo

verlangde thuisreis te hebben kunnen maken, kan tot veel verbittering leiden. De nederlandse omgeving kan dan, al weer gevoelsmatig (verstandelijk bekeken kunnen de zaken weer meer in proportie worden gezien), sterk als vijandig worden ervaren: vanwege de koloniale geschiedenis; de mening dat Nederland zijn afspraken niet heeft nagekomen; het positieverlies van de ouderen door het ontslag als militair; de voortdurende aanslag op de eigen identiteit en de homogeniteit van de groep, die het gevolg is van het verblijf in Nederland: het vervreemdingsproces tussen ouders en kinderen, tussen volksgenoten; enz. Hoe de jongeren van de derde generatie molukkers (jonger dan 20 jaar) hun weg zullen vinden is sterk afhankelijk van de manier waarop de tweede generatie al dan niet een brug tussen beide werelden weet te bouwen. Belangrijk is in dit proces de rol van diegenen onder hen, die de weg naar de bronnen: de oorsprongen van molukse adat, oude godsdienst, het proces van kerstening in de Molukken, de invloed van het nederlandse kolonialisme in de molukse samenleving en de huidige samenleving in de Molukken, weten te vinden. M.a.w. nodig is een sterke stimulans en faciliteiten voor *eigen* (niet: nederlandse) onderzoek van de religieus-sociaal-culturele achtergrond door molukse jongeren. Dit is niet slechts van belang voor hen die eventueel zullen terugkeren naar hun land van herkomst, maar juist ook voor diegenen die in Nederland willen/zullen blijven. In zo'n proces is de omgeving, c.q. de nederlandse samenleving, medebepalend. Het is de ervaring, niet alleen van molukkers, maar ook van de vele andere ethnisch-culturele minderheden in Nederland, dat onze samenleving een sterk afwerende houding heeft tegenover de vreemdelingen in haar midden, ondanks de schijn van tolerantie en openheid. In veel opzichten ervaart men dat de nederlandse grenzen meer open zijn dan de nederlandse harten. Christenen onderscheiden zich hierin zelden gunstig, vaak zelfs integendeel (hoe komt dit toch? Ook door de visitatoren uit het buitenland, die ons in het kader van „Zending in Nederland“ „bezochten“ is hierop geweest). Het is van zeer grote betekenis voor mensen met een andere ethnische en culturele achtergrond, dat hun in positieve openheid ruimte gegeven wordt om „zichzelf te zijn“ (zonder dat dit begrip bij voorbaat reeds door nederlanders wordt gevuld). Alleen zo kan het heroriënteringsproces in de molukse gemeenschap leiden tot een positieve participatie in de nederlandse samenleving, zonder dat dit een gedwongen, frustrerende en veel leed veroorzakende assimilatie met zich mee brengt.

### Kerkelijk leven

Het aantal molukkers in Nederland wordt nu geschat op 35.000. Ruim 90% van hen is protestant, 5% rooms-katholiek en 2% islamiet.

De betrekkelijk kleine groep *islamitische molukkers* (in geen verhouding tot de 50% van de bevolking van de Molukken, die de Islam aanhangt!) heeft zeer lang in een dubbel isolement geleefd, zowel ten opzichte van de nederlandse samenleving, alsook ten opzichte van de christelijke Molukkers, al waren er in belangverenigingen wel contacten. Het godsdienstig leven voltrekt zich in de eigen gebedsruimten, onder leiding van de imam. Van contacten met islamieten van andere herkomst lijkt nog geen sprake te zijn, mogelijk onder andere door het sterk molukse karakter van deze Islam.

*De rooms-katholieke molukkers* zijn vrijwel allen afkomstig uit gebieden in de

Molukken waar de r.k. missie werkte en werkt: de Zuidooster-eilanden. Zij vielen na aankomst in Nederland automatisch onder de pastorale zorg van de nederlandse r.k. kerkprovincie. Omdat aansluiting bij de plaatselijke nederlandse parochies moeilijk was en is, kregen zij categoriale pastorale verzorging, aanvankelijk van oud-missionarissen, later van een speciaal hiermee belaste nederlandse priester. Binnen de nederlandse kerkprovincie leven zij vrij geïsoleerd. Ook zijn er weinig contacten met het bisdom Amboina, zodat er weinig informatie over en deelname aan de kerkelijke vernieuwingen van de laatste jaren is. Hierin is sinds vorig jaar enige verandering gekomen middels het bezoek van pater J. Resubun, vicaris-generaal van het bisdom Amboina.

*De protestantse molukkers* wilden aanvankelijk een classis in Nederland van de Molukse Protestantse Kerk (GPM) vormen, om zo de gemeenteleden tijdens hun tijdelijk verblijf in Nederland in contact te laten blijven met de moederkerk in de Molukken. De GPM moest dit, alleen al om formeel-kerkordelijke redenen, afwijzen. Toen bleef voor de kerkelijke leiders, voornamelijk de meegekomen legerpredikanten, de keus tussen aansluiting bij een nederlandse kerk of het oprichten van een zelfstandig kerkgenootschap. Men besloot tot het laatste, omdat aansluiting bij een nederlandse kerk toch nauwelijks een oplossing zou betekenen, alleen al vanwege het verschil in taal en belevingswereld. Ook hebben overwegingen van politieke en sociale aard (bij elkaar blijven) in de besluitvorming een rol gespeeld. Zo werd de Molukse Evangelische Kerk (GIM) opgericht in november 1952 (70% van alle molukkers in Nederland is bij deze kerk aangesloten). Daarnaast bleef een kleiner aantal vasthouden aan de naam van de moederkerk op Ambon en verenigde zich in de Noodgemeente van de Molukse Protestantse Kerk in Nederland (NGPMB).

In de loop van de tijd, vooral sinds de zestiger jaren, nam door kerkscheuringen het aantal molukse kerkgenootschappen toe, zodat er op het ogenblik 15 verschillende kerken zijn (meest plaatselijke afscheidingen) met allerlei namen. In woonwijken met meer dan 30 molukse gezinnen beschikt men over een door de overheid ter beschikking gesteld kerkgebouw en ontmoetingsruimte.

### **De rol van kerk en geloof**

Geloof en kerk spelen een grote rol in het besef van molukker te zijn en als groep bij elkaar te horen. De kerk kan deze bindende functie vervullen dankzij het feit dat, vooral in de ambonese adatkring, het christendom in de loop der eeuwen zo geheel is opgenomen in de molukse existentie en tot een zo unieke symbiose is gekomen met het eigene van molukse adat en restanten van het oude geloof. Deze vorm van beleving van het christelijk geloof, vanwege haar molukse stempel doorgaans als „agama Ambon“ aangeduid, was en is voor de molukse gemeenschap, ook voor de jongeren, een gemeenschapsbindende factor temidden van het vele dat ontbindend werkt. Met name de „medja natsar“ (een soort huisaltaar, plaats voor gebed, offerande en het doen van geloften) blijft een centrale plaats innemen in het godsdienstig leven van veel molukse gezinnen. Dat neemt niet weg dat er wel veel verschil van inzicht en praktijk is over de vraag in hoeverre het Evangelie zich verdraagt met de gedachtengangen en gebruiken, die uit de oude religieuze adatwereld stammen. Vooral jongeren voelen zich

enerzijds gedrongen om het oude vast te houden (op straffe van verlies van identiteit), terwijl zij anderzijds de wereld waarin een en ander functioneerde (de sacrale dorpsgemeenschap) nauwelijks kennen. In deze spanning ervaren zij de zuigkracht van allerlei stromen om hen heen: van opwekkingsbewegingen (zoals Jesus People), van het nederlandse consumptie- en vermaakpatroon, van het gebruik van verdovende middelen. De molukse kerken kunnen een belangrijke rol vervullen temidden van de vervreemdingsprocessen, die de molukse gemeenschap kent, als plaats waar men elkaar ontmoet over de scheidingen van generatie, politieke en maatschappelijke stellingname, enz. heen, rond het Evangelie.

Helaas heeft de bindende functie van de „agama Ambon“ niet de grote versplintering van de laatste tijd kunnen voorkomen. Dat is wellicht te verklaren uit de volgende factoren: a. oorspronkelijk functioneerde de „agama Ambon“ binnen de gemeenschap van familie en dorp; b. in het samenleven van mensen, die uit verschillende dorpen afkomstig zijn, zoals in het KNIL en later in Nederland, is het verschil vaak sterker dan de eenheid, vooral toen in Nederland de militaire gezagsstructuur wegviel; c. conflicten om persoonlijk, politiek (tussen RMS-aanhangers en indonesische molukkers) of groepsbelang resulteerden nogal eens in een kerkscheuring. Kortom symptomen van het desintegratieproces, dat zich na de komst naar Nederland versneld doorzette. Opvallend is dat aanwezige spanningen wel leiden tot conflicten op sociaal-politiek en kerkelijk terrein (de later erbij gekomen structuren), maar dat deze het diepgeworteld besef van verbondenheid binnen de clan niet wezenlijk vermogen aan te tasten. Deze band met familie en dorp/pela (verbond van dorpen) blijft heilig, want bij gratie daarvan besta je als molukker. Vandaar dat bij begrafenissen, huwelijken, e.d. allerlei verschillen en conflicten, als zijnde secundaire zaken, verbleken bij de beleving van de verbondenheid door afkomst, voorouders, grond.

In de kerkdiensten wordt het oude kerk-maleis gesproken, door sommige predikanten aangevuld met nederlands. Voor de jeugd zou gebruik van het nederlands beter zijn, maar de gehechtheid aan de eigen taal, ook al wordt die niet goed beheerst, is groot. De molukse kerken hebben een groot gebrek aan voorgangers met goede opleiding, nog verergerd door de verdeeldheid. Momenteel studeert een tiental molukse jongeren aan nederlandse theologische faculteiten.

*De relatie met de nederlandse kerken* was de jaren door niet ideaal. De kerken in Nederland wisten niet goed raad met deze broeders en zusters uit de vreemde, toonden aanvankelijk wel charitatieve en soms zelfs politieke aandacht, maar zagen tot nu toe geen kans om tot een goede oecumenische relatie te komen. Wel waren er enkele incidentele vormen van samenwerking. De molukse kerken leken ook weinig openheid te tonen: zij wilden de eigen identiteit bewaren; waardoor ieder intensief contact „naar buiten“ als bedreigend werd ervaren; politiek wantrouwen: nederlandse kerkelijke leiders toonden geen sympathie voor het RMS-ideaal, vaak het tegendeel; naar goed oosters gebruik wachtten de molukse christenen, als gasten op andermans grond, het, vaak uitblijvende, initiatief van de nederlandse kerken af; de indruk bestond dat nederlandse kerken alleen geïnteresseerd waren in overgangen en een gelijkwaardige relatie niet aan konden/wilden gaan; en dan nog de vele wederzijdse misverstanden, vooral veroorzaakt door onkunde bij nederlanders over de achtergrond en denk-

en leefwijze van de molukse partners. In het algemeen gesproken heeft het de nederlandse kerken teveel ontbroken aan een houding van open, niet eisende maar gevende, eigen verworvenheden relativerende aandacht voor de molukse christenen. Veel werd gedelegeerd aan enkelingen en comités, die zich zeer inspanden, zonder de plaatselijke nederlandse kerkgemeenschappen echt mee te kunnen krijgen. De laatste jaren is enige verbetering merkbaar, waarbij de nederlandse kerken op zijn minst de schijn niet kunnen vermijden alleen door gewelddadige acties opgeschrikt te kunnen worden.

Het is van groot belang dat molukse en nederlandse christenen leren samen-spreken en samenleven in herkenning en verbondenheid. In dit contact, vooral plaatselijk, is nog veel te leren en af te leren.

*De relatie met de kerk op de Molukken* was zeer lang verbroken of heel summier. In 1968/1969 bracht de toenmalige voorzitter van de GPM, ds. Th. P. Pattiasina, een bezoek aan Nederland waarbij hij ook contacten legde met de molukse kerken hier. Er bleek veel oud politiek zeer te zijn, met name omdat molukse christenen hier weinig begrip hebben voor de positieve wijze waarop de GPM zich in de indonesische samenleving opstelt. Niettemin is toen een consultatie- orgaan van molukse kerken opgericht, dat echter slechts enkele jaren een nood- lijdend bestaan geleid heeft.

Omdat de GPM zich niet organisatorisch, maar wel moreel medeverantwoorde- lijk acht voor het molukse kerkelijk leven in Nederland, is de relatie verder uitgebouwd. Er kwamen predikanten uit de GPM in Nederland werken, molukse kerken hier werden uitgenodigd voor synodevergaderingen op Ambon. In fe- bruari 1978 bezocht een delegatie van de GPM gedurende vier weken de meeste van de molukse kerken in Nederland om een basis te leggen voor betere samen- werking. In december 1978 woonden 9 vertegenwoordigers van molukse kerken en een afgevaardigde van de Ned. Hervormde Kerk de synodevergadering van de GPM in Ambon bij, waar besloten werd tot een nieuwe poging de molukse kerken in Nederland in een samenwerkingsverband bijeen te brengen en om verder in een driehoeksrelatie (molukse kerken in Nederland – GPM – zusterker- ken in Nederland) met elkaar samen te spreken en te werken. In al deze contacten wordt in toenemende mate duidelijk, dat het voor molukse en nederlandse kerken van groot belang is om in goede oecumenische relatie wegen voor de toekomst te zoeken. De molukse christenen leven in twee werelden, de molukse wereld waarin de GPM werkt en de nederlandse omgeving waarin de nederlandse kerken hun opdracht trachten te vervullen. Met beider ervaringen, met name in theologische bezinning, vormings- en gemeenteopbouwwerk, kunnen de molukse kerken winst doen.

De molukse kerken staan voor grote vragen en uitdagingen:

- de vraag van de verhouding van kerk en volk, geloof en politiek, van chris- ten-zijn en molukker-in-de-nederlandse-samenleving-zijn;
- daarmee verbonden: hoe met een eigen identiteit verder te gaan zonder de band met de oecumene te schaden en zonder in de theologia en religio naturalis van een Volkschristentum te verzanden;
- hoe op een nieuwe wijze gestalte te geven aan het missionaire karakter van de gemeente, waarvan de molukse christenen zich traditioneel zo zeer bewust waren;

- hoe de gemeenten zo veel mogelijk te betrekken in de processen van bezin- ning en vernieuwing;
- hoe in dit alles als molukse kerken *gezamenlijk* bezig te zijn vanuit de ontdek- king dat de kerkelijke en geestelijke problemen van alle groeperingen, van welke herkomst en politieke kleur ook, gelijk zijn;
- en, last but not least, hoe door dit alles de jongere generatie een geestelijk huis te geven waar het goed toeven is.

## Enige literatuur

### A. Algemeen

- Ambonezen in Nederland, rapport van de commissie Verwey-Jonker, 1959  
G. Heeringa, Amboina Ambon, een volk in de diaspora, uitgave Stichting ICCAN, 1964.  
J. J. M. van Amersfoort, De sociale positie van de Molukkers in Nederland, 1971.  
Bung Penonton, De Zuidmolukse republiek, 1977 (4e druk).  
Artikelen over de RMS, in: Wending, jaargang 1959 en 1960, van mr. S. C. Graaf van Randwijck c.s.  
De problematiek van de Molukse minderheid in Nederland, regeringsnota 1978.  
Zuidmolukse tegennota betreffende de RMS-problematiek, 1978.  
Knelpunten tussen de Nederlandse overheid en de Molukse minderheid, Nota van het Inspraakorgaan Welzijn Molukkers, 1978.  
Artikelen in verschillende tijdschriften, die in Molukse kring verschijnen, zoals: Pat- timura, Tjengkeh, Mena Muria, Toma, Marinjo.  
Veel literatuur bestaat uit scripties, gestencilde brochures, e.d. die niet algemeen bekend zijn.  
„Vrij Nederland“ gaf op 2 september 1978 een uitstekend magazine uit:  
Een gouden regen, geheel gewijd aan de wijze waarop molukkers hun komst naar Nederland en hun verblijf hier beleefden.

### B. Molukse kerken in Nederland

- Hierover is nauwelijks literatuur beschikbaar. G. Heeringa geeft in zijn bovengenoemd boek een schets van het kerkelijk leven (p. 57-76).  
Verder: Een volk op reis, Molukkers in Nederland, samenleving en kerk, een voorlich- tingsbrochure voor nederlandse gemeenten en groepen, uitgave van de her- vormde, gereformeerde en rooms-katholieke persdiensten.

## Toespraak tot de gezamenlijke vergadering van de Synoden van de Nederlandse Hervormde Kerk en de Gereformeerde Kerken in Nederland op 22 november 1978 in De Blijde Werelt te Lunteren

Allereerst rust op mij de bijzonder aangename plicht om, namens de Generale Synode van de „United Reformed Church of England and Wales“, tegenover u uitdrukking te geven aan onze dankbaarheid voor de vriendelijke uitnodiging, die mij de gelegenheid biedt vandaag met u samen te zijn, alsook de hartelijke groeten over te brengen van onze kerk aan uw beide synoden, op weg naar eenheid.

Zelf zijn we nog maar in het zesde jaar van ons verenigd bestaan: daarom voelen we ons ook een kerk, die zich in een leer-situatie bevindt. Sinds mijn terugkeer naar Engeland vanuit Zuid-India, vier jaar geleden, heb ik het een verfrissende ervaring gevonden om opnieuw in een kerk te leven waar verschillende tradities van elkaar leren binnen de broederlijke verbondenheid van een volledig op elkaar betrokken samenleven. Ik ben erg blij dat ik degene mag zijn die de groeten aan u mag overbrengen op dit moment van uw tocht naar volledige eenheid.

Ook verheugt het mij dat ik gevraagd ben deel te nemen aan een discussie over „Zending in Nederland“. Velen van ons hebben heel veel te danken aan de missionaire bezinning en praktijk van uw Kerken, niet het minst daar u en wij trachten te leren wat het betekent deel uit te maken van zending naar ons eigen volk. Wij hebben het voorrecht gehad uw missiologische geschriften in het engels te kunnen lezen en te leren van de vele fantasievolle experimenten die u hebt ondernomen in het overbrengen van het Evangelie naar uw eigen volk. Ik hoop van deze ontmoeting nog veel meer te leren. In het bijzonder hecht ik persoonlijk waarde aan deze ervaring omdat ik momenteel aan de Selly Oak Colleges verantwoordelijkheid draag voor de voorbereiding van mannen en vrouwen uit alle zes continenten voor zending in hun eigen land en in andere landen. Ik hoop dat dit bezoek mogelijk de deur opent voor een vollediger deelname van de nederlandse kerken aan dit werk in Selly Oak.

Toen ik het materiaal bestudeerde dat ter voorbereiding van deze synode gemaakt is, had ik het gevoel dat ik mij in een vertrouwde omgeving bevond. Wij hebben deel aan dezelfde verwarring over hoe het Evangelie over te brengen naar een samenleving die zowel radicaal gesecculariseerd is als (vergeleken bij de rest van de wereld) akelig rijk. Wij zitten beiden op gelijke wijze vast in de spanning (die stellig door ons allen gevoeld wordt) tussen degenen die zending allereerst beschouwen in termen van het overbrengen van het goede nieuws van persoonlijk heil voor hen die anders zonder hoop zijn, én degenen die zending primair opvatten als actie voor het doen van Gods gerechtigheid in het openbare

leven van onze tijd. Het is gemakkelijk voor ons om te zeggen dat we beide dingen willen doen en te zeggen dat wij een „holistische“ evangelieprediking willen, die zich richt tot heel de mens, zowel in zijn persoonlijk als in zijn maatschappelijk leven. Maar het is niet zo gemakkelijk om het perspectief te vinden, het gedachten-kader, waarbinnen het waarheidsmoment in beide posities helder wordt gezien.

De stelling die ik u ter bespreking voor wil leggen is dat een dergelijk perspectief mogelijk is, maar het vraagt een duidelijke verschuiving in het perspectief vergeleken bij dat wat normaal geweest is in het missiologisch denken van de Gereformeerde (Hervormde) Kerken sinds de opkomst van de moderne missionaire beweging.

Op gevaar af van te veel te vereenvoudigen en met de bedoeling de discussie aan te scherpen, zal ik mijn stelling in vier punten uiteenzetten.

### I. Zending is deel van het Evangelie en niet van de Wet

Het taalgebruik voor zending dat karakteristiek was voor de Gereformeerde (Hervormde) Kerken, is de taal van de wet geweest. Zending is beschreven als een plicht, een taak, een opdracht. Met dit taalgebruik is gewoonlijk ook meegekomen de onmiskenbare geur van een slecht geweten. Zending is een plicht die wij niet vervuld hebben en daarom hebben wij een schuldgevoel.

Er zijn vanuit de geschiedenis oorzaken aan te wijzen waarom dit zo heeft moeten zijn.

De nieuwe missionaire impulsen aan het einde van de 18e eeuw moesten de barrières doorbreken die waren opgericht door een gedeformeerd Calvinisme, dat staande hield dat de bekering van de heiden zo geheel en al het werk Gods was, dat er geen plaats in was voor menselijk initiatief.

Niettemin is het een treffend feit dat er in het Nieuwe Testament weinig over zending staat in termen van plicht.

Tevergeefs zal men in de brieven van Paulus zoeken naar enig woord van bevel of aansporing tot zijn gemeenten om actiever te zijn in het evangeliseren. Zending wordt meer gezien als een consequentie van Pinksteren. Het is het opzienbarende feit van de tegenwoordigheid van de Heilige Geest bij het gezelschap in Jeruzalem, dat er de oorzaak van is dat de menigte komt toesnellen en vraagt: „wat gebeurt hier?“. De eerste zendingspreken zijn een antwoord op deze vraag. Dit stemt overeen met de taal van Handelingen 1:6-8 waar tegen de discipelen, als een belofte en niet als een bevel, wordt gezegd, dat de komst van de Geest hen zal maken tot getuigen van Christus. Zij hadden vragen over de komst van het Koninkrijk (vers 6). Het antwoord van Jezus is dat zij die *arrabon* (eerste gave, onderpand, handgeld) zullen ontvangen van het Rijk die de Geest is (vgl. II Cor. 1:22, Ef. 1:14, Rom. 8:23).

Het is het al tegenwoordig zijn van de voorsmaak van het Koninkrijk die het getuigenis constitueert, die een begin maakt met de missionaire dialoog, die de situatie schept waarin de christen wordt opgeroepen „rekenschap af te leggen van de hoop die in hem is“ (1 Petr. 3:15).

Dit stemt ook overeen met de herhaalde belofte dat de Geest de woorden zal ingeven die nodig zijn voor de Kerk, die verdrukt wordt en niet weet wat ze

zeggen moet (Marc. 13:11), en het stemt overeen met de beschrijving van de Geest als de Pleitbezorger die voor de Kerk zal spreken, zowel in de verdediging van de vervolgte Kerk (Joh. 15:18-27) alsook als de Aanklager die de wereld in haar diepste opvattingen overtuigt van haar ongelijk (Joh. 16:7-11).

Ik vergeet niet de „Grote Opdracht“ van Matth. 28:18-20, die zo'n overheersende rol heeft gespeeld in de protestantse missiologie. Maar deze tekst wordt bepaald misverstaan als ze eenvoudigweg wordt omgezet in een nieuwe wet. Het gebod „gaat dan heen“ ligt besloten in woorden waarin het Goede Nieuws weerklinkt gelijk het galmen van klokken: „Mij is gegeven alle macht in hemel en op aarde . . . En zie, Ik ben met u al de dagen, tot aan de voleinding der wereld“. Het is vanuit de vreugde en de kracht van dit goede nieuws dat de discipelen uitgaan. Er is iets mis met ons, in beide vleugels van onze kerken, wanneer wij ons laten doof maken door schrille kreten die aan de ene kant roepen om radicale sociale actie en aan de andere kant om een meer strijdlustige missionaire prediking, welke kreten beide eerder de uitwerking hebben van een te zware last die op iemands schouders wordt gelegd (Matth. 23:4) dan dat ze de mensen een bevrijdende vreugde kunnen brengen.

Om kort te gaan: de lezer van het Nieuwe Testament krijgt de indruk dat de bekering van de volken minder een last is die de Kerk opgelegd is, dan wel een genadige belofte die de Kerk gegeven is.

Dé voorwaarde is dat de Kerk waarlijk Kerk is, waarlijk het lichaam is dat nog de tekenen draagt van Christus' lijden, dat bij hem is het dragen van de zonden der wereld; dat de kerk de gemeenschap is, „te allen tijde het sterven van Jezus in het lichaam omdragende, opdat ook het leven van Jezus zich in ons lichaam openbare“ (2 Cor. 4:10). Dit „openbaarworden“ is het werk van de Heilige Geest. Het is niet een verrichting door de Kerk. Als het getuigenis een van de „werken“ der Kerk zou zijn, zou zijn kracht alleen liggen in de kracht van de Kerk en niet meer dan dat. Maar het getuigenis is het werk van de Geest, dat beloofd wordt aan de Kerk in al haar zwakheid. De Kerk is alleen de drager van het getuigenis, dat groter is dan zijzelf (zie Joh. 15:26-27). In feite is de sterke verwevenheid van de moderne zending met de imperialistische periode van het westerse christendom één van de hoofdoorzaken van de verduistering van deze bijbelse visie van zending als gave en belofte aan de zwakke.

Mijn eigen ervaring als zendeling heeft krachtig bevestigd wat ik in het Nieuwe Testament vond. Ik ging als een zendingarbeider, die kwam om het Evangelie te verkondigen, naar India in het midden van de dertiger jaren. De „succesvolle“ opmars van de Kerk in de dorpen van Zuid-India was al aan het tanen. Er waren geen fondsen meer om onze traditionele methoden uit te betalen – het in dienst hebben van betaalde evangelisten en onderwijzers, het openen van scholen en het opzetten van welzijnswerk. Het leek alsof wij pas op de plaats moesten maken. Maar spoedig begon ik te leren dat de werkelijke voortgang van het Evangelie niet plaatsvond als het resultaat van onze missionaire programma's. Ik merkte dat het Evangelie zich verspreidde in plaatsen waar ik nooit van had gehoord, door de gewone gesprekken van heel gewone christenen die niet een of ander soort „leken training“ hadden gehad. Ik ervoer dat er miljoenen mij onbekende kanalen waren waarlangs de Heilige Geest de kennis van Jezus bij de

mensen bracht. Dikwijls waren het mensen die ik „mislukkelingen“ genoemd zou hebben – de jongens die op school er niet veel van terecht brachten en niet deugden voor onderwijzer of catecheet, maar die er tussenuit waren getrokken om zich te voegen bij het leger of een baan te vinden in de stad – die trouw bleven aan Jezus op onbekende en moeilijke plaatsen en aan wie – vaak tot hun eigen verrassing – werd gevraagd om „rekenschap af te leggen van hun hoop“. De vrije en oppermachtige Geest maakte van hen gebruik van zijn getuigenis. En zo begon ik mijn werk heel wat bescheidener te zien. Ik was niet de sterke en effectieve promotor van het Evangelie. Ik was eenvoudig iemand die beschikbaar had te zijn om achter de Geest aan te lopen (die ons altijd vooruit is), aanwezig te zijn en te delen in Zijn werk. Als deze eerbiedwaardige Synode tijd had voor het vertellen van verhalen, zou ik mijn visie met vele voorbeelden kunnen illustreren.

Ik wil alleen maar zeggen dat ik heb gesproken met talloze mannen en vrouwen die bekeerd zijn tot Christus en die ik vroeg mij het verhaal van hun bekering te vertellen en altijd heb ik gemerkt dat de georganiseerde evangelisatieprogramma's van Kerken en zendingsinstellingen maar een betrekkelijk klein aandeel hebben in het verhaal. Ik zal niet zeggen dat zij er geen aandeel in hebben, dat zeg ik zeker niet. Maar de strategie, als ik het zo mag stellen, is met nadruk niet in handen van de Kerk.

De Geest is de getuige en de strategie is in Zijn handen.  
De Kerk is slechts de *locus* van Zijn genadig werk.

Door deze zin te gebruiken probeer ik me te hoeden voor twee fouten. De eerste is die welke de Geest opsluit binnen de Kerk en veronderstelt dat de Kerk een soort macht heeft om te beschikken over Zijn werking. Dat is, veronderstel ik, geen ketterij die karakteristiek is voor de Gereformeerde (Hervormde) christenen. De tegenovergestelde fout, die in onze dagen meer heerst, is het werk van de Geest geheel en al van de Kerk te scheiden.

Afgaand op een hedendaags spreken zou men kunnen denken dat de Geest een soort „ignis fatuus“ (een soort dwaallicht) was, flikkerend over het hele landschap, overal even gezien en gevolgd, behalve in de Kerk. Als er één ding is waarover het N.T.-isch getuigenis duidelijk is, is het dat het kenmerkend teken van de tegenwoordigheid van de Heilige Geest (en er zijn, natuurlijk, vele andere geesten!) de belijdenis is dat Jezus Heer is.

Omdat ik tegen beide dwalingen ben, blijf ik zowel bij de soevereine vrijheid van de Geest als bij Zijn handelen waarin hij de woorden en daden van de Kerk gebruikt als het aangrijpingspunt voor zijn machtig getuigenis. Indien de Handelingen der Apostelen onze gids zijn zullen we zeggen dat de Geest niet de gevangene van de Kerk is, noch dat hij de Kerk achter zich laat; hij regeert, leidt en zegent de Kerk met zijn gaven. En dit stemt weer overeen met mijn eigen concrete ervaring als zendingarbeider. In de vele getuigenissen waar ik naar geluisterd heb van mannen en vrouwen die zijn bekeerd tot Christus vanuit andere religies of vanuit niet-geloven, terwijl er toch zoveel verschillende wegen zijn als er mensen zijn, waren bepaalde dingen altijd aanwezig als achtergrond van het verhaal.

Ik zou ze kunnen beschrijven in de volgende bewoordingen.

1. De tegenwoordigheid van een aanbeddende, vierende, liefhebbende gemeenschap van gelovigen. Deze gemeenschap is de plaats waar het Koninkrijk zich reeds in een voorsmaak laat proeven, waar de *arrabon* (eerste gave) alreeds tegenwoordig is met zijn vreemd, uitdagend en appellerend getuigenis naar een koninkrijk dat werkelijk bestaat, ofschoon nog niet zichtbaar. Deze tegenwoordigheid is het die de vreemde boodschap van het kruis (op het eerste gezicht zo iets volkomen dwaas!) tot iets maakt waarvan de hoorder meer wil weten.
2. Het feit dat de leden van deze gemeenschap diep betrokken zijn bij het leven van hun naaste. Niet levend voor zichzelf, maar geheel deel uitmakend van de wereld rondom hen, de lasten dragend, aanvaardend de schuld, delend in de smarten van hun naaste.
3. Het feit dat de leden van de gemeenschap bereid zijn om, als de gelegenheid zich voordoet, „rekenschap af te leggen van hun hoop met nederigheid en zachtmoedigheid“.

Wanneer deze drie voorwaarden vervuld worden – een gemeente die zich verheugt in de voorsmaak van het Koninkrijk, die deel heeft aan het leven van de naaste en waarvan de leden bereid zijn om rekenschap af te leggen van hun hoop – dan is er geen behoefte om „zending“ te zien als een taak en een last. Wanneer aan deze voorwaarden is voldaan, mag men erop vertrouwen dat de Heilige Geest zijn eigen werk zal doen in het getuigen van Christus voor deze naaste.

## II. Zending wordt geheel door het Evangelie bepaald

Mijn tweede stelling gaat over gezag (autoriteit). De vraag „op welk gezag?“ is altijd fundamenteel geweest in het zendingswerk. Hij wordt vandaag met grote nadruk aan ons gesteld. De druk van een slinkende oecumene, de menselijke behoeften van een veelvormige en beweeglijke samenleving, en de ontstellende dreiging van een broedermoord-oorlog in een atoom-tijdperk, dwingt ons te luisteren naar de vragen, die ons gesteld worden door hen die het christendom zien als een van de splijting teweegbrengende elementen op het menselijk toneel. Als we ook maar enigszins gevoelig zijn voor de wijze waarop onze geschiedenis overkomt bij degenen die buiten onze westerse christelijke traditie staan, dan kan ons de kracht van dit argument niet ontgaan. Is de menselijke gemeenschap niet belangrijker en essentiëler dan de christelijke gemeenschap? Deze vraag is natuurlijk bijzonder indringend met betrekking tot de christelijke zending in Azië en de wereld van de Islam, maar wij kunnen hem niet buiten discussie laten in de situatie waarin onze traditioneel christelijke landen in Europa verkeren.

De wereld is één, en wat onwaar is in India, kan niet waar zijn in Engeland of Nederland. Is in wereld-perspectief gezien – en dat is het enig mogelijke perspectief voor ons in deze tijd – de christelijke zending niet een sectarische onderneming?

Wij vinden de beantwoording van deze vraag daarom zo extra moeilijk, denk ik, vanwege het verloop van de ontwikkeling van het oecumenisch denken in de

laatste 20 jaar. De leuze: „Laat de wereld de agenda schrijven“ en de eis dat theologie „contextueel“ moet zijn, kunnen beide gerechtvaardigd worden met goede argumenten. Maar in wezen zijn ze zeer misleidend geweest. Als wij met de context beginnen, beginnen we bijna onvermijdelijk met de context te begrijpen in termen van opvattingen en modellen ontleend aan onze cultuur – hetzij „wetenschappelijk“, „humanistisch“, „marxistisch“ of nog iets anders. En, zoals steeds in menselijke zaken, het uitgangspunt bepaalt het resultaat. Het christelijk verhaal kan van niet meer dan oppervlakkige relevantie zijn voor de uiteindelijke analyse. Als we beginnen met de wereld de agenda te laten opstellen, dan beginnen we met een stel problemen en eindigen met een stel programma's. Dat is wat gebeurd is met afmattende hardnekkigheid in veel van ons oecumenisch werk. Dit alles ligt (theologisch gesproken) op het terrein van de wet. Wij eindigen met het leggen van lasten op de mensen, die zij, noch wij ook maar voor één moment kunnen dragen. En het is gewoonlijk niet duidelijk dat er iets specifiek christelijks is in de programma's die wij voorstellen. In feite lijkt de poging om ze als „christelijk“ te etiketteren een ongeoorloofd-kerkelijk-zich-zelf-zoeken – en dat is het waarschijnlijk ook.

De christelijke zending heeft zijn uitgangspunt en uitsluitend gezag in die gebeurtenissen (met als middelpunt de vleeswording, dood en opstanding van Jezus) waarin God gehandeld heeft om de wereld te verlossen van zonde, dood en zinloosheid en haar te richten op de weg naar een nieuwe schepping. De Kerk heeft niets anders te doen dan van de werkelijkheid te getuigen door de plek te zijn waar dit wordt geloofd en waar, dientengevolge de eerstelingen van de nieuwe schepping reeds aan het werk zijn door de aanwezigheid van de Heilige Geest. Elke poging om dit getuigenis te rechtvaardigen, te verklaren of te verdedigen door te verwijzen naar welk ander kader om het te duiden ook, is een zich distantiëren van dit wezenlijk getuigenis. Toen de eerste apostelen werden uitgedaagd hun gezag te bewijzen, konden zij alleen maar antwoorden: „in de naam van Jezus“. Omdat de vraag: „Wie is Jezus?“ toen beantwoord moest worden, moest deze formulering toen worden vervangen door „In de naam van God, Vader, Zoon en Heilige Geest“. Alleen als wij vastbesloten vasthouden aan dit uitgangspunt blijven wij authentieke herauten van een evangelie en worden wij niet in plaats daarvan predikers van een wet. Onze enige taak is goed nieuws over te brengen, het goede nieuws aangaande Jezus.

Laat mij kort enkele redenen preciseren waarom ik het belangrijk vind te blijven aandringen op deze concentratie op het Evangelie. Ik geef hier enkele gedachten weer over de discussies waarin ik in Engeland verwickeld ben.

a. Leidinggevende engelse theologen houden vol dat het verhaal aangaande Jezus en hetgeen in het N.T. staat opgetekend, uitgelegd moeten worden door middel van de algemene religieuze ervaring van de mensheid. Vanuit dit gezichtspunt moet de leer van de vleeswording gezien worden als het produkt van het algemeen religieus bewustzijn op zoek naar categorieën om Jezus te duiden. Jezus is illustratief voor elementen in ons gemeenschappelijk menselijk bewustzijn. In onze traditionele christelijke cultuur is het rechtmatig de naam van Jezus te gebruiken om de aandacht op deze elementen te vestigen, maar in andere



culturen zullen andere namen als geëigend gebruikt worden; en om vol te houden dat de naam van Jezus universeel geldig is, is niets anders dan een overblijfsel van ons traditioneel westers imperialisme of zelfs (om een spreker op een kortgeleden gehouden bijeenkomst te citeren): „theologisch racisme“. In de samenleving met de vele geloven, die Engeland tegenwoordig is, is dit een krachtig argument. Als ik genoopt word het uitsluitend vasthouden aan de naam van Jezus te rechtvaardigen tegenover het (meer natuurlijke) voorstel Jezus te duiden in het licht van menselijke ervaring in het algemeen, moet ik antwoorden:

1. dat elke poging menselijke ervaring te begrijpen, moet beginnen met een of andere beslissing (die slechts een daad van geloof kan zijn) welke feiten moet worden toegestaan het uitgangspunt te verschaffen.
2. dat er geen dwingende reden is om *a priori* te beslissen dat „algemene religieuze ervaring“ een geldig gegeven is en het „feit van Jezus Christus“ dat niet zou zijn.
3. dat (zoals André Dumas sterk heeft aangetoond – zie „Study Encounter“ 1974) elk voorstel voor menselijke eenheid dat niet wijst naar een uitdrukkelijk middelpunt, het eigen ik van de voorsteller als verholen middelpunt heeft.
4. dat ik mijn positie niet kan rechtvaardigen met te verwijzen naar enige hogere autoriteit, omdat zulks de uiteindelijke autoriteit van Jezus zou ontkennen, maar dat ik alleen kan terugvallen op de bijbelse uitverkiezingsleer en zeggen: „God in zijn ondoorgrondelijke goedheid heeft mij geroepen een getuige van Jezus te zijn en ik heb geen andere keus dan Hem te belijden“. Het is inderdaad precies deze positie die de vreemde combinatie van „vriendelijkheid“ en „vrijmoedigheid“ mogelijk maakt, die karakteristiek zijn voor een ware christelijke getuige.

b. Collega's, bezig met zulk werk als „industrie-apostolaat“ en „stadszending“ beweren dat dit uitgangspunt nooit contact legt met de werkelijke wereld van de fabriekshal en het stedelijk ghetto. Zij wijzen op de beklagenswaardige voorbeelden van „Christian Fellowship Groups“, die als leden onder elkaar een vroomheid koesteren, die hen afdoend afsnijdt van elke werkelijke verbondenheid met de problemen van fabriek en achterbuurt. De meesten van degenen met wie ik over industrie-apostolaat heb gesproken beschouwen de bestaande Kerk eerder als een nadeel dan als een voordeel en zij proberen zo ver mogelijk bij haar uit de buurt te blijven. Zij houden vol dat industrie-apostolaat moet beginnen met de werkelijke problemen van de industrie te begrijpen en met te proberen die aan te pakken. En wie zou daar geen begrip voor hebben? Toch dwingt mijn eigen ervaring en mijn lezen van het Nieuwe Testament mij de volgende opmerkingen te maken:

1. Het enige werkelijk doeltreffende industrie-apostolaat dat ik heb gekend, dat wil zeggen een zending die als resultaat had dat mensen werden bekeerd van ongelof tot een betekenisvol christelijk discipelschap op de fabrieksvloer, is geweest daar, waar een levende christelijke gemeente was die het Evangelie geloofde, predikte en vierde en wier leden diep en tot elke prijs betrokken waren in de problematiek van de fabriek.
2. Een opvatting van industrie-apostolaat die uitgaat van de „problemen“ en dan een serie „programma's“ ontwikkelt om die problemen te lijf te gaan, is nog steeds slechts een oefening in de wet. De unieke gaven, die het Evangelie

brengt, wordt hierdoor niet in de situatie ingebracht, namelijk een volledige bevrijding krachtens welke mannen en vrouwen met blijdschap slaven worden van hun mede-slaven om Christus' wil.

3. De volkomen terecht verwerping van de traditionele stijl van christelijke gemeenschap behoort te worden gericht tegen een verkeerde opvatting van kerkelijkheid – namelijk de gedachte dat iemand deel kan hebben aan de zegeningen van het Evangelie zonder Jezus te volgen in de diepste en kostbaarste betrokkenheid bij de zonde en het leed van de wereld.
  4. Vol te houden dat het Evangelie uitgangspunt is, betekent niet dat het Evangelie wordt geformuleerd in de termen van een voorbij tijd of een vreemde cultuur. Het betekent niet noodzakelijkerwijs, bijvoorbeeld, dat er over zonde en vergeving gepraat wordt. Dit zijn niet de termen waarin het nieuws aangaande Jezus aanvankelijk tot uitdrukking wordt gebracht op dit punt van de westerse beschaving van de 20e eeuw. Er zijn andere wegen waarlangs het Evangelie bij de mensen „landt“, zoals de zendingsgeschiedenis ruimschoots laat zien. Als ik zeg dat het Evangelie het uitgangspunt is, dan vraag ik niet om een speciale manier van formulering. Er zullen zeer verschillende manieren zijn. Ik zeg dat het uitgangspunt het Evangelie is, als een werkelijkheid die geloofd en gevierd wordt en in praktijk wordt gebracht in het leven van een werkelijke gemeente, die de bijbel leest en bestudeert, de sacramenten viert en leeft op een open en gastvrije wijze van gezamenlijk leven, dat zijn middelpunt vindt in toewijding en verbondenheid aan Jezus.
- c. Een derde gevolgtrekking van deze concentratie op het Evangelie betreft de eenheid onder christenen. De verwerping van de Kerk door velen van degenen die betrokken zijn bij het industrie-apostolaat komt voor het grootste deel voort uit het feit dat kerken zoals wij die kennen zich veel meer lijken te bekommeren om hun eigen bestaan en het welzijn van hun leden, dan om het herkenbaar zijn als de plaatsen waar mannen en vrouwen worden ingelijfd in de dienst van het Rijk van God en een voorproef gegeven wordt van de overwinning van dat Rijk. Deze indruk wordt krachtig versterkt door de verdeeldheid tussen de kerken. Het is duidelijk voor de gemiddelde leek, en zelfs voor de opgeleide theoloog dat wat de kerken gescheiden houdt, thans – in hoge mate – niets van doen heeft met werkelijke leer, maar veel meer met de weerstand van geïnstitueerde lichamen om hun afzonderlijk bestaan op te geven. Terwijl dit het geval is zien de missionaire inspanningen van de kerken er van buitenaf uit als oefeningen in institutionaire zelf-verheerlijking. Voor degenen die zeer betrokken zijn bij (bijvoorbeeld) de problemen van de moderne industrie, zijn de zaken die de kerken verdeeld houden, niet terzake dienende. Aandringen op de noodzaak van eenheid tussen de Kerken is juist het tegenovergestelde van het soort luie relativisme dat soms wordt vereerd met de naam van „ruim oecumenisme“. Het is wat noodzakelijkerwijs opgesloten ligt in het erin volharden dat Jezus Christus – vleesgeworden, gekruisigd en opgestaan – het beginpunt is, de beweegkracht, het hoogste criterium en het uiteindelijke doel van al onze zending. Slechts door deze trouwe verbondenheid aan Jezus Christus als het centrum van alles van wat we doen zullen wij gehouden worden binnen het gebied van het Evangelie, herkenbaar als dragers van goed nieuws en niet als werktuigen van een nieuwe wet.

### III. Wat aan menselijke kant nodig is voor zending, is trouw

Ik zei aan het begin dat we in de brieven van Paulus niet het soort aansporing tot groter zendingsijver aantreffen die in onze kerken vandaag gewoon is. Wat we evenwel in de brieven van het Nieuwe Testament wel vinden is een herhaalde aansporing tot trouw in het volgen van Jezus langs de weg van het Kruis. Dit is de voorwaarde naar menselijke kant die verbonden is aan de goddelijke belofte dat de Geest getuigenis zal geven van Jezus. Het getuigenis wordt beloofd bij een trouw en geduldig voortgaan in de voetstappen van Jezus. De eerste vorm van getuigen (*marturia*) is lijden. Maar niet alle lijden, meer het lijden dat voortkomt uit een trouw volgen van Jezus. De grote beloften aangaande het getuigenis van de Geest worden gegeven aan diegenen die delen in de beproevingen van de Messias, die staan waar Jezus stond op het punt waar het Rijk van God en de machten die Gods Rijk loochenen, botsen.

De vroeg-christelijke Kerk beschouwde de martelaars, die tot het laatst toe staande bleven, als de echte soldaten van het Koninkrijk. En iedere zendingsarbeider kan ervan vertellen hoe in schijnbaar hopeloze omstandigheden, waar de machten van de boze het getuigenis van de Kerk schenen te verpletteren, een eenvoudige daad van dure en trouwe gehoorzaamheid van de kant van een van de kleinen van Christus het getij volkomen deed keren.

Ik merk dat kerken in Engeland bezorgd zijn over het afnemend ledental, terneergedrukt door een plichtsgevoel deze trend te keren, geïntimideerd door de voorspellingen van sociologen en statistici dat de kerken waarschijnlijk zullen wegwijnen en binnen enkele decennia zonder betekenis zullen worden. Ik ben in deze situatie terecht gekomen na jaren in Madras, waar de kerk groeit en waar ik veel van m'n tijd (tot afgrijzen en verbazing van mijn engelse vrienden) moest geven aan het inwijden van dozijnen nieuwe kerken. Ik ben mij bewust van de verzoeken die de kerken in beide gevallen omringen – zowel wanneer er sprake is van groei als in geval van inkrimping. Natuurlijk zijn wij blij wanneer de Kerk groeit en bedreefd wanneer ze inkrimpt. Maar we moeten groei toch niet gelijkstellen met goedkeuring van Gods kant en inkrimping met zijn veroordeling. Ik merk niet dat Paulus tijd besteedt aan vragen over de omvang van de kerken waar hij aan schrijft. Ik zie dat hij intensief belang stelt in hun geloofstrouw. Ik vind meer gedachtenstof in de gelijkenis van onze Heer van de wijnstok (Joh. 15:1-11). De wijnstok is er niet voor zichzelf, maar om vruchten te dragen die de Landman verlangt. Om die vruchten te verkrijgen zal hij, indien nodig, de boom ingrijpend snoeien en de takken afsnijden die geen vrucht dragen. Het oogmerk is dat, door deze pijnlijke handelwijze, nieuwe groei zal worden bevorderd. Voor wat de takken betreft is er maar één ding waar ze zich op moeten richten: hecht verbonden blijven aan de wijnstok. Doen ze dit, dan zullen er vruchten komen. Hier hoeven ze zich geen zorgen over te maken. De Landman weet wat nodig is en zorgt daar ook voor. De kerken in Engeland zijn in de laatste paar decennia tamelijk ingrijpend gesnoeid. Dat is uiteraard pijnlijk. Ik zou willen zeggen dat het oogmerk van de operatie bereikt wordt, want ik zie veel nieuwe loten tevoorschijn komen – klein maar wel levend. Maar het is niet nodig bezorgd te zijn over wat zaak is van de Landman; het is onze zaak om te blijven in de wijnstok.

Wat dat betekent is duidelijk geworden uit de gehele context van de verhandelingen bij Johannes. Het betekent een algehele identificatie met Jezus in zijn dragen van de zonden der wereld. Deze identificatie zal verwerping met zich meebrengen, vernedering en lijden, zoals dat bij Hem het geval was. Het lichaam van Christus zal altijd te herkennen zijn aan de merktekenen van het kruis (Joh. 20:20), niet zoals die zichtbaar zijn aan haar gebouwen en altaren, maar in lichaam en ziel van de leden.

Daarom zijn de vragen die wij ons moeten stellen als we nadenken over de zending van de Kerk in Engeland en in Nederland niet zozeer de vragen aangaande onze evangelisatieprogramma's (hoewel die hun rechtmatige plaats hebben), maar het zijn vragen met betrekking tot onze trouw. Wij moeten vragen of wij, als kerken, duidelijk onze plaats innemen op die punten van beproeving waar de krachten van het Rijk van God als een uitdaging aankomen bij die machten, die deze gevallen wereld regeren. Wij moeten niet meer dan dat vragen, want wij moeten geen overdreven ideeën hebben over wat wij kunnen doen. Wij kunnen niet hier en nu een nieuwe wereld scheppen. Wij kunnen onderdrukking en wreedheid en hebzucht niet uitbannen. Maar wij kunnen met Jezus vastbesloten standhouden daar waar het op die punten botst. We kunnen getrouwe getuigen zijn zoals Jezus dat was voor Pilatus. Ons getuigenis kan in politieke zin net zo zonder uitwerking zijn als Jezus' getuigenis was. Maar we kunnen erop vertrouwen dat de Heilige Geest op zijn eigen wijze en tijd onze zo zwakke daden en woorden zal gebruiken als het aangrijpingspunt voor zijn machtig getuigenis. Wij zullen nooit helemaal weten welke rol ons bescheiden handelen of spreken speelt in zijn grote strategie. Maar we kunnen erop vertrouwen dat hij het gebruiken zal op zijn wijze en zijn tijd. Wij hoeven daar niet bezorgd over te zijn.

### IV. De zendingsgemeente moet worden bepaald door haar centrum, niet door haar grenzen

De vraag naar de plaats van de Kerk in de zending van God is er één die gedurende de voorbije decennia zeer verschillend is beantwoord. Protestantse zendingen begonnen als arbeid van niet direct aan de kerkelijke instituten gebonden groepen, welke echter merkten dat ze al gauw verweekeld werden in het stichten en onderhouden van kerken.

Ik ben oud genoeg om me levendig de tijd te herinneren dat we (met steun van de Layman's Missionary Enquiry) werden aangemoedigd om te denken aan zending die zich niet richtte op de Kerk maar op het Koninkrijk van God, en (indien een kleine overdrijving is toegestaan) het Koninkrijk van God betekende de Volkenbond, goede hygiënische verzorging en de verspreiding van het Esperanto.

In felle reactie hierop werden wij gemotiveerd door de uitdaging van totalitarisme om de leus te smeden „Laat de Kerk Kerk zijn" (Oxford 1937) en te spreken van zending als de Zending van de Kerk (Tambaram 1938). Deze visie op zendingsbewegingen met de Kerk als middelpunt is scherp betwist en de Kerk zelf werd gedefinieerd als zendingsterrein (Uppsala 1968). De aanstaande conferentie van Melbourne (1980) is gewijd aan het thema „Uw Koninkrijk kome". Het zal

erg belangrijk zijn te waarborgen dat in de ontwikkeling van dit thema een juiste plaats wordt gegeven aan de Kerk en dat we niet nog eens een nutteloze slingerbeweging zullen meemaken in de richting van de schrale Koninkrijkstheologie van de twintiger jaren.

Ik ben gesterkt in mijn overtuiging, afgeleid van de Schrift en bevestigd door zendingservaring, dat zending, veel meer dan als een taak die de Kerk opgelegd is, allereerst moet worden gezien als een genadige gave van God de Heilige Geest aan de Kerk. De Kerk is niet het werktuig van de zending maar de *locus* van de vrije en soevereine activiteit des Geestes. Het werk van de Geest, in het trekken van mannen en vrouwen tot Christus, laat de Kerk niet zoals ze was. Elke echte missionaire daad verandert de Kerk – zoals Petrus merkte in het huis van de heiden Cornelius. Maar de context en achtergrond van het werk van de Geest is een levende, gelovende, vierende gemeenschap, die met volle inzet betrokken is bij het leven van de naaste. Deze gemeenschap is zelf iets als een eerste vrucht van het Koninkrijk, een plaats waar het gebed „Uw Koninkrijk kome” voortkomt uit de vreugdevolle ervaring reeds „de krachten der toekomstige eeuw gesmaakt te hebben” (Hebr. 6:5) en leidt tot actie voor de vervulling van dat gebed. Een zendingproclamatie die niet ontspringt aan en terugleidt naar dit soort gemeenschap laadt de verdenking op zich niet anders dan proselytisme te zijn (als de nadruk ligt op het brengen van nieuwe mensen tot lidmaatschap), of degenerereert tot een soort politieke of ethische kruistocht (indien de nadruk ligt op actie in de wereld).

Wij zijn pijnlijk vertrouwd met de nutteloze polarisatie in de missiologie tussen degenen die de nadruk leggen op een-zich-persoonlijk-toevertrouwen aan Christus-dat-leidt-tot lidmaatschap-van-de-Kerk en degenen die de actie voor Gods gerechtigheid in de wereld benadrukken.

Ideaal gezien behoorde er geen probleem te zijn want men moest eigenlijk zien dat er geen enkele persoonlijke bekering tot Christus kan zijn die niet ten diepste met zich meebrengt een verbindend volgen van Hem in het dragen van de zonden der wereld.

Ik denk dat de polarisatie acuut is geworden omdat deze twee kanten van het discipelschap in de vormgeving van ons kerkelijk leven structureel los van elkaar zijn gehouden.

Als ik me niet vergis zijn de activiteiten van de Kerk voor sociale en politieke gerechtigheid gewoonlijk toevertrouwd aan boven-gemeentelijke instellingen (hetzij denominationeel, hetzij oecumenisch), welke afzonderlijk van het gewone leven van de plaatselijke gemeenten opereren. Het gevolg is dat de plaatselijke gemeente wordt gezien als een plek waar de vertroosting van het Evangelie wordt aangeboden, zonder dat dit rechtstreeks leidt tot handelen voor gerechtigheid in de wereld.

In mijn ervaring in Madras heb ik het als heel belangrijk ervaren, dat de gemeenten direct betrokken zouden zijn bij het werk dat was opgezet in de achterbuurten en in de industrie en dat de verantwoordelijkheid daarvoor niet zou worden gelaten bij de bovengemeentelijke organen. Uit de manier waarop ons leven is ingericht moet duidelijk worden gemaakt, dat men geen lid van een christelijke gemeente kan zijn, geen deel kan hebben aan haar sacramentele leven, zonder

zich daarbij helemaal betrokken te weten bij de zonden en smarten van de wereld rondom. Alleen wanneer dit duidelijk is, kan de oproep tot bekering zonder aarzeling gedaan worden; het is dan niet een oproep naar een veilige plaats in een op zichzelf gerichte religieuze gemeenschap, maar een roep om de volgelingen van Christus te verenigen op de weg van het kruis – een weg die vanuit de kerkdeur loopt naar de sloppen en ghetto's en de fabrieken van de stad.

Maar wat moeten we met de gemeenten die hardnekkig weigeren te luisteren naar de roep om te volgen, die tevreden zich verheugen in een knusse religieuze zekerheid in hun goed-voorzien gebouwen? Men komt sterk in de verleiding aan hen te wanhopen.

„Laten wij de Kerk verlaten teneinde Kerk te zijn” is een populaire kreet geworden. Het is, natuurlijk, een heel oude leus. Het Amerika van de 19de eeuw zag vele groepen komen, die dachten dat de kerken niet meer gered konden worden en die ijverig op zoek gingen naar een kerk die echt in overeenstemming met het Evangelie zou zijn. Drie generaties later erven wij een warboel van niet terzake dienende secten. Wij zouden de les daarvan ter harte moeten nemen.

Wil ik dan al die bewegingen, die wensen te werken buiten de traditionele kerkelijke structuren, veroordelen? Ben ik bezig de oorlog te verklaren aan wat dikwijls para-parochies worden genoemd? Nee, maar ik vraag dat men een onderscheid zal aanbrengen. Een onderscheid tussen groepen die gevormd worden op basis van een veroordeling van de bestaande kerk en groepen die gevormd zijn met de bedoeling een mogelijkheid van christelijke presentie te scheppen in een situatie waar die ontbreekt. Zolang ik redacteur was van de *International Review of Missions* heb ik met succes mij verzet tegenover een aanhoudende vraag de slot „s” uit de titel ervan te verwijderen. Ik was nog niet weg of de amputatie was al uitgevoerd en nu hebben we dan de *International Review of Mission*. Ik zou mijn bezwaren daartegen nog willen verdedigen. Ik denk dat het niet genoeg is te spreken van zending (als enkelvoud; „mission”) als het werk van de Geest in de Kerk. Het is ook nodig te spreken van zendingsbewegingen (meervoud: „missions”), van specifieke besluiten en acties die ontworpen zijn om de presentie van de Kerk te laten uitkomen in situaties waar die beslist afwezig is. Alles wat ik gezegd heb over de rol van de levende gemeenschap die in het getuigend werk van de Geest staat veronderstelt, dat die gemeenschap werkelijk aanwezig is. Maar er zijn situaties waar dat niet zo is. Dit lijkt een eenvoudige kwestie van geografie. Er zijn nog plaatsen waar het Evangelie nooit is verkondigd. In ons soort samenleving doet zich dit niet voor, maar er zijn culturele situaties in onze westerse wereld waar werkelijk geen christelijke presentie is. Er zijn misschien specifieke beslissingen en handelingen nodig om een christelijke presentie binnen deze situaties tot stand te brengen en dat betekent een christelijke presentie, die zijn vorm van gemeenschappelijk leven en spreken en vieren *voor dat speciale deel van menselijke cultuur* de voorsmaak van het Koninkrijk tot uitdrukking brengt. Dit zijn de dingen die terecht „missions” genoemd mogen worden; het zijn specifieke levensvormen binnen het geheel van de Kerk. Als dit niet erkend wordt, als wij volhouden om alleen maar te spreken van de algehele zending van de Kerk en niet zorgen voor specifieke zendingsbewegingen („missions”), worden wij opgesloten in onze culturele

gevangenis en verwarren wij gehoorzaamheid aan Christus met gelijkvormigheid aan onze culturele normen. In zo'n situatie kunnen wij niet volstaan met te spreken over zending. We hebben zendingsbewegingen („missions") nodig die een stijl van christelijk discipelschap ontwikkelen, even verschillend van die van ons, als de gemeenten uit de heidenen van de Kerk in Jeruzalem af stonden. In zoverre de „para-parochies" werkelijk zendingsbewegingen in deze zin zijn, zijn ze een rechtmatig en noodzakelijk deel van christelijke verantwoordelijkheid.

Iets heel anders is het wanneer buiten de traditionele structuren groepen worden gevormd, enkel om veroordelend uit te drukken dat de bestaande Kerk niet goed genoeg is. Natuurlijk is de Kerk niet goed genoeg. Dat is nooit zo geweest. Het Nieuwe Testament is over de Kerk uitermate realistisch. Van de aanvang af is het de gemeenschap geweest die enerzijds Christus met de lippen belijdt en anderzijds met haar leven verloochent. Een en dezelfde Petrus was de rots en de satan (Matth. 16:17 en 23). Diegenen die zich schuldig maken aan schandelijk zedelijk gedrag worden toch aangesproken als het lichaam van Christus en de tempel van de Heilige Geest (1 Cor.). Het Nieuwe Testament is enerzijds kritisch-realistisch over de Kerk, maar laat ook een onwrikbaar geloof in Gods-trouw-jegens-de-Kerk zien. Dit stelt ons voor zware eisen! Het vraagt van ons om als broeders en zusters te aanvaarden diegenen die God (in zijn vreemde mildheid) ons geeft, diegenen die wij zeker niet zouden kiezen. Het is veel gemakkelijker een „ware" Kerk te hebben waarin wijzelf kunnen uitmaken wie er de geschikte leden van zullen zijn. Wanneer wij alreeds onze eigen gedachten hebben over de „ware" Kerk, is het gemakkelijk de „institutionele" Kerk en haar „nominale" aanhangers af te schrijven als van slechts zijdelingse betekenis voor Gods bedoelingen. In het Nieuwe Testament vind ik voor dit zelfvoldane type van Reformatie geen steun.

Maar als de Kerk de *locus* heeft te zijn van het zendingsgetuigenis van de Heilige Geest zijn er veel meer plurale en beweeglijke vormen nodig dan gewoon was in onze Gereformeerde (Hervormde) traditie. Zoals de Kerk in Jeruzalem door het klaarblijkelijke werk van de Geest in het leven van onbesneden heidenen, gedwongen werd te erkennen dat het leven van de Kerk niet kon worden besloten binnen de geheiligde vormen uit het verleden, en zoals de gemeenten uit de heidenen toestemming kregen en bemoedigd werden om hun eigen leven te ontwikkelen in de omstandigheden van de heidenwereld, en zoals de oudere apostelen gaarne de broederhand reikten aan Paulus, wiens manier van werken zo verschilde van de hunne; zo moeten wij in onze ingewikkelde, veelvormige en beweeglijke samenleving bereid zijn een brede pluriformiteit van vormen toe te juichen en te stimuleren, waarbij we niet moeten trachten het hele leven van de Kerk onder één wetboek te brengen. Maar we zullen wederzijdse openheid en trouw moeten onderhouden tussen hen die geleid worden de Geest te volgen in verschillende vormen van getuigenis.

Natuurlijk is er een reëel gevaar van scheiding en verwarring. Het is veelbetekend dat Paulus, die met succes streed tegen de poging om gelovigen uit de heidenen tot aan-het-Jodendom-geassimileerden („assimiladoes") te maken, op het einde van zijn dienst zich inzet om banden van vertrouwen en broeder-

schap te leggen tussen Joden en Heidenen in de Kerk. Voor de zaak van de zending van de Kerk moeten wij rekenen op een grote variatie in vormen en dat stimuleren en versterken.

Als ik nog een punt mag noemen waarvan ik denk dat het in onze Gereformeerde (Hervormde) traditie gevoelig ligt: ik denk dat het voor ons in Engeland volstrekt onmogelijk is effectieve evangelieprediking te verwachten op de fabrieksvloeren van onze grote industriële steden, als wij voortgaan erbij te blijven dat een vorm van academische theologische opleiding, zoals we nu eisen, de voorwaarde voor wijding in het ambt is. Voortgaan met daarbij te blijven is de eis stellen dat een fabrieksarbeider uit zijn eigen wereld moet verhuizen om christen te kunnen worden. Maar het is even essentieel de eenheid te bevestigen van de gehele christelijke broederschap. Ik ben er zeker van dat dit niet bereikt kan worden door te proberen de grenzen van de Kerk te omschrijven; het kan alleen maar bereikt worden door een onvermoeibaar blijven bij het Centrum – Jezus Christus zelf. Alles wat de beslissende heerschappij van Jezus aanvaardt, alles wat voor het verstaan daarvan en de gehoorzaamheid daaraan alleen op Hem ziet, moet worden erkend als het werk van de ene Geest en daarom als deel van de ene Kerk. De toetsing van de echtheid daarvan zal altijd liggen in de vraag: op welke weg beweegt u zich? Tracht u uw broeders en zusters in Christus te vinden – in weerwil van hun anders-zijn? Of bent u bezig zich van hen te distantiëren?

Ondanks het pluralisme en de beweeglijkheid van onze cultuur zijn we toch één menselijk geslacht. Wanneer de kerk waarlijk onder de zeggenschap van de Geest staat, zal zij een plek zijn waar de oneindige verscheidenheid van menselijke situaties verzekerd is, maar toch binnen het kader van een dieper bewustzijn dat we elkaar toebehoren.

In mijn doordenking van de missionaire taak van de Kerk in mijn eigen land, ben ik regelmatig berispt en bemoedigd door het voorbeeld van wat er in de Sowjet-Unie gebeurt. Daar, schijnt het, hebben we Kerken die beroofd zijn van elke mogelijkheid van wat we normaliter zendingsactiviteit noemen. Het is de christenen in de U.S.S.R. niet toegestaan, noch in woord noch in daadwerkelijke programma's, hun geloof tot uitdrukking te brengen buiten de strikte perken van de liturgie. En toch zijn mannen en vrouwen van het hoogste intellectuele en geestelijke niveau en kaliber uit een volstrekt atheïstische en gesecculariseerde cultuur getrokken naar een levend geloof in Christus en lidmaatschap van Zijn Kerk. Hier is het snoeien van de wijnstok zo drastisch geschied, dat men er aan zou kunnen twifelen of de boom nog zal overleven. Toch zien wij nu juist hier dat gebeurt wat wij zo moeilijk vinden om te doen – effectief getuigenis geven aan het Evangelie in een radicaal verwereldlijkte samenleving.

Dit is voorzeker een bevestiging voor ons van de belofte waarop wij geheel en al kunnen vertrouwen: dat, als wij blijven in de Wijnstok, de Landman zal zorgen voor de vruchten.

## Kroniek

### Overzicht van de literatuur op het gebied van de kerkgeschiedenis in de Bahasa Indonesia

De inhoud van dit overzicht is ontleend aan een artikel van mijn hand in „Peninjau”, tijdschrift van het Studiebureau van de Raad van Kerken in Indonesië, LPS-DGI. Dit artikel vormde een nadere uitwerking van de gegevens vervat in J. A. B. Jongeneel's Bibliografie op het gebied van de godsdienstwetenschap en christelijke theologie in de indonesische taal, 1975, deel I blz. 142-178.

Misschien is het ook voor nederlandse lezers interessant te vernemen wat in het indonesisch beschikbaar is aan boeken op een bepaald vakgebied van de theologie. Men bedenke daarbij dat kennis van het Nederlands alleen gevonden wordt bij een kleine groep oudere theologen, terwijl literatuur in de engelse taal voor vrijwel allen moeilijk toegankelijk is. Tenslotte dient nog opgemerkt te worden dat het onderstaand overzicht voor wat het eerste gedeelte niet verder reikt dan eind 1976.

#### I. Algemene kerkgeschiedenis

Het aantal geschriften dat Jongeneel in de sectie Algemene kerkgeschiedenis heeft weten te verzamelen bedraagt ongeveer 275. Wij zullen dit aantal onderverdelen volgens bepaalde criteria.

De totalen bedragen niet steeds 275, doordat bepaalde boeken moeilijk zijn onder te brengen in de gebruikte categorieën.

<i>indeling naar omvang</i>	
aantal blz. niet meer dan 50	80
meer dan 50 blz.	195
<i>naar ouderdom</i>	
Uit de periode van de Zending (vóór 1942)	29
van na 1945	246

<i>naar karakter</i>	
leerboeken	27
populair	80
populair-wetenschappelijk (w.o. 69 uitgaven van bronnen-materiaal)	88

<i>naar kerkelijke herkomst</i>	
titels afkomstig uit Prot. groeperingen aangesloten bij Raad van Kerken (RvK) (hieronder 45 van BPK)	108
titels afkomstig van R.K. auteurs	105
titels afkomstig uit Prot. groeperingen niet aangesloten bij Raad van Kerken	40
titels afkomstig van Islamitische auteurs	8

Wanneer de bijdragen uit de diverse kringen nog weer nader gespecificeerd worden, krijgen wij dit beeld:

Van de 105 titels afkomstig van R.K.-zijde, zijn er 22 met een populair karakter (leesstof voor jongeren enz.); 12 boeken zijn te beschouwen als leerboeken; 3 boeken kunnen worden ingedeeld bij de groep „populair-wetenschappelijk”, en 33 boeken geven bronnenmateriaal (vooral besluiten en andere documenten afkomstig van de laatste pausen en van het Tweede Vaticaanse Concilie). Van de 40 titels, afkomstig uit protestantse kring niet aangesloten bij de Raad van Kerken, zijn er 30 die duidelijk behoren tot de populaire leesstof; bijdragen op „wetenschappelijk” gebied of bronnen-uitgaven zijn er van deze kant niet.

De titels, afkomstig uit de protestantse groepen aangesloten bij de Raad van Kerken telt de meeste populair-wetenschappelijke uitgaven, d.w.z. uitgaven met een zeker theologisch gehalte. Deze boeken zijn vrijwel alle uitgegeven door de BPK Gunung Mulia, de protestants-christelijke uitgeverij die mede werd opgericht door prof. Verkuyl. Deze uitgeverij levert dus een

belangrijke bijdrage aan de ontwikkeling van de indonesische kerken.

<i>indeling naar herkomst auteurs</i>	
boeken van buitenlanders voor buitenlanders, daarna vertaald in het Indonesisch	100
van buitenlanders die langere tijd in Indonesië verbleven, al dan niet rechtstreeks in het Indonesisch geschreven	55
boeken afkomstig van Indonesiërs (o.w. 7 Moslims)	35

(Bronnenmateriaal werd niet meegerekend; als wij deze uitgaven willen meerekenen, moet het opgenomen worden in de eerste groep, die daarmee dan 170 titels omvat, twee-derde van het totale aantal).

Wij analyseren weer deze getallen. Als wij de boeken, geschreven door Indonesiërs, groeperen op grond van het jaar waarin ze werden uitgegeven, dan zien wij dat er 2 boeken zijn, afkomstig uit de tijd van vóór 1942 (de tijd van de Zending). 7 titels zijn verschenen in de jaren 1950-1959; 6 titels dateren uit de periode 1960-1969 en 9 titels uit de jaren 1970-1974. Deze ontwikkeling lijkt de geschiedenis van de opbouw van Indonesië te weerspiegelen: de afhankelijkheid van de buitenlanders in de jaren vóór 1942; een begin van de eigen ontwikkeling in de jaren 1950-1959; een terugval in de jaren zestig, en een nieuwe activiteit daarna.

Onder de indonesische auteurs bevinden zich waarschijnlijk geen mensen die afkomstig zijn uit protestantse groeperingen buiten de RvK, en slechts een enkele Rooms-Katholiek. Voor de R.K. kring is dit echter moeilijk vast te stellen, doordat veel buitenlandse geestelijken een indonesische naam hebben aangenomen.

<i>indeling naar behandelde stof</i>	
kerkgeschiedenis als geheel	40
Oude Kerk	13
„Middeleeuwen”	14
16e eeuw	17
Piëtisme en Verlichting	1
19e en 20e eeuw in Europa	81
Amerika (Noord en Zuid)	19
Afrika	13

Azië (zonder Indonesië)	42
chr. bewegingen en secten	32
oecumenische beweging (w.o. 10 uitgaven van documenten van bijeenkomsten en assemblees in de laatste vijftien jaar)	19

Bij de bovenstaande verdeling volgens behandelde stof willen wij de volgende aantekeningen plaatsen.

1. Wij zien bij de geschriften over de kerkgeschiedenis in het indonesisch vele biografieën (83 titels). Natuurlijk is een biografie een belangrijk middel om de kerkgeschiedenis te leren kennen, in het bijzonder voor mensen die geen theologisch onderwijs hebben genoten. Maar misschien komt in de overvloed van boeken van dit soort tot uiting de speciale belangstelling die Protestantentent uit de piëtistische en revivalistische traditie hebben voor levensbeschrijvingen van geloofshelden, en wellicht kan daarbij ook gedacht worden aan de R.K. traditie van heiligenlevens. In de veelheid van boeken van dit soort uit zich een type theologie dat zich concentreert op de godvruchtige mens. Dit geldt vooral waar deze boeken geen poging doen om tot een theologische waardering van de hoofdpersoon en zijn werk te komen.

2. Vervolgens vestigen wij er de aandacht op dat er slechts één boek is over het Piëtisme en helemaal geen over de Verlichting. En dat, terwijl deze twee stromingen de geschiedenis ook van de indonesische Kerk beslissend hebben beïnvloed.

3. Zowel de Protestanten als de Rooms-Katholieken hebben zich veel moeite gegeven voor de vertaling van documenten uit de laatste drie decennia. Deze documenten, afkomstig van de laatste pausen, van Vaticanum II en van de protestantse oecumenische instanties, vormen bijna een vierde gedeelte van het aantal titels. De uitgave van dit documentatiemateriaal bedoelt natuurlijk de kerk in Indonesië in staat te

stellen om mee te leven met en deel te nemen aan de ontwikkeling van de kerk in de gehele wereld. Deze pogingen zijn lofwaardig, maar het dient te worden betreurd dat er uit de kerkgeschiedenis van vóór 1900 bijna geen bronnen in de Indonesische taal verschenen zijn.

4. In overeenstemming met de grote belangstelling voor biografieën die zoëven werd gesignaleerd, wordt weinig aandacht besteed aan de geschiedenis van het dogma. Er zijn slechts één of twee boeken waarin dit terrein enigszins behandeld wordt. In het grote leerboek van R.K. zijde, dat van Embuiru, komt het niet ter sprake. Zo wordt b.v. wel het leven van Thomas van Aquino behandeld, maar niet zijn leer. In de protestantse leerboeken wordt aan de geschiedenis van het dogma wél enige aandacht gegeven. Ook in de biografieën van Luther en Calvijn die door de BPK zijn uitgegeven, wordt hun theologie wel uitvoerig belicht, zij het ook op populair-wetenschappelijke wijze. Aan het Piëtisme wordt slechts in één werkje afzonderlijk aandacht besteed. Over de laatste ontwikkelingen in de kring van de Rooms-Katholieken en in de protestantse oecumene is veel meer beschikbaar.
5. Zeer veel aandacht wordt besteed aan de geschiedenis van de kerk in het Westen. In de R.K. leerboeken blijkt dit zeer duidelijk, tot in het meest recente boek toe (een vertaling van Helwig's kerkgeschiedenis). In het éne leerboek dat meer ruimte geeft aan de kerkgeschiedenis van Azië (Wijoga, Mengikuti jejak Gereja) wordt die ruimte voornamelijk gevuld met biografische schetsen van missionarissen. Het leerboek dat tot voor kort werd gebruikt door de Protestanten (Berkhof's Geschiedenis der Kerk, bewerkt door dr. Enklaar) geeft geen ander beeld. In dit boek wordt 10% van de inhoud besteed aan de kerkgeschiedenis van Azië, Indonesië inbegrepen en evenveel aan de kerkgeschiedenis van Nederland. Afrika en Latijns Amerika komen er nog slechter af dan Azië. Op theologisch ge-

bied geldt nu eenmaal hetzelfde als in het handelsverkeer enz.: de verbanden tussen het (voormalige) wereldcentrum, Europa en de diverse randgebieden zijn uitstekend, maar die tussen deze randgebieden onderling zijn uitgesproken slecht. Dit laatste geldt ook binnen Indonesië zelf. Het is kenmerkend dat in Jongeneel's bibliografie enkele in Noord-Sumatra gepubliceerde werkjes (vertalingen van geschriften van Luther) niet voorkomen.

De theologische achtergrond van de auteurs van deze boeken is zeer gevarieerd. Men vindt onder hen de Rooms-Katholieken van de oude stempel, nogal anti-protestants en sterk Rome-centrisch; bij hen treft men ook nog de lof aan van een ascetische en soms wat sentimenteel aandoende vroomheid. Zo bijvoorbeeld het leerboek van Embuiru. Heel anders weer de vele documenten van Vaticanum II die zijn vertaald. Bij de Protestanten vinden wij het sterk op individuele vroomheidsbeleving gerichte type, vooral in de korte biografieën; daarnaast boeken van „continentale” theologen, waarin getracht wordt door middel van bestudering van de kerkgeschiedenis de theologische vraagstukken aan de orde te stellen en de plaats te bepalen van de kerk in Indonesië. Echter: de variatie onder deze patronen is variatie onder buitenlanders. Waar blijft de eigen, specifiek Indonesische bijdrage op dit gebied?

In de werken die na 1974 zijn verschenen treft men eenzelfde variatie aan. Van R.K. zijde verschillende kerkelijke documenten en een korte levensgeschiedenis van Bernadette Soubirous (het meisje uit Lourdes). Ook verschillende uitgaven rond de persoon van Franciscus van Assisi (biografie, „Fioretti” en Regel). Van protestantse zijde een korte biografie (Adoniram Judson), ook een nieuw leerboek (van de hand van ondergetekende) „Harta dalam Bejana”, „De schat in aarden vaten”. In dit boek is een poging gedaan de algemene kerkgeschiedenis te beschrijven vanuit aziatisch en indonesisch standpunt (nog maar 1% van de ruimte voor nederlandse kerkgeschiedenis) en de stof te kiezen en te

groeperen in overeenstemming daarmee. Daarnaast nog twee gestencilde boeken: een eenvoudige geschiedenis van de ontmoeting tussen Kerk en Islam en een Geschiedenis van de kerk in Azië in voorlopige vorm.

## II. Indonesische kerkgeschiedenis

Uit de boekenlijst die dr. Jongeneel heeft opgesteld in de sectie Kerkgeschiedenis van Indonesië krijgen wij een beeld dat in enkele opzichten verschilt van het beeld dat de sectie Algemene kerkgeschiedenis opleverde. Eerst weer een verdeling volgens bepaalde criteria:

Het aantal titels in deze sectie bedraagt 142. Van dit aantal zijn er 74, d.w.z. meer dan de helft, minder dan 50 blz. in omvang. Slechts een paar boeken (5) zijn afkomstig uit de tijd vóór 1942. Er zijn ook niet veel leerboeken bij, namelijk slechts één of twee, ook zijn er maar een paar (6) populaire werkjes. Daarentegen behoort meer dan een derde van de door Jongeneel vermelde titels tot het bronnenmateriaal (51). De resterende titels, dus ongeveer de helft, zijn werken met een meer of minder wetenschappelijk karakter.

Als wij kijken naar de herkomst van de boeken, dan blijkt dat de bijdrage uit de kring van de bij de Raad van Kerken aangesloten kerken het grootst is: 113 titels. 14 titels zijn afkomstig uit R.K. kring, 5 titels uit de niet bij de DGI aangesloten protestantse groeperingen, en 3 titels zijn van islamitische auteurs. Slechts 4 boeken zijn geschreven door buitenlanders voor buitenlanders. 14 boeken werden geschreven door buitenlanders die reeds lang in Indonesië woonachtig zijn, en 124 boeken zijn door Indonesiërs geschreven. Van de buitenlanders zijn verreweg de meesten afkomstig uit R.K. kring en uit de protestantse niet bij de DGI aangesloten groeperingen. Het is ook opvallend dat in deze sectie alle bronnenuitgaven afkomstig zijn uit de kring van de Raad van Kerken.

Nadat wij deze statistische gegevens bezien hebben, gaan wij nu over tot een analyse van de inhoud van deze boeken. Evenals bij de algemene kerkgeschiedenis note-

ren wij hier dat in het grootste deel van deze werken weinig aandacht wordt geschonken aan theologische lijnen in de ontwikkeling van de Indonesische kerken. Bijna de enige uitzondering is de dissertatie van dr. Ukur over de kerk van Zuid-Kalimantan en daarnaast het boekje van Hartono over het Piëtisme en de invloed daarvan in Indonesië. Dit betekent niet dat de indonesische theologen in het geheel niet over deze kwestie hebben nagedacht, maar hun boeken hierover verschenen in een vreemde taal en zijn tot nog toe niet vertaald of bewerkt in het Indonesisch (zo: Abineno, Liturgische vormen en patronen in de Evangelische Kerk op Timor, 1956).

Dit manco is helaas ook aanwezig in het grote werk van R.K. zijde, namelijk de „Sejarah Gereja Katolik dit Indonesia”, Geschiedenis van de Katholieke Kerk in Indonesië, in 5 delen, onder redactie van dr. Muskens en anderen. Dit werk geeft de inhoud van oudere werken in het Nederlands en bundelt voorts de bijdragen van een aantal missionarissen over het gebied waar zij hebben gewerkt. Maar over het algemeen heeft men volstaan met het geven van feitenmateriaal, zonder een theologische en missiologische verwerking. Jammer ook dat de redactie niet de gelegenheid heeft waargenomen om de anti-protestantse teneur van oudere werken die in de Sejarah Gereja Katolik werden opgenomen, weg te nemen.

Wanneer de titels op het gebied van de indonesische kerkgeschiedenis worden verdeeld volgens de kerken die zij behandelen, blijkt dat de aandacht zeer ongelijk verdeeld is. Verschillende publicaties over de grote Batakkerk (HKBP), de kerk van Zuid-Kalimantan (GKE), enkele Javaanse kerken en de Christelijke Kerk van Irian. Niets daarentegen over de kleinere kerken op Sumatra, de grote Minahassische kerk, de Timorkerk, en vele andere. Hierbij kan overigens worden opgemerkt dat in de serie „Benih yang tumbuh” (zie het artikel van dr. Schumann elders in dit nummer) een korte schets wordt gegeven van de geschiedenis van elke kerk. Over de Protestanten buiten de DGI is vrijwel geen literatuur opgenomen in de Bibliografie.



Sinds dr. Jongeneel zijn Bibliografie samenstelde begon dr. Abineno met de publicatie van zijn „Sejarah Apostolat di Indonesia”. Hierin verzamelt hij veel materiaal uit oudere nederlandse bronnen, dat hij vervolgens voorziet van eigen commentaar. Voorts verscheen de indonesische vertaling/bewerking van enkele werken van vroegere zendingsarbeiders, o.a. „Van Heiden tot Christen” van A. C. Kruyt, de dissertatie van dr. Enklaar over de Sacramentsscheiding, en het grote werk van J. Kruyt over Midden-Celebes.

Wat betreft de toekomst van het vak kerkgeschiedenis in Indonesië het volgende. De belangstelling onder de ouderejaarsstudenten die zich gaan specialiseren is niet

groot. Men kan naar aanleiding hiervan speculeren over het a-historische karakter van de indonesische cultuur. Een concrete hindernis is de taalbarrière. Een indonesische beoefenaar van de kerkgeschiedenis zal op zijn minst het Nederlands passief goed moeten beheersen, liefst ook het Duits (de terreinen van de Duitse Zending in Noord-Sumatra en Zuid-Kalimantan). Enkele jonge theologen zijn bezig deze barrière te nemen. Voorlopig echter zal de belangrijkste bijdrage op het gebied ook van de indonesische kerkgeschiedenis nog van buitenlanders komen (vgl. Kamma's grote boek over Irian). Hierbij kan worden aangekend dat hetzelfde geldt voor de culturele antropologie, sociologie en andere vakken.

## Boekbesprekingen

### G. F. Pijper, *Studiën over de geschiedenis van de Islam in Indonesië*.

E. J. Brill Leiden, 1977, 159 pag., prijs f 28,—.

In vier boeiende portretten geeft Pijper in dit werk een beeld van enkele aspecten van de vooroorlogse Islam, vooral op het eiland Java. In een eerste studie worden een groot aantal moskeeën gedetailleerd beschreven en bouwt hij voorzichtig aan een theorie, die in de verandering van bouwstijl de verandering in de indonesische Islam zelf laat zien, namelijk van een sterke hindoeïstische invloed naar de meer arabiserende invloeden. Een tweede artikel, over de panghulu's van Java, geeft een inzicht in een gedeelte van de organisatiestructuur van die „priester- en hiërarchie-loze” godsdienst, die de Islam is. Een derde studie bevat zeer waardevolle gegevens over enkele gangmakers van reformisme en modernisme in de eerste helft van deze eeuw. Een vierde studie tenslotte, over de tradities samenhangend met de laatste woensdag van de maand Safar, beschrijft een (verdwijnd) aspect van de volks-Islam. Aan dit geheel gaat een overzicht van de nederlandse islamologie met betrekking tot Indonesië vooraf.

Zijn eerste grotere werk over de indonesische Islam heeft Pijper genoemd: *Fragmenta Islamica* (1934). Dat zijn een aantal zeer gedetailleerde beschrijvingen van aspecten van het moslimleven in het vooroorlogse Indonesië. Op zich allemaal miniatuurtjes: kleine stukjes uit dat geheel gelicht, met grote zorgvuldigheid en liefde voor het detail beschreven, nauwkeurig, bijna scrupuleus zelfs, iedere boude bewering vermijdend. Ditzelfde vermogen om nauwkeurig te observeren en eenzelfde

geduld om niet aan grote lijnen te beginnen alvorens de onderdelen genoegzaam zijn bekeken en beschreven, vinden wij terug in deze tweede serie studiën.

De studiën sluiten af in 1950: van de latere literatuur is ook nauwelijks iets verwerkt. Ook zijn er geen lijnen doorgetrokken, bijvoorbeeld van het panghulu-systeem uit de koloniale tijd naar de huidige organisatievorm van het godsdienstministerie. De studie is zeer terughoudend als het over een persoonlijke stellingname gaat. Soms ook komt een en ander wel erg lieflijk en sereen over. Wie zich uit de geschriften van Snouck Hurgronje nog de vele verhalen over corrupte en onbekwame panghulu's kan herinneren, verbaast zich wellicht over de opmerking (p. 86), „dat het deze vertegenwoordigers van de godsdienst onwaardig zou zijn, lang stil te staan bij hun materiële omstandigheden”.

Men kan zich natuurlijk afvragen voor welk publiek dit boek geschreven is. Nederlanders die zich met deze materie bezighouden, zijn er niet zo veel meer. Indonesische moslims, die dit soort werken bestuderen zijn er ook (nog) niet veel. Of toch? Was het toeval, dat dit boek in juli 1978 ter recensie naar de redactie van dit tijdschrift werd gestuurd en dat juist in die maand 9 indonesische docenten aan theologische opleidingen voor de Islam naar Leiden kwamen voor een jaar studie van de producten van de nederlandse islamologie tijdens het koloniale bewind? Het verleden van de indonesische Islam ligt nu eenmaal voor een belangrijk deel opgesloten in nederlandse boeken en archieven. Binnen deze verzameling, die in de toekomst door deze moslims weer op een eigen wijze ontsloten en verwerkt zal gaan worden, vormen deze fijnzinnige miniaturen een welkome aanvulling. Karel Steenbrink

## Peranian kita, sebagai wanita, se- bagai biarawati.

(Onze positie als vrouw als reli-  
gieuze)

Uitgave in opdracht van: Zusters  
van Liefde, Past. v. Erpstraat 6,  
Schijndel.

De brochure: Onze positie als vrouw als  
religieuze bevat de vertaling uit het Indone-  
sisch van de voornaamste stukken uit het  
boek: Peranian kita, sebagai wanita, seba-  
gai biarawati. Het in het Maleis geschreven  
boek is met veel sprekende foto's geïllu-  
streerd.

De Zusters van Schijndel geven dit boek uit  
naar aanleiding van 50 jaar werken onder  
de Bataks in het Noordsumatraanse bis-  
dom Medan. Het wil een huldeblijk zijn aan  
de vele zusters die hun beste krachten ga-  
ven aan de opbouw van de Rooms-Katho-  
lieke kerk en aan de indonesische gemeen-  
schap in het woongebied van de Bataks.

Het boek is in hoofdzaak samengesteld  
door religieuzen van indonesische afkomst  
en beoogt een kritische bezinning op gang  
te brengen omtrent steeds dringender vra-  
gen welke onder hen gaan leven, zoals:  
Zitten wij indonesische zusters met onze  
westerse vorming misschien tussen twee  
stoelen in? Bevinden wij ons niet in een pro-  
ces van culturele vervreemding? En welke  
rol speelt voor ons de adat, waaraan wij als  
vrouw toch zijn gebonden? Vertraagt de  
internationale samenwerking van ons, in-  
donesische religieuzen, met buitenlanders  
misschien de indonesianisatie van de kerk?  
Hoe zwaar wegen bij planning en financie-  
ring de buitenlandse invloeden? De zusters  
vrezzen mee te werken aan een verzorgende  
kerk en vragen zich af of ze de durf hebben  
op te trekken naar nieuwe situaties waar  
aandacht gevraagd wordt voor onderlig-  
gende mensen voor wie niemand zorgt. Teg-  
elijkertijd zijn ze zich ervan bewust in dit  
boek nauwelijks een antwoord te kunnen  
geven op deze vragen. Een heel leven men-  
nen ze nodig te hebben om met daden een  
deel van deze idealen waar te maken.

Via interviews afgewisseld door meer be-  
schouwende artikelen komt een veelheid  
van onderwerpen aan de orde, zoals:

„De rol van de vrouw en haar emancipa-  
tie“; „De plaats van de vrouw in de Batakse  
maatschappij“; „Van kampong naar  
klooster“; „Het gezin, de stam en het  
klooster“; „De gehuwde vrouw en de reli-  
gieuze“.

In het voorwoord lezen wij: „Het is geen  
herdenkingsboek, geen kroniek van een  
halve eeuw werk. Liever willen wij stilstaan  
bij het heden en denken over de toekomst.“  
De verschillende bijdragen bieden zeker  
kansen tot discussie over hedendaagse  
vormen van religieus leven in de missiege-  
bieden waar de Zusters van Schijndel  
werkzaam zijn.

A. J. van Pinxteren

## J. A. B. Jongeneel, Bibliografi Ilmu Agama dan Theologia Kristen da- lam Bahasa Indonesia (Biblio- graphy of the Scientific Study of Re- ligions and Christian Theology in the Indonesian Language), Volu- me 2. Badan Penerbit Kristen Gu- nung Mulia, Jakarta 1976.

Dr. Jongeneel, thans docent te Tomohon  
(Minahassa) heeft met deze uitgave de in-  
donesische kerken een grote dienst bewezen.  
Het eerste deel dat voornamelijk de  
bijbelse en historische vakken omvat, ver-  
scheen in 1975. In dit tweede deel vinden  
we alles wat ooit in Indonesië uitkwam op  
het gebied van de systematische en prakti-  
sche theologie. Voor het Indonesisch on-  
gewone rubrieken als *Kubernetik* en  
*Poimenik* wisselen af met meer bekende als  
*Ethik en Missiologi*. Verhouding tot Rooms-  
Katholieke Kerk, Sectenkunde en de relatie  
tot niet-christelijke godsdiensten treft men  
onder de verzamelnaam *Polemik dan  
Apologetik*.

De auteur moet een bijna onmogelijk  
speurwerk hebben verricht om alles te  
achterhalen wat verschenen is. Ook zeer  
onbekende uitgaven van reeds lang ver-  
dwenen uitgeverijen worden vermeld.  
Over de opzet van zijn werk schreef Jon-  
geneel in *Wereld en Zending*, 1975, 5, 341-  
359 onder de titel *Christelijke literatuur in  
de Indonesische taal*.

De studenten in de theologie van nu, de  
predikanten en vele anderen zijn te felicite-  
ren met dit bijzonder nuttige naslagwerk.

A. de Kuiper

## Oemboe Hina Kapita, Sumba di dalam jangkauan jaman (Sumba in de greep van de tijd).

B.P.K.Jakarta, 1976, 410 pag.,  
f 15,—.

**Masyarakat Sumba dan adat i-  
tiadatnya** (De maatschappij van  
Sumba en zijn gebruiken). 1976,  
274 pag., f 10,—.

**Ludu Humba** (Sumbase zangen).  
1977, 258 pag., f 10,—.

Een serie boeken, waarvan voorlopig drie  
delen zijn uitgegeven, op initiatief van de  
„Commissie tot uitgave van adat-opstellen  
betreffende Sumba“ van de Chr. Kerk op  
Sumba (O.-Indonesië); deel I en II indone-  
sisch, deel III sumbaas, met indon. toelich-  
ting.

Dhr. Oe. H. Kapita (geb. 1908) is taal-  
assistent van prof. dr. L. Onvlee sedert 1929  
tot heden. Hij had van jongsaf grote be-  
langstelling voor adat en taal. In samen-  
werking met prof. Onvlee onderzocht hij  
vele adatonderwerpen, en schreef onge-  
veer 50 uitvoerige opstellen. Daarnaast een  
woordenlijst van het Oost-Sumbaas plus  
grammatica. Door zijn uitzonderlijke be-  
gaafdheid bezit hij een uitgebreide kennis  
van zeden en gewoonten, en van diverse  
streektaalen.

U kunt deze boeken bestellen bij de Sektie  
Oost-Indonesië, Zendingencentrum, post-  
bus 204, 3830 AE Leusden.

*Deel I:* Begonnen wordt met de geschiede-  
nis van Sumba, vanaf de tijd vóór de komst  
van de V.O.C. tot 1965; hoofdstuk II, III en IV  
zijn monografieën betreffende drie grote  
adatgemeenschappen, resp. Melolo (O.-  
Sumba); Lewa (Midden-Sumba) en Loura  
(W.-Sumba); beschrijving van de bevol-  
king, de godsdienst, het stamdom en de  
verwantschapsgroepen.

*Deel II:* In 1963 werd in Oost-Sumba door  
de Regent een Overleg georganiseerd be-

treffende de adat, na raadpleging van de  
desahooften, oudsten en adatkenners in  
alle districten, met praadviezen van dhr.  
Kapita.

Deze vormen de basis van de 10 hoofdstuk-  
ken van dit boek. Uitvoerig worden uiteen-  
gezet de verhouding van dorp-clan-voor-  
ouders, de drie groepen van adel-vrije  
stand- slaven, de leeftijdsgroepen en de  
ontwikkeling van de gemeenschap in de  
nieuwe tijd. Daarna komen huwelijks-  
gebruiken ter sprake en de positie van de  
slavenstand, de begrafenisgebruiken,  
kunst, handnijverheid, de weeftechniek, de  
zang, en de grondrechten. Armen vól inter-  
essante gegevens worden je hier zo maar  
aangereikt.

*Deel III:* geeft Sumbase oude en nieuwe  
adatliederen met een toelichting in de in-  
donesische taal.

Wat is de betekenis van deze uitgaven?

„Wij jongeren kennen onze eigen geschie-  
denis en achtergrond niet meer. Wij heb-  
ben deze uitgaven dringend nodig.“ Aldus  
enkele Sumbanezen tijdens een bezoek aan  
Nederland.

Samenleving en kerk op Sumba zijn op  
zoek naar eigen identiteit.

Hetzelfde verschijnsel treft men vrijwel  
overal in Indonesië aan, evenals trouwens  
in vele andere gebieden in Azië en Afrika.  
Kenns van eigen geschiedenis en adat is  
daarvoor onmisbaar.

Vele taalgeleerden, etnologen en zendelin-  
gen hebben de laatste eeuwen daarom-  
trent onderzoekingen gedaan en op schrift  
gesteld en dat onderzoek gaat nog steeds  
voort.

Ook van indonesische zijde verschenen  
belangrijke uitgaven, terwijl de Raad van  
Kerken via de „Commissie voor Onderzoek  
en Studie“ alle lidkerken stimuleert gege-  
vens o.a. op het gebied van adat en ge-  
schiedenis te verzamelen. De resultaten  
daarvan worden uitgegeven in de serie  
„Benih yang tumbuh“ („het zaad dat op-  
komt“), waarvan reeds 13 delen versche-  
nen zijn.

De gerecenseerde boeken stellen aan de  
Kerk op Sumba e.a. de vraag: Hoe staat u  
tegenover de (oorspronkelijk heidense)

adat, met het Evangelie in de hand? Dhr. Kapita heeft daarop reeds hier en daar duidelijk antwoord: Vernieuwing met behoud van het waardevolle.

Reeds vóór de oorlog kwam deze vraag geregeld ter sprake. Na de oorlog heeft de Synode op Sumba zich hiermee telkens bezig gehouden. Interessant is het op te merken, dat veel van wat volgens Sumbase medewerkers vóór de oorlog niet kon worden toegestaan, nu wel een plaats krijgt in de gemeente. Nu het Evangelie dieper heeft wortel geschoten, komt men blijkbaar meer en meer los van de bedreigende aantrekkingskracht van oude gewoonten, zodat waardevolle elementen kunnen worden ingevoerd, vernieuwd en geëvolueerd. Iets dergelijks ziet men bij het gebruik van wayang en dans op Java, de schilderkunst op Bali, e.d. Volkomen begrijpelijk en dikwijls terecht hoort men het verwijt aan de missie en vooral de zending in het verleden deze waarden te hebben verwaarloosd en deels vernietigd, zowel in Azië als in Afrika. Het verwijt geldt nog tegenover al die groepen en kerken die dat alles onderbrengen bij de machten der duisternis. De zendingsgeschiedenis van China stelt ons dienaangaande voor indringende vragen (zie dr. Arne Sovik, De uitdaging van China aan de Kerk, in: Allerwegen, 1977, no. 2 blz. 21 v.v.)

Tenslotte een vraag: Is het niet zeer wenselijk, dat opstellen als de gerecenseerde in vele delen van Indonesië verzameld en uitgegeven worden? Het kan nu nog, maar het is wel de hoogste tijd; de generatie van echte adatkenners is bezig uit te sterven. De Raad van Kerken in Indonesië zou wellicht dit onderwerp nadrukkelijker op haar program moeten zetten, en de partnerkerken zouden desgewenst hiervoor gelden moeten vrijmaken. Het gaat om het eigen wezen van de kerken, het raakt tevens de presentatie van het Evangelie in een taal en op een wijze, die door de lokale kleur de hoorders onmiddellijk aanspreekt.

P. J. Luijendijk

**Indonesian Churches: Moving towards Maturity (1973-1978).** Exchange 21 december 1978, 62 pp., f 5,— incl. portokosten.

Het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica te Leiden heeft de goede gedachte gehad om praktisch een heel nummer van Exchange te vullen met materiaal over Indonesië. De auteur van dit nummer is drs. A. G. Hoekema. Het nummer bestaat uit de volgende 7 hoofdstukken: I. A Chronicle of General Events. II. Roots (Benih Yang Tumbuh). III. Proclaiming the Gospel. IV. Dialogue and Society. V. Human Rights. VI. Theology. VII. Perspectives.

Een literatuuropgave en vier stukken aangaande de recente maatregelen betreffende zending en missie besluiten dit nummer.

Het is pure coïncidentie dat Exchange en Wereld en Zending bijna gelijk met een Indonesië-nummer uitkomen.

Dit nummer is te bestellen via giro 1997239 Dir. afd. Missiologie I.I.M.O. Boerhaavelaan 43, 2334 ED Leiden.

Als toegift krijgt de lezer een kort verslag van het I.A.M.S.-congres van de hand van dr. F. J. Verstraelen. In het komende nummer van Wereld en Zending zal de lezer een uitvoerig verslag aantreffen van dit belangrijke congres over „Geloofwaardigheid en Spiritualiteit in de Zending” van de hand van prof. dr. A. G. Honig te Kampen.

J. Slomp

*Aan dit nummer werkten mee:*

Lukito Handoyo,

genoot opleiding aan de Theologische Hogeschool te Jakarta en aan de Yale Divinity School te New Haven; werkte van 1960-1974 als predikant van de Gereja Kristen Indonesia op Jawa Barat met als standplaats Jakarta; in 1974 beroepen als missionair predikant door de Generale Synode van de Nederlandse Hervormde Kerk met de landelijke opdracht mee te leven en mee te denken met de organen van bijstand van deze kerk.

L. Oranje,

promoveerde in 1968 aan de Vrije Universiteit te Amsterdam op Schleiermacher; was van 1968-1976 als docent verbonden aan de Theologische Hogeschool te Jakarta; schreef in het Indonesisch over „Verantwoording van de hoop” (1972); „Politieke betekenis van de triniteit” (1974); vanaf 1 sept. 1976 als wetenschappelijk hoofdmedewerker voor filosofie werkzaam aan de Theologische Hogeschool te Kampen.

O. Schumann,

promoveerde in 1972 in Tübingen op het onderwerp: „Der Christus der Muslime – christologische Aspekte in der arabisch-islamischen Literatur”; vanaf 1967 theologisch medewerker van de Raad van Kerken in Indonesië; publiceert regelmatig in het Duits, Engels en Indonesisch over de Islam in Indonesië.

S. Wisnady Wahono,

was van 1975 tot 1978 directeur van de theologische school „Bale Wiyata” van de Gereja Kristen Jawi Wetan te Malang; doceert sedert 1978 Oude Testament aan de Theologische Hogeschool te Jakarta.

C. H. Koetsier,

promoveerde in 1975 op het onderwerp: „Zending als dienst aan de samenleving”; werkte van 1964-1969 in Indonesië; vanaf 1 nov. 1977 agglomeratiepredikant in de classis Amsterdam van de Gereformeerde Kerken; lid van de redactie van „Wereld en Zending”.

A. de Kuiper,

promoveerde in 1964 op het onderwerp: „Israel tussen zending en oecumene”; werkte vele jaren als Bijbelvertaler in Indonesië; sedert 1978 algemeen secretaris van het Nederlands Bijbelgenootschap; lid van de redactie van „Wereld en Zending”.

A. G. Hoekema,

studeerde theologie aan de Universiteit van Amsterdam; van 1969-1977 verbonden aan de Akademi Kristen Wiyata Wacana op Midden-Java; sedert 1977 predikant van de Doopsgezinde gemeente te Alkmaar.

H. J. Visch,

van 1948 tot 1971 met intermezzo's werkzaam als missionair predikant op Bali; van 1972-1979 in dienst van de Synode van de Evangelische Christelijke Kerk op Irian Jaya met als opdracht gemeentevorming; keerde in 1979 voorgoed terug naar Nederland.

A. Schnijder ofm,

lid van de orde van Franciscanen; werkte van 1946 tot 1971 in Indonesië; o.m. gedurende negen jaar als missieoverste van zijn orde, als secretaris van de liturgische commissie van de indonesische bisschoppenconferentie en als docent aan de opleidingsschool voor catechisten te Jakarta; van 1971 tot 1974 missiesecretaris van het bisdom Rotterdam; momenteel werkzaam in het ziekenhuispastoraat te Rotterdam.

E. Tuinstra,

promoveerde in 1970 te Groningen op het onderwerp: „Hermeneutische aspecten van de Targum van Job uit grot XI van Qumran“; van 1971 tot 1976 docent aan de Theologische Hogeschool te Ambon; sedert 1976 predikant van de Nederlandse Hervormde gemeente te Elst, Gld.

G. Boer,

studeerde theologie te Utrecht; was van 1971 tot 1976 docent aan de Theologische Hogeschool van de Molukse protestantse kerk te Ambon; sedert zijn terugkeer in Nederland in 1977 predikant voor het contact tussen de molukse en nederlandse kerken en gemeenten.

Th. van den End,

studeerde theologie, geschiedenis en italiaans te Utrecht; promoveerde in 1969 op het onderwerp: „Paolo Gaymonat il movimento evangelico in Italia nella seconda meta del seculo XIX“; namens de Torajakerk werkzaam als docent aan de Theologische Hogeschool te Jakarta, met name voor oude kerkgeschiedenis.

Lesslie Newbiggin,

van zijn vele functies noemen wij: zendeling van de Kerk van Schotland, bisschop in Madura van de Church of South India, voorzitter van de International Missionary Council en later directeur Division of World Mission and Evangelism van de Wereldraad van Kerken; momenteel moderator van de United Reformed Church in Engeland; auteur van vele boeken, o.a.: „The Reunion of the Church“, „A South India Diary“, „The Household of God“, „One Body, One Gospel, One World“, „Honest Religion for Secular Man“, „The Relevance of Trinitarian Doctrine for Today's Mission“ en onlangs „The Open Secret“.

## Ter inleiding

Na het Indonesië-nummer (jrg. 8, no. 1, 1979) weer een gewoon nummer met zes bijdragen. Bijna alle auteurs zijn de lezers reeds bekend. Enkele reacties op het eerste nummer van deze jaargang nopen ons er toe – hoewel voor de meeste lezers overbodig – toch nog eens op schrift duidelijk vast te stellen dat alleen de auteurs verantwoordelijk zijn voor de inhoud van hun artikelen.

De redactionele verantwoordelijkheid houdt op bij de keuze van auteur en onderwerp. Deze keuze wordt gemaakt door de hele redactie, zowel bij gevraagde als bij aangeboden artikelen. In twijfelgevallen geeft soms de overweging de doorslag, dat ook minder gangbare meningen moeten worden gehoord zolang de bijdrage past binnen de formule van ons tijdschrift. Die formule is voor ieder duidelijk: dienstbaar zijn aan de opbouw van de missionaire gemeente.

Dit tweede nummer van „Wereld en Zending“ in 1979 begint met een enthousiast geschreven analyse over de doorwerking van het project „Zending in Nederland“. „Zending in Nederland“ is voor velen een begrip en een werkelijkheid geworden. Ds. Nijssen's bijdrage was mogelijk, mee dankzij de medewerking van verschillende lezers van ons tijdschrift, die gehoor hebben gegeven aan het verzoek op p. 158, van jrg. 7 (1978) om ons op de hoogte te houden van wat er hier en daar plaatselijk gebeurt. Vanaf deze plaats dank voor uw reacties. Op deze „missio in loco“ komt het immers aan. De rede die Lesslie Newbiggin voor de gecombineerde synodevergadering van de Nederlandse Hervormde Kerk en de Gereformeerde Kerken op 23 november 1978 heeft gehouden, bleek meer te zijn dan een katalysator. Het aantal overdrukken dat wij maakten (zie jrg. 8, no. 1, pp. 96-109) was zelfs ontoereikend.

Ongeveer twee jaar geleden nam de St. Willibrord Vereniging het initiatief om binnen de Rooms Katholieke Kerk in Nederland een Beraad over evangelisatie in eigen land op te richten. Het project „Zending in Nederland“ was een van de aanzetten tot dit initiatief. Van Lin en Van Hout brengen verslag uit van de werkzaamheden van het Katholiek Beraad Evangelisatie. Een zeer welkome en zeer oecumenisch geschreven bijdrage.

Mr. Claessens constateert, evenals anderen, een opvallende en bepaald niet onschuldige koerswijziging op het ministerie voor ontwikkelingssamenwerking. Zelf zou ik graag zo'n bijdrage verlucht willen zien met wat statistieken en begrotingscijfers. Maar dat gaat misschien te ver voor ons tijdschrift.

Dr. De Kuiper worstelt als Bijbelvertaler met de eeuwenoude vraag: hoe vertaal je op voor moslims verstaanbare wijze de bijbelse notie „Zoon van God“. Wij kunnen de lezers reeds meedelen, dat er gezien de toenemende interesse voor de relaties tussen islam en christendom, nog meer artikelen op het programma staan waarvan de bedoeling is dat ze dienstbaar zijn aan de ontmoeting tussen moslims en christenen.

Drs. L. Lagerwerf heeft, hopen wij, weer velen aan zich verplicht door nauwgezet te noteren en te rubriceren wat er zoal op missiologisch gebied in 1978 in Nederland en België is gepubliceerd. Zij houdt zich graag aanbevolen voor reacties en suggesties voor de bibliografie over 1979!

Prof. Honig schreef de kroniek voor dit nummer over het laatste internationale missiologencongres in Maryknoll in N.-Amerika. Het is bemoedigend te constateren hoe anderen met gelijksoortige problemen bezig zijn. Door het Indonesië-nummer moesten enkele recensies van belangrijke publicaties blijven liggen tot deze aflevering.

Jan Slomp, eindredacteur

## De vijfde fase:

### Over de doorwerking van het projekt „Zending in Nederland”

Ruim anderhalf jaar geleden – 13-15 oktober 1977 – werd in Driebergen de slotconsultatie gehouden van het Oecumenisch Beraad „Zending in Nederland”. Daarna brak de vijfde en laatste fase van het projekt aan.<sup>1)</sup>

De negen buitenlanders die gedurende een maand de kerken in ons land „gevisiteerd” hadden, konden vermoeid en vol indrukken de thuisreis aanvaarden. Hun bevindingen ten aanzien van de missionaire kwaliteit van de kerken hadden zij neergelegd in een uitgebreid rapport en toegelicht op de slotconsultatie. Wat hebben de kerken sedertdien met de bevindingen van de bezoekers en de ervaringen van de bezochten gedaan? Hoe gaat het in de vijfde en de laatste fase van het projekt?

In dit artikel wil ik proberen een indruk te geven hoe men respectievelijk plaatselijk, regionaal en landelijk bezig is of bezig geweest is met de resultaten van het projekt en enigszins te taxeren wat dit heeft uitgewerkt.

#### „Zending in Nederland”: een staande uitdrukking

Welke invloed zo’n projekt heeft op het leven van gemeenten en parochies, organen en organisaties, groepen en individuen is natuurlijk nooit precies te meten. Ook moet het belang van een landelijke actie niet overschat worden. Zo’n actie kan niet meer zijn dan een fase in een proces en wordt meestal weer snel vergeten.

Des te opmerkelijker is het – en een onmiskenbaar signaal van de doorwerking van dit projekt – dat de afgelopen winter, ruim een jaar na visitatie en consultatie in toenemende mate allerlei gemeenten/parochies, groepen en organisaties intensief bezig zijn met de vraag naar de missionaire opdracht in eigen omgeving. „Zending in Nederland” is daarbij een staande uitdrukking geworden, ook als men zich niet specifiek met de resultaten van het projekt bezighoudt. Velen beseffen blijkbaar goed, dat het bij „Zending in Nederland” om meer gaat dan een eenmalige actie, omdat de zendingssituatie het leven van kerken en christenen voortaan zal blijven uitdagen. Natuurlijk was die zendingssituatie er al lang. Fundamenteel gezien is het zelfs nooit anders geweest! Maar nu wéten wij het dan blijkbaar ook. Als het enige resultaat van het projekt zou zijn, dat de naam „Zending in Nederland” voortaan niet meer weg te branden is uit de harten en hoofden van christenen, heeft het projekt meer dan genoeg bewerkt. Overigens ging er van deze naam zelf al een aandachttrekkende werking uit. Het woord „zending” kreeg namelijk een voor velen ongebruikelijke lading: het totale leven van de Gemeente van Christus die gezonden is om dienstbaar te zijn aan de doorwerking van het evangelie in mens en samenleving. En dan niet alleen overzee, maar ook hier. „Zending” is hier dus niet meer aanduiding voor één van de vele taken van de kerk, – laat staan voor één zendingsorgaan – maar kwalifica-

tie van de totale missie die God door zijn mensen volvoert, in gemeenschapsvorming, viering, verkondiging, catechese, toerusting, vorming, dienstbetoon, sociale actie. De keuze van de term „Zending in Nederland” bracht wel – zoals af en toe bleek – het risico mee van verkeerde beeldvorming, namelijk alsof het uiteindelijke doel van het projekt het stimuleren van „zending”, „missie” of „evangelisatie” in de traditionele beperkte zin zou zijn en dus bijvoorbeeld niet van diakonaat of samenlevingsvernieuwing en alsof nu voortaan de zending in eigen omgeving in plaats zou komen van zending overzee. De naamgevers waren en zijn er echter van overtuigd dat in beide gevallen het één niet zonder het ander kan. Ook bij „Zending in Nederland” in de brede zin gaat het om samen kerk-zijn in alle continenten en om het hele evangelie voor de hele mens in het kader van de hele samenleving.

Wel kon de naam het misverstand wekken dat het om één of andere zendingsappèl of -campagne ging, terwijl het projekt vooralsnog niet meer (en niet minder!) was dan een poging tot doorlichting van de missionaire kwaliteit van de kerken in ons land.

#### Concrete activiteiten

Wat is er concreet na oktober 1977 gebeurd?

1. **Plaatselijk.** In sommige plaatsen is het verslagboek zelf uitvoerig besproken. Ruim 11.000 exemplaren zijn er verkocht van het speciale nummer van „Wereld en Zending” (1978/1) waarin het verslag van de bezoekreis, het rapport van het internationale team en de resultaten van de consultatie zijn opgenomen. Bij de bespreking kan gebruik gemaakt worden van het Gesprekshandvat, dat de Centrale voor Vormingswerk te Driebergen uitgaf. Omdat veel mensen mogelijk niet aan het lezen en bespreken van het toch nog vrij omvangrijke verslagboek zouden toekomen, gaven Evangelisatiecentrum (geref.), Kerk en Wereld (herv.) en de St. Willibrordvereniging (r.k.) de gespreksfolder „Als in een spiegel” uit. Daarin worden de bevindingen van de buitenlandse bezoekers op een eenvoudige wijze samengevat en bespreekbaar gemaakt. Dat ook hier grote belangstelling voor bestaat, blijkt wel uit het feit dat de eerste oplage van 10.000 exemplaren na zes weken was uitverkocht. Inmiddels zijn ruim 17.000 exemplaren afgenomen. Heel wat groepen zijn in het kader van de kerkenconferentie ’78-’80 met „Als in een spiegel” aan het werk. In het bisdom Breda is een volwassen-catechese ontworpen, die gebaseerd is op „Zending in Nederland”. In 50 parochies van dit bisdom is het vrijwilligerskader telkens 5 avonden met dit materiaal bezig geweest. Van protestantse kant verscheen de brochure „Op de tocht” – gespreksmateriaal voor de opbouw van de missionaire gemeente – (uitgave van de geref. en hervormde organen voor evangelisatie en toerusting). Ook hiervan was de eerste druk (6500 ex.) snel uitverkocht. Voor gespreksleiders zijn een aantal instructiedagen gehouden.

In Zeeland gaf de Raad van Kerken in samenwerking met het Zeeuwse Comité voor Zending-in-Nederland eigen gespreksmateriaal uit onder de titel „Zending in Nederland”, dat op veel plaatsen gebruikt wordt. Aparte vermelding verdient ook Apeldoorn. In het najaar van 1977 hield men zich tijdens een oecumenische dag van leden van kerkeraden en parochieraden intensief bezig met het rapport van de buitenlandse bezoekers. In september 1978 verscheen een

gezamenlijk kerkblad van de geref. kerken, de hervormde gemeenten en de rooms-katholieke parochies onder de titel „Zending in Nederland, kerkedag Apeldoorn 1978“. Het blad funktioneerde tegelijk als gespreksmateriaal ter voorbereiding van een oecumenische kerkedag op 18 november 1978. Op die dag formuleerden gemeenteleden van diverse kerken samen een aantal aanbevelingen als richtlijn voor de Raad van Kerken bij het vorm geven aan de gezamenlijke missionaire opdracht.

Ook in diverse plaatsen die door de buitenlanders bezocht werden, is duidelijk wat op gang gekomen.

In Rotterdam verscheen de publicatie „Samen geloven in Rotterdam“, waardoor op zeer gevarieerde en creatieve wijze de problematiek van zending in eigen stad aan de orde kan worden gesteld. In Den Haag neemt men de suggestie uit het rapport serieus om vooral te luisteren naar mensen die buiten de kerk leven. Na een grondige gezamenlijke voorbereiding gingen gemeenteleden op bezoek bij een aantal „afhakkers“ om te luisteren naar wat hen beweegt. In Eindhoven hebben een aantal groepen zich gezet aan de analyse van eigen samenleving en kerken.

In Limburg is in diverse plaatsen een tentoonstelling gehouden waarin de resultaten van „Zending in Nederland“ worden uitgebeeld. Met name de daarbij horende levensgrote legpuzzel van citaten uit het rapport van de buitenlandse bezoekers blijkt een voortreffelijke stimulans tot gesprek.

Op diverse plaatsen in ons land zijn gemeente- en/of parochieavonden of kerkedagen aan de problematiek gewijd. In veel parochie- en kerkebladen is uitvoerig aandacht besteed aan het project. Ook blijkt uit allerlei berichten dat tot nu toe gescheiden optrekkende groepen als zendingscommissies, missiecomité's, evangelisatie- en dienstverlenende groepen elkaar via „Zending in Nederland“ gevonden hebben en samen zoeken naar een evangelisatorische houding en inzet, waarbij de aandacht voor de hele mens en de hele samenleving centraal staat. Ook uit de vele vragen aan de landelijke evangelisatie-organen om mee te komen denken in de plaatselijke situatie kan het stimulerende effect van „Zending in Nederland“ worden afgelezen.

2. **Regionaal.** In dit verband zijn de 11 regionale zendingsdagen te noemen die de Nederlandse Zendingsraad in 1978 heeft georganiseerd. In het thema van de zendingsdagen en in de per regio verschillende keuze van de sectie-onderwerpen heeft de uitwerking van „Zending in Nederland“ op nationaal, regionaal of plaatselijk vlak voluit de aandacht gekregen. In één van de zendingsdagen is nauw met de rooms-katholieke partners samengewerkt.

In de gereformeerde en hervormde kerken hebben diverse classicale vergaderingen zich met het onderwerp beziggehouden. De kritiek op het project vanuit de Hervormde Bond voor Inwendige Zending (I.Z.B.) heeft hierbij stimulerend gewerkt. Vooral in „gemengde“ classes werd „Zending in Nederland“ daardoor een controversieel onderwerp waar men niet omheen kon. Ook een aantal Hervormde Provinciale Kerkvergaderingen stelden zending in eigen land aan de orde en vroegen zich af of er in iedere provincie niet een missionair orgaan van bijstand moet komen, dat adviserend en stimulerend kan werken naast de provinciale organen voor diakonaat, jeugdwerk, vormingswerk etc. In de Achterhoek kozen de Gereformeerde en de Hervormde Kerk „Zending in Nederland“ als centraal thema voor alle activiteiten in het werkseizoen '79-'80.

In een serie provinciale Bijbeldagen van het Nederlands Bijbelgenootschap stond „Zending in Nederland“ centraal. Evenals in een serie interkerkelijke gespreksbijeenkomsten in Brabant.

3. **Landelijk.** Ook op landelijk niveau heeft het project duidelijke gevolgen gehad. In de rooms-katholieke kerk kwamen allerlei organen (als Nederlandse Missieraad, St. Wil-

librordvereniging, Dienst Industriële Samenleving vanwege de Kerken, secretariaat voor niet-gelovigen i.o., etc.), die zich op de één of andere manier bij de vragen van zending in eigen land betrokken weten, bijeen en vormden het Katholiek Beraad Evangelisatie. Het Evangelisatiecentrum van de geref. kerken, het hervormde apostolaire instituut „Kerk en Wereld“ en de rooms-katholieke St. Willibrordvereniging stelden zich gezamenlijk beschikbaar voor de begeleiding van de follow-up van het project. Dat leidde tot een intensievere onderlinge samenwerking en tot fundamentele gesprekken over de visie op zending in eigen land. De al genoemde gespreksfolder „Als in een spiegel“ was een eerste resultaat van de samenwerking. Ook wordt een handreiking voor de analyse van de plaatselijke situatie voorbereid. Niet alleen in de rooms-katholieke kerk, ook in de protestantse kerken bracht het project de zendings- en evangelisatie-organen nauwer bijeen. De vraag of ook voor zending in eigen land een intensief contact op alle niveaus nodig is tussen evangelisatorische en diakonale organen – net als die tussen zendings- en werelddiakonaatsorganen – is niet meer te ontlopen.

Vele en veelsoortige organen der kerken hebben zich ook in eigen vergaderingen intensief bezig gehouden met het rapport van de buitenlanders. Wie de verslagen doorleest, komt ook hier onder de indruk van de stimulerende werking die blijktbaar van de waarnemingen en vragen van de bezoekers uitgaat. Op wetenschappelijk niveau is of wordt in de meeste theologische faculteiten en m.n. in de afdelingen voor missiologie/zendingswetenschappen en evangelistiek/apostolaat in hoor- en werkcolleges aandacht aan „Zending in Nederland“ besteed. Het Zendingswetenschappelijk Werkverband hield er een aparte studiedag over. De gezamenlijke vergadering van de Gereformeerde en Hervormde Synodes sprak in november 1978 over zending in eigen land. De Oud-Katholieke kerk ging de missionaire vorming van gemeenteleden actief stimuleren. De landelijke Raad van Kerken besprak het rapport en nam diverse inhoudelijke en methodische zaken op in materiaal en opzet van de kerkenconferentie 1978-1980 (o.a. het beter luisteren naar groepen buiten de kerken). Ook door kerken en groepen die niet aan het project meededen, (zoals de Baptisten) werd in hun pers uitvoerig aandacht besteed aan het project.

Bij een enkel plaatselijk bezoek van de buitenlanders zijn de Baptisten ook niet overgeslagen.

Het spreekt haast vanzelf dat ook in de landelijke en kerkelijke pers uitvoerig is en wordt ingegaan op de resultaten (en de tekortkomingen) van het project, zoals ook op de missionaire situatie en opdracht in bredere zin. Het kwartaalschrift International Review of Mission besteedde een groot deel van nr. 1978/1 aan het project.

### Katalyserende werking

Bovenstaande – bepaald niet uitputtende – opsomming geeft al enige indruk hoe men in de diverse kerken op verschillende niveaus bezig is geweest met de resultaten van het project „Zending in Nederland“. Belangrijk is echter de vraag, wat voor invloed de ontmoeting met de buitenlandse bezoekers en/of hun rapport heeft gehad en nog heeft, op het geloofsdelen en -handelen van de nederlandse christenen. Op basis van contacten met gemeenteleden/parochianen en ambtsdragers in diverse plaatsen en van de verslagen van gesprekken, conferenties, gemeentedagen zijn een paar signaleringen te maken.



Uit alles blijkt dat het project „Zending in Nederland” duidelijk als een katalysator heeft gewerkt. Het proces van missionaire bewustwording, dat al langer openlijk en verborgen aan de gang was, is er door verhevigd en versneld. Ik constateer bij gemeenten en groepen die met het project in aanraking zijn gekomen, een groei in zevenvoudig opzicht. Duidelijk groeit het besef,

1. dat zending in eigen land dringend nodig is, omdat ook Nederland een missie-land is, waar veel mensen Jezus Christus niet kennen en veel samenlevingsstructuren in strijd zijn met het evangelie van het Rijk Gods;
2. dat de christenen in Nederland in feite meer en meer een minderheidspositie gaan innemen en hun macht kwijt raken;
3. dat zij daar niet verlamd door behoeven te geraken, omdat een minderheidsgroep voor veel verleidingen wordt bewaard (macht, „vanzelsprekend” geloof, verwatering) en mede daardoor mogelijkheden heeft tot authentiek getuigen en dienen, mits zij de grote verleiding van ghettoïsering en sectarisme weerstaat (de thuiskerken van de buitenlandse bezoekers zijn nooit anders geweest dan minderheden, die desondanks – of juist daardoor? – nogal eens verheugende tekenen van leven vertonen);
4. dat zending/evangelisatie ook in eigen land „wholistic” moet zijn – het hele evangelie voor de hele mens en de hele samenleving – zodat evangelisatie begint los te komen uit het enge slop van zielen winnen voor de Heer of voor de eigen club door andersdenkenden met bijbelteksten en handige redeneringen om te praten, en plaats gaat vinden door het ensemble van getuigenis, dienst, gemeenschap en inzet voor de gerechtigheid;
5. dat het – als het bij zending in eigen land dus gaat om de doorwerking van het evangelie in mens en samenleving – nodig is om de samenleving beter te leren kennen en om duidelijker te horen wat mensen vandaag bezighoudt en beweegt; en dus het „apostolaat van het luisteren” hoge prioriteit verdient;
6. dat, willen de gemeenten en parochies werkelijk aantrekkelijk en aanstekelijk gaan werken, niet alleen hun missionaire besef maar ook hun geloof zelf, grondige vernieuwing nodig heeft en die vernieuwing alleen in de intensieve dialoog met het Woord en met de omringende wereld kan worden gevonden;
7. dat zending in eigen land een oecumenische zaak is, omdat alle kerken voor dezelfde vragen staan en zich door dezelfde roeping en belofte gedragen mogen weten, waarbij zij elkaar mogen helpen en verrijken.

Natuurlijk is de groei van dit zevenvoudig besef niet overal en in alle onderdelen even sterk. Maar opvallend is wel dat dwars door alle kerken heen een stukje van deze groei zich voltrekt. Ook daar, waar men ernstige kritiek heeft op het project zelf en op het rapport van de buitenlandse bezoekers. In de rechter flank van de kerken komt bijvoorbeeld – zij het aarzelend – een duidelijker besef dat bij de heiliging van het leven de structuren niet ongemoeid kunnen blijven (C. Snoei in: „Wapenveld”, juli/augustus 1978).

### Kritiek

Naast bovengenoemde verheugende groei in zevenvoudig opzicht moeten wij ook een stevige kritiek op het project en de resultaten (of wat men daarvoor

houdt) constateren. Ik ga er uitvoerig op in, deels om een aantal hardnekkige misverstanden op te ruimen, deels om de dan overblijvende tegenstellingen te signaleren, die steeds duidelijker aan de dag treden. M.n. is dat op bijeenkomsten en in publicaties tot uiting gebracht door de Bond voor Inwendige Zending op Gereformeerde Grondslag in de Nederlandse Hervormde Kerk – het landelijk evangelisatie-orgaan van de „Gereformeerde Bond”.

Een publicatie „Schakels-extra”, augustus 1978, werd door haar op ruime schaal verspreid. Later gaf een groep predikanten en enkele gemeenteleden uit de rechter flank van diverse protestantse kerken aan de vooravond van de gezamenlijke Synodevergadering van de Gereformeerde en Hervormde Kerken onder de titel „Appèl” 15 stellingen (met toelichting) over zending uit. Aanleiding was het project „Zending in Nederland” en de eenzijdigheid die zij daarin meenden te constateren.

### Onzorgvuldig

Wie de kritiek uit deze rechterflank wat nauwkeuriger bestudeert, komt al gauw tot de ontdekking dat de meeste critici het verslag over „Zending in Nederland” („Wereld en Zending”, 1978/1) niet erg zorgvuldig hebben gelezen. Herhaaldelijk wordt er onjuist of onvolledig geciteerd. Ook wordt aan geciteerde zinnen een betekenis gegeven, die ze niet hebben. Een paar voorbeelden uit het artikel van C. Snoei in „Schakels-extra”:

- De zin (overigens van bezochte Nederlanders en niet – zoals Snoei beweert – van de bezoekers!) „Zending is: de agenda aanvaardt die God ons voorschrijft” wordt geciteerd als „De situatie is de agenda van God die wij moeten afwerken”. En de conclusie is dan snel door Snoei getrokken: De situatie bepaalt wat ik moet doen en niet mijn opdracht vanuit de Schrift.
  - De telkens onderstreepte opvatting van de buitenlanders – dat het verstaan van de samenleving voorwaarde is voor het vervullen van de zendingsopdracht – wordt door Snoei aldus vertaald: „Kijk om je heen dan zie je *de norm* (curs. van mij. N.) aan de hand waarvan de gewenste veranderingen kunnen plaatsvinden”.
  - Enige malen vermeldt Snoei – met een zeker ongenoegen – dat de enige theologie een bepaalde incarnatie-theologie (blz. 64) is. Wie deze bladzijde opslaat, ziet dat het pleidooi van incarnatie-theologie één van de vele opmerkingen van de deelnemers aan de slotconsultatie is. Maar dan kun je zo’n opmerking toch niet representatief maken voor het rapport van de bezoekers en zelfs niet voor het hele project? Bovendien zou de eerlijkheid gebieden dan ook de zin er aan voorafgaand te citeren dat „aan de analyse van de samenleving een eschatologische visie ten grondslag moet liggen”. (een pleidooi voor nog weer een andere theologie!).
- Ik signaleerde al dat S. (maar ook andere critici maken zich daaraan schuldig) aan de buitenlandse bezoekers uitspraken toeschrijft, die in feite weergave zijn van wat de bezoekers op hun visitatie-reis hebben gehoord als uitspraken van nederlandse christenen. En op basis van dat misverstand gaat men dan tekeer tegen eenzijdige zendingsvisie die de bezoekers erop na zouden houden.

Voor de uitspraak „Zending is: noden lenigen en strijden tegen het kwaad van de moderne tijd” moet het dan ontgelden.<sup>2)</sup>

Wie de bladzijden 44 t/m 49 van het Verslagboek nog eens rustig doorleest, ziet dat de bezoekers daar inderdaad alleen proberen weer te geven wat zij aan zendingsopvattingen en het functioneren daarvan in de praktijk zijn tegengekomen. Die opvattingen rubriceren zij daar als opschriften van een aantal paragraafjes, waarin zij wat toelichting en (soms) wat eigen commentaar geven.

- Zending is: de agenda aanvaarden die God ons voorschrijft.
- Zending is: groei door het planten van nieuwe kerken.
- Oecumene: waarvoor (oecumenische toenadering als vorm van zending).
- Zending? Onnodig. De welvaartsstaat zorgt overal voor.
- Zending is: noden lenigen en strijden tegen het kwaad van de moderne tijd.
- Zending is: de kerk Kerk laten zijn.
- Zending en materieel bezit (overvloed).
- Zending en zendingsgenootschappen (beter: -organisaties).

Dat is een hele variëteit. Zo bont als het denken over zending in de nederlandse kerken. Merkwaardig, dat de critici net die ene zin, die hun blijkbaar niet zint, er uit lichten. Juist als zij (ten onrechte) menen met visie-uitspraken van de bezoekers te doen te hebben, zou je mogen verwachten dat zij ook de andere omschrijvingen in hun beoordeling betrokken zouden hebben.

### Verkeerde verwachting

Veel van de critici hebben duidelijk niet in het oog gehouden wat de opdracht van de buitenlanders was. Zij waren niet gevraagd om uitvoerige beschouwingen te geven over geloof, kerk, zending, evangelisatie. Het team mocht uitgaan van het evangelische („wholistic”) uitgangspunt, dat het voorbereidingscomité in de uitnodigingsbrief aan de teamleden vermeldde – „dat de bevrijdende macht van onze Heer Jezus Christus een zegen is voor mensen in hun persoonlijke verhouding tot God en hun naasten en een zegen voor de verhoudingen tussen mensen in onze samenleving”. Ook het hun toegezonden voorbereidende werkmateriaal („Wereld en Zending”, 1977/2) was door het voorbereidingscomité vanuit die overtuiging geschreven. De bezoekers mochten veronderstellen dat hun rapport binnen dat verstaanskader zou worden ontvangen. Zij zouden proberen in hun rapport binnen dit kader weer te geven (als in een spiegel) wat ze te horen en te zien zouden krijgen om op basis daarvan een aantal opmerkingen te maken en vragen te stellen. Zij zouden zo wellicht als „blik-openers” kunnen functioneren en ons kunnen helpen om een scherper zicht te krijgen op onze missionaire situatie en „om de vernieuwende kracht van het woord van God te vinden voor de wereld van nu”. (Verslagboek blz. 38)

Achteraf gezien kan men het betreuren dat de 9 buitenlanders geen gezamenlijke visie op wat zending is hebben gegeven. Wij Nederlanders willen graag weten waar wij met de ander theologisch aan toe zijn! Zo’n passage zou duidelijk hebben kunnen maken wat voor (ieder van) hen de betekenis van Christus is en van het door Hem gezonden zijn. Dat zou wellicht heel wat kritiek en voortijdige

polarisatie hebben voorkomen. Ik vraag mij overigens af of zij – gezien hun nogal uiteenlopende kerkelijke, culturele en sociale achtergrond – wel tot één uitgewerkte visie gekomen zouden zijn. Het is al verbazingwekkend (ook voor henzelf. Verslagboek blz. 38) dat zij samen in 48 uur de lawine van hun persoonlijke ervaringen konden samenvatten in één rapport!

De kritiek op het ontbreken van een theologische visie – en op wat men tussen de regels daarvan toch meent te bespeuren, wordt gemakkelijk een alibi om niet in de spiegel te kijken, die zij ons voorhouden en niet op hun concrete vragen in te gaan. „Schakels” laat die vragen dan ook links liggen. De gezamenlijke Synodevergadering van Gereformeerden en Hervormden op 22/23 november 1978 deed in feite hetzelfde. Door de commissie van rapport was – waarschijnlijk om kerkpolitieke redenen – het rapport van de buitenlanders samen met de totaal andersoortige I.Z.B.-reactie tot uitgangspunt van gesprek gemaakt. De vragen van het buitenlandse team verdwenen daardoor in de mist van (quasi) theologische abstracties. In plaats van een pittig gesprek ontstond er geen gesprek en men vluchtte terug in de herinnering aan de goede theologische toespraak van dr. Lesslie Newbiggin<sup>3)</sup>, waar de vergadering mee begonnen was. Maar juist na zijn verhaal – waar links en rechts zich aardig in schenen te vinden – zouden de harde waarnemingen en vragen van de negen ten aanzien van het (gebrek) aan missionaire kwaliteit van de nederlandse kerken aan de orde hebben moeten komen. Gelukkig worden in de slotaanbevelingen de kerken en gemeenten gevraagd (door middel van de gespreksfolder „Als in een Spiegel”) de vragen van de buitenlanders ernstig te nemen en voor een gesprek over de visie op zending gebruik te maken van de belangrijke bijdrage van dr. Newbiggin.

### Vertekening

Als ik het geheel van kritiek overzie, kan ik alleen maar constateren dat die nogal vooringenomen is en af en toe zelfs de kleur aanneemt van verdachtmaking. (bijvoorbeeld dat „Zending in Nederland” via een achterdeur het marxisme binnenhaalt of dat de zendingsvisie van het rapport je alleen maar de barricaden opjaagt). Het vertekenen van het beeld van de tegenstander om daarna dat beeld gemakkelijk onderuit te halen is typerend voor polarisatie. Ook „Zending in Nederland” is niet aan de kerkelijke polarisatie ontkomen, met alle onzuivere kritiek en discussie, die daarbij hoort. Wel een signaal van de gevoelens van onzekerheid en bedreigdheid waarin wij blijkbaar als christenen van links en rechts ook ten aanzien van de missionaire uitdagingen verkeren. De wederzijdse vertekening is te meer jammer omdat daardoor de wezenlijke verschillen in visie niet helder op tafel komen. En die zijn er wis en zeker!

### Verskil in visie

Er is meer aan de hand dan dat sociaal-psychologische verschijnsel van de polarisatie. Wie probeert om zo goed mogelijk alle wederzijdse vertekeningen die in een gepolariseerde situatie plaatsvinden weg te halen, houdt – om het eufemistisch te zeggen – een stevig accentverschil in de visie op zending/evangelisatie over, dat dwars door vrijwel alle kerken heen loopt. Dat verschil is het gevolg van het onderscheiden kerk-(en geloofs)type dat men hoog houdt en representeert. Heel grof is dit verschil aan te geven in onderstaande rijtjes:

	I („gesloten“ kerktipe)	II („open“ kerktipe)
Zender (=gezondene)	: institutionele kerk	gemeenschap van gelovigen binnen en/of buiten de kerken
Bezielende kracht	: de Geest, die in de gemeente werkt	de Geest, die in de gemeente en daarbuiten werkt
Boodschap	: de door de kerk (in belijdenis, leeruitspraak) vastgelegde Schriftinterpretatie	de in de dialoog met Woord en hedendaagse werkelijkheid te vinden actuele Schriftuitleg
Assistentie door	: de (eigen) theologie	het multidisciplinair ensemble van theologie en andere wetenschappen
Houding	: introvert, exclusief, particularistisch	extravert, inclusief, universalistisch
Communicatiemiddel	: woorden, daden, levenshouding, riten	woorden, daden, gevoelens, levenshouding, sociaal-politieke keuze
(bedoelde) ontvangers	: niet-christenen	mensen (christenen en niet-christenen) en samenleving
Aard van communicatie	: eenrichtingsverkeer (met het evangelie naar de mensen)	tweerichtingsverkeer (in gesprek samen naar het evangelie)
Doel	: persoonlijke bekering en vervolgens uitwaaiëring van krachten van het Rijk	vernieuwing van mens en samenleving als twee zijden van één proces

### Hergroepering?

Wie ervan overtuigd is, dat de zending van de kerken in eigen omgeving – gegeven de ene Bron waaruit ieder zegt te leven en dezelfde uitdagingen waarvoor ieder vandaag staat – alleen maar oecumenisch kan geschieden, zal er naar verlangen dat het gesprek tussen bovengenoemde stromingen binnen en buiten de eigen kerk intensief op gang zal komen en de missionaire visie en praktijk zal bevruchten. Op wereldniveau hebben de „evangelicale“ conferentie van Lausanne (1974) en de „oecumenicale“ conferentie van „Nairobi“ (1975) iets van dat gesprek laten zien. Maar misschien kan dat alleen maar op het (min of meer vrijblijvende) internationale niveau tussen mensen die elkaar niet dagelijks in dezelfde organisatie tegenkomen.

Als ik de verschillen van opvatting en mentaliteit tussen de twee stromingen zie, hoe men elkaar in allerlei opzicht voor de voeten loopt en zo m.n. het missionaire functioneren van gemeenten en parochies verlamt, denk ik wel eens dat het zinniger en zindelijker zou zijn als er in de kerken via scheidingen en nieuwe samenvoegingen een hergroepering zou plaats vinden. Dan zouden kerkgrenzen

min of meer gaan samenvallen met verschillen in geloofsinhouden en -beleving. Een deel van de gereformeerden, hervormden, rooms-katholieken, enz. verstaan elkaar dwars over de kerkgrenzen heen beter en ervaren met elkaar meer eenheid dan met bepaalde medeleden van hun eigen kerk. Dat is zowel „links“ als „rechts“ aan de gang. Misschien zou zo'n hergroepering het klimaat scheppen voor een nieuw en echt gesprek tussen mensen uit resp. het „gesloten“ en het „open“ kerktipe.

Op veel plaatsen is die hergroepering trouwens al aan de gang. Gelovigen zoeken als het nodig is buiten de eigen parochie of gemeente een gemeenschap waarin ze zich beter thuisvoelen en beter kunnen inzetten. Juist concrete samenwerking tussen christenen uit verschillende denominaties op het terrein van zending-in-eigen-land kan wel eens gaan werken als een van de katalysatoren voor een hergroepering van christenen.

Organisatorisch-denominatieel zal het wel niet tot zo'n hergroepering komen. Kerkelijke structuren zijn net als andere maatschappelijke structuren taai. Het gesprek tussen beide stromingen zal dus extra moeilijk blijven. Tenzij men van beide kanten werkelijk ingaat op de grote uitdagingen van onze huidige en toekomstige samenleving. Als dat nog eens zou gebeuren...

### Wie weet

De vijfde fase van het project „Zending in Nederland“ is nog niet afgelopen. Hij is terecht niet getermineerd. De zendingsroeping blijft, ook als het project al lang vergeten is.

Wie weet waarheen de Geest nog waait.

Intussen zullen groepen die verlangen om in eigen land missionair te leven er goed aan doen nauwe contacten met elkaar te onderhouden om ervaringen uit te wisselen en de voortgang te bespreken. De organen die de follow-up van „Zending in Nederland“ bewaken (Evangelisatiecentrum der Gereformeerde kerken, Kerk en Wereld, St. Willibrordvereniging) willen daar graag dienstbaar bij zijn.

### Aantekeningen

1) De vier voorgaande fasen waren:

1. Uitgave en bespreking in brede kring van het werkboek: een door het voorbereidingscomité geschreven schets van de missionaire situatie van de kerken in Nederland.
2. Acht in Nederland woonachtige christen-buitenlanders geven in een rapport hun kijk op de nederlandse kerken als zendingskerken in eigen land.
3. Het bezoek gedurende een maand van 9 christen-buitenlanders aan diverse streken en plaatsen van ons land om zich in persoonlijke contacten op de hoogte te stellen van de missionaire kwaliteit van de kerken en daarover te rapporteren.
4. Slotconsultatie over de resultaten van fase 1, 2 en 3.

2) Ook Prof. Runia begaat in zijn artikel in het Centraal Weekblad van 18 november 1978 deze onzorgvuldigheid.

3) Zie Wereld en Zending 1979, jrg. 8/1, pp. 96-109.

## Peilingen naar een eigentijdse katholieke evangelisatie

### I. Katholiek Beraad Evangelisatie

#### 1. Vóórgeschiedenis

De zestiger jaren markeerden voor r.k. Nederland min of meer het einde van een traditie van georganiseerd apostolaat, dat is aangevangen met de oprichting van de Apologetische Vereniging Petrus Canisius (1904), de voorloper van de huidige St. Willibrord Vereniging (1948). Het georganiseerde apostolaatswerk was gelijk opgelopen met de emancipatie van r.k. Nederland, die eveneens in de zestiger jaren naar een voltooiing toegroeide. Een samenhang tussen deze twee ontwikkelingen lijkt waarschijnlijk. In een inmiddels gegroeid klimaat van herstel van de betrekkingen tussen de kerken was het praktisch anti-oecumenisch door te gaan met pogingen over en weer leden voor de eigen kerk te werven. Dit soort proselytisme was uit de tijd. Termen als getuigenis, apostolaat en werving kwamen in r.k. kring onder verdenking te staan. Dat gold ook wanneer het om „niet-gelovigen” ging. Er groeide respect voor de levensovertuiging van niet-christenen. De bereidheid tot luisteren en dialoog hingen daarmee samen. Vragen van „anders-denken” werden ernstig genomen, ook wanneer daarin een protest tegen de kerk doorklonk. En tegelijkertijd werd men zich in kringen van de Rooms-Katholieke Kerk meer en meer bewust van de ontoereikendheid van het eigen zoekend geloven. Door dit alles werd een gesprek over een met de andere kerken samen opgezette oecumenische evangelisatie feitelijk onmogelijk.

In de zeventiger jaren leek er minstens op internationaal vlak een nieuwe bezinning te groeien op datgene wat met woorden als apostolaat, werving, evangelisatie of getuigenis wordt aangeduid. Reeds in 1970 presenteerde de Joint Working Group van de Rooms-Katholieke Kerk en de Wereldraad van Kerken een document over „Gemeenschappelijk getuigenis en proselytisme”<sup>1</sup>). Daarin lezen we dat alle kerken hun beweegreden, hun doel en hun inhoud vinden in de verkondiging van het éne evangelie. De bisschoppensynode van 1974 deed daarna een geslaagde poging om evangelisatie in de huidige wereld te omschrijven als een communicatieproces, waarin via leven, werken en getuigenis mensen worden uitgenodigd tot deelname aan het mysterie van Christus. Daarbij wordt de evangelisatie naar binnen (in de eigen kerk) ten minste als een belangrijke voorwaarde gezien voor een effectieve evangelisatie naar buiten<sup>2</sup>). Ook Paus Paulus VI onderkent dit in zijn apostolische aansporing „Evangelii Nuntiandi” van 1975.

Dergelijke nieuwe noties, die in deze documenten naar voren kwamen, klonken in diezelfde tijd ook reeds door in de vernieuwingsbeweging van het Europese catechumenaat. Hierbinnen werd de kwaliteit en vitaliteit van christelijke gemeenschappen afgemeten aan de vraag of deze er in slaagden volwassen, niet-christelijke voorbijgangers te interesseren. Het catechumenaat ontwikkelde zich daardoor van

catechetisch privé-onderricht en persoonlijke inlijving (initiatie) in bestaande gemeenschappen naar opbouw van uitnodigende christelijke gemeenschappen, naar nieuwe en vernieuwende vormen van kerk-zijn<sup>3</sup>). Vanuit de erkenning van verschillende graden in kerkelidmaatschap duidt „catechumenaal” niet langer op een vóór stadium van kerk-zijn, maar op een nieuw type kerk met een gastvrij milieu, waarin geloof kan ontluiken zowel bij gelovigen als bij geloofsleerlingen. Deze uitnodigende vorm van kerk-zijn lijkt ook veel jongeren bijzonder aan te spreken, gezien het succes van de Taizé-beweging. In Nederland kent het model van gastvrije gemeenschappen verschillende – wat meer impliciete – varianten; gewezen kan o.a. worden op de KRO-omroepkerk, verschillende kritische of basisgemeenten of op de ontwikkeling naar missionair-oecumenische gemeenten.

Een derde internationale impuls vormde de achtste wereldzendingconferentie van Bangkok (1973), die vooral door zijn methodische aanpak van het thema „Salvation Today” sterk de aandacht trok. In plaats van algemene beschouwingen over zending en evangelisatie werden enkele concrete missionaire activiteiten ontleed. Deze ontleding gebeurde in een gesprek tussen de eerstbetrokkenen en medechristenen die in een heel andere culturele, maatschappelijke en kerkelijke situatie voor een soortgelijke opgave gesteld waren. Deze opzet van Bangkok leidde binnen de Nederlandse Zendingraad tot het initiatief om met de kerken in ons land iets dergelijks te gaan doen als op de wereldzendingconferentie van 1973 was gebeurd. Daartoe uitgenodigd werkten van r.k.zijde de Nederlandse Missieraad (NMR) en de St. Willibrord Vereniging (SWV) mee aan de verwezenlijking van dit plan. Onder de naam „Zending in Nederland” werd een oecumenisch project uitgewerkt, waarin verschillende groepen christenen in Nederland samen met een aantal christenen uit het buitenland zouden proberen na te gaan, hoe het stond met de missionaire kwaliteit van de kerken in Nederland. Daarin zouden vooral ook de vragen, die in Bangkok gesteld waren, aan de orde dienen te komen, maar dan heel direct gericht op de situatie in ons eigen land. In de tijdschriften „Kosmos+Oekumene” en „Wereld en Zending” is daarover uitvoerig verslag uitgebracht<sup>4</sup>). Een reflectie op al deze impulsen leidde ertoe, dat het bestuur van de SWV zich af ging vragen of het binnen de Rooms-Katholieke Kerk in Nederland niet opnieuw tijd werd ernst te maken met de apostolaire opdracht in de eigen omgeving. Deze vraag werd nog klemmender door een peiling, van het secretariaat van de Nederlandse kerkprovincie op verzoek vanuit Rome, naar de mogelijkheid en wenselijkheid van een nationaal secretariaat voor niet-gelovigen. Mede naar aanleiding hiervan adviseerde de SWV aan het secretariaat van de kerkprovincie een breed katholiek beraad over evangelisatie op gang te brengen, waarin verschillende initiatieven en instanties bijeen gebracht worden. Op uitnodiging van het secretariaat van de kerkprovincie nam daarop de SWV deze taak ter hand samen met de NMR, die van haar kant reeds geruime tijd geconfronteerd werd met een veranderend verstaan van het missiebegrip<sup>5</sup>).

#### 2. Doelstelling

Het Beraad wil binnen de Rooms-Katholieke Kerk een kritische bezinning op gang brengen om te komen tot een optimaal zendingsbewustzijn en een optimale evangelisatiepraktijk in de eigen directe omgeving. De samenstelling van het Beraad

maakt duidelijk hoe men deze doelstelling meent te moeten verwerkelijken. Mensen uit verschillende pastorale sectoren van de kerk doen op persoonlijke titel mee aan het Beraad: uit de hoek van missie en evangelisatie (Nederlandse Missieraad, St. Willibrord Vereniging, Pauselijke Missiewerken, Diocesane Missiesecretarissen, Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica), en uit de kringen van catechese, catechumenaat, jeugdwerk en industriepastoraat en uit het studietoelicht van de r.k. kerkprovincie<sup>3</sup>). Mensen uit deze pastorale werkteerren bezinnen zich samen op de zendingsopdracht van de Rooms-Katholieke Kerk in Nederland.

Zij doen dit vanuit de overtuiging, dat er een wezenlijke samenhang bestaat tussen „missie in Nederland” en „pastoraat in Nederland”. Het dienen van het Rijk Gods en de uitnodiging daartoe is – zowel binnen als buiten de kerk – een blijvende opgave voor al wie geloven. Zorg voor de eigen geloofsgemeenschap houdt tevens in, dat men opkomt voor de getuigeniskracht en werfkracht van die gemeenschap. Verder leeft er de overtuiging, dat het Beraad moet plaatsvinden in volledige oecumenische openheid naar hetgeen andere kerken over evangelisatie in eigen land denken en daaraan doen. Dat komt tot uiting in het feit dat het Katholiek Beraad Evangelisatie mede in functie wil staan van het voortgaande oecumenische project „Zending in Nederland”. Dat komt ook aan het licht in de samenwerking van de St. Willibrord Vereniging met het Gereformeerde Evangelisatiecentrum en het Hervormde Kerk en Wereld bij de voortzetting van „Zending in Nederland” (DrieZIN-beraad).

### 3. Methode van werken

Het Beraad wilde uitdrukkelijk niet vertrekken vanuit een van te voren geformuleerd verstaan van evangelisatie, en dit dan gaan toepassen op concrete situaties waarin zich evangelisatie zou voltrekken. Heel bewust werd ervoor gekozen te vertrekken vanuit een aantal verhalen over verschillende velden van kerkelijk werk. Aan de hand daarvan wil men proberen te duiden hoe hier van evangelisatie sprake is. Luisterend naar de manier waarop iedere deelnemer aan het Beraad het aangereikte verhaal verstaat en samen interpreterend, zal men trachten tot een voorlopige en werkbaar invulling van het begrip evangelisatie te komen. Zo gebeurde dat ook in Bangkok. Het was een werkwijze die eveneens tijdens de bisschoppensynode van 1974 over „De evangelisatie van de hedendaagse wereld” met succes werd gehanteerd. Een eerste beperkte discussie over het werk van de deelnemers aan het Beraad en over het evangelisatorisch karakter daarvan liep meteen al uit op een reeks van interessante vragen. Hoe kan bij de leden van een parochie of van een gemeente het bewustzijn opkomen, dat zij samen als kerk de uitvoerders moeten zijn van Gods zending, met name ook in de eigen directe omgeving? Hoe wordt het hen duidelijk, dat dit hoort te gebeuren in solidariteit met andere plaatselijke kerken, in eigen land en over de grenzen daarvan heen? Is het mogelijk evangelisatie en dialoog met „bitenstaanders” een vast aandachtspunt te doen zijn bij projecten van kerkopbouw? Moeten de kerken zich richten op de psychologische behoeften van de middenklasse of op de materiële nood en onderdrukking van de arbeidersklasse? Moet het toerustingswerk van de kerken ook niet betrekking hebben op de beleving en de zingeving van de arbeid, op de sociale verantwoordelijkheid en het lijden in de arbeid? Is het mensen wegwijs maken in het labyrint van de grootstad of van het ambtelijk apparaat niet eveneens een stukje evangelisatie?

Deze vragen verraden op zichzelf al, dat een andere methodische aanpak kan leiden tot een andere inhoudelijke invulling van de missionaire opdracht van de kerk dan voorheen vaak het geval was. Het lijkt nodig, dat in een tijd van grote sociaal-culturele veranderingen en van een veranderende groepsidentiteit, juist de vanzelfsprekende invullingen van die missionaire opdracht worden doorbroken. Na het begin zijn in de afgelopen maanden twee praktijkvoorbeelden in het Katholiek Beraad Evangelisatie uitvoeriger ter sprake gekomen. In het eerste voorbeeld ging het over het werken met WAO-ers, zoals dat gebeurde vanuit het Industriepastoraat (DISK, Dienst in de Industriële Samenleving vanwege de Kerken). In een kerkbladje verscheen een uitnodiging aan WAO-ers om op een bijeenkomst te komen praten over hun situatie en over de vraag wat daarvan te maken was. Tijdens een eerste bijeenkomst reageerden mensen van het GAK op vragen, die WAO-ers stelden over de regelingen die er voor hen bestonden. De informatie die zij kregen kwam eerlijk over. En toen gebeurde er wat. De arbeidsongeschikten voelden zich gerespecteerd. De mensen van het GAK – achter hun loket vandaan – namen alle tijd voor de mensen met wie zij te maken hadden. Over en weer leerde men elkaar zo beter verstaan. Dit had bij het GAK tot gevolg, dat er in het beleid een andere mens-visie ging meespelen. De WAO-ers kwamen over hun argwaan ten opzichte van GAK-mensen heen. Op een tweede bijeenkomst namen de WAO-ers de gelegenheid waar om aan elkaar hun eigen verhaal te vertellen en te luisteren naar dat van anderen. Er groeide onder hen een nieuw verband, dat concreet uitliep op een belangenorganisatie om in de samenleving voor eigen rechten op te kunnen komen. Samen ook gingen zij in groepen aan het werk voor eigen vorming, scholing en hobby. DISK nam aan dit gebeuren deel. „Bedrijfspastoraat is kerk-zijn in deze beweging. Het zal met velen, die een specifieke roeping hebben – ook in verhouding tot de derde wereld – de kwade machten in de industriële samenleving aanwijzen en de mensen helpen zichzelf uit hun machteloosheid te bevrijden”<sup>7</sup>).

Het tweede voorbeeld betrof de opzet van kerkelijk opbouwwerk in de Amsterdamse Weteringbuurt, zoals dat was gestart vanuit het wijkpastoraat aldaar. In 1971 begon het wijkpastoraat haar werk in de buurt met als opdracht tot vormen van kerk te komen, geheel uitgaande van de eigenheid van de buurt. Na een eerste onderzoek naar de situatie in de buurt, werden aan de hand van de parochie-kartheek op 15 adressen mensen bezocht. De meesten zagen noch de buurt noch de kerk zitten, anderen wilden wel met de buurt maar niet met de kerk bezig zijn. Vanuit deze aanzet vormde zich een groep van acht mensen, welke het initiatief nam tot buurtvergaderingen. Hieruit groeiden weer allerlei initiatieven tot verbetering van de woon- en leefsituatie in de wijk. Ondertussen bleef de groep van acht apart bijeenkomen als bezinningsgroep. In dit hele gebeuren kreeg de groep van acht meer en meer de indruk dat het helemaal niet meer om hen draaide. Het eigenlijke leven, ook het evangelie, voltrok zich toch samen met die anderen, waaronder mensen die zich geen christen wilden noemen en niet tot een kerk wilden behoren voorop liepen. De groep hief zich toen op en koos voor een ondergaan in de gezamenlijke beweging die in de buurt op gang was gekomen en die ze verstond als christelijk en evangelisch. Een dergelijke beweging op gang gezet vanuit de buurt leidt blijkbaar niet automatisch tot vormen van kerk.

De leden van het Beraad werden door direct betrokkenen bij deze twee vormen van

kerkelijk werk in een voor hen „vreemde” wereld ingeleid, om daarna al luisterend naar elkaar en elkaar bevragend op zoek te gaan naar de al of niet aanwezige evangelisatorische kwaliteit van dit werk. Hetgeen hier verder volgt is een verslag van de resultaten van de gesprekken, zoals die tot nu toe werden gevoerd. *Het lijkt goed erop te wijzen, dat het Beraad nog slechts in een eerste fase van zijn werk verkeert. Dit verslag kan daarom nog niet meer aangeven dan de richting waarin gewerkt en gedacht wordt om theoretisch en praktisch de evangelisatie vanuit de Rooms-Katholieke Kerk in Nederland opnieuw tot leven te brengen.*

## II. Drie peilingen

### 1. Missie en evangelisatie

Bij de aanhef van deze bijdrage is er reeds op gewezen. Woorden als getuigenis en apostolaat hebben niet meer die vertrouwde klank van voorheen. Misschien zou het mogelijk zijn onder de term evangelisatie weer iets te doen oplichten van de zorg die iedere plaatselijke geloofsgemeenschap zou moeten hebben voor haar bindkracht, zeggingskracht en werfkracht.

In het Katholiek Beraad Evangelisatie bestaat de opvatting, dat het echter niet aantrekkelijk is een bepaald gebruik van het woord evangelisatie, zoals dat in enkele protestantse kringen nog veel wordt gehanteerd, aan r.k.zijde te laten inburgeren. Het lijkt namelijk geforceerd om de term missie te reserveren voor de zending van de kerk over de grenzen van het eigen land heen – en dit dan weer toegespitst op de Derde Wereld – en het woord evangelisatie voor de zending in eigen land. Een dergelijk onderscheid is niet in overeenstemming te brengen met een verstaan van de gelijkwaardigheid van de plaatselijke kerken in Nederland en die in Afrika, Azië en Latijns Amerika, van missie in zes werelddelen en van wederkerige assistentie van kerken, zoals dat zich in de afgelopen tien jaren vrij algemeen heeft ontwikkeld. Juist de kerken van het „katholieke” type, die van oudsher een sterke nadruk leggen op de onderlinge verbondenheid van de particuliere kerken over heel de wereld, zouden gevoelig moeten zijn voor de ontwikkeling van deze nieuwe internationale kerkorde<sup>9</sup>). De kerken in Nederland zijn in eigen land verantwoordelijk voor medewerking aan de voortgang van Gods zending in de wereld, zoals de kerken in andere delen van de wereld dat in hun eigen land zijn. Daarin zouden zij dan niet geïsoleerd ten opzichte van elkaar moeten staan, maar juist onderling sterk met elkaar verbonden dienen te zijn. Missie hier en ginds hangen ook structureel samen. Wat dit betreft staan zending (missie) en evangelisatie op één lijn. Dit is een opvatting, die aan r.k.zijde vooral vanaf de bisschoppensynode van 1974 meer en meer ingang lijkt te vinden. Er is een tendens het woord evangelisatie te doen functioneren ter vervanging van de term missie. Maar tegelijkertijd moet worden vastgesteld, dat sommige elementen van de missie-cultuur van vóór de Tweede Wereldoorlog en van de eerste jaren daarna nog een vitaal bestaan leidt. En daarin wordt missie nog té gemakkelijk verstaan als alleen de verkondiging van het evangelie en als het overbrengen van een europees kerkmodel naar het zuidelijk halfrond, en als het ondersteunen van arme kerken ginds vanuit de eigen overvloed hier.

Aan r.k.zijde is nog geenszins éénnig omschreven wat onder evangelisatie pre-

cies verstaan zou kunnen worden. Het lijkt voornamelijk een uitdagende opgave in deze kring tot een éénnig taalgebruik te komen. Vandaar de poging van het Katholiek Beraad om vanuit een praktijkonderzoek tot een breder bruikbare invulling van de term evangelisatie te komen. Dit zou niet alleen kunnen leiden tot een beter verstaan van elkaar in de praktijk van het werk, maar het kan ook inspirerend en motiverend werken voor hen die zich met evangelisatie bezig houden.

### 2. Rondom het Rijk Gods

In gesprekken over evangelisatie blijkt het Rijk Gods voortdurend een wezenlijke rol te spelen. Christenen leven vanuit de verwachting van het Koninkrijk Gods. Zij voelen zich gedrongen getuigenis af te leggen van de bijbelse boodschap van het Rijk Gods, omdat zij de overtuiging zijn toegedaan dat deze van beslissende betekenis is voor het ontwerpen van een integraal beeld van mens en wereld en voor een daaraan beantwoordende levenshouding. Maar zij voelen zich tegelijkertijd wat onthand, wanneer het er op aan komt concreter aan te geven wat onder Rijk Gods verstaan zou kunnen worden, en aan te duiden waar het werkelijkheid wordt. Zij voelen zich zo, omdat deze bepaling telkens mede het resultaat moet zijn van een gelovige duiding, die tot stand komt in een tussenmenselijke ontmoeting en in een gesprek van mensen onder elkaar, die op hun beurt steeds weer op een bepaald moment in de geschiedenis staan.

Het Rijk Gods is een van de meest centrale themata in het Nieuwe Testament. Wat Jezus doet is gericht op de verkondiging en vestiging daarvan. „Uw Rijk Kome, Uw wil geschiede op aarde zoals in de hemel” (Mattheüs 6, 10) en „De tijd is vervuld en het Rijk Gods is nabij; bekeert u en geloof in de Blijde Boodschap” (Marcus 1, 15) zijn teksten die dat onder woorden willen brengen. Daarbij gaat het om een concreet gebeuren, waarin *God tot Zijn recht komt*. Het is een initiatief van Zijn kant, gericht op het *tot zijn recht komen van de mens* en zo op een wereld van recht en gerechtigheid voor alle mensen. Ook de aarde zelf wordt daarin opnieuw geboren. Wil iemand deel hebben aan dit initiatief, dan vraagt dat van hem – en dat geldt ook voor een gemeenschap van mensen – de voortdurende bereidheid tot bekering en omkering, tot als maar weer durven te veranderen in de richting van Gods Rijk.

Precies vanuit een historische ontmoeting met Jezus Christus zijn christenen tot de overtuiging gekomen, dat het Rijk Gods in Hem definitief is begonnen, en van Hem uit gericht staat op een totale verwerkelijking daarvan. Het Rijk Gods is een term, die voor christenen functioneert als norm en ideaal, als handelingsbeginsel en eindterm. De normering door het Rijk komt tot uitdrukking, wanneer christenen zich in deze tijd bijvoorbeeld sterk identificeren met de strijd voor recht en gerechtigheid, waarbij noodzakelijk keuzen gemaakt zullen worden voor een van de historische mogelijke alternatieven, met betrekking tot de verbetering van de wereldsamenleving<sup>9</sup>). Weigeren van een dergelijke keuze op een bepaald moment van onze geschiedenis kan een tekort verraden in het zich laten normeren door het Rijk van God. Omdat het Rijk Gods echter tegelijk eindterm blijft, is de binnenwereldlijke identificatie misschien wel historisch verantwoord, maar precies vanwege zijn historische karakter uiteindelijk voorlopig. Dat wil zeggen dat het Rijk Gods niet opgaat in zijn binnenwereldse gestalte. De verkondiging van het Rijk krijgt pas haar scherpte



binnen de horizon van de vraag naar Gods gerechtigheid. Deze gerechtigheid kan wel aanwezig zijn in menselijke gerechtigheid, maar zal tegelijkertijd de historische vormen daarvan voortdurend onder kritiek stellen wanneer dat nodig is. Precies Jezus als parabel van Gods gerechtigheid openbaart, dat God *in* de wereld waar nodig een *andere* levensweg gaat, die soms antithetisch staat op wat de wereld onder gerechtigheid verstaat. Telkens wanneer de Koninkrijkstheologie wordt gehanteerd ten dienste van bepaalde denksystemen over mens en wereld, wordt het Rijk ideologisch vervalst. Dan wordt het Rijk Gods beschouwd als gelijk aan de ideologie die men voorstaat. Daarmee verwordt de ideologie in feite zelf tot een factor van onheil.

Voor de eigen plaats die de kerk inneemt in het gebeuren van het Rijk Gods geldt in wezen hetzelfde. Naar eigen zelfverstaan beschouwt de kerk zich als de eerste vrucht en als de voorsmaak van het Koninkrijk Gods, hetgeen in vieringen en in dragende symbolen tot uitdrukking wordt gebracht. Daarom is het juist van de kerk te zeggen dat zij bestaat bij de gratie van het Rijk Gods en niet omgekeerd. Ook voor de kerk blijft het Rijk norm en handelingsbeginsel. De eigen identiteit van de kerk en van haar getuigenis worden bepaald door de betrokkenheid van beide op Gods Rijk. Het getuigenis en handelen van de kerk moet daarom niet naar zichzelf verwijzen, maar naar het Koninkrijk van God. Gebeurt dit niet, dan loopt ze voortdurend het gevaar te werken in dienst van een ideologie, waarin de werkelijke verhouding tussen kerk en Rijk Gods uit het oog wordt verloren. De eindterm van de kerk en van het getuigenis dat zij aflegt, is niet de kerk zelf, maar het Rijk van God. Is veel theologie van het Rijk Gods niet té zeer bepaald door een denken waarin de kerk zelf centraal staat? Het lijkt niet overbodig hieraan nog toe te voegen, dat het gebeuren van het Rijk niet opgaat in wat de kerk doet om het werkelijkheid te laten worden.

Wat kan in dit verband over evangelisatie worden gezegd?

Het kan aangeduid worden als een woord waarin christenen uitspreken dat zij als volgelingen van Jezus de bijbelse boodschap van het Rijk Gods de gehele geschiedenis door niet alleen willen verkondigen, maar ook werkelijkheid willen laten worden en daarin anderen willen uitnodigen aan dit initiatief van Gods kant deel te nemen. Daarmee voltrekt evangelisatie zich in het meewerken aan de verwerkelijking van het Koninkrijk Gods én in het daarin gelegen appèl aan anderen hierin te participeren.

De constante van evangelisatie, namelijk de gerichtheid op de verwerkelijking van het Rijk Gods, profileert zich in de geschiedenis in telkens wisselende gestalten naargelang de historische en maatschappelijke structuren en naargelang de culturen. Als in onze tijd de evangelisatie zich bijvoorbeeld zeer sterk voltrekt in de zorg voor recht en gerechtigheid<sup>10</sup>), dan ligt de feitelijke invulling van deze zorg in het rijke noordelijk halfrond anders dan in het verarmde zuidelijk halfrond van deze wereld. Feitelijk ligt dit anders voor arbeiders in het sterk geïndustrialiseerde Europa, dan voor hun collega's in Latijns Amerika, Azië en Afrika. Zo ligt dit ook anders voor iemand die in de WAO zit dan voor iemand die werkloos wordt door een bedrijfssluiting. Vloeit uit het feit, dat evangelisatie altijd gebeurt in heel bepaalde concrete situaties en vanuit verschillend denkende en werkende mensen, dan ook niet de noodzaak voort van verschillende aan de omstandigheden aangepaste wijzen van denken over de con-

crete invullingen die aan evangelisatie moeten worden gegeven? En betekent het feit, dat de relatie tussen Gods gerechtigheid en die van de mens een zaak is van ten dele open discussie, ook niet dat de mensen of groepen waarop de bevrijdende evangelisatie zich richt, zelf mede betrokken dienen te worden bij het nadenken over wat hedendaagse gerechtigheid is en zelf ook openbaring van Gods gerechtigheid kunnen zijn? Dit betekent geen relativisering van de christelijke openbaring, maar de erkenning dat een nieuwe en verrassende ervaring van de openbaring ook een ervaring van het vertrouwde kan zijn, zij het op een andere manier dan wij het ons hadden voorgesteld.

Het is de deelnemers aan het Katholiek Beraad duidelijk dat hiermee naar elkaar toe nog lang niet alles is gezegd, wat ieder van hen onder evangelisatie denkt te verstaan. Ook wanneer het zojuist gezegde in alle voorlopigheid gesteld kan worden, dan blijven er nog genoeg fundamentele vragen ter beantwoording over. Kan er sprake van evangelisatie zijn zonder kerk? Kan zending het beste een functie of een dimensie van de kerk worden genoemd, of is kerk per definitie zending? Is het mogelijk buiten de kerk om over het Rijk Gods te spreken of over de verwerkelijking daarvan? Hoe kan het concrete verstaan van wat als Rijk Gods geduid moet worden, gebeuren in een creatieve dialoog met mensen die een andere levensovertuiging zijn toegedaan dan de christelijke? Hoe kan het verstaan van het Rijk oplichten vanuit een negatieve contrast-ervaring van wat heil voor mensen niet is? Is het mogelijk tot een verstaan van evangelisatie te komen vanuit de kerk of kan dat beter gebeuren vanuit een verstaan van de samenleving? Waarom is het nodig bij het aanzeggen van het Rijk Gods uitdrukkelijk de naam van Jezus te belijden? Is het zo dat Jezus' naam niet alleen gedaan, maar ook genoemd moet worden? Voorlopig is het Beraad over al deze vragen nog niet uitgedacht.

### 3. Ontleding en interpretatie

Als een echo klinkt in gesprekken over de betekenis van evangelisatie herhaaldelijk door, dat het nodig is de werkelijkheid te ontleden en te interpreteren. Waarin is deze noodzaak tot analyse gelegen?

Getuigen van het Rijk Gods vraagt om kennis van zaken ten aanzien van de mensen en de situaties waarin dat getuigenis plaatsvindt. Aan de ene kant omdat degenen die zich tot getuigenis geroepen voelen, uitgaan van het geloof dat God zijn Rijk in de geschiedenis van mens en wereld werkelijkheid doet worden. Deze analyse is daarom werkelijk een theologische onderneming, omdat zij het werken van God in de geschiedenis wil laten oplichten. Aan de andere kant is een analyse noodzakelijk, omdat de kerk en haar werk aan evangelisatie niet los verkrijgbaar zijn. Zoals eerder reeds is gezegd, is zending altijd situationeel bepaald. Vanuit een verstaan van de maatschappelijke situatie kan worden nagegaan in welke richting meegewerkt kan worden aan het laten gebeuren van het Rijk Gods. In het licht van het visioen van Gods gerechtigheid kan dan ongerechtigheid worden aangewezen. Geprojecteerd op het scherm van het Rijk is het mogelijk zicht te krijgen op het falen van de huidige samenleving. Langs die weg zal men uitkomen bij maatschappelijk en religieus vervreemde mensen en groepen van mensen, zal men stoten op blinde vlekken in het individuele leven van mensen en in de samenleving waar geen heil is gebracht.

Wanneer het er op aan komt aan te geven hoe analyse plaatsvindt, dan zijn de leden van het Beraad voorlopig geneigd ten aanzien daarvan de volgende opmerkingen te maken. Welk model er ook bij de analyse wordt gehanteerd, het zal altijd zo zijn dat de ontleding en interpretatie van de maatschappelijke en religieuze werkelijkheid gebeurt vanuit een eigen gezichtshoek en motivatie. Daarin spelen concrete sociale, politieke, economische en godsdienstige opvattingen onbewust een rol. Bij iedere analyse is sprake van een bepaald vóórverstaan van zichzelf en de werkelijkheid waarin men wil gaan staan. Het lijkt noodzakelijk dat degenen, die een analyse willen maken, zich dit pre-reflexieve gegeven goed bewust zijn, en het gaande het proces zo scherp mogelijk proberen te formuleren. Het vóórverstaan kleurt namelijk de doelstelling en de keuze van een bepaald analysemodel, en daarom ook het aktiemodel waarvoor wordt gekozen.

Zo zal een ontleding en interpretatie van de werkelijkheid vanuit een joods-christelijke geloofstraditie gebeuren vanuit de hoop, dat de onheilssituaties waarin mensen ook binnen een nederlandse samenleving verkeren, veranderd kunnen worden. Een dergelijke analyse zal de kleur meekrijgen van de eschatologische verwachting van het Rijk Gods. De diepe innerlijke kern van het joods-christelijke antwoord op situaties van ongerechtigheid speelt reeds vanaf het allereerste begin als voorverstaan mee bij een dergelijke analyse. Dat gebeurt ook in een profetische kritiek die het contrast tussen Rijk Gods en werkelijkheid scherp durft aan te wijzen. Wanneer het vervolgens om de analyse zelf gaat, dan kunnen daarin verschillende momenten worden aangegeven: inventarisatie van de ervaringen met de werkelijkheid die men wil analyseren, kritisch-wetenschappelijk onderzoek dat probeert de oorzaken, de ontstaansgeschiedenis en de factoren te achterhalen die in die bepaalde situatie een rol spelen, interpretatie van de gegevens en keuze van aktiemodel.

Om de analyse van een concrete situatie op gang te brengen, is allereerst een inventarisatie nodig van levensechte ervaringen die mensen opdoen in het omgaan met hun werkelijkheid. Om deze redenen leggen de pastores van het industrie- en wijkpastoraat grote nadruk op het ervaringswijze deelgenoot worden van de ervaringen van een groep. Bij deze inventarisatie dienen ook de al of niet bewust aanwezige politieke, economische, sociale en godsdienstige opvattingen van waaruit de opgedane ervaringen worden verwoord, te worden opgenomen. Dat is daarom van belang, omdat deze een rol blijven spelen op het moment dat men tot een interpretatie van de verzamelde gegevens wil komen, en op grond daarvan kiest voor een bepaald aktiemodel. Naast het beoogde effect van een eerste ervaringsmatige kennis van de concrete werkelijkheid, heeft het delen en ordenen van ervaringen het gunstige neveneffect dat deelgenoten tot lotgenoten worden, omdat de uitwisseling van ervaringen onderlinge herkenning, bemoediging en ondersteuning oproept.

Een tweede moment is gelegen in een kritisch wetenschappelijk onderzoek naar de wijze waarop en de redenen waarom de situatie die men wil analyseren, is zoals ze in de inventarisatie naar voren is gekomen. Welk wetenschappelijk onderzoeksmodel hiervoor wordt gebruikt, hangt af van de fase waarin men in de geschiedenis staat en het daarmee samenhangende werkelijkheidsverstaan. De keuze van een bepaald model is dus steeds tijdgebonden, en vanwege het beperkte historische perspectief voor die tijd noodzakelijk. Is het in onze tijd niet

ontkoombaar met name een onderzoek in te stellen naar de structurele oorzaken, die aan de hedendaagse situaties van onheil ten grondslag liggen, ons daarbij bewust van de verwevenheid van macro- en microniveau?

Van hieruit dient zich een derde moment aan in het geheel van de analyse. Dat is gelegen in de interpretatie van de geïnventariseerde gegevens. Het is goed dat men zich daarbij enerzijds goed bewust is van het feit, dat deze gegevens niet alleen op een veelvormige wijze kunnen worden ervaren, maar ook pluriform kunnen worden geduid. Binnen deze pluriformiteit heeft een gelovige interpretatie van de ervaren werkelijkheid vanuit een joods-christelijke traditie haar eigen legitimiteit. Zo kan vanuit het verstaan van het Rijk Gods als norm en beginsel van handelen een contrast oplichten tussen de feitelijke werkelijkheid en dat Rijk.

Een laatste moment, dat hier genoemd kan worden, is dat, waarin een keuze gemaakt wordt voor een bepaalde strategie op basis waarvan tot aktie wordt overgegaan. Het staat niet op voorhand vast, zoals uit de praktijk ook blijkt, dat een analyse aangezet vanuit een joods-christelijke traditie leidt tot een keuze voor een liberale, socialistische, marxistische of andere bestaande ordening van de samenleving. Wanneer christenen tot de keuze van een bepaald aktiemodel komen, zullen zij de bereidheid moeten hebben het te toetsen aan het Rijk Gods. Een model dat dit niet doet, is onaanvaardbaar.

Een belangrijke vraag in de gesprekken binnen het Beraad was, wat theologen met deze analyses aan kunnen. Zij zijn van huis uit (nog) niet gewend met deze wijze van werken. Bovendien is het zo, dat wanneer zij langs deze weg solidair betrokken willen zijn bij mensen voor wie het van Godswege toegezegde Rijk Gods geen werkelijkheid betekent, zij zich verschrikkelijk goed bewust moeten zijn van hun eigen maatschappelijke positie. Niet ten onrechte wordt deze soms getypeerd als burgerlijk. Betrokkenheid bij „de armen“ vraagt meer dan een theologisch engagement alleen. Het vraagt om een andere wijze van leven, zoals de Calama-groep en bepaalde kritische basisgemeenschappen dat bijvoorbeeld vanuit hun eigen uitgangspunten doen.

Zo blijkt ten aanzien van de verhouding van analyse en evangelisatie, dat enerzijds zowel degene die uitnodigt als degene tot wie het uitnodigend getuigenis zich richt actief bij de analyse betrokken zijn, en anderzijds zelf ook aan een analyse moeten worden onderworpen. Een proces van analyse van buitenaf loopt het gevaar te blijven steken in afstandelijkheid. Het moet een analyse van binnenuit en van de betrokken mensen zelf zijn.

### III. Naar een hypothese over evangelisatie

#### 1. Een uitnodigend getuigenis

In het voorafgaande hebben wij op twee momenten reeds aangeduid in welke richting de deelnemers aan het Beraad denken evangelisatie als een gebeuren te kunnen beschrijven, *in alle voorlopiegheid wel te verstaan*. 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 tegelijk anderen willen uitnodigen aan dit initiatief van Gods kant deel te nemen. Christenen voelen zich hiertoe gemotiveerd door de overtuiging, dat in Jezus Christus het Rijk Gods definitief is begonnen, en van Hem uit op een totale verwerkelijking gericht staat.

Evangelisatie zo verstaan, duidt een bepaalde evangelische kwaliteit aan in de verkondiging van de bijbelse boodschap van het Rijk Gods, namelijk dat deze verkondiging in zich het karakter draagt van een *uitnodigend getuigenis*. Dit voltrekt zich in al de afzonderlijke taken, die binnen het geheel van het kerkelijk werk (het pastoraat) onderscheiden kunnen worden: verkondiging, instandhouding en opbouw van de kerkelijke geloofsgemeenschap, maatschappelijk engagement, samenlevingsopbouw, liturgie, catechese, oecumene en dialogale ontmoeting met mensen die een andere dan de christelijke levensovertuiging zijn toegedaan, enz. Welke methode van werken hierbij wordt gehanteerd zal naargelang de omstandigheden telkens opnieuw moeten worden bekeken.

Dit betekent dat vragen kunnen worden gesteld bij de betekenis van een *scheiding* tussen pastoraat en missie, tussen pastorale – als op de geloofsgemeenschap zelf gerichte – en missionaire – als over de grenzen van de kerk heengaan – evangelisatie. Het lijkt eerder juist van een *onderscheid* tussen pastoraat en evangelisatie te spreken, waarin evangelisatie staat voor het getuigenis-karakter van pastoraat.

Zo geduid behoort evangelisatie te worden gedragen door de kerkgemeenschap als geheel, plaatselijk en mondiaal. Het is primair een taak van de lokale gemeente en haar leden zelf, veeleer dan van de „kerkelijke organisaties“, die daar los van staan. De WAO-ers en de mensen in de Weteringbuurt te Amsterdam zelf moeten als dragers van evangelisatie op de voorgrond komen te staan. In dit verband lijkt het juist, voorzichtig om te springen met de aanduiding van een plaatselijke gemeente als „een missionaire gemeente“. Het is een term die vooralsnog eerder een ideaal-type aanduidt dan een werkelijk bestaande lokale kerk karakteriseert.

## 2. Evangelisatie en kerk

Tegen deze achtergrond stelde zich aan de leden van het Katholiek Beraad Evangelisatie de vraag tot welke participatie evangelisatie als een getuigend communicatieproces concreet uitnodigt. Voor evangelisatie is wezenlijk, dat het een oproep inhoudt om deel te nemen in Gods initiatief om zijn Rijk voor mens en wereld werkelijkheid te laten worden. Het gaat om een appèl tot een bepaalde levenshouding, die de hele mens, de hele wereld en de hele geschiedenis raakt. Vanuit het geloof, dat dit Rijk in Jezus Christus definitief is aangezet, zullen christenen anderen uitnodigen toe te treden tot de groep van Zijn leerlingen. Wanneer binnen de evangelisatie anderen worden uitgenodigd toe te treden tot de kerk, dan zal dit duidelijk gericht moeten zijn op een kerk voorzover die teken –

hoe gebroken dan ook – is van het Rijk Gods. Wanneer in deze zin wordt gezegd dat evangelisatie kerk-vormend is, dan heeft dat een tweeledige betekenis. Het is a) aan de ene kant een proces waarin kerk wordt gevormd, en b) aan de andere kant een gebeuren dat de kerk voortdurend voor de uitdagende vraag stelt of zij werkelijk teken is van het Koninkrijk Gods.

a. Welke vorm de kerk, die uit evangelisatie voortkomt, zal aannemen, kan niet vantevoren worden vastgesteld. Zoals evangelisatie georiënteerd is op het Rijk Gods en dat Rijk zelf concreet verschillende gestalte krijgt naargelang de omstandigheden waarin ze worden gerealiseerd, zo zal de wijze waarop zich de leerlingen van Jezus groeperen en tot een gemeenschap worden, uiteenlopende vormen kunnen aannemen. Kerk gebeurt altijd in heel plaatselijk-bepaalde situaties en overeenkomstig de mogelijkheden die er feitelijk zijn. Kerk is steeds op een bepaalde manier kerk. Maar voor iedere concretisatie van kerk blijft van beslissende betekenis dat zij werkelijk teken is van het Rijk Gods. Op grond hiervan zal bijvoorbeeld een antwoord moeten worden gezocht op de vraag in hoeverre de kerk „een kerk van de armen“ is, gezien de samenstelling van onze kerken. Daarvoor zal de kerk zich ondermeer eerst moeten bezinnen op wat onder menswaardigheid verstaan dient te worden. Daarna zullen de mensen die niet aan een menswaardig bestaan toekomen, opnieuw hun rechtmatige plaats binnen de kerk moeten kunnen innemen, wil de kerk haar geloofwaardigheid niet verliezen. Dit is van uitermate belang, omdat de kerk zo tenslotte ruimte geeft aan de symbool- en signaalfunctie van de armen in de verkondiging van het Rijk Gods.

Maar op hetzelfde moment dat dit zo onder woorden werd gebracht, kwamen er binnen het Beraad enkele vragen op, die tot nu toe onbeantwoord bleven. Kan er alleen sprake zijn van evangelisatie, wanneer deze op kerkvorming gericht staat? Wordt het Rijk Gods geen werkelijkheid buiten deze groep van Jezus' volgelingen? Kan er buiten de kerk niet van „leerlingen van Jezus“ worden gesproken? Moet de uitnodiging tot participatie uitdrukkelijk bedoeld en uitgesproken worden? Wordt de saamhorigheid van een groep niet veeleer bepaald door „evangelische waarden“ op grond waarvan nieuwe – altijd voorlopige – groepsvormingen ontstaan, dan door vooraf vastgestelde kerkelijke structuren?

b. In ook nog een andere zin is evangelisatie kerk-vormend. Evangelisatie draagt voortdurend de vraag in zich naar de werkelijke kwaliteit van de kerk als teken van het Rijk Gods. Het is de kritische vraag of zij zelf is wat zij verkondigt en waartoe zij anderen uitnodigt. Wanneer de kerk in de spiegel van de evangelisatie kijkt, hoe ziet zij zichzelf dan? Voor de kerk ligt hierin de constante uitdaging zichzelf te vormen in de richting van het Gods-Rijk, en – voorzover zij dat nog op een gebroken wijze tegenwoordig stelt – zichzelf daartoe te hervormen en te bekeren. Evangelisatie stelt christenen doorlopend voor de vraag naar wat het in deze tijd betekent geloofsleerlingen van Jezus te zijn. In deze zin kan worden gesproken van een catechumenale wijze van kerk-zijn.

Meer concreet wordt de kerk in evangelisatie bijvoorbeeld geconfronteerd met wat als ongelof wordt aangeduid. Dat werpt de kerk terug op de vraag naar het

gehalte van haar eigen geloof. Een confrontatie met ongerechtigheid, met armoede, met ongeloofwaardigheid en onmenselijkheid stelt de kerk onontkoombaar voor de vraag naar ongerechtigheid, armoede, ongeloofwaardigheid en onmenselijkheid in eigen huis. De ervaring dat buiten de kerk feitelijk ook tekenen van het Rijk Gods aanwijsbaar zijn, dat daar de Geest ook werkzaam is, werpt christenen terug op de vraag naar de ruimte, die zij in eigen huis aan de Geest geven. In een omkeringsproces kan de kerk door aanzetten van buitenaf haar eigen identiteit beter leren verstaan en verwerklijken. Zo kan de confrontatie met de ervaringen van een groep WAO-ers of Amsterdamse buurtbewoners, die voor de kerk vaak geheel of gedeeltelijk vreemde en vergeten groepen zijn, de kerk brengen tot een beter verstaan van zichzelf. De ontmoeting met een „vreemde” arbeiderswereld of met een verpauperde woonbuurt doet mogelijk een verrassende kijk op Christus oplichten, zodat de eigen christelijke ervaring van Hem wordt verbreed. Christenen hebben anderen nodig om verloren dimensies van het belijden van Christus terug te winnen en zelfs om tot dan toe niet bekende dimensies te ontdekken, zoals Nairobi het zei<sup>11)</sup>.

In welke zin de uitnodiging om in de kerk zelf tot een betere participatie aan de realisering van het Rijk Gods te komen precies als evangelisatie kan worden geïdentificeerd, is binnen het Katholiek Beraad Evangelisatie nog onderwerp van gesprek. De indruk bestaat dat de uitdrukking „kerk is zelfzendingsveld” een betere beschrijving behoeft, dan welke daarvan tot nu toe vaak wordt gegeven.

#### IV. Beraad gaat voort

Het zal uit het voorafgaande duidelijk zijn, dat de leden van het Katholiek Beraad Evangelisatie zich terdege ervan bewust zijn, dat zij nog maar pas met hun werk zijn begonnen. Het gesprek over het verstaan van evangelisatie als een taak van de plaatselijke Rooms-Katholieke Kerk in Nederland, in oecumenische samenwerking met de andere christelijke kerken, moet worden voortgezet. Er liggen nog veel vragen die een antwoord behoeven.

Tot nu toe heeft het Beraad over evangelisatie vanuit r.k.kring zich afgespeeld binnen een besloten kring van geïnteresseerden. Het kan natuurlijk niet de bedoeling zijn, dat dit zo blijft. De uitdrukkelijke bedoeling is om in de r.k. kerkprovincie in Nederland de evangelisatie weer actief ter hand te nemen, en om er een betere begeleiding aan te geven voorzover er reeds aan wordt gewerkt.

Misschien is het aan te bevelen om vanuit de St. Willibrord Vereniging en de Nederlandse Missieraad samen het initiatief te nemen tot het aantrekken van een medewerker, die een begin kan maken met een onderzoek naar de concrete manier waarop van r.k. zijde de evangelisatie in eigen land zou kunnen worden aangezet en voorzover die al plaatsvindt zou kunnen worden begeleid. Het Katholiek Beraad Evangelisatie zal hem daarbij graag helpen. Want één nijvere vogel maakt nog geen evangelisatorische lente.

- 1) *Archief van de Kerken* 26 (1971), 210-218.
- 2) *De evangelisatie van de hedendaagse wereld*, Alfrink-fonds – Archief van de Kerken, Amersfoort 1975.
- 3) Cfr. *Kosmos+Oekumene* 10 (1976) 5: „Het witte kerkenplan”; 11 (1977) 7 en 11 (1977) 9; 12 (1978) 4: „Naar een catechumenale kerk”. *Communio* (1976) 5: „Appartenir à l’Eglise”.
- 4) Cfr. *Wereld en Zending* 6 (1977) 2: Werkmateriaal; 7 (1978) 1: Verslagboek; 7 (1978) 2: evaluatie; *Kosmos+Oekumene* 11 (1977) 6.
- 5) Nederlandse Missieraad, Verhouding „Missie en Pastoraal”, *Archief van de Kerken* 28 (1973), 1082-1091; J. van Lin/J. M. van Engelen, Missie. Het doorbreken van een impasse, *Wereld en Zending* 3 (1974) 2.
- 6) Deelnemers zijn: W. A. v. d. Eerenbeemt (missiesecretaris Den Bosch), J. M. van Engelen (studiesecretaris N.M.R.), F. Haarsma (secretariaat voor niet-gelovigen i.o.), P. W. J. van Hoof (studiesecretaris Kerkprovincie, specialisatie jeugd), H. J. van Hout (alg. secretaris S.W.V.), A. W. J. Houtepen (oecumenisch gedelegeerde Breda), H. Koop (medewerker H.K.I., daarvoor wijkpastor Weteringbuurt Amsterdam), J. van Lin (studiesecretaris P.M.W.), A. F. Vermeulen (studiesecretaris Kerkprovincie, catechumenaat), F. J. Verstraelen (I.I.M.O.-missiologie), R. Weverbergh (I.I.M.O.-oecumenica), J. Zuidgeest (onderwijsgeledeerde Rotterdam), J. Zwart (medewerker DISK).
- 7) *W.A.O.-mensen vertellen hun verhaal*, DISK-cahier nr. 6, Amsterdam 1978, blz. 37; cfr. Verslagboek WAO-dag 1978, DISK Amsterdam.
- 8) B. Chenu, Pour un nouvel ordre ecclésial international, *Lumière et Vie* 26 (1977) 133, blz. 117-130.
- 9) Cfr. E. Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, Bloemendaal 1977, blz. 597: „Ik meen, dat de klemmende vraag die de eerstvolgende dertig jaar zal beslissen over de toekomst van onze wereld, alsook van het christendom, hierin is gelegen, of het „marxisme” dan wel het „christelijk evangelie” dan wel de technocratie van het humanistisch „kritisch rationalisme” (...) de krachtigste wereldhistorische impuls zal blijken te zijn. Want, zij zijn de krachten die *hier en nu* (auteurs) (onderstreping van de auteurs) in aanmerking komen als historische impulsen tot een verbetering van onze wereldsamenleving.”
- 10) Cfr. de bisschoppensynode die bevestigt „dat de strijd voor de rechtvaardigheid en de deelneming aan de omvorming van de wereld ons zonder meer als een wezensbestanddeel (ratio constitutiva) van de evangelieprediking voorkomen” (nr. 34).
- 11) Zie, Confessing Christ to-day, Rapport van de 5e assemblee van de Wereldraad van Kerken, Sectie 1, Inleiding, in: *Archief van de Kerken*, 31 (1976), kl. 283-375; zie ook, H. J. van Hout, Van een theologie van de dialoog naar een dialogale theologie, in: *Saamhorig*, 3 (no. 100, 1978), blz. 10-12.

## Hinderlijk volgen

### Aantekeningen bij het nederlands ontwikkelingsbeleid

Wanneer na een korte of lange kabinetsformatie in Den Haag een nieuwe regeringsploeg is aangetreden, dan wordt in veel commentaren benadrukt dat de marges, waarbinnen beleidsombuigingen mogelijk zijn, uiterst smal zijn. Tekenend daarvoor is bijvoorbeeld de 1%-operatie, waaraan het kabinet Den Uyl in zijn nadagen begon. Wanneer een nieuwe bewindsman in zijn eerste begroting beklemtoont, dat zijn beleid een grote mate van continuïteit zal tonen met dat van zijn voorganger, dan is dat ook een haast overbodige constatering. Een zeer grote mate van continuïteit wordt door de realiteit afgedwongen. Dit maakt het echter des te interessanter om op zoek te gaan naar de kleine wijzigingen en nieuwigheden in de beleidsaankondiging, omdat zij toch de uitingen zijn van het politieke denken en willen van een kabinet of een minister en daarmee trendaanduiders zijn, die hun direct aanwijsbare betekenis overstijgen.

De Werkgroep Kerk en Ontwikkelingssamenwerking van de Raad van Kerken in Nederland heeft de Begroting en Memorie van Toelichting 1979 van de Minister voor Ontwikkelingssamenwerking, drs. J. de Koning, op dergelijke nieuwigheden en wijzigingen geanalyseerd en een notitie daarover op 7 november 1978 het licht doen zien. Genoemde Werkgroep en ook andere instellingen uit de kerken die zich met zending, missie en ontwikkelingssamenwerking bezighouden, hebben er in het verleden geen geheim van gemaakt, dat zij bijzonder ingenomen waren met de richting die de vorige Minister voor Ontwikkelingssamenwerking, drs. J. Pronk, aan het nederlandse beleid inzake de ontwikkelingssamenwerking trachtte te geven. Pronk was de eerste secretaris van de Werkgroep Kerk en Ontwikkelingssamenwerking en er is zeker een zeer vruchtbare wisselwerking geweest tussen de beleidsvisies van de Werkgroep enerzijds en Pronk anderzijds. In de Werkgroep spelen de visies op de problematiek van de ontwikkelingsamenwerking, zoals deze in de loop van de laatste vijftien jaar binnen de organen van de Wereldraad van Kerken zijn ontwikkeld, een belangrijke rol. Pronk bleek een benadering van de ontwikkelingsproblematiek voor te staan, gebaseerd op het beginsel van sociale gerechtigheid, sterk geïnspireerd door de Wereldraad van Kerken, en liet zijn beleidsvisie daardoor in sterke mate bepalen. Het is verklaarbaar dat dit speciale kerkelijke groeperingen zeer heeft aangesproken.

De notitie van de Werkgroep Kerk en Ontwikkelingssamenwerking verwijt Minister De Koning continuïteit met het beleid met zijn voorganger te belijden, maar ondertussen toch in visie en beleid een andere koers te varen. Daarbij gaat het inderdaad om zaken, die direkt samenhangen met een sociaal-ethisch geïnspireerde benadering van de problematiek. Benadrukt moet echter worden, dat deze benadering zijn neerslag heeft gevonden in een wetenschappelijk verantwoorde analyse van de problematiek.

Alvorens op twee punten van kritiek van de Werkgroep in te gaan, wil ik hier graag vermelden, dat Minister De Koning na zijn aantreden als Minister zeer bewust de dialoog met de Werkgroep Kerk en Ontwikkelingssamenwerking heeft gezocht. Hij hecht kennelijk waarde aan de inbreng van de Werkgroep in zijn beleid. In zijn antwoord aan de Werkgroep op de notitie van 7 november 1978, een brief van 1 februari 1979 aan de voorzitter, Dr. C. H. Koetsier, gaat hij ook zeer uitvoerig op de kritiek in. Duidelijk wordt hoezeer juist de kritiek uit deze hoek hem pijnlijk geraakt heeft. Toch stelt hij uitdrukkelijk de voortzetting van het gesprek op prijs.

#### Tweesporenbeleid

„De doeleinden van het samenwerkingsbeleid zijn tweevoudig. In de eerste plaats dienen de ontwikkelingslanden in staat te worden gesteld op basis van gelijkwaardigheid aan het internationale verkeer deel te nemen. Dit betekent dat aan de ontwikkelingslanden de mogelijkheid moet worden gegeven om tot een economisch, sociaal en politiek emancipatieproces te komen. Dat emancipatieproces is niet alleen een wenselijkheid op zichzelf, maar is ook een voorwaarde om met ontwikkelingslanden op basis van evenwaardigheid en gezamenlijke verantwoordelijkheid tot afspraken en overeenkomsten te kunnen komen.

In de tweede plaats – en van eenzelfde prioriteit – dient de ontwikkelingssamenwerking er op gericht te zijn om zo snel en zo direct mogelijk het lot te verlichten van de vele honderden miljoenen, die momenteel niet aan een bestaansminimum toekomen.”

Aldus de Memorie van Toelichting 1979. Minister de Koning hecht er aan deze tweesporigheid in zijn beleid te benadrukken, omdat hij de tendens onderkent naar een scholensrijd, waarbij de ene of de andere doelstelling overgewaardeerd dreigt te worden.

„Wie deze beide doelstellingen als alternatieven tegenover elkaar plaatst, begeeft zich buiten de werkelijkheid.” (Memorie van Toelichting).

Dat beide doelstellingen hun waarde hebben en men een bewindsman niet kan dwingen tussen beide te kiezen als waren zij onverenigbaar, staat niet ter discussie. Wel de wijze waarop zij simpelweg naast elkaar geplaatst zijn, als zou er tussen beide doelstellingen geen hevige spanning kunnen bestaan, die een beleid af kan dwingen, dat beide doelstellingen in een onderschikking, in plaats van in een nevenschikking plaatst. Het is de vraag of het bedoelde emancipatieproces van landen evenzeer een „wenselijkheid op zichzelf” (d.w.z. een waarde) is, als de emancipatie van de mens, die als individu en/of als groep niet aan een bestaansminimum toekomt. Mag men het als tekenend opvatten, dat onder de eerste doelstelling gesproken wordt over een emancipatieproces en onder de tweede over het „lot verlichten”? De laatste uitdrukking roept associaties op met charitatieve activiteiten, die ten opzichte van de armoedebestrijding weliswaar hun waarde zeker niet hebben verloren, maar toch zeker niet meer het fun-

dament ervan uitmaken. Ook binnen deze doelstelling gaat het in wezen om een emancipatie-proces. Juist in de erkenning daarvan komt de spanning met de eerstgenoemde doelstelling aan het licht. In zijn brief aan de Werkgroep van 1 februari 1979 verwijst Minister De Koning naar zijn uitspraken in de Tweede Kamer, waarin hij wel uitvoerig over twee emancipatie-processen spreekt. Ook hier stelt hij, dat beide processen nauw met elkaar samenhangen en niet zonder elkaar ontwikkeld kunnen worden, maar hij gaat toch niet in op de in de praktijk optredende spanning tussen beide, waarbij juist de bevordering van het eerste emancipatie-proces in het interstatelijk verkeer het tweede emancipatie-proces verhindert. De situatie in tal van latijnsamerikaanse landen is daar een voorbeeld van.

### **Interdependentie**

Met de komst van Minister De Koning heeft een nieuw begrip zijn intrede gedaan in het beleidsdenken over de ontwikkelingssamenwerking: de interdependentie tussen arm en rijk. Door de Minister wordt dit begrip vooral toegepast op de interstatelijke relaties. De invoering van dit begrip in de Memorie van Toelichting (maar het is ook een kernbegrip in de redevoering waarin Minister De Koning zijn beleid ontvouwde in de Verenigde Naties) heeft bij de Werkgroep ook nogal weerstand opgeroepen.

De Werkgroep stelt in zijn notitie van 7 november 1978:

„In de interpretatie daarvan (bedoeld is het begrip interdependentie) staan twee elementen centraal: de industrielanden hebben de Derde Wereld nodig om hun economische problemen (overcapaciteit) op te lossen, en in de ontwikkelingslanden moet een snelle economische groei de problemen van de armoede verlichten...”

De Memorie van Toelichting stelt:

„De interdependentie die tussen arm en rijk is gegroeid heeft aldus tot gevolg dat de geïndustrialiseerde landen in hun anti-recessiepolitiek de economische betrekkingen met de ontwikkelingslanden kunnen hanteren om hun eigen problemen en de problemen van de wereldeconomie als geheel de baas te worden en dat op zodanige wijze te doen dat ook deze landen daarvan profiteren. In dit verband kan vooral worden gedacht aan de vergroting van de vraag naar produkten van de geïndustrialiseerde landen door de ontwikkelingslanden. Zo'n vraag-vergroting zal een element kunnen zijn in een wereldwijde economische herstellpolitiek.”

Vervolgens worden vijf instrumenten aangeduid om tot een dergelijke vraag-vergroting te komen:

1. verhoging van de ontwikkelingshulp;
2. opschorting of kwijtschelding van schulden van de ontwikkelingslanden;
3. stabilisatie van de export-opbrengsten van de ontwikkelingslanden, met name voor de grondstoffen sector;
4. verruiming van de credietverlening aan de ontwikkelingslanden;
5. een actief handelsbeleid, dat zich niet allen richt op onze export naar de ontwikkelingslanden, maar tevens op hun uitvoer naar ons toe.

Deze vijf instrumenten zijn niet nieuw en kunnen inderdaad een belangrijke rol spelen bij de verdere economische ontwikkeling van de arme landen. Als zodanig staan zij niet ter discussie. Het is duidelijk, dat de lancering van de interdependentie-gedachte hier niet leidt tot een vernieuwing van het samenwerkingsbeleid, maar erop gericht is nieuwe steun voor het ontwikkelingsbeleid te verkrijgen.

Het gaat niet alleen om de ethische imperatief de vruchten van de schepping op rechtvaardige wijze te verdelen door het scheppen van gelijke kansen voor ieder, het gaat ook (en waarom niet op de eerste plaats?) om een welbegrepen eigenbelang. In zijn brief van 1 februari 1979 aan de Werkgroep merkt Minister De Koning daarover nog op:

„Geen hulp, maar handel zeggen we al jarenlang, want alleen daardoor kunnen de ontwikkelingslanden ontkomen aan blijvende afhankelijkheid van hulp uit rijke landen, maar de praktijk dreigt te worden dat we de deur voor deze handel sluiten, zodra we daarvan op onze – overvoerde – markten last ondervinden. Mijn „interdependentie-denken” beoogt dergelijke „primitieve” reacties van rijke landen te voorkomen, en de nadruk te leggen op het belang van koopkrachtvergroting in ontwikkelingslanden.”

Verderop in zijn brief spreekt de Minister in verband met het interdependentie-denken uitdrukkelijk over een „additionele motivering”. Het kan van politieke realiteitszin getuigen een dergelijke additionele motivering te benadrukken om primitieve reacties te voorkomen, maar de vraag moet gesteld worden of deze motivering in zich niet even primitief is. Zodra immers de bevordering van het welbegrepen eigenbelang geen aanwijsbaar gevolg van ontwikkelingsinspanning is, zal de steun voor deze inspanning wegvallen. Daarbij is nu al te denken aan: „een derde groep van landen, de harde kern van de armste landen met een zeer laag inkomen per hoofd en een laag groei- en exportpotentieel, die niet of nauwelijks deelnemen aan de wereldeconomie.” (Memorie van Toelichting)

Is het niet de taak van de kerken om te blijven benadrukken, dat de armoedebestrijding niet gebaseerd kan worden op motieven van eigenbelang, maar slechts op een oprechte solidariteit met de onderdrukte broeder? Is het ook niet volstrekt overbodig het rijke Westen te wijzen op het belang dat het heeft bij het economisch potentieel van de ontwikkelingslanden? Wij hebben immers onze rijkdom voor een goed deel te danken aan de wijze waarop in de relatie met de Derde Wereld ons belang begrepen en bevorderd is! Men mag dan echter niet de ogen sluiten voor de realiteit, dat tot op de dag van vandaag ons welbegrepen eigenbelang geleid heeft tot een steeds groter wordende kloof tussen arm en rijk. Mij lijkt dan ook het grootste kwaad in de interdependentie-gedachte gelegen in het feit, dat op geen enkele wijze wordt aangegeven, dat in de onderlinge afhankelijkheid het evenwicht tussen arm en rijk ver te zoeken is. Natuurlijk is interdependentie tot op bepaalde hoogte een realiteit; maar is de centrum-periferie verhouding zoals deze o.a. door Galtung is uitgewerkt niet evenzeer een realiteit? Door het benadrukken van de interdependentie-gedachte wordt de suggestie gewekt, dat binnen het huidige economische wereldbestel oplossin-



gen gevonden kunnen worden voor zowel de problemen van onze overontwikkeling als de ontoelaatbare armoede elders. Over een Nieuwe Economische Wereldorde wordt in dit verband dan ook niet meer gesproken!

Tenslotte dient m.i. nog de vraag opgeworpen te worden of het interdependentie-denken, zoals in de Memorie van Toelichting ontwikkeld, niet het gevaar in zich draagt, dat vergroting van de koopkracht impliciet tot voorwaarde gemaakt wordt voor de uitwerking van het concrete ontwikkelingsamenwerkingsbeleid. Dit zou binnen de ontwikkelingslanden tot ernstige verstoringen van het emancipatieproces kunnen leiden, omdat dan ook dit proces gericht zal worden op de groei van de koopkracht en zich niet meer kan ontwikkelen vanuit de authentieke verlangens en behoeften van de mensen. Het is hier dat ook gemakkelijk een spanning in het tweesporenbeleid kan optreden, die zal dwingen tot een meer authentieke keuze. Ook de Werkgroep heeft er in zijn notitie op gewezen, dat de ontwikkeling van de armsten geenszins noodzakelijkerwijs tot een vergroting van de koopkracht voor westerse producten zal leiden.

In het bovenstaande is slechts op enkele punten uit de discussie tussen Minister De Koning en de Werkgroep Kerk en Ontwikkelingssamenwerking ingegaan. Die discussie heeft ook slechts op enkele punten uit de Memorie van Toelichting en het totale ontwikkelingsamenwerkingsbeleid betrekking. Het was dan ook niet de bedoeling om voor de lezers van dit tijdschrift dit beleid in zijn geheel te analyseren. Wel lijkt het van belang, dat zij, die zich uit interesse of professioneel bezighouden met de missionaire opdracht van de kerken, het beleid van de nederlandse overheid met betrekking tot de Derde Wereld ook in hun aandacht betrekken. Vanuit het denken en handelen van kerkelijke organisaties is daarover immers wel degelijk iets te zeggen.

Ik wil er niet voor pleiten, dat kerkelijke organisaties of autoriteiten op een wijze als Mgr. Gijsen trachten in te grijpen in een proces van politieke besluitvorming. Het gaat niet om uitspraken ex cathedra of ongenueerde veroordelingen. Wat van belang is, dat is dat kerken en kerkelijke groeperingen vanuit de eigen inspiratie, vanuit eigen ervaring en kennis ook, beleidsopties analyseren en op de gewilde of ongewilde consequenties daarvan wijzen. Het mag daarbij niet de bedoeling zijn op de stoel van bewindslieden plaats te nemen en te trachten een beleid te dicteren. Evenmin mag het uitgangspunt zijn een partij-politieke discussie uit te lokken of in een partij-politieke discussie stelling te nemen, al zal dit laatste wel het resultaat kunnen zijn. Het zal er om moeten gaan de inspiratie van de kerken te verwoorden en de beleidsopties daaraan te toetsen.

Vanuit deze achtergrond wil de Werkgroep Kerk en Ontwikkelingssamenwerking het ontwikkelingsamenwerkingsbeleid op de voet blijven volgen, ook als dit als „hinderlijk volgen” ervaren wordt. Uiteraard heeft ook de Werkgroep daarbij de wijsheid niet in pacht en kan hij fouten maken in de analyses van de beleidsvoornemens, in de inschatting van de realiteit en in de presentatie van zijn gedachten, zoals de Minister aan de Werkgroep heeft verweten. Het is daarom ook verheugend, dat de mogelijkheid en bereidheid tot dialoog rond het beleid bij alle partijen aanwezig is.

## Zoon van God: verstaansvraag voor Moslims\*

Het is goed mogelijk dat de uitdrukking „Zoon van God”, als titel van Jezus, tot de meest omstreden termen van het gehele Nieuwe Testament behoort. Er zijn vele bijbelgetrouwe christenen die de term misverstaan (zij gaan voort de Statenvertaling en de NBG-vertaling 1951 van Johannes 3: 16 te citeren: „eniggeboren Zoon” in plaats van „enige Zoon”). En er zijn vele niet-christenen die meteen afhaken bij datgene wat voor menig vroom christen juist dierbaar is. Wij denken dan vooral aan Moslims.

In de vorige eeuw kwam een groep geïnteresseerde Moslims in de buurt van Soerabaja in het bezit van een Javaanse vertaling van het evangelie van Marcus. Het boekje werd weggegooid zodra men het ergerlijke „Zoon van God” in het eerste vers had gelezen. En dat terwijl moderne uitgaven van het Griekse Nieuwe Testament ernstig twifelen aan de authenticiteit van deze woorden op deze plaats!

Een zendeling en een Moslimse heer waren plezierig met elkaar in gesprek bij een bushalte ergens in Maleisië. Aan de zendeling werd gevraagd wat zijn werk was en hij antwoordde naar waarheid dat hij zendeling was. De prompte reactie luidde: „Jullie christenen mogen er wel eens aan denken dat het niet erg sympathiek is aan Moslims te vertellen dat Jezus God's Zoon is!”

Het is de ervaring van velen dat een sociaal gesprek tussen een christen en een Moslim direct kan afknappen op een soortgelijk verwijt. Speciaal intellectuelen zijn dikwijls moeilijk te benaderen, getraind als zij zijn in de discussie over de Eenheid van God. De gedachte alleen al dat Jezu's de Zoon van God zou zijn, is onverteerbaar en leidt snel tot een rationeel (en dus onvruchtbaar) debat.

Op de achtergrond van dit alles staat de bekende uitspraak van de Koran: „Hij Allah is één, Allah de Eeuwige. Niet heeft Hij verwekt noch is Hij verwekt. En niet is één aan Hem gelijkwaardig” (Sura 112).

Bewust of on(der)bewust is het deze uitspraak, deze grondbelijdenis van de Islam, die vaak fel en emotioneel doet reageren op de christologische titel Zoon van God.

Als voorbereiding tot dit artikel gingen er brieven uit naar mensen die zouden kunnen meedenken. Een van de antwoorden kwam van Matt Finlay, vroeger werkzaam onder de Maleise bevolking (van Maleisië). Hij schreef o.a.:

„... als vrome Joden die jarenlang in dagelijks contact met Jezus stonden al moeite hadden met de belijdenis aangaande Hem die hedendaagse christenen van kindsbeen aan in zich opnemen, dan is het dwaasheid te menen dat een Moslim wiens denken wordt beheerst door de Eenheid en de Transcendentie van Allah, zo maar Jezus als Zoon van God kan accepteren. En dat nog liefst met alle implicaties van Goddelijkheid die wij gewend zijn toe te schrijven aan de Personen van de Drieëenheid ...”

## Interpretatieprobleem

In het Oude Testament kunnen de gezalfde koning, het volk Israël, en soms zelfs de Messias Zoon van God worden genoemd. Steeds ligt er de nadruk op dat iemand Zoon van God wordt via een goddelijke acte van adoptie.

1. In het OT betekent *ben* („zoon van“) dikwijls: behoren tot iets of iemand, bijvoorbeeld *ben-adam* („mensenzoon, menselijk wezen, mens“), *ben-nekar* („zoon van den vreemde, vreemdeling“), *ben-mawet* („aan de dood onderworpen, ter dood veroordeeld“).
2. *Ben* kan op bijzondere wijze gebruikt worden om de relatie aan te geven tussen God en goddelijke wezens („godenzonen of engelen“) en tussen God en Israels koning (Psalm 2: 7 „Mijn Zoon zijt gij; Ik heb u heden verwekt“; zie ook Psalm 89: 27-28 en 2 Samuel 7: 14). In beide gevallen is de fysieke relatie tot God uitgesloten. In het geval van de koning gaat het om de proclamatie in God's naam dat deze man het recht heeft Israels koning te zijn.

In het latere Jodendom vindt men een aarzeling de titel Zoon van God als Messiaanse titel te gebruiken, juist vanwege de gevaarlijke associaties (fysieke relatie) die er in die dagen in de Grieks-sprekende wereld mee verbonden waren. In het Griekse denken is Zoon van God niet zozeer de wettige als wel de „natuurlijke“ titel die aangeeft de feitelijke fysieke verbondenheid met de godheid. De Zoon van God bezit een „goddelijke natuur“, hetzij hij die ontvangen heeft via de directe vereniging van een god met een menselijke moeder, hetzij via de goddelijke geest zonder tussenkomst van een menselijke vader. Voor de Joden zou deze hele voorstelling ondenkbaar zijn omdat die God neerhaalt tot menselijk niveau.

De evangelisten zelf geven ons minstens drie verschillende interpretaties van Jezus als Zoon van God.

1. Volgens Marcus 1: 11 wordt hij bij zijn doop aangenomen tot Gods Zoon: „Gij zijt mijn Zoon, de geliefde; in U heb Ik mijn welbehagen“: een combinatie van Psalm 2: 7 met Jesaja 42: 1.
2. Mattheüs en Lucas dateren het begin van Jezus' zoonschap terug naar het moment van zijn conceptie door de Heilige Geest (Matth. 1: 18-20; Lucas 1: 32, 35). Vergelijkt men deze beide benaderingen, dan kan men zeggen dat Marcus zich vooral interesseert voor de vraag *wanneer* Jezus als Zoon van God werd aangenomen, terwijl Mattheüs en Lucas meer bezig zijn met de vraag *hoe* Jezus God's Zoon werd, in de lijn van de oudtestamentische opvatting van „bij God behorend, door God gekozen, knecht des Heren“.
3. Johannes gaat verder dan de drie eerste evangelisten door te getuigen dat Jezus van eeuwigheid af Zoon van God is. Zelfs laat hij Jezus deze titel van zichzelf gebruiken (Joh. 1: 50, vgl. 1: 34, b.v. in 3: 16).

Wij hebben dus geen eenvoudig interpretatieprobleem, geen simpele oplossing is voorhanden. Met Willi Marxsen (*The New Testament as the Church's Book*, 117) kan men instemmen:

„Wanneer de vraag gesteld wordt of Jezus de Zoon van God was, kan die niet beantwoord worden, tenzij we weten wat we bedoelen met de uitdrukking Zoon van God. Het helpt niet het NT te citeren, want dan draaien we gemakkelijk in een

kringetje rond: Jezus is de Zoon van God en: Zoon van God is datgene wat Jezus is. We dienen duidelijk aan te geven welk gezichtspunt we in gedachten hebben: het Joodse, het Hellenistische of nog iets anders...

Ook moet nog benadrukt worden: de getuigenissen omtrent Jezus zijn uitspraken over Gods handelen-dóór-Hem en kunnen ook alleen zo verstaan worden dat ze die handeling-door-Hem uitdrukken. Het begrip Zoon van God zoals het voorkomt in het kerygma (de verkondiging) van na Pasen moet geduid worden vanuit de optiek van wát er in en door Jezus plaatsgreep."

Met andere woorden, we mogen aan de titel Zoon van God niet meer aflezen dan een gegeven context er in legt. Bovendien varieert de betekenis binnen het NT zelf zoals we zagen. Buiten het NT, zowel in Joods als in Grieks denken, sluit deze term heel wat andere gedachten in die niet mogen worden ingelesen in het NT. Als we het NT nauwkeurig lezen, ontdekken we dat de eigenlijke nadruk van de term Zoon van God noch op adoptie noch op voortbrenging is, maar veeleer op het feit dat „het gebeuren in en door de persoon van Jezus mensen in contact bracht met God. De bedoeling van de term is uit te spreken dat Hij die dit tweewegbracht uiterst dicht bij God stond“. (Marxsen, 117-118)

## Theologisch probleem

Hoeveel moet een mens weten of geloven om christen te mogen worden? Moet men in de maagdelijke geboorte geloven of in de lichamelijke opstanding? Moet men erkennen dat Jezus de Zoon van God is in de volledige betekenis van de oude christelijke geloofsbelijdenissen? Jezus zelf heeft stellig zijn volksgenoten niet opgeroepen in Hem te geloven als de Zoon van God; zijn boodschap was de uitroeping van Gods heerschappij, niet van Hemzelf als de Zoon van God.

Enige opmerkingen over de oorspronkelijke opzet van Marcus kunnen dit wellicht verhelderen. Hoewel Marcus over Jezus als de Zoon van God schrijft, is toch de betekenis die hij aan deze titel geeft geheel anders dan wat Johannes zijn lezers vraagt te geloven aangaande Jezus' zoonschap. De context van Marcus' evangelie is zo eigensoortig dat we die niet zonder meer mogen uitwisselen met de context van de andere evangeliën. Het rukken van verzen uit hun verband – hoe populair ook! – is een deconstructivering en dus destructie van wat de auteur oorspronkelijk bedoelde. Harmonisering van contexten is, zo ooit, hier heel verkeerd. De context van Marcus is niet het kader van het gehele Nieuwe Testament, maar het leven van de christelijke gemeenschap aan wie hij zijn evangelie schreef, lang vóórdat dit een deel werd van de verzameling heilige geschriften. Als wij dus, op basis van het Marcus evangelie zeggen dat iemand geloven móét in Jezus als Zoon van God, in de zin van de andere evangeliën, dan vragen we van die persoon een geloof dat Marcus' lezers niet behoeften te bezitten. Wij mogen niet vergeten dat Zoon van God een omschrijving, een predikaat van het subject Jezus is:

„Het doel van de predikaten van Jezus is te verduidelijken wie Hij is die Gods tegenwoordigheid zo reëel maakte. Maar als men de richting omkeert, verandert men die duiding in een beschrijving en maakt men het tot een absolute spraak.“ (Marxsen, 120)

## Vertaalprobleem

Wij zagen eerder dat de dialoog tussen Moslims en christenen ogenblikkelijk

geblokkeerd kan worden vanwege de (foute) interpretatie van de christologische titel Zoon van God. Dialoog vindt nooit in een vacuüm plaats. Het verzet tegen genoemde titel heeft een oud verleden.

In het Indonesisch is Zoon van God vanouds vertaald met *Anak Allah* (letterlijk „kind van God“). Dat geeft een tweevoudig probleem nog afgezien van het gebruik van *Allah* als „vertaling“ voor God: de uitdrukking lijkt een directe aanval op Sura 112. Bovendien betekent *anak* kind in de heel directe fysieke relatie tot de ouders. Het woord leent zich nauwelijks om in overdrachtelijke zin gebruikt te worden (in tegenstelling tot het woord *putera*). Verder zou eigenlijk „mannelijk“ nog moeten worden toegevoegd om de betekenis zoon te verkrijgen. Zulk een vertaling vraagt om moeilijkheden en misverstanden. Voortdurende uitleg blijkt dan ook weinig te helpen.

Er is reden nog eens terug te komen op het citaat van Matt Finlay. Hij schrijft: „Lang geleden kwam ik tot de conclusie dat het dwaas is om tegenover Moslims met het evangelie van Johannes te beginnen. Veel liever gebruik ik Lucas. Volgens dat evangelie begon Jezus zijn openbaar optreden zonder dat iemand kon weten dat Hij meer dan mens was. Zijn discipelen werden tot Hem getrokken door de kracht van zijn persoonlijkheid en door de dynamiek van zijn woorden en daden. Toen ze Hem beter leerden kennen waren ze telkens verbaasd, in de war gebracht zelfs, door woorden en werken die wezen op meer dan menselijke kennis en macht. Toch kwamen ook zij pas tot volledige bewustzijn van de betekenis van „Zoon van God“ ná en door de opstanding...

Ik zal nooit de opwindende avond vergeten toen ik met een Moslimse vriend uit het Lucas evangelie las. We waren aan het punt in het verhaal gekomen waar de vijandschap van de Joden zijn hoogtepunt bereikte. Plotseling leunde mijn Moslimse vriend achterover in zijn stoel, staarde enkele ogenblikken naar het plafond en riep toen uit: „Wat een man! Wat een persoonlijkheid! De Joden konden eenvoudig niet om Hem heen: ze hielden van Hem of ze haatten Hem.“ Had ik daarentegen Johannes met hem doorgelezen, dan zou hij zo gauw tegen het probleem van de Zoon van God opgelopen zijn dat hij waarschijnlijk zijn interesse had verloren en nooit onder de indruk van de uniekheid van Christus was gekomen.”

Het kon best eens zijn dat een enorme fout gemaakt wordt door altijd met de hele bijbel of althans het hele Nieuwe Testament aan te komen. Natuurlijk kan en mag de ergernis van het Evangelie iemand niet bespaard worden, maar hij of zij moet wel de kans krijgen zich aan de kern te ergeren, en dat op het goede moment. Daarom kan een selectie van evangeliegedeelten een goede zaak zijn, waardoor een Moslimse lezer langzamerhand onder de indruk van Jezus' macht en liefde komen kan, zelf zijn conclusies mag trekken, wellicht in andere termen of beelden, ontleend aan zijn eigen achtergrond. Natuurlijk moet hij vroeg of laat horen dat de Kerk Christus belijdt als Zoon van God. Maar misschien is hij dan reeds zo gegroeid in het geloof dat hij er adequaat op reageren kan.

Daarom kan ook een vertaler van de bijbel overwegen een *functionele* vertaling van de term te geven, bijvoorbeeld „Knecht van God“ (*Abdi Allah* of *Abdullah* in het Arabisch!). Voorzichtigheid en eerlijkheid lijken tegenover elkaar te staan. Zeker zijn er wel enige argumenten voor zo'n vertaling:

1. De „*Ebed* (=Knecht)-titel (zie Jesaja 53 o.a.) speelt een grote rol in de bijbel. De Griekse vertaling *pais* kan de betekeniscomponenten van zowel „zoon“

als „knecht, dienaar“ in zich hebben (vergelijk de citaten van Jesaja 42: 1 in resp. Matth. 3: 17 en 12: 18!). In de vroege (Palestijnse) Kerk was de oudste Messiaanse titel voor Jezus *pais theou* („zoon of dienaar van God“, zie Handelingen). Onder de heiden christenen werd de status van een knecht of slaaf als zeer laag ervaren, waardoor het zoonschap van Jezus, als blijk van zijn goddelijkheid, steeds meer nadruk kreeg. Dit werd hoe langer hoe meer uitgedrukt met een term die in de Hellenistische wereld voorhanden was: *huios tou theou*, „Zoon van God“.

2. In Moslimse landen kan het een goed ding zijn terug te grijpen naar de oorspronkelijke belijdenis van Christus als dienaar zoals we die herkennen in Fil. 2. Deze belijdenis aangaande Christus zou dan kunnen worden opgebouwd rond de titel *Abdi Allah*.

Verder zijn vanzelfsprekend voetnoten in dit opzicht eenvoudig geboden. Telkens weer moet verklaard worden dat van een fysieke relatie tussen God en Jezus geen sprake is, maar dat Hij, evenals de koning in Psalm 2, tot de Koning wordt geproclameerd. Men zou kunnen overwegen te vertalen „de van God gezondene“ of „Hij die als God is“ of iets dergelijks. Maar ook wanneer men de traditionele vertaling handhaaft (en veelal zal er vanwege het kerkelijk lezerspubliek aanleiding toe zijn), is een noot van belang om uit te leggen dat niet biologische afkomst, maar verkiezing, positie en werkzaamheid van de Messias in het geding zijn.

#### Probleem van de dialoog

„De beste vertaling van de bijbel is de dienst van de gemeente“, zei een bisschop in de DDR. En voor hem was dat geen goedkope frase. In het echte gesprek van mens tot mens moet de bijbel ook voor de Moslim vertaald worden: in het leven van de christenen.

Maar hoeveel gesprekken zijn al afgebroken door misverstand? Hoeveel menselijk en soms dienend contact is kapot gegaan door verkeerd gebrachte of verkeerd begrepen voorstellingen en woorden? Verwachten we in onze ontmoetingen met Moslims niet veel te spoedig een complete confessie van Christus, inclusief alle implicaties van de titel Zoon van God die theologen er in de loop der eeuwen bij bedacht hebben?

Wij lossen het vraagstuk niet zo maar op. Misschien mag een voorzichtige suggestie zijn: Belangrijker dan de massieve overdracht (rationeel) van alles wat samenhangt met de uitdrukking Zoon van God is het feit dat iemand in Christus' voetspoor kind van God wordt en zo *abdi Allah* tegenover zijn Moslimse volksgenoot, vakgenoot of lotgenoot. De dienst uit liefde voor de naaste zal eerder verwijzen naar de Zoon van God dan omgekeerd.

\* Bewerking van: Arie de Kuiper and Barclay M. Newman *Jesus, Son of God – a Translation Problem, in: The Bible Translator, vol. 28, no. 4, 1977, pag. 432-438.*

## Bibliografie van in Nederland en België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1978

### Verantwoording

Op verzoek van de redactie heeft de afdeling Missiologie van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica (Boerhaavelaan 43, 2334 ED LEIDEN) weer een bibliografie samengesteld van in het afgelopen jaar in Nederland en België verschenen missiologische publicaties.<sup>1)</sup>

Ondanks een onvermijdelijke selectie – met name in de niet-strict wetenschappelijke publicaties – is de bibliografie opnieuw in omvang toegenomen. Zo is in de rubriek „Missionaire geschiedschrijving” de verschijning merkbaar van het „Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme, deel I”, waaruit de voor de zendingsgeschiedenis relevante namen zijn overgenomen. Graag dank ik prof. dr. E. Jansen Schoonhoven voor zijn medewerking in deze. Voorts zijn er ook nog enkele uit 1977 nagekomen titels in deze bibliografie verwerkt.

Publicaties van nederlandse en belgische auteurs in buitenlandse tijdschriften vallen buiten deze bibliografie. Buitenlandse auteurs die in Nederland of België publiceerden zijn daarentegen wel opgenomen, evenals een aantal in het Nederlands vertaalde artikelen in nederlandse of belgische tijdschriften.

<sup>1)</sup> Nadat deze bibliografie was samengesteld, kwam van de Katholieke Universiteit Leuven een opgave binnen betreffende een vijftal missiologische studies die in 1978 aan de Faculteit der Godgeleerdheid aldaar tot stand zijn gekomen. Deze titels zullen in de bibliografie over 1979 worden opgenomen.

### Gebruikte afkortingen

- HKI – Hendrik Kraemer Instituut  
 IAMS – International Association for Mission Studies  
 ID – Informatiedienst. Woord en Wederwoord Nederlandse missionarissen  
 PMV – Pro Mundi Vita  
 W&Z – Wereld en Zending

Biogr. Lexicon – Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme. Deel I. Kampen, Kok, 1978, 441 pp.

Zending op weg naar de toekomst – Voor volledige titel zie no. 62.

### Indeling bibliografie

	nos.
<b>A. ALGEMEEN</b>	
BIBLIOGRAFIE EN STUDIE MISSIOLOGIE	1– 6
MISSIOLOGISCHE OVERZICHTEN/AANZETTEN	7– 14
GESCHIEDENIS EN THEOLOGIE VAN ZENDING	
– Bijbels perspectief	15– 18
– Missionaire geschiedschrijving/Niet-westerse Kerkgeschiedenis	19– 48
– Theologie van zending	49– 62
– Zwarte theologie/Afrikaanse theologie	63– 69
– Theologie van de bevrijding	70– 76
DE CHRISTELIJKE BOODSCHAP TEMIDDEN VAN RELIGIES/IDEOLOGIEËN	
– Algemeen	77– 86
– Boeddhisme	87– 88
– Islam	89-109
– Nieuwe religies	110-112
– Marxisme/Socialisme	113-115
DE CHRISTELIJKE BOODSCHAP TEMIDDEN VAN POLITIEKE, CULTURELE CULTURELE EN SOCIO-ECONOMISCHE VRAGEN	
– Algemeen	116-117
– Positie van de vrouw	118-123
– Ontwikkelingsproblematiek/bewustmaking	124-128
VORMEN VAN GETUIGENIS EN DIENST	
– Vernieuwing kerkelijke structuren	129-137
– Catechese/Missionaire vorming	138-144
– Diakonia	145
– Pastoralia	
– Spiritualiteit/Liturgie	146-150
– Ambten/Theologische opleiding	151-154
– Evangelisatie/Apostolaat	155-158
– Stedelijke en Industriële zending	159
– Communicatie	160-166
– Dienst der genezing	167-168
– Onderwijs	
– Kerkelijke relatiepatronen/Missionaire werker	169-171
<b>B. AFRIKA</b>	172-203
<b>C. AZIË</b>	204-233
<b>D. LATIJNS AMERIKA</b>	234-252
<b>E. OCEANIË</b>	253
<b>F. NOORD-AMERIKA</b>	254
<b>G. EUROPA</b>	255-268

## A. ALGEMEEN

### BIBLIOGRAFIE EN STUDIE MISSIOLOGIE

1. Catalogus. Missie-Informatie-Dienst. Gemert-dorp, CSSp, 1978, 50 pp.
2. Engelen, J. M. v., Missiology on a turning point. In: *Milhilliana* 30 (1978) 1, 5-24.
3. Hilten, C. F. v., Chronologisch overzicht van de publicaties van Prof. dr. J. Verkuyl. In: *Zending op weg naar de toekomst*, 257-268.
4. Honig, A. G., De toekomst van de missiologie. In: *Zending op weg naar de toekomst*, 243-256.
5. Verstraelen, F. J., *Credibility and Spirituality in Mission*. The IVth IAMS Conference, August 21-26, 1978, Maryknoll, N.Y., USA. In: *Exchange* 21, 1978, 54-58.
6. Verstraelen, F. J., *Inventarisatie Missiologie beoefening (1977-1978) aan de Universiteiten en Hogescholen in Nederland*. Leiden, IIMO, 1978, 13 pp.

### MISSIOLOGISCHE OVERZICHTEN/AANZETTEN

7. Beyerhaus, Peter, *De ontwikkeling binnen de Wereldraad van kerken*. (Ten geleide: Jan Boelema). Leiden, Chr. Geref. Kerk Leiden, 1978. 24 pp.
8. Brash, Alan A., *De Wereldraad van Kerken*. In: *Allerwegen* 9 (1978) 1, 35 pp.
9. Engelen, J. M. v., *Missie in onze tijd: weer zoekend op weg*. In: *Kommunikant* 6 (1978) 5, 71-74.
10. Graafland, C., *Zending in Nederland (reflexen)*. In: *Theologia Reformata* 21 (1978) 4, 328-332.
11. Heijke, Jan, *Waar het geloof levend is, ontstaat een Derde Kerk*. Het uitstekende boek van Walbert Bühlmann in een abominabele vertaling. In: *De Bazuin* 60 (1977) 27, 4-5.
12. Heuvel, A. v.d., *Wereldzindingsconferentie 1980*. Na de vleespotten ook woestijn en ondergang. In: *Hervormd Nederland*, 10 juni 1978, 5.
13. Rossum, R. v., *Missie moet*. In: *Kosmos en Oekumene* 12 (1978) 1, 2-6.
14. Runia, K., *De Wereldraad in discussie; met reacties van E. Flesseman-van Leer*. Samengesteld op basis van een lezing, gehouden op de jaarlijkse vergadering van hervormde predikanten, april 1977. Kampen, Kok, 1978.

### GESCHIEDENIS EN THEOLOGIE VAN ZENDING

#### Bijbels perspectief

15. Boerma, Coen, *Kan ook een rijke zalig worden? Een onderzoek naar bijbelse gegevens bij de bestrijding van armoede*. Baarn, Ten Have, 1978, 114 pp.
16. Bosch, David J., *The why and how of a true biblical foundation for mission*. In: *Zending op weg naar de toekomst*, 33-45.
17. Gort, J. D., *Gospel for the poor?* In: *Zending op weg naar de toekomst*, 80-109.
18. Recker, R., *Matthew 28: 18-20 interpreted from the point of view of the apostolate*. In: *Zending op weg naar de toekomst*, 46-58.  
Zie ook nos. 52, 140, 162.

#### Missionaire geschiedschrijving/Niet-westerse Kerkgeschiedenis

19. Berg, J. v.d., *In Memoriam Max Warren*. In: *W&Z* 7 (1978) 3, 259-262.
20. Berg, J. v.d., *Normatieve kerkgeschiedenis?* In: *Zending op weg naar de toekomst*, 203-213.
21. Butselaar, G. J. v., *Waarom werden ze christen?* *Ger. Theol. Tijdschr.* 78 (1978) 4, 231-238.
22. *Dodelijke Speerstoet tot nieuw leven*. Ware zendingsverhalen en beschrijvingen uit de 75-jarige praktijk van de Gereformeerde Zendingbond, aangevuld met opiniërende artikelen. Onder redactie van Rik Valkenburg en Willem P. Balkenende. 's-Gravenhage, Boekencentrum B.V., 1978, 356 pp.

23. Eerenbeemt, W. A. v.d., *Missionaire ontwikkelingen in een lokale kerk*. Zestig jaar „missie-aktie“ in het bisdom Den Bosch. In: *W&Z* 7 (1978) 4, 283-292.
24. Enklaar, I. H., *Albertus Christiaan Kruyt (1869-1949)*. *Biogr. Lexicon*, 111-113.
25. Enklaar, I. H., *Motive und Zielsetzungen der neueren niederländischen Mission in ihrer Anfangsperiode*. In: *Pietismus und Reveil. Kerkhistorische Bijdragen*, deel VII. Leiden, E. J. Brill, 1978, 282-288.
26. Enklaar, I. H., *Johan Christiaan Neurdenburg (1815-1895)*. In: *Biogr. Lexicon*, 213.
27. Enklaar, I. H., *De negentiende-eeuwse Nederlandse zendeling als man van wetenschap*. In: *Zending op weg naar de toekomst*, 214-222.
28. Enklaar, I. H., *Michiel Christiaan Vos (1759-1826)*. In: *Biogr. Lexicon*, 413-414.
29. Groot, A. de, *Marinus Lindenborn (1876-1923)*. In: *Biogr. Lexicon*, 123-124.
30. Groot, A. de, *Johannes Megapolensis (1603-1670)*. In: *Biogr. Lexicon*, 171-172.
31. Heijke, J., „Er zijn daar veel slaven en olifanten“. *Kerk en slavenhandel in het oude Kongo-rijk*. In: *Tijdschr. v. Theologie* 18 (1978) 2, 158-178.
32. Hoof, F. L. van 't, *Isaac Esser (1818-1885)*. In: *Biogr. Lexicon*, 77-78.
33. Hoof, F. L. van 't, *Jan Lambrecht Zegers (1845-1919)*. In: *Biogr. Lexicon*, 439-440.
34. Jansen Schoonhoven, E., *Hendrik Kraemer (1888-1965)*. In: *Biogr. Lexicon*, 104-111.
35. Jongeling, M. C., *Benjamin Frederik Matthes (1818-1908)*. In: *Biogr. Lexicon*, 166-167.
36. Jongeling, M. C., *Carel Poensen (1836-1919)*. In: *Biogr. Lexicon*, 258-259.
37. Kaam, Ben v., *Johannes Verkuyl: moedig door de muren*. In: *VU magazine* 7 (1978) 10, 15-26.
38. Kalma, J. J., *Jan Nannes Wiersma (1833-1907)*. In: *Biogr. Lexicon*, 427-428.
39. Linde, J. M. v.d., *Johannes Verkuyl, zendeling en missioloog*. In: *Zending op weg naar de toekomst*, 9-20.
40. Linde, J. M. v.d., *Johannes Guilielmus Kals (1702-1781)*. In: *Biogr. Lexicon* 95-97.
41. Nauta, D., *Frans Lien Cachet (1835-1899)*. In: *Biogr. Lexicon*, 128-129.
42. Poll, G. J. v.d., *Fokke Jans Fokkema (1878-1963)*. In: *Biogr. Lexicon*, 78-79.
43. Tanghe, Omer, *Leven en sterven in de missie der eenzamen*. Roger Vandersteene, *missionaris-oblaat (1918-1976)*. Tielt/Amsterdam, Lannoo, 1978, 176 pp.
44. Verstraelen, F. J., *Johannes Verkuyl: a prophetic missionary statesman*. In: *IAMS Newsletter* no. 13, 1978, 36-38.
45. *Vijftig jaar Mamasa/Toraja-zending 1928-1978*. In: *Zendingsblad Uw Koninkrijk Kome* 69 (1978) 3, 3-28.
46. Visser, C. Ch. G., *Henricus Christiaan Millies (1810-1868)*. In: *Biogr. Lexicon*, 183-184.
47. Waardenburg, J. D. J., *Contacten tussen westers christendom en islam in de XIXde eeuw*. In: *Wij en het midden-oosten; midden-oosten en islamstudies in ander perspectief*. M.O.I. publicatie no. 1. Nijmegen, T.C.M.O., (postbus 9103), 1978, 39-59.
48. Warren, Max, *The fusion of I.M.C. and W.C.C. at New Delhi; Retrospective thoughts after a decade and a half*. In: *Zending op weg naar de toekomst*. 190-202.  
Zie ook nos. 178, 179, 229, 239, 241, 252.

#### Theologie van zending

49. Berkhof, H., *Emancipatie, saecularisatie en de zending van de kerk*. In: *Zending op weg naar de toekomst*, 166-177.
50. Castro, Emilio, *Evangelism, mission, liberation. Must we choose?* In: *Zending op weg naar de toekomst*, 119-127.
51. *Evangelisatie in de wereld van vandaag*. *Concilium* 14 (1978) 4, 125 pp.
52. *Gij die eertijds verre waart... Een overzicht van de geschiedenis en taken van taken van de zending*.  
– C. A. Tukker, *Verantwoording*, 7-8  
– J. P. Versteeg, *De Bijbelse fundering van het zendingswerk*, 9-60  
– C. Graafland, *Theologische hoofdlijnen*, 61-138

- C. A. Tukker, Kleine kroniek, 139-158
  - C. A. Tukker, ... en over het Israël Gods, Gal. 6: 16, 159-178
  - H. van 't Veld, Zending in stroomversnelling, 179-216
  - J. J. Tigchelaar, Liefde in daden (over de verhouding van woord en daad in de zending), 217-240
  - Chr. Fahner, Taal, cultuur en de zending, 214-266
  - C. G. Bout, Medische zending als zending, 267-288
  - A. Moens, De daad bij het woord, 289-342
  - W. van Heest, Onderwijs en vorming in de zending, 343-378
- Utrecht, De Banier, 1978, 390 pp.
53. Honig, A. G., De kerk als lichaam van Christus voor de wereld. In: De knechtsgestalte van Christus. Studies door collega's en oud-leerlingen aangeboden aan prof. dr. H. N. Ridderbos. Kampen, Kok, 1978, 65-75.
  54. Jansen Schoonhoven, E., De toekomst van de zending en de missionaire planning. In: Zending op weg naar de toekomst, 230-242.
  55. Rossum, Rogier G. J. W. v., Een denkboek en een werkboek. Choan-Seng Song „Christian Mission in Reconstruction, an Asian Attempt" en Verkuyl's „Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap". In: Zending op weg naar de toekomst, 146-153.
  56. Spindler, M. R., Kroniek: Interculturele theologie in opkomst. Een reeks consultaties te Bossey. In: W&Z 7 (1978) 4, 352-358.
  57. Stott, J. R. W., Zending in de moderne wereld (Oorspr. uitg. Christian mission in the modern world, 1975). Goes, Oosterbaan & Le Cointre, 1978.
  58. Stowe, D. M., Towards a Process Theology of Mission. In: IAMS News Letter no. 13, 1978, 21-29.
  59. Velden, Joh. v.d., Rapport van de vaste commissie voor Apostolaat en Zending over de brochure „Het eigen karakter van de GZB binnen het geheel van de Ned. Hervormde Kerk", 4+3 pp. (st.).
  60. Verkuyl, J., De onvoltooide taak der wereldzending (afscheidscollage). Kampen, Kok, 1978, 77 pp.
  61. Verkuyl, J., Inleiding in de Evangelistiek, met bijdragen van dr. O. Jager. Kampen, Kok, 1978, 273 pp.
  62. Zending op weg naar de toekomst. Essays aangeboden aan Prof. dr. J. Verkuyl. Kampen, Kok, 1978, 280 pp.  
Zie ook nos. 3, 100.

#### Zwarte Theologie/Afrikaanse theologie

63. Aalbers, Bert, Allan Boesak na zes jaar studie terug in Zuid-Afrika. Zwarte theologie: een vlijmscherp protest tegen de blanke onschuld. Herv. Nederland 28 jan. 1978, 5.
64. Donders, J. G. Waarom schiep God ons zwart? Vormen van Christelijke theologie in Afrika. In: Tijdschr. v. Theologie 18 (1978) 2, 179-192.
65. Heijke, Jan, Theologie „van de andere kant van de aarde". In: Tijdschr. v. Theologie 17 (1977), 74-75.
66. Randolph S. J., Richard, „Bevrijding van de theologie" en Rhodesië. Antwoord van de Rhodesische bisschoppen. In: Streven 31 (1978), 608-618.
67. Riddell S. J., Roger, De „bevrijding van de theologie". In: Streven 31 (1978), 400-409.
68. Riddell S. J., Roger, De „bevrijding van de theologie" toegepast op Rhodesië. In: Streven 31 (1978), 489-501.
69. Witvliet, Theo, Tien jaar na de dood van Martin Luther King. Over King en de zwarte theologie. In: Wending 33 (1978) 2, 69-76.

#### Theologie van de bevrijding

70. Bosch, Evert-Jan, Het theologisch werk van Jan Milič Lochman in de context van de theologie van de bevrijding. Doct. scriptie Theol. Fac. Univ. v. Amsterdam, 1978.

71. Halkes, Catharina J. M., Bevrijdingstheologie: ervaring en reflectie. In: Wending 33 (1978) 5, 266-276.
72. Mooij, Niek de, M. M. Thomas: Laat de armen zelf hun toekomst bepalen. Verslag van een 3 weekse toernee van M. M. Thomas langs alle protestantse theologische faculteiten. In: Herv. Ned. 2 dec. 1978, 23.
73. Schillebeeckx OP, E.C.F.A., Bevrijdingstheologieën tussen Medellín en Puebla. Rede KU Nijmegen. 13 oktober 1978, 19 pp.
74. Schuurman, L., Theologie aan déze en gene zijde van de geschiedenis. In: Wending 33 (1978) 33, 399-405.
75. Toro, E. R., Het Zuid-Amerikaanse evangelie van de bevrijding, Amersfoort, De Horstink, 1978, 82 pp.
76. Truymman, André, In gesprek met Gustavo Gutiérrez. In: Wending 33 (1978) 7, 392-398.  
Zie ook nos. 55, 65, 205.

#### DE CHRISTELIJKE BOODSCHAP TEMIDDEN VAN RELIGIES EN IDEOLOGIEËN

##### Algemeen

77. Backx, P., Nieuwe sectie wereldgodsdiensten (Raad van Kerken in Nederland). In: Saamhorig 3 (1978) 6, 12-13.
78. Camps, A., Geen doodlopende weg. Lokale kerken in dialoog met hun omgeving. Serie Oekumene. Baarn, Ten Have, 1978, 108 pp.
79. Camps, Arnulf, Is it necessary to preach the Gospel to men of other faiths? In: Zending op weg naar de toekomst, 128-136.
80. Hoedemaker, Bert, Met Christus bij anderen. Opmerkingen over dialoog en apostolaat. Serie Oekumene. Baarn, Ten Have, 1978, 109 pp.
81. Hoogeveen, Piet, Hoever staat het met de dialoog? In: Saamhorig 3 (1978) 2, 3-5.
82. Hout, H. J. van, Van een theologie van de dialoog naar een dialogische theologie. In: Saamhorig 3 (1978) 10, 10-12.
83. Mulder, D. C. Dialoog als zending. In: Zending op weg naar de toekomst, 137-145.
84. Raalte, Jan v., Zending zonder dialoog: geen zending, en dialoog zonder getuigenis: geen dialoog. Missiologen bijeen in Maryknoll. In: Suriname Zending (1978) 4, 6.
85. Visser 't Hooft, W. A., Is de toekomst van de religie voorspelbaar? In: Zending op weg naar de toekomst, 223-229.
86. Witvliet, Theo, De wereldraad en andersgelovigen (n.a.v. D. C. Mulder „Ontmoeting van gelovigen"). In: Wending 33 (1978) 11, 607-613.  
Zie ook nos. 148, 230, 236.

##### Boeddhisme

87. Boeddhisme en Christendom. Concilium 14 (1978) 6, 123 pp.
88. Kamstra, J. H., Tolerant en intolerant boeddhisme. In: Ned. Theol. Tijdschr. 32 (1978) 2, 89-106.  
Zie ook no. 233.

##### Islam

89. Askari, Hasan, in gesprek met dr. A. Wessels: „In de Bergrede ademen Islam en Christendom dezelfde geest". In: VU magazine 7 (1978) 2, 7-9.
90. Askari, Hasan, De Bergrede. In: VU magazine 7 (1978) 4, 31-36.
91. Attema, D. S., Jezus in de Koran. In: Credo 5 (1978) 9, 11-18.
92. Baarda, T., Jezus in de mystiek van de islam. Ger. Theol. Tijdschr. 78 (1978) 3, 157-186.
93. Backx, P., Conferentie Salzburg, van 6-11 februari 1978, georganiseerd door de Conferentie van Europese Kerken (CEK) in samenwerking met het European Liaison Committee van het Islam-in-Afrika Projekt. In: Begrip nr. 39, 1978, 1-3.



94. Camps, A., Kroniek: Verslag van de Internationale Conferentie over de Islam in Zuid-, Zuid-Oost en Oost-Azië. In: W&Z 7 (1978) 2, 159-163.
95. Couperus, W. S., De Islam. Informatieserie nr. 50. Amersfoort, N.H. Bond voor Inwendige Zending, 16 pp.
96. Frieling, R., Christendom en islam; de strijd om de mens (oorspr. uitg. „Christentum und Islam – Der Geisteskampf um das Menschbild, 1977). Rotterdam, Christofoor, 1978, 119 pp.
97. Haffmans, Rob, Sahel: Droogte, marabouts en hervormingen (rol en invloed van de Islam m.b.t. „ontwikkeling”. In: Missie Aktie 33 (1978) 6, 6-8.
98. Islam – gisteren en morgen. M.m.v. H. Askari, D. C. Mulder en A. Wessels. Rondom het Woord. Theol. Ether Leergang 20 (1978) 3, 63 pp.
99. Islam and Society. In: Social Compass 25 (1978) 3-4, 301-494.
100. Koningsveld, P. S. J. v., Islam in Domineesland. Opvattingen binnen de Nederlandse Protestantse Theologie van de twintigste eeuw omtrent geschiedenis en aard van de Islamitische godsdienst. In: Qiblah 2 (1978) 3, 22-27.
101. Koningsveld, P. S. J. v., „Het raadsel van de Islam”. Een bijdrage tot de vaderlandse protestantse godsdienstgeschiedenis. Ned. Theol. Tijdschr. 32 (1978) 4, 270-282.
102. Mintjes, H., Social Justice in Islam. Leusden, Alg. Diak. Bureau Ger. Kerken in Nederland, 1977, 92 pp.
103. Mulder, D. C., Christenen en Moslims over God, mens en natuur. VU Magazine 7 (1978) 2, 10-11.
104. Peters, J. R. T. M., Koran en Bijbel. Verwante boeken? In: Intermediair 14 (1978) 26, 1, 3, 5, 7, 9.
105. Ree, C. J. v., Islamic eschatology as a challenge for Christians. A thesis presented to the Theol. Faculty of the Free Reformed University. Scriptie Theol. Fac. VU Amsterdam, 1978, 67 pp.
106. Slomp-Mobach, A. C., Vrouwen in enkele moslimse landen. Een boekbespreking. In: W&Z 7 (1978) 2, 135-140.
107. Waardenburg, J., Official and Popular Religion in Islam. In: Social Compass, 25 (1978) 3-4, 315-338.
108. Wessels, Antonie, De Moslimse naaste. Op weg naar een theologie van de Islam. Kampen, Kok, 1978, 156 pp.
109. Wessels, A., Hoe denken moslims vandaag over Jezus? In: Credo 5 (1978) 9, 19, 25-27.  
Zie ook nos. 47, 118, 187, 219, 225, 260, 261, 262.

#### **Nieuwe religies**

110. Nieuwe religies – vlucht uit de werkelijkheid? Symposion „Kerk en Ontwikkelingssamenwerking”, Hogeschool voor Theologie en Pastoraat, Heerlen. Reeks 10, dl. I, najaar 1976. Onder verantwoordelijkheid van de Stafgroep Missionaire Vorming van de Hogeschool, 57 pp.
111. Roldanus, J., Neo-religieuze bezetenheid. (Bespreking van: Jacques Ellul, „Les nouveaux possédés”. In: W&Z 7 (1978) 3, 208-212.
112. Spae, J. J., Eastern cults in Western culture. In: PMV Bull. no. 69, 1977, 30-34.  
Zie ook no. 85.

#### **Marxisme/Socialisme**

113. Draisma, T., Onderwijs en ideologie in Zuidelijk Afrika. In: Filosofie in de Derde Wereld. Studium Generale Bureau Buitenland, RU Groningen 1978. Groningen 1978, 27-90.
114. Heijke, Jan, Het Marxisme is toch niet zo geëigend voor Afrikaans gebruik als sommigen veronderstellen. In: De Bazuin 61 (1978) 34, 4-5.

115. Marxisme, Het, een handreiking van de Raad voor Kerk en Theologie van de Nederl. Hervormde Kerk. Den Haag, Boekencentrum, 1978, 42 pp.  
Zie ook nos. 183, 188, 189, 208.

#### **DE CHRISTELIJKE BOODSCHAP TEMIDDEN VAN POLITIEKE, CULTURELE EN SOCIO-ECONOMISCHE VRAGEN**

##### **Algemeen**

116. Most van Spijk, Marileen v.d., Armoede: een probleem? Een vergelijkende studie naar de houding ten aanzien van armoede in West-Europa en India. Doct. scriptie Cult. Antrop. RU Leiden, 1978, 72 pp.
117. Witvliet, Theo, Het Programma ter Bestrijding van het Racisme moet nog beginnen. In: Wending 33 (1978) 8, 484-487.  
Zie ook nos. 44, 49, 50, 110, 173, 175, 187, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 206, 213, 214, 232, 234, 243, 246, 249, 259, 262.

##### **Positie van de vrouw**

118. Doorn, Marlene v./Wim v. Stiphout, De positie van de vrouw in de Derde Wereld; een geannoteerde literatuurlijst over vrouwen in Afrika ten zuiden van de Sahara en in het Islamitisch cultuurgebied van het Midden Oosten en Noord Afrika. Literatuurlijsten Kon. Instituut voor de Tropen, nr. 15, Amsterdam 1978, 25 pp.
119. Halkes, C. J. M., Bevrijding betekent: leven in een nieuwe ruimte en in een nieuwe tijd. In: W&Z 7 (1978) 2, 99-104.
120. Jelsma, A., De sleutelpositie van de vrouw. In: W&Z 7 (1978) 2, 105-112.
121. Pinxteren, A. v., En nu? Wat staat ons nu te doen? In: W&Z 7 (1978) 2, 141-147.
122. Streefand, E. A., Jezus Christus bevrijdt en verenigt man en vrouw. Waarom dit thema juist nu? In: W&Z 7 (1978) 2, 82-98.
123. Voorlopig rapport CEBEMO/IIMO betreffende onderzoek vrouwenbesnijdenis. Den Haag/Leiden, 1978, 20 pp.  
Zie ook nos. 71, 106, 199, 211, 216, 217, 226.

##### **Ontwikkelingsproblematiek/bewustmaking**

124. Bunnik en Namibië... een praktijkverhaal. Hoe kan een Werkgroep voor Zending, Werelddiakonaat en Ontwikkelingssamenwerking een plaatselijke (kerkelijke) gemeente activeren rond een politiek gevoelige zaak. Driebergen, Landelijk Centrum voor Ger. Jeugdwerk, 1978, 41 pp.
125. Engelen, J. M. v./Jan van Lin, Kerken in Nederland en de Derde Wereld. In: Nederland en de Derde Wereld, Basisvragen over ontwikkelingssamenwerking. Alphen a/d Rijn, Samsom, 1978, 128-147.
126. Koetsier, C. H., Menswaardige ontwikkeling. De bijdrage van Dr. S. Parmar aan het Ontwikkelingsdebat binnen de Wereldraad van Kerken en de uitdaging, die daarvan uitgaat voor het missionair functioneren van de Kerk ten opzichte van het Wereldarmoede vraagstuk. In: Zending op weg naar de toekomst, 178-189.
127. Koetsier, C. H. Wat komt er terecht van ontwikkelingshulp? Effecten van Nederlandse activiteiten op het gebied van ontwikkelingshulp en particuliere investeringen op de positie van de armste bevolkingsgroepen in Colombia. In: VU Magazine 7 (1978) 4, 17-24.
128. Naar een nieuwe stijl van leven. Maakt werken zalig? Tijd-werktijd-vrije tijd-energie-arbeid-genot. Verslag van het symposium over Kerk en Ontwikkelingssamenwerking van de Hogeschool voor Theologie en Pastoraat te Heerlen. Reeks 9, dl. II, voorjaar 1976. BIS-Publ. Nr. 8. Roermond, Buro voor Internationale Solidariteit B.I.S., 1978, 40 pp.  
Zie ook nos. 15, 145, 146, 224.

## VORMEN VAN GETUIGENIS EN DIENST

### Vernieuwing kerkelijke structuren

129. Koetsier, C. H., Het plan dat mislukte. Een boekbespreking (=proefschrift J. J. C. Commissaris „Planning van kerkelijke vernieuwing”). In: W&Z 7 (1978) 3, 263-267.
130. Koetsier, C. H., Steun aan basisbewegingen. Mode of Model? Dagboeknotities tijdens een reis naar Zuid-India, Sri Lanka en de Filipijnen van 29 augustus tot 17 september 1977. Leusden, Sekr. Ontwikkelingssamenw. Geref. Kerken, 1978, 28 pp.
131. Koetsier, C. H., Steun aan basisbewegingen. Mode of Model? In: W&Z 7 (1978) 4, 340-351.
132. Kraan, J. D., Van droom naar werkelijkheid; gedachten over wezen en structuur van de missionaire gemeente, Doct. scr. Theol. Hogeschool Kampen/scriptie H.K.I. Oegstgeest, 1978, 54 pp.
133. Loor, H. D. de, Precaire organisatie of proces? Enkele opmerkingen n.a.v. een proefschrift. Praktische Theologie (1978) 1, 44-53.
134. Thung, Mady A., Kerkelijke organisatievormen en -processen zijn beide précair (antwoord aan De Loor). Praktische Theologie (1978) 4, 277-282.
135. Weijer, A. v.d., Op zoek naar de missionair oekumenische gemeente. In: Kosmos en Oekumene 12 (1978) 1, 11-15.
136. Weverbergh, Roger, Een kritisch moment voor de kritische gemeenten. In: Saamhorig 3 (1978) 4, 6-7.
137. Weverbergh, R./Wim Sleddens, Drempelkerken in Spanje. In: Kosmos en Oekumene 12 (1978) 4, 107-113.  
Zie ook nos. 10, 139, 169, 170, 171, 174, 181, 186, 250.

### Catechese/Missionaire vorming

138. Dingemans, G. D. J., Catechese als missionaire situatie. In: W&Z 7 (1978) 4, 333-339.
139. Engelen, J. M. v., Missionaire vorming. Op zoek naar nieuwe vormen voor de opbouw van missionaire gemeenten. In: W&Z 7 (1978) 4, 304-321.
140. Jansen Schoonhoven, E., Uw Koninkrijk kome. Achtergronden van zendingsbeleid, voorgronden van gemeente-opbouw. Driebergen, Centrale voor Vormingswerk/Herv. Vrouwendienst, 1978, 44 pp.
141. Kerkopbouw. Verslag missiologische dagen Drongen 1-3 september 1978. M.m.v. G. v. Haegenborgh, A. de Groot, J. v. Nieuwenhoven, A. Luyten, O. Degrijse, P. de Haes. In: Kerk & Missie nr. 212, 1978, 170-260.
142. Neven, Cor, Bisschoppensynode 1977: Katechese is vormen tot vrijheid en tot gemeenschap. De bijdragen van de verschillende continenten, de opvattingen over catechese die daar leven, enkele aparte of bijzondere interventies uit Afrika en Latijns-Amerika. In: ID-informatiedienst (1978) 1, 1-4.
143. Op de tocht. Een cursus over de missionaire gemeente. Samengesteld door H. J. Bavinck, C. v. Gelder e.a. Driebergen, Centrale voor Vormingswerk/Herv. Vrouwendienst, 1978, 41 pp.
144. Roldanus, J., Missionaire aspecten in de catechese. In: W&Z 7 (1978) 4, 322-332.  
Zie ook no. 258.

### Diakonia

145. Driessche, R. v., Eén Christen als de wereld verbazen: Samenhang tussen kerkopbouw en hulp aan de wereld. Thema studieavonden in elk van de 7 districten v.d. Vicariale Raad v. Vlaams Brabant-Mechelen, gehouden tussen 1 en 15 maart 1978. In: Internat. Kath. Inform. 12 (1978) 4, 49-59.

### Pastoralia

Zie nos. 175, 238, 249, 251.

### Spiritualiteit/Liturgie

146. Berry, Th., Contemplation and world order. In: PMV Bull. no. 69, 1977, 39-42.
147. Christian, The. Quest for wholeness. Colloquium at Louvain in Sept. 1977. Introduction - „Kenosis” and „Pleroma” (J. Kerkhofs SJ). Summary of Group-discussions and personal reactions. PMV Bull. no. 69, 1977, 44 pp.
148. Oosterse en Westerse meditatie. DIC-map 69. Amersfoort, De Horstink, 1978, 112 pp.
149. Smit, R., Overpeinzingen na een weekend (Taizé/Breda). In: Saamhorig 3 (1978) 2, 8-10.
150. Verstraelen, F. J., Spiritualiteit en realiteit in het perspectief van de derde wereld. In: Saamhorig 3 (1978) 6, 8-10.  
Zie ook nos. 194, 207, 242, 247.

### Ambten/Theologische opleiding

151. Fieren, C., Predikant worden in oostelijk Indonesia; ontstaangeschiedenis van de theologische hogeschool te Makassar (Ujung Pandang) 1947-1954. Scriptie HKI, Ooegstgeest 1978, 37 pp.
152. Heuvel, Marie-Gabriël v.d., Zusters moeten leidende taken op zich nemen. In: ID Informatiedienst (1978) 7/8, 3-5.
153. Oost-Afrika: Kerkelijke ambten, gesneden op de maat van het dorp. In: ID informatiedienst (1978) 11, 1-3.
154. Peranan kita - sebagai wanita, sebagai biarawata, 130 pp. + nederlandse vertaling: Onze positie - als vrouw, als religieuze, 42 pp. Schijndel, Zusters van Schijndel, 1978.  
Zie ook nos. 177, 218, 221, 222.

### Evangelisatie/Apostolaat

155. Engelen, J. M. v., Evangelisatie. In: Schrift no. 56, 1978, 72-77.
156. Hof, I. P. C. van 't, Elk christen een zendeling? Kerk en theologie 29 (1978) 1, 1-12.
157. Jonkers, J. B. G., Stap voor Stap. Aanwijzingen bij het volgens plan werken in de evangelisatie. Leusden, Evangelisatiecentrum, Driebergen, Kerken Wereld, 1978, 72 pp.
158. Veenen, S. F. v., Roeping en weg der kerk in haar ontmoeting met het huidige saecularisatieproces; hoe antwoorden de kerken op de uitdaging van deze situatie. Balk, Drukkerij de Jong, 1978.  
Zie ook nos. 18, 34, 50, 51, 61, 166, 256, 260, 261, 263.

### Stedelijke en Industriële zending

159. Zicht op de industriële samenleving in discussie. Vervolgstudie op de „Open Brief”. Disk-cahier nr. 4, 1978, 34 pp.

### Communicatie

160. Bijnen, Toon v., Derde Kerk op Antenne. In: Wereldwijd nr. 87, 1978, 20-33.
161. Capelleveen, Jan J. v., Een onbekende bestseller. In: Allerwegen 9 (1978) 2, 4-15.
162. Kuiper, A. de, De bijbel een zendingsboek. In: Allerwegen 9 (1978) 2, 24-31.
163. Swellengrebel, J. L., In Leydeckers Voetspoor. Anderhalve eeuw bijbelvertaling en taalkunde in de Indonesische talen, 1900-1970. Haarlem, Ned. Bijbelgenootschap, 1978, 340 pp.
164. Swellengrebel, J. L., In Memoriam Dr. Hendrik van der Veen. In: Bijdragen T.-, L- en Volkenkunde, dl. 134, 1978, 2e en 3e afl., 195-205.
165. Waard, J. de, Vertalen in deze tijd. In: Allerwegen 9 (1978) 2, 16-23.
166. Winkel, J. D. te, Wij hebben een woord voor de wereld. Over de communicatie van het christelijk geloof in evangelisatielectuur. 's-Gravenhage, Boekencentrum, 1978, 144 pp.  
Zie ook nos. 46, 215, 227.

### Dienst der Genezing

167. Heijke, Jan, Ziekte in Afrika meer dan motorpech aan het lichaam. In: ID-informatiedienst (1978) 6, 4-7.
168. Schröder, Lo, De gezondheidszorg heeft op het verkeerde paard gewed. In: ID-informatiedienst (1978) 6, 1-4.  
Zie ook nos. 52, 180, 184, 192.

### Onderwijs

Zie no. 52.

### Kerkelijke relatiepatronen/Missionaire werker

169. Verstraelen, F. J., Via wederkerige assistentie naar uitdaging voor Missionair-Oecumenische Gemeente in Nederland. Consultatie over Wederkerige Assistentie van Kerken in Nederland. Consultatie over Wederkerige Assistentie van Kerken in Missionair Perspectief, Utrecht, 25 november 1977. Leiden, IIMO, 1978, 31 pp.
170. Weverbergh, R., „Zending in Nederland“. Startbaan voor missionaire kerk? In: W&Z 7 (1978) 2, 148-158.
171. „Zending in Nederland“. Verslag van de derde en vierde fase van het projekt. Met bijdragen van: H. A. M. Fiolet, J. v. Lin, A. de Kuiper, J. Roos en R. J. v.d. Veen. W&Z 7 (1978) 1, 79 pp.  
Zie ook nos. 27, 177.

### B. AFRIKA

#### Algemeen

172. Bijnen, Toon v., Kerk in Afrika... een bevrijdende kracht? In: Kerk & Missie no. 209, 1978, 2-9.
173. Christelijk, Het, huwelijk in Afrika. Een zaak van louter opa's en oma's? In: ID-informatiedienst (1978) 3, 1-4.
174. DeGrijse, O., De Kerk van Afrika na Vaticaan II. Leven en problemen van een jonge dynamische Kerk. Eerste deel: continentaal overzicht. Tweede deel: Regionaal overzicht. (AMECEA). Leuven (verkrijgbaar bij EUNTES, Zavelstr. 60, Kessel-Lo), 1978.
175. Fillet, Mach., Al 100 jaar onderweg. Bespiegelingen n.a.v. CELAM V over het verdwijnen van Afrikaanse traditionele waarden, problemen rond polygamie en gestrande huwelijken en de noodzaak van een echte Afrikaanse kerkgemeenschap. In: Wereldwijd no. 89, 1978, 20-33.
176. Heijke, Jan, Indrukken van de Kerk in Afrika. In: Ons Geestelijk Leven 55(1978) 4, 188-197.
177. Lagerwerf, Leny, African Independent Churches – developments in ecumenism and theological education. In: Exchange no. 19, 1978, 23-54.
178. Spindler, M. R., The quest for Christian ancestors: short considerations on African Independent Churches today. In: Exchange no. 19, 1978, 57-63.
179. Verheij, Elma en G. v. Westerloo, Missie Geslaagd. De Witte Paters, een Afrika-corps in ruste. In: Bijvoegsel Vrij Nederland no. 51, 1978, 2-53.
180. Singleton, M., Obsession with possession? An apostolic anthropologist analyses his spiritual experiences in Africa. In: PMW – Africa Dossier 4, 1977, 34 pp.  
Zie ook nos. 64, 114, 118, 167.

#### West Afrika

Zie no. 97.

#### Oost Afrika

Zie no. 153.

#### Angola

Zie no. 31.

### Congo-Brazzaville

181. Soudant, G., Les caractéristiques essentielles des communautés Congolaises. Scriptie missionarissenkursus 77-78. Nijmegen 1978, 40 pp.  
Zie ook no. 31.

### Egypte

182. Verhagen, B. A. J. M., De geünieerde Kopten van Egypte. Minder dan een minderheid. Doct. scriptie Missiologie, KU Nijmegen. Well-Nijmegen 1978, 88 pp.  
Zie ook no. 106.

### Ethiopië

183. Ethiopia: A tale of two revolutions. In: PMV Africa Dossier 5, 1978, 40 pp.

### Ghana

184. Haanen, P. C. P. J., De geneeskerken in Ghana. Een socio-religieuze verkenning naar het ontstaan van deze bewegingen. Doct. scriptie N.W. Soc. RU-Leiden. Weert 1978, 77 pp.

### Kenya

185. Kruijs, Folkert, The four corners of Msambwa (Independent Churches in Kenya). Written in the context of the course for missionaries, Nijmegen 1977-1978, 72 pp.
186. Haumann, Tjeu, De Keniaanse gelovigen, „verzorgd“ of zorgend? Werkstuk over een werkterrein in het kader van de missionarissenkursus 1076-1977, Nijmegen 1977, 61 pp.  
Zie ook no. 22.

### Libië

187. Kooij, K., Islam in Qadafi's Libië. Een onderzoek naar de relatie tussen godsdienst en politiek in een ontwikkelingsland. Scriptie Theol. Fac. UvA, 1978.

### Madagascar

188. Gérard SJ, Pierre, The Church and Christians in Madagascar Today. PMV Africa Dossier 6, 1978, 39 pp.

### Mozambique

189. Breeuwer, Wim, Een moment van bezinning. De Kerk van Mozambique in vergadering bijeen. Werkstuk in het kader van de missionarissenkursus van 1977-1978. Theol. Fac. Nijmegen, 1978, 79 pp.  
Zie ook no. 113.

### Namibië

190. Beer, David de, Kerk en Volk in Namibië. Extra nummer Het Diakonaat. Leusden, Alg. Diak. Bureau Geref. Kerken, 1978, 32 pp.  
Zie ook no. 124.

### Rhodesië

Zie nos. 66, 68.

### Rwanda

191. Schaardenburgh, Jan v., Rwanda. Vandaag – Geschiedenis – Het Noorden. Scriptie HKI, Oegstgeest 1978, 16 pp.  
Zie ook no. 21.

### Tanzania

192. Drift, Zr. Lijdewijde v.d., Diakonie, bedreiging of bevrijding. Werkstuk in het kader van de missionarissenkursus 1977-1978. Theol. Fac. Nijmegen 1978, 28 pp.
193. Stoops, Karel, Samenleving en Kerk in Tanzania. Scriptie missionarissenkursus 1977-1978. K.U. Nijmegen 1978, 54+25 pp.

### Zaire

194. Heintze-Flad, Wilfred, l'Eglise Kimbanguiste. Une église qui chante et prie. Leiden, IIMO, 1978, 57 pp.  
Zie ook no. 31.

### Zambia

Zie no. 113.

### Zuid-Afrika

195. Adonis, J. C., Suid Afrika onder die aspek van etiese ketterij. In: Kosmos en Oekumene 12 (1978) 7, 209-212.
196. Landman, Tj., Het „Huisbedienden en werkgeefsters-projekt“ in Zuid-Afrika. In: het diakonaat 75 (1978) 4, 18-25.
197. Meulen, J. D. B. v.d., Wat doen wij in Zuid-Afrika? Leusden, Alg. Diak. Bur. Geref. Kerken, 1978, 24 pp.
198. Pels, Kees, Krotbewoners komen in beweging. „De Wildernis bij de stad“ in Zuid-Afrika. In: Bijeen 11 (1978) 4, 22-26.
199. Phakathi, J. O., De rol en de positie van vrouwen in de racistische situatie in Zuid-Afrika. In: W&Z 7 (1978) 2, 118-122.
200. Some elements for a better understanding of Apartheid in South Africa. In: PMV Bull. no. 72, 1978, 3-34.
201. Verstraelen-Gilhuis, G., Kroniek: Zuid-Afrika na 19 oktober 1977 – frustratie en hoop. In: W&Z 7 (1978) 3, 268-276.
202. Zuid-Afrika. Rapport van de delegatie naar Zuid-Afrika (13-27 januari 1978). Special nr. Kerkinformatie, no. 83. Leusden (Synode Geref. Kerken), 1978, 32 pp.
203. Zuid-Afrika en de Katholieke kerk. Amersfoort, De Horstink, 1978, 59 pp.  
Zie ook nos. 28, 41, 63, 71, 113.

### C. AZIË

#### Algemeen

204. Bijnen, Toon v., Naar bevrijding in Azië. In: Kerk & Missie no. 209, 1978, 16-21.
205. Hoekema, A. G., De Geest waait soms anders. Notities over de theologie-beoefening in Azië. In: De Geest in het Geding. Opstellen aangeboden aan J. A. Oosterbaan ter gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar. Zwolle, Tjeenk Willink, 1978, 86-98.
206. Houtart, F., De politieke ontwikkelingen in Zuid-Oost Azië en de rol van de kerken. Toespraak van prof. dr. F. Houtart, 8 februari 1978 in Utrecht. In: Archief van de Kerken 33 (1978) 11, 515-525.
207. Peters, C., Tien jaar tropisch. Voorlopige boedelbeschrijving. In: Tijdschr. v. Geestelijk Leven 34 (1978) 3, 260-278.  
Zie ook no. 94.

#### Midden-Oosten

Zie no. 118.

### China

208. Digan, Parig, The Christian China-Watchers. A Post Mao Perspective. Brussels, PMV, 1978, 60 pp.

209. Helmer-Rector, Sonja, Gesprek met drie dominees in Peking. Wij zien ons geloof als een persoonlijke zaak. In: China Nu 3 (1978) 4, 12-14.
210. Kerkhofs SJ, Jan, Christenen en China. – toenaderingspogingen en uitdagingen –. In: Streven 32 (1978) nov., 83-92.

### Filippijnen

211. Esternon, S., De rol van de Philippijnse vrouw in de strijd om de vrijheid. In: W&Z 7 (1978) 2, 123-127.
212. Roekaerts, Mil, The Philippines. Five years of martial law. PMV Asia-Australasia Dossier 4, 1977, 32 pp. (ook in het Spaans verschenen in: Informes de PMV America Latina no. 11, 1978, 44 pp.  
Zie ook nos. 130, 131.

### India

213. Dejung, Karl-H. en H. Biersteker, De kerken van India onder de uitzonderingstoestand (juni 1975 tot maart 1977). Wending 33 (1978) 3, 183-190.
214. Dietrich, G. en B. Wielenga, Staat van Beleg in India 1973-1975 – houding van de christenen. In: W&Z 7 (1978) 3, 213-225.
215. Spindler, M. R., Indian Christian Periodicals: The Daily Life of Indian Theology. In: Exchange no. 20, 1978, 1-53.
216. Streefland, E. A., Ontmoetingen met vrouwen in India en Pakistan; tradities en veranderingen. Leusden, Zendingscentrum Geref. Kerken, 1978, 102 pp.
217. Vrede-de Stuurs, C., Pardah: een aspect van de gescheidenheid der sexen in Noord-India. In: W&Z 7 (1978) 2, 128-134.  
Zie ook nos. 28, 116, 130, 131.

### Indonesië

218. Baan OFM, A. G., Priestly vocations in Indonesia. In: PMV Asia-Australasia Dossier 7, 1978, 4-18.
219. Bakker, J., De Islam in Indonesië. In: Informatiedienst NMR 2 (1978) 1, 2-6.
220. Gaasbeek, H., Inspiratie, uitdaging. Gesprekspaper voor het zendingsexamen H.K.I. Oegstgeest 1978, 27 pp.
221. Hardawiryana SJ, R., The layman as leader of the Christian Community. In: PMV Asia-Australasia Dossier 7, 1978, 24-32.
222. Hardawiryana SJ, R., Those who minister to the Church. In: PMV Asia-Australasia Dossier 7, 1978, 19-23.
223. Hoekema, A. G., Indonesian Churches: Moving towards Maturity. In: Exchange no. 21, 1978, 1-53.
224. Indonesië; onderdrukking, ontwikkelingshulp en de kerken. Zeist, Woudschoten KRIK-project-NCSV, 1978, 67 pp.
225. Jacobs, Ton, Dialoog tussen moslims en christenen in Indonesië. In: Missie Aktie 33 (1978) 1, 6-9.
226. Jongeling, M. C., Vrouwenrollenspel in Indonesië. In: W&Z 7 (1978) 2, 113-117.
227. Latuihamallo, P. D., De betekenis voor de theologie in Indonesia van de in het Indonesisch geschreven boeken van Verkuyl. In: Zending op weg naar de toekomst, 21-32.
228. Mooij, N. de, Vermoede vragen over kerk en ontwikkeling in Indonesia. Scriptie HKI, Oegstgeest 1978, 24 pp.
229. Rasjidi, M., De rol van de missie in Indonesië. In: Qiblah 2 (1978) 3, 10-16.
230. Simatupang, T. B., Ideology and Gospel: an Indonesian perspective. In: Zending op weg naar de toekomst, 154-165.
231. Utrecht, Ernst, Religion and Social Protest in Indonesia. In: Social Compass, 25 (1978) 3-4, 395-418.  
Zie ook nos. 22, 24, 29, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 45, 151, 154, 163, 164.

**Iran**

Zie no. 106.

**Pakistan**

Zie nos. 106, 216.

**Sri Lanka**

Zie nos. 28, 130, 131.

**Taiwan**

232. Tang, E., Taiwan. PMV Asia-Australasia Dossier 6, 1978, 30 pp.

**Turkije**

Zie no. 106.

**Vietnam**

233. Schouten, Henk E., De Verenigde Buddhistische Kerk in Vietnam. Het ontstaan, de rol en de visie van de VBK en de Buddhistische Vredesbeweging tegen de achtergrond van de politieke strijd in Vietnam. Doct. scriptie Godsdienstwetensch. VU Amsterdam, 1978, 202 pp.

**D. LATIJNS AMERIKA****Algemeen**

234. Antoine, Ch. (samensteller), Hun leven als inzet... onderdrukking, verzet en hoop in Latijns Amerika (Oorspr. titel: „Le Sang et l'espoir – les chrétiens d'Amérique Latine“). Dossier bij Archief der Kerken, no. 6. Amersfoort, De Horstink, 1978, 46 pp.
235. DELAM: Angst en verwachting zes maanden voor Puebla. In: Internat. Kath. Inf. 12 (1978) 5, 19-23.
236. Churches, The, of Latin America in Confrontation with the State and the Ideology of National Security. The reality and its causes (Based on a study written by Aldo Bunting, Argentina, who died in PMV's service in Costa Rica 23 Febr. 1978). PMV Bull. no. 71, 1978, 36 pp.
237. Deplae, J., Een ervaring van bevrijdend geloof. Tijdschr. v. Geestelijk Leven 34 (1978) 3, 250-259.
238. Deplancke, J., Bevrijdingspastoraal in Latijns-Amerika. In: Kerk & Missie no. 209, 1978, 10-15.
239. Grijp, Klaus v.d., The Church in Latin America: Confrontation with the past – An Imperative. In: Exchange no. 19, 1978, 1-22.
240. Libanio, J. B., Tussen hoop en vrees. De aanstaande Algemene Vergadering van de latijnsamerikaanse Bisschoppenconferentie. In: W&Z 7 (1978) 3, 226-239.
241. Mendoza, Andrés. Las Semblanzas Misioneras. Que Nos Dejo Fidei Donum. La Encíclica Fidei Donum del 21 de abril de 1957. Informes de PMV America Latina 14, 1978, 38 pp.
242. Munoz, R. en R. Antoncich, De toekomst van het religieuze leven in latijns-amerika. Tijdschr. v. Geestel. Leven 34 (1978) 3, 227-249.
243. Rossum, R. G. v., „ons bezighouden met randkwesies van sociaal-politieke aard...“ (Bespreking werkdocument Puebla). In: W&Z 7 (1978) 3, 240-243.
244. Schuurman, L., Puebla, 10 jaar na Medellin. In: Wending 33 (1978) 3, 145-150.

**Caribisch Gebied**

245. Vernooij, J., De Tweede Assemblee van de Caribische Kerken Conferentie. In: W&Z 7 (1978) 3, 252-258.

**Brazilië**

246. Brazilian, The, Church and Human Rights. In: PMV Eur./N. America Dossier 2, 1977, 40 pp.
247. Burmanje, W., Volksgodsdienstigheid. In: Spiritijnse Informatie no. 2, 1978, 23 pp.
248. Groenen, H. S. M., Schisma zwischen Kirche und Volk. Eine praktisch-theologische Fallstudie des Volkskatholizismus in Nordostbrasilien. Proefschrift Theol. Fac. KU Nijmegen. Nijmegen 1978, 400 pp.

**Colombia**

Zie no. 127.

**Dominicaanse Republiek**

249. Mendoza Sadaba, Andres, La Republica Dominicana y su Pastoral. I. Contexto Socioeconomico y politico. II. La Iglesia en la Republica Dominicana. Informes de PMV America Latina no. 12, 1978, 45 pp., en 13, 1978, 59 pp.

**Guatemala**

250. Bekema, Marita, Mensen bevrijden zich in Jezus' naam. Scriptie theologie voor het Theol. Katechetisch Instituut te Tilburg. 1977, 104 pp.

**Peru**

251. Valk, Theo de, Naar een Pastoral Indigena in de Peruaanse sierra? Doct. scriptie Missiologie KU Nijmegen. 1976, 206 pp.

**Suriname**

252. Raalte, J. v., De geschiedenis van het protestantisme in Suriname. In: W&Z 7 (1978) 3, 244-251.  
Zie ook no. 40.

**E OCEANIË**

253. Arbuckle SM, Gerald, The Church in the South Pacific, PMV Asia-Australasia Dossier 8, 1978, 30 pp.

**F. NOORD-AMERIKA**

254. Religion in Quebec. Present and Future. PMV Dossier Europe-N. America 3, 1977, 32 pp.  
Zie ook nos. 30, 43.

**G. EUROPA****Algemeen**

255. Catholic, The, Church and Europe. PMV Bull. no. 73, 1978, 39 pp.
256. Visser 't Hooft, W. A., Evangelisatie onder de moderne heidenen van Europa. In: W&Z 7 (1978) 3, 195-207.  
Zie ook nos. 93, 116.

**België**

Zie nos. 141, 145.

**Engeland**

257. Aspects of the Roman Catholic Church in England. PMV Bull. no. 70, 1978, 36 pp.

### Frankrijk

258. Heijke, J., Vernieuwing van het katechumenaat. In: Kosmos en Oekumene 12 (1978) 4, 95-99.

### Nederland

259. Boer, G. de, Een volk op reis. Molukkers in Nederland – samenleving en kerk. Geen plaats, geen datum, 24 pp. (Te bestellen o.a. bij Herv. Persbureau, Den Haag).
260. Dirksen, P. B., Zending onder Moslims. In: Woord en Dienst 27 (1978) 4, 1 (+ reacties in 27 (1978) 7, 57).
261. Dirksen, P. B., Geen zending onder Moslims in Nederland. In: Voorlopig 10 (1978) 9, 253-257.
262. Marokkanen, De, en Kerken in Nederland. Brief van de Raad van Kerken in Nederland aan de ministerraad en de leden van de Tweede Kamer. In: Archief van de Kerken 33 (1978) 20, 913-915.
263. Spindler, M., Les Pays Bas: Terre de Mission. In: l'Echo des Eglises Wallones Mars 1978, 2 pp.  
Zie ook nos. 23, 25, 77, 115, 124, 125, 127, 128, 129, 132, 149, 169, 170, 171.

### Jaarverslagen—Nederland

264. Beweging en tegenbeweging. IKVOS-jaarverslag 1977. Den Haag 1978, 87 pp.
265. Jaarverslag 1977. Interuniv. Instituut voor Missiologie en Oecumenica. Leiden/Utrecht 1978, 32 pp.
266. Jaarverslag 1977. Interuniv. Instituut Normen en Waarden in de Samenleving. Rotterdam 1978, 25 pp.
267. Jaarverslag 1977 van de raad voor de zending der nederlandse hervormde kerk. Oegstgeest 1978, 151 pp.
268. Jaarverslag 1977-1978 St. Willibrord Vereniging. De ene kerk en de heilsverkondiging. Den Bosch, Kosmos en Oekumene, 1978, 10 pp.

### Spanje

Zie no. 137.

## A. G. Honig

### Kroniek

#### **Missionaire geloofwaardigheid en spiritualiteit Het vierde I.A.M.S.-congres te Maryknoll, N.Y., USA, 21-26 augustus 1978**

De wijze waarop wij tegenwoordig congressen inrichten, maakt het voor een deelnemer onmogelijk een ook maar enigszins volledig verslag te schrijven. Gedurende de hele week waren er maar drie hoofdreferaten op het programma. Het belangrijkste werk werd gedaan in de werkgroepen. Alleen de groep van eigen keus heb je bijgewoond. Van de rest heb je wat opgevangen en er de conclusies van kunnen lezen.

Onvermijdelijk valt daardoor de beoordeling van de waarde van het congres zeer subjectief uit. Veel (te veel?) hangt er af van het al of niet bevredigend verloop van de werkgroep waarin je hebt geparticipeerd.

#### **1. Waar het congres gehouden werd**

Maryknoll is de populaire naam voor het rooms-katholieke buitenlandse zendingsgenootschap van Amerika. Twee juridisch verschillende en autonome groepen delen deze naam: de Maryknoll Fathers en de Maryknoll Sisters. Door samenwerking tussen beide groepen in de laatste jaren zijn ook leken begonnen mee te werken in het missiewerk op basis van een individueel contract. De „Maryknoll Familie” telt op het ogenblik ongeveer 2500 priesters, broeders, zusters en leken in missionaire dienst in 25 landen overzee. Behalve Missiecentrum is Maryknoll ook een seminarie met een oecumenische staf van behalve katholieke ook protestantse, joodse en boeddhistische docenten. De gebouwen zijn van grote allure en gelegen in een prachtige omgeving, hoog bo-

ven de rivier de Hudson, op de linkeroever. Het stralende zomerweer gedurende de hele conferentieweek maakte het verblijf in dit verrukkelijke oord tot een waar feest. De onbegrensde hulpvaardigheid van de staf, de perfecte outillage, de vele en goede vergaderruimten, de royale ontvangst in elk opzicht, creëerden alles wat kon bijdragen tot een zo vruchtbaar mogelijke conferentieweek.

#### **2. Wie het congres organiseerden**

Het congres ging uit van de International Association for Mission Studies (I.A.M.S.), waarvan het secretariaat is gevestigd in het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, afdeling Missiologie, te Leiden. Dankzij een zeer intensieve voorbereiding door het secretariaat—de naam van de secretaris, dr. Frans J. Verstraelen, verdient speciale vermelding—, in coöperatie met de staf van Maryknoll, is dit congres ongetwijfeld geworden tot het best georganiseerde van de vijf congressen, die de I.A.M.S. sinds de voorbereidende consultatie in Selly Oak, Birmingham, in 1968, heeft gehouden.

Een indrukwekkende bundel van 400 pagina's verschaftte voortreffelijk basismateriaal voor de acht verschillende werkgroepen, die onder deskundige leiding vier dagen 's morgens en 's middags (tweemaal twee uur per dag) hebben kunnen discussiëren.

De openingszitting en de daarna door de Orbis-uitgeverij aangeboden receptie gaven ruime gelegenheid voor het begroeten van oude vrienden en kennissen en het kennismaken met vele voor het eerst aanwezigen. Uit de aard der zaak waren uit de Verenigde Staten belangrijk meer mensen tegenwoordig dan gewoonlijk. Bij de voorbereiding was ook de belangrijkheid van meditatie en gebed niet ver-



geten. Dr. Werner Bieder (Basel) en dr. Anna Marie Aagaard (Aarhus) hebben het elke dag voor dit doel bestemde uur gemaakt tot een telkens terugkerend fundamenteel gebeuren voor het gehele congres, zoals in de slotzitting duidelijk tot uitdrukking is gebracht.

### 3. Thema en hoofdreferaten

De ruim ter beschikking gestelde tijd aan het begin van elke dag voor meditatie en gebed had alles te maken met thema en doelstelling van het congres, die reeds waren meegedeeld in de I.A.M.S.-Newsletter no. 11 van november 1977.

Het thema luidde: „Geloofwaardigheid en spiritualiteit in de zending“. De conferentie bedoelde te zijn een zuiverend zoeken naar het meer geloofwaardig en zo meer acceptabel maken van de zending in onze hedendaagse wereld, een zoeken ook naar de wortels en bronnen die onze zending (en onszelf) overeind houden temidden van de dikwijls uitputtende worsteling voor een betere wereld in overeenstemming met Gods plan voor de mensheid.

Zo werd het thema uiteengelegd in de drie onderwerpen voor de referaten, die moesten fungeren als „sleutel-voordrachten“, gehouden door een wetenschapper, een politicus en een kerkelijk leider, die spraken over 1) de spirituele dimensies van de wereld van de wetenschap, 2) de spirituele dimensies van de nieuwe wereldorde en 3) spiritualiteit voor de strijd.

Het thema was boeiend en had velen naar deze bijeenkomst getrokken. Er waren nog niet eerder 200 deelnemers op een I.A.M.S.-congres.

De doelstelling is in grote mate verwezenlijkt. Er is intensief gewerkt en de gezamenlijke betrokkenheid op het getuigenis van de Heer heeft een gemeenschap gekweekt, die nieuwe inspiratie heeft gegeven voor het bezig-zijn in Zijn koninkrijk, in de zending en in de zendingswetenschap.

### 4. De werkgroepen

Elke werkgroep was voorbereid door een team van drie personen, een „driehoek“, waarin Europa, Noord-Amerika en de Der-

de Wereld vertegenwoordigd waren. Het studiemateriaal bevatte ook voor elk van de groepen bibliografische gegevens. In de werkgroepen hebben de referaten echter onvoldoende gefunctioneerd. De tekst van „de spirituele dimensie van de wetenschap“ was niet beschikbaar voor de vierde dag en de beide andere referaten kwamen op een te laat tijdstip om nog invloed op de discussie te hebben.

De acht werkgroepen hebben zich met de volgende onderwerpen beziggehouden:

1. Religieuze componenten van de nieuwe internationale wereldorde.
2. Het marxisme: een uitdagende en onderdrukkende werkelijkheid.
3. Nieuwe religieuze bewegingen.
4. De hermeneutiek van de zending; mis-siologische methodologie.
5. Het ontdoen van het kaste-zijn van de ambten; de deconceptualisatie van de theologie.
6. Zendingsgeschiedenis: urgente velden van onderzoek (bijvoorbeeld de rol van de vrouwen in de zending).
7. Dialoog en/of bekering.
8. Pluralisme: deelgenootschap of polarisatie in de zending; nieuwe vormen van zending in de „drie werelden“.

Het is niet wel mogelijk op de resultaten van alle groepen in te gaan.

Het ligt voor de hand iets meer te zeggen van de hoofdreferaten en daarna alleen maar een greep te doen uit wat in de werkgroepen is gepresteerd.

### 5. De spirituele dimensies van de wereld van de wetenschap

De eerste „sleutel-voordracht“ werd gehouden 's avonds na de openingsceremoniën door dr. Ulrich Duchrow van Genève (Lutherse Wereld Federatie), een indringend betoog om op het spoor te komen hoe de christelijke gemeenschappen kunnen zijn als tekenen van een voller spiritualiteit in een wereld, die zichzelf aan het verwoesten is door ééndimensionele benaderingen.<sup>1)</sup>

Duchrow deed daartoe eerst een poging uit te vinden, wat de logos is van de moderne techniek, die in grote mate ons leven bepaalt, niet alleen ons persoonlijk leven,

maar ook de samenleving, de cultuur, de kerken en de natuur.

De logos van de klassieke fysica en de moderne techniek omschreef hij nader als de geest (spirit), zich welbewust dat je daarmee al direct een keus maakt en de fysica en de techniek bekijkt vanuit de invalshoek van een moderne wetenschapstheorie. Klassieke fysici zouden in navolging van Descartes zeggen: wij volgen de objectieve waarheid van de dingen; „spirit“ is alleen maar iets subjectiefs, dat onze kennis verstoort van de objecten, zoals ze werkelijk zijn. Daarmee krijg je al dadelijk het eerste kenmerk in het vizier van de wetenschappelijk-technische wereld, namelijk de *objectivering*. Het doel ervan is de natuurwetten te vinden, die in staat stellen tot *manipulatie*, waarin ook de exploitatie van de natuur en menselijke wezens besloten ligt.

De objectivering leidt altijd tot *particularisatie*, omdat zij zich altijd richt op één complex van aspecten, met uitsluiting van andere. Deze benadering deelt de verschillende aspecten van het menselijk leven op in afzonderlijke gebieden, met als gevolg dat de wetenschap verdeeld wordt in van elkaar losstaande disciplines. Zo wordt ook het werk van mensen, zelfs ten aanzien van één product, uiteengescheurd, wordt de kloof tussen experts en leken verabsoluteerd, etc.

Een vierde kenmerk, dat van *determinisme* en het geloof in *onbegrensde groei*, vloeit al min of meer uit wat gezegd is. De natuur ligt vast in wetten, en naarmate meer wordt uitgevonden daarover, zal er meer kunnen worden geproduceerd. Dit alles brengt tot een zeer speciaal *verstaan en ervaren van de tijd*. Tijd wordt gereduceerd tot een rechte lijn zonder richting. De tijd wordt gemaakt tot een object door hem te meten. De consequenties van deze vijf characteristics van de wereld van de wetenschap werden door Duchrow als volgt aangegeven:

1. Het subject en die ervaringen en aspecten van de werkelijkheid die niet kunnen worden geobjectiveerd, worden weggeduwd. Al wat te maken heeft met subjectiviteit wordt fundamenteel beschouwd als een bron van dwaling in

het proces van observatie en (re-)productie. Daarom stel je ook noch individueel, noch sociaal-politiek, de grondvragen en overweeg je geen alternatieve doeleinden in het proces van experimenteren, ontwerpen, produceren en verkopen. Wat gemaakt *kan* worden, zal gemaakt worden. Verdriet en lijden, vreugde en blijdschap, liefde en hoop en geloof worden niet erkend als echte vragen om de waarheid te ervaren, laat staan, dat ze prioriteit zouden kunnen krijgen. Resultaat is, dat het zgn. subjectieve, uitgesloten van het zgn. rationele, antwoordt met neuroses, individueel en sociaal. Enige voorbeelden daarvan zijn fascisme, terrorisme, pseudo-religiositeit en drugs.

2. Consequenties van de manipulaties zijn ecologische en sociale zelf-vernietiging van de mensheid.
3. De particularisatie berooft ons van de heilheid van het leven. De medische wetenschap is een goed voorbeeld. Niet alle ziekten kunnen behandeld worden met objectiverende methodes. De medische wetenschap wordt zich daarvan ook wel bewust.<sup>2)</sup>
4. Determinisme brengt tot berusting en hopeloosheid of leidt tot de bovengenoemde irrationele uitbarstingen.
5. Duchrow achtte de meest fundamentele consequentie, dat de tijd alleen nog ervaren wordt als verleden. Indien alleen datgene waar is, wat kan worden gereproduceerd, is men ten diepste georiënteerd naar die structuren die van ouds bestaan. Wat nieuw is in het heden, degenereert tot mode. De toekomst is de verlenging van het verleden en niet langer een open mogelijkheid (natuurlijk op grond van de bestaande condities) voor hoop, verbeelding, visie en verantwoordelijke actie.

Wij weten weinig over de oorzaken van al deze bekende symptomen – 't minst over de therapie.

Het is voor de kerk onmogelijk zich van deze wereld terug te trekken. De toestand van de huidige wereld is allereerst een oordeel over de kerk en de theologie. Laten we niet vergeten, dat de westerse cultuur christelijke wortels heeft, en met name gesproten is

uit de gedachte, dat God de wereld heeft geschapen en aan het beheer van de mensen heeft toevertrouwd. Bovendien heeft de kerk reeds sinds de M.E. haar geloofwaardigheid verloren door haar levensstijl, verdeeldheden en godsdienstoorlogen. Daarom heeft de samenleving de religie de rug toegekeerd en is de richting van de autonomie ingeslagen. De verbinding tussen Calvinisme en de ontwikkeling van het rationele, industriële kapitalisme is door Max Weber, Tawney e.a. beschreven. Daarom kunnen we niet onder de verantwoordelijkheid uit. We zijn te zeer in de ontwikkeling betrokken geweest, die tot de huidige wereldsituatie heeft geleid.

Nieuwe inzichten van de moderne wetenschap beginnen echter de klassieke fysica om te buigen in een andere richting. C. F. von Weizsäcker meent, op grond van de eenheid van de natuur, te mogen spreken van de openheid van de materie als één manier van de manifestatie van de geest. De substantie, de essentie, van de werkelijkheid die we ervaren, is geest in zoverre zij zich onderwerpt aan objectivering, d.w.z. in zoverre haar vragen gesteld kunnen worden. Maar wat zijn de andere dimensies van de geest, die de geobjectiverde dimensies onder demonisch beslag brengen, zodra ze van de geest geïsoleerd worden?

Duchrow wil nu enige punten naar voren brengen, waar reeds een vruchtbare ontmoeting plaatsvindt tussen natuurwetenschappen en theologie, resp. christelijk geloof. Daarop zouden wij ons dan kunnen concentreren voor een verantwoordelijke ontwikkeling van onze christelijke gemeenschappen en voor haar participatie in de zending van de geest.

De theorie van de complementariteit (Nils Bohr) berust op o.a. de ontdekking, dat je licht kunt waarnemen op twee verschillende manieren, afhankelijk van de wijze waarop je je experiment inricht. De ene keer doet licht zich voor als een golf, de andere keer als een lichaampje. Zo kwam men tot het probleem van de logica van begrippen afhankelijk van de tijd. Bij dit alles bleek, hoe volstrekt fundamenteel de betekenis is van het experimenterende

subject voor de wijze waarop zich het object voordoet.

De quantumtheorie leert zien, dat de basisbegrippen van de fysica, zoals alternatief, object, feit, document, afhankelijk zijn van benaderingen.

De thermo-dynamische wet van de onomkeerbaarheid van de tijd leidde C. F. von Weizsäcker al in de jaren dertig ertoe te spreken van de geschiedenis van de natuur. Immers, het is onmogelijk het gehele universum in de tijd, inclusief de waarner, tot object van een experiment te maken. Dan kan ook omkeerbaarheid of herhaalbaarheid van de tijd niets betekenen. Alle objectiverende pogingen in alle levenssferen rusten in de tijd van de geschiedenis, die niet omkeerbaar is.

De consequentie is, dat de geest zich vertoont op twee fundamenteel verschillende manieren: Hij laat zich objectiveren. Theologisch gezegd: God laat mensen delen in de gestructureerde machten van zijn schepping, opdat zij kunnen meewerken in zijn voortgaande creatieve werk. De geest komt ook tot ons door de ervaring van de open, onbekende en oncontroleerbare toekomst.

Deze twee manieren, waarop de geest zich aan ons openbaart, zijn niet gescheiden van elkaar. Immers, het subject dat de geest ervaart in de historische tijd, is ook het subject dat door begripsmatige verbeelding en theorieën en door experimenteren in staat is een deel van de werkelijkheid te manipuleren.

Het onopgeloste probleem van de mensheid van vandaag is, dat deze fundamentele dialectiek niet langer in balans is. De gemanipuleerde tijd en de ervaring daarvan drukt in toenemende mate de historische tijd weg. Techniek en methode onderdrukken de meer fundamentele manieren van ervaring, die kunnen worden gevat in de term niet-begripsmatige meditatie, die niet objectieveert. Er zijn in dezen verschillen tussen de groep van Heidelberg en Fritjof Capra en anderen, die de nieuwe ontdekkingen in de fysica relateren aan oosters en ander mysticisme. Maar hoe dan ook, dit denken over geschiedenis „in relatie tot” de natuur verdient volgens Duchrow grote

nadruk, omdat de theologie nog geneigd is de dualistische, cartesische begrippen over een natuurloze geschiedenis te volgen en daarmee uitermate irrelevant blijft voor de werkelijke problemen van de wereld van de natuurwetenschappen.

Wat nu betreft de aspecten van de meditatieve ervaring in de geschiedenis, de basiservaring is de ervaring van de tijd in de persoonlijke biografie. Op een persoon zijn de objectiverende methoden niet toepasbaar. Dat het wél zal gaan gebeuren, is George Orwell's 1984 nachtmerrie. Niet de fysische, maar de leef-tijd is de tijd van de biografie: elk moment daarvan is onomkeerbaar gekwalificeerd, gevuld, tijd voor iets (cf. Prediker). In het bijzonder is elk moment gekwalificeerd door het (bewust of onbewust) weten, dat men moet sterven. Toch is leef-tijd natuurlijk meetbaar naar fysieke tijd en kan goed gekozen medicijn toegepast worden in de weloverwogen context van het gehele gezond-zijn. Maar de balans wordt verstoord, zodat er geen tijd meer is voor treuren, lachen, omhelzen, stilte, liefde, vrede.

Hetzelfde geldt van de biografieën van onze samenlevingen en van de mensheid als geheel. De open toekomst wordt daarom niet meer verstaan en zo ontstaan planningsrampen, omdat planning alleen gebaseerd is op fysieke tijd. Dan wordt het verleden geëxtrapoleerd in de toekomst zonder dat men zich realiseert, dat geschiedenis zich niet lineair ontwikkelt. Dit alles is van toepassing zowel op westerse, kapitalistische als op oosterse, communistische samenlevingen.

Ook hier draagt de kerk verantwoordelijkheid. Er heeft in de negentiende eeuw geen zinvolle ontmoeting plaatsgevonden tussen christelijke theologie, praktijk en organisatie van de kerk en zowel de wetenschappelijk-technische als de atheïstisch-marxistische wereld. Geen ontmoeting namelijk die het God-gegeven geloof, de hoop en de liefde reflecteerden in een vorm, die relevant kon zijn voor de cruciale problemen en ontwikkelingen van deze wereld. Ontwikkelingen in het socialisme en communisme bijvoorbeeld in Tanzania, Chili, en in humanistische secties van europees communisme laten zien, welke

mogelijkheden er hadden kunnen zijn, indien deze ontmoeting wel plaatsvindt.

Hoe kunnen nu christenen participeren in het opnieuw aan elkaar verbinden van geobjectiverde en meditatieve ervaring van dezelfde geest, om de geobjectiverde structuren te ontdeemiseren, die zich hebben losgemaakt van de liefde van God en daarom van mensen als menselijke wezens?

Onze hoop moet daartoe gevestigd zijn op de Heilige Geest, de bemiddelaar par excellence.

Duchrow gaf daarbij de volgende aanwijzingen:

1. De basismogelijkheid ligt voor de kerk in het cultiveren en beschermen van alle persoonlijke en inter-persoonlijke echte ervaring, zoals vertrouwen, liefde, vreugde, slaap, verdriet, droom. Maar gewaakt moet daarbij voor individualisme. Individuën zijn produkten van precies dezelfde isolerende, particulariserende benadering als de eenzijdige klassieke fysica, techniek, industriële en bureaucratische organisaties. Redding brengt niet alleen de verandering van structuren. Broodnodig hebben we een tussenweg tussen zuiver personalisme en zuiver structuralisme. De structuren moeten ontvankelijk blijven voor persoonlijke ervaring en creativiteit en anderzijds moeten personen hun creativiteit en werk blijven geven aan de structuren, in zover ze het leven ondersteunen van de menselijke gemeenschap. De basisplaats voor het leren vinden van deze weg is de lokale samenleving.
2. Duchrow vertelt twee voorbeelden om te laten zien, wat in lokale gemeenschappen kan worden bereikt. Zijn eerste voorbeeld betreft één van de groepen in Heidelberg, die de implicaties wilde onderzoeken van eredienst voor de wetenschappelijk-technische wereld en omgekeerd (speciaal het H. Avondmaal/Eucharistie). Men trachtte niet alleen te reflecteren over Avondmaal en natuurwetenschap, maar ook op verschillende manieren om te gaan met de natuur, gerepresenteerd in brood en wijn. Zo trachtte men ook ver-

schillende wegen te vinden om met elkaar om te gaan in het omgaan met dat stuk natuur. Aktieve participatie in het geheel bleek van cruciaal belang. Men bereidde samen de eredienst voor. Ook telde men de collecten samen en besprak, waarvoor men het geld wilde bestemmen. Zo ontwikkelde men meer solidariteit met de ontvangers, en ontdekte mogelijkheden voor complementaire akties.

Als een tweede voorbeeld noemde Duchrow een identiteits-onderzoek van de kerk en haar dienst aan de hele mens, gehouden binnen de Lutherse Wereld Federatie.

Objectiverende methoden, bijvoorbeeld het verzoek aan experts om het onderzoek te verrichten, bleken te falen. Ook hier bleek waar het op aankomt te zijn: de participatie van de gehele, of althans een representatief deel van de gehele gemeenschap, ook in het controleren van de analyses en interpretaties van de experts; en vooral ook dat de slachtoffers van de betreffende problemen zwaar bij de oplossingen betrokken werden, zodat het veroorzaakte lijden juist door hen werd gearculeerd. En het was juist het lijden en het verstaan daarvan, dat in de hele internationale uitwisseling een sleutelrol kreeg te spelen in het omschrijven van de problemen en de wegen om er uit te komen.

Het vermelden van de uitwisseling van zelfstudies brengt Duchrow tot een derde punt:

3. Wat kunnen kleine gemeenschappen doen in het pogen om middenwegen te vinden in de mondiale, onderdrukkende, manipulerende en verwoestende structuren? De normale kerkstructuren zijn meestal ongeschikt om als kader dienst te doen, waardoor de lokale christelijke bemiddelende gemeenschappen kunnen omgaan met elkaar of met grotere sociale en politieke gemeenschappen. Ze zijn deels zelf gestructureerd naar bureaucratische en technocratische principes. Dan zijn er nog de denominationele

machtsstructuren, die verdelen. Zo is een historische eenheid als bijvoorbeeld een stad al verdeeld, in plaats van de context te verschaffen voor een verenigde kerk. Zelfs missionaire structuren tenderen in deze richting. Experimenten als de nederlandse vredesweek of de duitse Kirchentag kunnen helpen de situatie te doorbreken.

Coalitie met politieke groepen kan ook nodig zijn, bijvoorbeeld de „burger-initiatieven“, omdat de grote partijen de basisvragen niet durven te stellen. Zoals het weten omtrent onze persoonlijke dood en het hebben van een gegeven biografie, waar we toch ook zelf verantwoordelijk voor zijn, ons helpen kan te ontdekken wat ons mens-zijn is, zo kan het inzicht in de collectieve dood, die ons bedreigt in catastrophes, ons helpen onze historische verantwoordelijkheid te verstaan en om te vragen naar de bronnen van geloof, liefde en hoop. Dat besef om te zetten in structuren zal een harde strijd vragen. Ook hier zal alleen de bemiddelende geest zelf de liefde van Christus kunnen geven, de kracht tot weerstand en de verbeelding van de hoop.

In de werkgroepen zijn allerlei gedachten uit dit boeiende verhaal opgenomen en verder doorgepraat. Wie de resultaten van deze besprekingen doorleest, komt er wel van onder indruk, hoe jammer het ook was, dat de tekst de eerste dagen niet beschikbaar was.

#### 6. Op de derde conferentiedag sprak dr. Robert Müller (United Nations, Office for Interagency Affairs) over **de spirituele dimensies van de nieuwe wereldorde**

Een zeer indringend getuigenis van de christelijke hoop, in een geheel zonder aantekeningen gehouden meesterlijk betoog.

Als eerste dimensie werd genoemd het begrip ruimte. In deze eeuw hebben we voor het eerst vanuit de ruimte neergezien op onze eigen woonplaats en gaat menselijk onderzoek tot in de verre verten van het heelal.

Maar we zijn ook doorgedrongen tot in de kleinste deeltjes van de materie. We heb-

ben ons een kristalhelder beeld van het universum verworven, maar tegelijkertijd blijft het grootste en het kleinste een geheim. Alle wetten van de zeer grote onderzoekers van deze tijd worden weer ondergraven, bijvoorbeeld het geheim van het ontstaan van het leven uit een chemisch proces in de zeeën wordt betwijfeld. Hoe gaan wij om met alles wat wij gevonden hebben en met het daar achter liggende geheim?

De tweede dimensie die Müller besprak, was de dimensie van de tijd. Nooit hebben mensen zover in het verleden en in de toekomst gezien. Alle planning grijpt ver vooruit. Zoals de dimensie van de ruimte is ook die van de tijd uitgegroeid.

Wij vragen ons af wat de reden van ons bestaan is en weten het eigenlijk niet. Wij kennen de menselijke soort, maar weten hoezeer we verscheiden zijn. Hoe kunnen we samen in vrede leven? In de vrede van de menselijke vervulling? Zelfs over de mens als fysisch wezen kun je in de Verenigde Naties niet spreken zonder grote verschillen. Het gaat erom te leven, daarna kunnen we filosoferen. Maar zo is er ook ten aanzien van de dimensie van het bestaan heel wat gebeurd. In medicijnen worden verricht, ook in de ontwikkelingslanden. Toch vraagt ook het intellectuele vlak de aandacht. En wij zien dat in de UNO het morele vlak niet wordt vergeten. U Thant had aan Müller geleerd het charter van de UNO religieus te verstaan: moraliteit en spiritualiteit zijn de hoogste waarden. Maar op dit morele vlak is nog niet veel bereikt. In vele landen zijn de mensenrechten van minder betekenis dan de staats-raison. Slavernij is afgeschaft, maar op het gebied van de bevrijding van de mens moet er nog heel wat gebeuren. Zo is ook ten aanzien van de spiritualiteit in de politieke wereld nog een lange weg te gaan. De visionairen hebben een allesomvattend visioen gehad. Wat is onze relatie met de mensen, met het universum, met de eeuwigheid? Hammarskjöld en Thant zagen dat als grondproblemen. Hammarskjöld was een van de grootste mystici van zijn tijd. Zijn laatste woord sprak van liefde. De weg naar heiligheid heeft de wereld te leiden naar ontwikkeling. U Thant was ook zo'n man. Er be-

stond voor hem geen breuk tussen leven en religie. De individuele zuiverheid is van grote betekenis in de instituten. Zuiverheid is de heiligheid van het innerlijk.

Altijd eindigden Hammarskjöld en U Thant hun beschouwingen met te spreken van liefde. Wie ben ik in het universum, de kosmos en de eeuwigheid? Wij zijn er een deel van. U Thant was er van overtuigd, dat je geen geluk en vervulling kunt vinden, als je niet gelooft dat je ergens vandaan komt en ergens heengaat, als je geen schakel bent in de keten van het leven, als je aan beide uiteinden, voor en achter, gesloten bent.

Müller sprak daarom van zijn overtuiging dat er een plan is in de wereld, zin in het leven, er is een Schepper. Mensen verlangen als altijd naar de heiligheid, de grootheid van het leven. Vertel ze van je religie. Het leven is meer dan materialisme en intellectualisme. Een wereld-denken, een totale analyse wordt geboren. Wij staan op de drempel van een nieuw tijdperk. Wij zullen in staat zijn een leven van vervulling te organiseren. Geef de mensen je vertrouwen. Als je terugkijkt over het tijdperk van na de Tweede Wereldoorlog is er veel vooruitgang gebeekt.

Bij de discussie was wel de voornaamste vraag of het verhaal niet te humanistisch en te optimistisch was. Is er nog zo iets als een oorspronkelijke zonde?

Müller kwam hevig in het geweer tegen dit verwijt van optimisme. Het is geen zaak van optimisme de dingen te zien niet in het donker, maar in het licht: dat is geloof. Wij moeten geloven in het wonder van het leven zelf, dat leven een mysterie is en ieder individu uniek.

#### 7. Spirituality and Struggle for Fulness of Life

Dit derde referaat is gehouden door dr. Eugene L. Stockwell uit New York.

Geloofwaardige spiritualiteit zal altijd samenhangen met de vreselijkheid van de wereld waarin we leven. Voor zulk een spiritualiteit zijn de vooronderstellingen het serieus nemen van de materiële wereld, de geschiedenis, de conflicten tussen mensen, de menselijke samenleving en ieder

mens persoonlijk, en de bevrijding van de mensen.

Jesus sprak over leven en overvloed hebben. Onze zending is Gods zending. Wij moeten daarom niet zeggen, dat de wereld de agenda voor de zending verschaft. Dat doet God. De wereld is de arena.

Bij de strijd om de volheid van het leven gaat het om de strijd tegen de honger, vóór de mensenrechten en vóór de zin van het leven.

Waarom is er in Nairobi zo weinig over de honger gepraat? Het vele praten over de honger in de Verenigde Staten zou een uitvlucht zijn uit het besef van schuld over eigen welvaart. Dat is misschien wel zo, maar de honger is er. Er is wel genoeg voedsel in de wereld, maar het wordt niet gegeven aan een ieder, bijvoorbeeld niet aan de politieke vijanden.

Daarom is er geen geloofwaardigheid.

Welke uitdaging is de honger voor onze spiritualiteit? Zeker, wij hebben veel eten naar Vietnam en India gestuurd; maar het was niet meer dan een symbolische gift, een daad van verzoening. Onze gaven werden met hoffelijkheid en dankbaarheid door het vietnamese volk ontvangen, zelfs om er verlegen van te worden. Intussen wilden we de verscheping niet betalen! Zover waren we nog niet! Sommigen vonden het te duur.

China daarentegen heeft in het hongervraagstuk veel opgelost. Waarom kan dit volk zoveel doen voor menselijke verzorging van zijn burgers met eten en medische hulp? Men geeft weliswaar geen geestelijk voedsel, maar wat gedaan wordt maakt ons toch beschaamd. Met wat we doen (niet doen!) in het hongervraagstuk maken we onze spiritualiteit ongeloofwaardig.

De mensenrechten vloeien voort uit het geloof, dat God de mens naar zijn beeld geschapen heeft. De Lutherse Kerk in de Verenigde Staten heeft er onlangs nog eens een lang stuk over opgesteld. Zo hebben we al lang de opsomming van de UNO. Maar Rusland leest deze heel wat anders dan wij.

Zo blijven we zitten met de ontmenselijkende armoede in New York, het racisme ook in Zuid-Afrika, de bijzelingen in allerlei

landen, de situatie in Noord-Ierland, etc. Het is mogelijk allerlei te doen. Maar waar het voor alles op aankomt, is solidariteit. Maar het kwaad is structureel en het moet worden geanalyseerd om tot de rechte daden te komen. Wij hebben hier deze dagen koffie gedronken uit Oeganda!

Een missiologie, die aan deze dingen geen aandacht schenkt, voegt iets toe aan het lijden van mensen.

Allerlei mensen zijn wetenschappelijk druk bezig met de zin van het leven. Maar er zijn anderen die er heel wat existentiëler mee bezig zijn: die een stukje land willen om van te leven!

Wij worden geroepen om de zin van het leven te verkondigen. En wij moeten er op letten, hoe door Gods genade iets is gezien van de zin van het leven door mensen, die leven uit het christelijk geloof. Dat is het geheim van mensen die de zin van het leven uitleven in de moeilijkste omstandigheden.

Maar er moet ook voor gestreden worden in een poging tot verandering van de structuren. Carter vroeg de kerken en de joden om steun voor hulpverlening-programma's toen tegelijkertijd door de Amerikaanse regering vijftien maal zoveel besteed werd aan wapenning. Waar liggen dus onze prioriteiten? Hoe is het mogelijk dat de kerken zo lusteloos en apathisch reageren? Wat kan onze prediking van het Evangelie betekenen als wij klaar staan hele volken uit te roeien?

Dat is geen spirituele geloofwaardigheid, maar wederzijdse, gegarandeerde verwoesting. Dat zijn de gevolgen van wat het Pentagon doet.

Dit referaat had in het geheel de functie van een samenvatting van de geestelijke nood van onze ongeloofwaardigheid. Het werd gehouden op de avond, voordat op de laatste dag de resultaten van het congres, speciaal van de bespreking in de werkgroepen, ter tafel zouden worden gebracht. Als ernstige herinnering aan het niet vrijblijvende karakter van wat we gedaan hadden en als aansporing tot een spiritualiteit van de strijd was het zinvol.

## 8. Open Forum

De tweede helft van elke middag was

opengesteld voor spontane bijdragen. Er was een nogal overstelpend aanbod. De kwaliteit was van bijzonder onbetekenend tot zeer waardevol, – voorzover ik over door mij gekozen onderwerpen kan oordelen. Het lijkt gewenst voor een volgend congres verplichtend te stellen, dat op een of andere manier geselecteerd wordt, ofwel dat de tijd gebruikt wordt voor nog wat meer tijd voor de werkgroepen; en eventueel één hoofdreferaat meer.

Om een indruk te geven van wat op één dag werd aangeboden:

16.30-17.10 uur op de tweede dag:

Dr. Walter Davis, God in African History;  
dr. E. A. Adeolu Adegbola, A Research Proposal in African Church History;  
S. Knapp, Towards a Sociology of (African) Conversion;

Fr. Joseph Sasaki, Some Pastoral Considerations Regarding Contextual Theology in Japan;

John R. S. Rugayo, Prerequisites of Authentic Contemporary Mission;

Sr. Margaret Frances Loftus, First Century Mission Methodes at Work in the Twenty-first;

Waarna dan nog van 17.20-18.00 uur uit een dergelijke lijst kon worden gekozen.

En dat alles na van 14.00-15.30 uur reeds ijverig bezig geweest te zijn in de middagsessie van de eigen werkgroep!

### 9. Iets naders over de werkgroepen

Zelf heb ik deelgenomen aan de werkgroep over de *religieuze componenten van een nieuwe wereldorde*, o.l.v. Gerald F. Mische van het instituut van de Global Education Associates, New Jersey. Samen met zijn vrouw heeft hij vanuit de achtergrond van een twintigjarige ervaring en studie op dit gebied een belangwekkend boek uitgegeven.<sup>3)</sup> Prof. Sam Aluko van de universiteit van Ife, Nigeria, was tweede gespreksleider, terwijl mede betrokken was bij de voorbereiding dr. Anne-Marie Thunberg van het Noorse oecumenische instituut in Sigtuna.

Wij zijn begonnen met te discussiëren over de centrale doelstellingen van zending en wat de centrale problemen zijn in de huidige crisis in de zending. Een grote verscheidenheid kwam tevoorschijn. Maar het merkwaardige slot van de eerste zitting –

waarin twintig mensen uit tien hoeken van de wereld en van zeer verschillende kerken met elkaar gepraat hadden –: er bleek toch een sterke concentratie te zijn ontstaan op Gods heilsplan voor de wereld in Christus en het effect van de opstanding voor de strijd om een nieuwe wereldorde. Vervolgens kwam aan de orde met welke werkelijkheden wij in de huidige wereld te maken hebben: de verdrugging en uitbuiting in kapitalistisch en marxistisch gewaad; de tirannie van de staat-van-de-nationale-veiligheid; inadequate vormen van bestuur; het westers begrip van vooruitgang. De door dit alles ontstane wan-orde heeft diepe spirituele (demonische!) dimensies. Daarom is er ook geen uitweg naar een menselijker wereldorde zonder vernieuwing van de spiritualiteit. In hoeverre kunnen er religieuze componenten voor een nieuwe wereldorde groeien uit inter-religieuze coöperatie? Is het mogelijk door in kleine gemeenschappen religieuze waarden uit te leven? Zal dat een uitstralings-effect hebben?

Voor alternatieven in de wereldorde – daarover ging het de tweede dag – is de bijbelse boodschap van het rentmeesterschap van eminent belang. De boodschap van Gods heilsplan voor de wereld doorbreekt het syndroom van de nationale veiligheid en wijst naar internationale structuren voor gerechtigheid en vrede. Dat bepaalt zowel wat ontwikkeling is, als welke levensstijl daarbij hoort. Het gesprek ontwikkelde zich nu in het overzien van de verschillende theologische concepties, die benaderingen zijn van een christelijk antwoord op de vraag naar de wereldorde. Christenen zijn altijd uitgegaan van het geloof in God als Heer van de geschiedenis (nieuwe schepping). In grote lijnen zijn er daarop de visies geweest van de Kerk-en-Staat-verhouding van het Constantijnse tijdperk, de apocalyptische visie, de tweerijken-leer en de visie van Hoekendijk over het reeds gekomen, maar nog niet voltooid rijk, waarvan de christelijke gemeenschappen tekenen mogen oprichten. Omdat de geschiedenis van Christus is, moeten wij deelnemen in al wat er aan de hand is in de strijd voor gerechtigheid.

De laatste dag werd besteed aan de voor-

bereiding van een stuk voor de pleno-vergadering.

Nadruk viel op de schepping van de nieuwe mens in Christus: nieuwe wijn in nieuwe zakken, als de enige weg naar werkelijke vernieuwing, hoezeer ook noodzakelijk is de hervorming van bestaande nationale en internationale politieke, sociaal-economische en godsdienstige instituten. De „nieuwe christen“ zal zich weer moeten geven in het werk voor een rechtvaardiger radicale, sociale, politieke en economische orde. Zij zullen moeten worden: evangelischer, laikmoediger, meer bereid de boodschap te prediken van God betreffende orde en gerechtigheid, de eenheid van de menselijke familie als basis voor een nieuwe wereldorde, zelfs ten koste van vervolging en grotere persoonlijke offers. Daarvoor hebben de christenen zelf nodig een betere interne orde, denominationele samenwerking, een gemeenschappelijke zendingstrategie om de gewetens wakker te roepen. Het komt er daarbij op aan licht uitstralende gemeenten te zijn. In deze strijd kan geloofd en gehoopt worden, dat de Heer van de geschiedenis zijn rijk bouwt.

De werkgroep over *het marxisme* hield zich o.a. bezig met wat in China gebeurt: „Is wat vandaag in China gebeurt een deel van Gods Heilsgeschiedenis? We behoren blij te zijn, dat éénvierde van de wereldbevolking nu een voldoende billijke verdeling ontvangt van voedsel, kleding, onderdak, etc., zodat de eerste levensbehoeften kunnen worden verschaft aan iedereen. Is dit niet in overeenstemming met Gods wil voor de hele mensheid?

Sommige christenen verdelen de geschiedenis in twee gebieden: een heilige heilsgeschiedenis van Gods werk binnen de gemeenschap van de gelovigen, en een seculaire geschiedenis. Wij menen, dat zulk een dualisme onbijbels is. God, die de Pers Cyrus gebruikt om redding te brengen voor zijn uitverkoren volk, werkt ook vandaag om de hele mensheid te verlossen. Indien wij geloven, dat God handelt in alle gebeurtenissen vandaag om de gehele mensheid te richten en te verlossen, dan kan de Chinese revolutie worden verstaan als een deel van die ene geschiedenis, die

we heilsgeschiedenis noemen. Wij zouden er echter aan willen vasthouden dat Gods wil voor de hele mensheid niet alleen is het verschaffen van de eerste menselijke behoeften voor voeding en onderdak, maar ook bevrijding van zonde door Jezus Christus.”

De laatste zin zal wel de verlegenheid tot uitdrukking brengen, dat men er niet geheel in is geslaagd een theologische oplossing voor het vraagstuk te vinden.

Onder leiding van prof. Johannes Aagaard bestudeerde de derde werkgroep *nieuwe religieuze bewegingen*. De kerken zijn vrijwel in de gehele wereld te onwetend ten aanzien van deze stromingen. Zeer ten onrechte. Duizenden vallen er aan ten prooi. De werkgroep adviseerde dan ook dat de I.A.M.S. bij de Wereldraad van Kerken en de Lutherse Wereld Federatie zal vragen om financiële steun voor de studiecentra voor religie en samenleving in de hele wereld om zich speciaal op dit onderwerp te kunnen richten.

Een tweede aanbeveling was, dat de Amerikaanse missiologen-organisatie een „task force“ zou organiseren en steunen om de nieuwe religieuze bewegingen te bestuderen en dat deze „task force“ haar bevindingen zou publiceren in het tijdschrift *Missiology*. De noodzaak van speciale aandacht van pastores en jeugdwerkers voor vroegere aanhangers werd ook aanbevolen: en dan niet in de vorm van een „de-programmering“ met geweld en een tegenhersenspoeling, maar met liefde en geduld binnen een zorgvol steunende gemeenschap.

De werkgroep over *het tenietdoen van het kaste-zijn van de ambtsdragers en het ontdoen van de theologie van haar begripsmatigheid* kwam tot enige opmerkelijke uitspraken over het serieus nemen van de context.

„Het betekent dat wij ons moeten realiseren, dat God aan het werk is geweest in het zich openbaren aan de mensen voordat christelijke missionarissen kwamen. Wij moeten er open voor zijn, dat de openbaring die wij brengen vanuit onze eigen traditie een aanvulling zal ontvangen uit de openbaring, die God heeft gegeven aan de

mensen met wie wij werken. Wij moeten openstaan voor een transformatie van ons eigen verstaan en van de eigen praxis van het geloof tengevolge van onze incarnatie in de nieuwe situatie.” Daarbij, zo constateert men verder, zal dan wel sprake moeten zijn van een „kritische solidariteit“. Maar: „vraag niet dat de mensen zich zullen conformeren aan onze eigen gedachten of aan onze expressie van het geloof, zowel verbaal als in de praxis. De analyse van de actuele situatie zal men ook niet moeten beperken tot wat de sociale wetenschappen ons leren. Geloof voegt een nieuwe dimensie toe, die raakt aan transcendentie van de actuele situatie“. Een niet zo gelukkige formulering van een belangrijk gegeven.

#### 10. De slotzitting

De twee uur durende slotzitting was een indrukwekkend bewijs, dat een eredienst van deze lengte bepaald niet teveel van het goede behoeft te zijn. Na afloop werd wel duidelijk dat iedereen er veel in meegekregen heeft aan geestelijke versterking en nieuwe inspiratie. In het geheel van lofprijzing, gezang, gebed en meditatie waren de vertegenwoordigers van elk van de werkgroepen opgenomen om het daarin ontvangene nu als een offer op te dragen. Onvergetelijk was de meditatieve evaluatie van de conferentie door prof. Bede McGregor, O.P. Een diep geestelijk woord over het openstaan voor God als de eigenlijke bron voor de zending.

#### 11. Huishoudelijke vergadering van de I.A.M.S.

Donderdagmiddag zijn de zaken van de organisatie afgedaan. Een nieuwe formulering van de Constitutie is aangenomen. De verantwoording van de financiën en de begroting zijn afgedaan. Uitvoerig is gepraat over de plaats voor het volgende congres zonder tot een besluit te komen. Ook de datum voor het volgende congres is niet vastgesteld, omdat we, als we aan de tweejaarlijkse regel zouden vasthouden, in het zelfde jaar zouden moeten bijeen komen als waarin de wereldzendingcon-

ferentie te Melbourne zal worden gehouden.

De bestuursverkiezing leverde het volgende resultaat op:

Prof. dr. Joh. Aagaard, Denemarken, voorzitter;

Dr. Gerald H. Anderson, USA, vice-voorzitter;

Dr. Fr. J. Verstraelen, Nederland, secretaris;

Rev. Paul R. Clifford M.A., Engeland, penningmeester;

Dr. D. P. Niles, Singapore; Dr. C. René Padilla, Argentinië; Sr. Joan Chatfield M.A., USA; Prof. dr. A. Camps, Nederland; Rev. dr. E. A. Adeolu Adegbola, Nigeria.

1) Duchrow verwees vooral naar: *A. M. Klaus Müller*, Die präparierte Zeit. Der Mensch in der Krise seiner eigenen Zielsetzungen. Radius Verlag, Stuttgart, 1972, 2. Aufl. 1973.

Eén van de medewerkers van de interdisciplinaire studiegroepen in Heidelberg: „Evangelische Studiengemeinschaft“, waaraan o.a. hebben meegewerkt C. F. von Weizsäcker, zijn zoon E. von Weizsäcker, Georg Picht en Günther Howe.

*Fritjof Capra*, The Tao of Physics. An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism. Shambhala Publications 1976, Bantam Books 1977.

2) *Fritjof Capra*, in zijn Hubert Humphrey Lectures in 1978; wordt gepubliceerd.

3) *Gerald F. en Patricia Mische*, Toward a human world order, Paulist Press, New York, N.Y. 1977.

**William G. Young, Ph. D., Patriarch, Shah and Caliph, a study of the relationships of the church of the East with the Sassanid Empire and the early caliphates up to 820 A.D. with special reference to available translated syriac sources.**

Christian Study Centre, Rawalpindi 1974. XIII en 222 pp., Rs. 15.00 (paper cover) – Rs. 20.00 (hard cover).

Dit is een onbekend gebleven studie van de Kerk van het Oosten, de Nestoriaanse Kerk, van 410 tot 820 A.D. Het verhaal begint onder de regering van de zoroastrische perzen en eindigt onder het bewind van de islamitische kaliefen. Opvallend is de grote missionaire expansie van deze kerk tot in China en India toe. Opmerkelijk is ook dat onder de zoroastriërs bekeeringen voorkwamen, onder de muslimes niet. De oorzaken hiervan worden niet geheel duidelijk. Wij hebben hier een zeer interessant stuk missie-geschiedenis voor ons en wij hopen, dat dit goed gedocumenteerde boek ook in het Westen verspreid en gelezen zal worden. De auteur heeft een zeer duidelijke bijbedoeling gehad bij het componeren en schrijven van zijn werk. Op het einde van zijn studie trekt hij conclusies voor minderheidskerken vandaag. De vitaliteit van de Kerk van het Oosten was mogelijk wegens een edict van 410 tussen kerk en staat, dat de verhoudingen goed regelde, hoewel deze enigermate verslechterden na het vertrek van de Catholicos uit Mesopotamië onder de islamitische overheersing. Ook in Pakistan kent de grondwet van 1973 goede voorzieningen. De auteur legt de nadruk op de noodzaak, dat christenen in minderheidssituaties voor alles naar eenheid

moeten streven. Het Christian Study Centre in Pakistan heeft er goed aan gedaan dit werk te publiceren.

A. Camps ofm

**S. Gerssen, Modern Zionisme en christelijke theologie.**

Kok, Kampen 1978, prijs f 29,—.

Zelden is de titel van een boek zo'n eye-opener als in het geval van Gerssens dissertatie. Op 11 mei 1978 (dag van Israël's jom ha'atsmauth onafhankelijkheidsdag) promoveerde hij op dit proefschrift te Utrecht, bij prof. dr. J. M. Hasselaar. De titel een eye-opener; wat hebben modern Zionisme en christelijke theologie met elkaar te maken? Het verband is nog niet vaak gelegd; de eerste zin van het boek van de secretaris van de Hervormde Raad voor Kerk en Israel luidt dan ook: „Een theologische rekenschap van aard en strekking van het moderne Zionisme is nog moderner dan het Zionisme zelf<sup>(1)</sup>“. Dat is ongetwijfeld waar, en het getuigt van moed en werkelijkheidszin om te schrijven: „In een Israeltheologie, die deze naam verdient, wordt het gesprek met het levende Jodendom gevoerd.“<sup>(3)</sup>

Het eerste deel beschrijft tien baanbrekers van het Zionisme: mensen als Moses Hess, Achad Haam, Theodor Herzl en Martin Buber, om slechts dezen te noemen, worden kort naar hun geestelijk-mentale bijdrage ondervraagd. Te kort vaak waarbij het ontbreken van uitvoeriger biografische gegevens voor de weinig ingewijde lezers (het is immers een „nieuw“ onderwerp!) te betreuren valt.

Het is opvallend hoe uit de religie waar orthopraxis terecht hoog genoteerd staat, de *denkers, de sprekers, de schrijvers* naar vo-

ren worden gehaald; niet de *daders* (ook al hebben ettelijken van de beschrevenen de daad bij het woord gevoegd). Hangt dit samen met de ernstige en zeer betwijfelbare beperking die Gerssen zich heeft opgelegd: „De politieke kant van het Zionisme en de rol die het gespeeld heeft en speelt in de contemporaine geschiedenis ligt buiten de scopus van ons onderzoek“ (3, vgl. 131)? Kan dat? Is dat niet om te beginnen in strijd met de er vlak aan voorafgaande zin: „Israeltheologie is in onze tijd onontkoombaar, ook politieke theologie“? En is het niet per definitie in strijd met het wezen van het Zionisme dat als reële beweging naar Jeruzalem een stuk nationale en internationale politieke geschiedenis heeft te weeg gebracht? Op blz. 178 kan men dan ook lezen: „wie dit aspect buiten beschouwing laat, spreekt immers in het luchtledige“. In een theologische bezinning van modern Zionisme kunnen noch de vestiging van de staat Israel noch de Palestijnen ontbreken. Dat zou een nieuw docetisme zijn. Gelukkig is Gerssen niet geheel consequent in het volhouden van deze beperking.

In een tweede deel worden enkele hoofdmomenten van het Zionisme geschetst. „Men moet ook volhouden“, schrijft G. op blz. 148, „dat het Zionisme niets minder is dan het joodse volk in overgangstijd. Die overgang maakt juist de crisis uit en men miskent de betekenis ervan als men niet ziet dat dit een crisis der vernieuwing is. Met dit jodendom geconfronteerd te zijn brengt ook de christenheid in een crisis waarin zij op haar messiaanse gehalte zal worden getoetst. God geve, dat dit ook voor de christenheid de crisis der vernieuwing zal zijn.“ Met deze woorden is waarschijnlijk het hart van het boek opengelegd, het programma dat de auteur voor zich ziet (meer in zijn dagelijks werk wellicht dan in het boek), en tevens de overgang naar deel III: Enkele modellen van christelijke aandacht voor het Zionisme. Na „Gereformeerd Nederland“ in vogelvlucht (Calvijn, Hugo de Groot, Isaac da Costa – wel een heel compacte samenvatting, is er over de gereformeerde theologie in de zeventiende eeuw echt niet meer te melden?), de „ethische vaders

Chantepie de la Saussaye en Gunning“, een uitvoerige weergave en in zekere zin bevestiging van de Hervormde Handreiking „Israel, volk, land en staat“ (1970). Tenslotte een discussie met F. W. Marquardt, leerling van Barth, maar „boven Barth uit“ op het punt van Israel. In zijn theologie („de aarde is des Heren en daarvan is Israel, volk en land, een sacramenteel teken“, 207) lijkt G. zich goed te kunnen vinden (vgl. 214).

In een slotdeel worden een paar voorzichtige lijnen getrokken, géén conclusies. Een Zionistische theologie wordt afgewezen, maar openheid voor het Zionisme pleit. Dat kan ook correctie door de joodse gesprekspartner voor de christelijke theologie inhouden: „Het moderne Zionisme herinnert aan het ondeelbare van wat zeer preuts als het „geestelijke“ en het „politieke“ wordt onderscheiden“ (223). Had Gerssen zich in zijn boek ook maar meer hieraan gehouden!

Een onaf hoofdstuk. Een onaf boek dus? Maar wie zal het de serieuze auteur euvel duiden? Zijn poging is al een eye-opener, en al is het boek niet wat je zou willen verwachten, pionierswerk is zwaar, ondoelbaar en ... makkelijk te bekritisieren. Kopjes door het hele boek vergemakkelijken de lectuur. Enkele drukfouten zijn te vergeven. Duitse lezers zullen het er moeilijker mee hebben: vanaf de ondertitel tot en met de samenvatting is er nogal wat aan te merken.

Geboeid willen wij de auteur op zijn hopelijk niet te eenzame pioniersweg volgen.

A. de Kuiper

**De Koran,**  
uit het arabisch vertaald door J. H. Kramers. Elsevier, Amsterdam 1978<sup>e</sup>, prijs f 24,50, 725 pp.

Uitgeverij Elsevier zond ons de zesde opgewijzigde druk van de nederlandse vertaling van De Koran van de hand van de in 1952 overleden Leidse hoogleraar J. H. Kramers. Deze vertaling werd in de nalatenschap van prof. Kramers aangetroffen. De eerste druk die gereed gemaakt werd



door R. W. van Duffelen zag het licht in 1956. Dat in 1978 reeds een zesde druk nodig is, wijst wel op een toenemende belangstelling voor de islam in ons land. Door mijn werk, – voorlichting geven over de relatie tussen moslims en christenen in Nederland – hoor ik nogal eens ongevraagde reacties op deze vertaling. Velen vinden hem ouderwets, gekunsteld, onbegrijpelijk, plechtstatig, gewrongen wat stijl betreft enz. R. W. van Duffelen zal wel gelijk hebben wanneer hij schrijft dat deze tekst „uitmunt door de wijze waarop in de Nederlandse taal het Arabische origineel is benaderd”, toch blijft deze vertaling voor velen moeilijk toegankelijk. Als ik een vergelijking mag maken met Bijbelvertalingen, dan staat deze Koran dichterbij de *Statenvertaling* dan bij *Groot Nieuws voor U*.

Nu is de Koran een moeilijk boek voor hen die niet in het islamietisch geloof zijn opgegroeid en volgens moslims in principe onvertaalbaar. Dit neemt niet weg dat wanneer men een vertaling maakt, er rekening moet worden gehouden met de literaire smaak van de lezers. Wat dit laatste betreft vind ik de vertaling van dr. S. Keyzer van 1858 nog zeer leesbaar! Keyzer schrijft bovendien in het Nederlands God voor Allah, wat m.i. theologisch en linguïstisch beter te verdedigen is dan *Allah*, dat Kramers onvertaald liet staan. Wanneer moslims in Nederland er ooit toe mochten besluiten een nieuwe vertaling van de Koran te maken, zal men ontdekken dat Keyzer's vertaling, wat voor feilen daar ook verder aan mogen kleven, op vele punten nog zeer bruikbaar is.

Kramers' vertaling – om positief te eindigen – bevat een uitvoerig register (pp. 643-725) dat als concordantie goede dienst kan bewijzen. Ik zou het voorts toejuichen indien de zevende druk even royaal zou worden uitgevoerd als de eerste.

J. Slomp

**Prof. dr. Jan Tinbergen** (coördinator), **Naar een rechtvaardiger internationale orde** (R.I.O.). Elsevier, Amsterdam, prijs f 19,90. Nu de Noord-Zuid-dialogo onder leiding

van Willy Brandt aan het eind van 1978 in Jamaica weer op gang kwam en we in 1979 en 1980 twee grote conferenties mogen verwachten, eerst van de Verenigde Naties en later van de Wereldraad van Kerken over de vraag wat wetenschap en technologie zouden kunnen bijdragen aan de oplossing van de sociaal-economische problemen van onze huidige wereld, is het goed om kennis te nemen van dit boek.

In 1974 werd in een zitting van de V.N. geconstateerd dat de bestaande wereldorde (of wanorde) er niet in is geslaagd de gemeenschappelijke belangen van de mensheid te dienen en dat de collectieve behoeften van de mensheid alleen effectief kunnen worden behartigd door de vestiging van een „nieuwe internationale economische orde”. Prof. dr. Jan Tinbergen bracht éénentwintig deskundigen bijeen uit de zgn. eerste, tweede en derde wereld om na te denken over dat Rio-projekt (Reshaping International Order) en om voorstellen te formuleren die in de stand van zaken verandering zouden kunnen teweeg brengen en om na te gaan wat deze veranderingen voor gevolgen zouden hebben voor zowel de rijke als voor de arme landen.

Het rapport van deze 21 deskundigen is onder leiding van Tinbergen verschenen. Het rapport bestaat uit vier delen (in één band). Deel I behandelt de *noodzaak* van een nieuwe internationale orde en de voornaamste probleemgebieden: de afschuwelijke geldverslindende bewapeningswedloop, het bevolkingsvraagstuk, de voedselnoed (waarop Linneman in het symposiumboek „Mensen tellen” dieper is ingegaan), de leefmilieu, de internationale monetaire en handelssystemen, de natuurlijke hulpbronnen en energie, wetenschap en technologie, de transnationale ondernemingen, de oceanen, de ruimte, de internationale instellingen en de planetaire interdependenties.

De bedoeling van dit realistische overzicht is op de gebieden te bepalen waar gehandeld moet worden als men werkelijk wil vorderen bij het tot stand brengen van een wat rechtvaardiger wereld.

Deel I eindigt met een overzicht van de belangrijkste stadia in het proces van de *onderhandelings* over een nieuwe werel-

orde en de posities, de rollen en de verantwoordelijkheden van de voornaamste partijen in die processen en in hoeverre die partijen meewerken of saboteren.

Deel II handelt over de wijze waarop de veranderingen tot stand zouden moeten komen. (De opbouw van een nieuwe internationale orde).

Dit deel bevat drie hoofdstukken:

Het eerste handelt over de doelstellingen van een ontwikkelingsstrategie. In het volgende hoofdstuk wordt met behulp van kwantitatieve illustraties de aandacht gevraagd voor de toenemende inkomens-ongelijkheden tussen rijke en arme landen en wordt de uitdaging weergegeven waarmee de internationale gemeenschap te maken krijgt als ze een greep wil krijgen op een proces dat als het zó doorgaat desastreuze gevolgen zal hebben.

In het laatste hoofdstuk van dit deel gaat het over het opbouwen van ontwikkelingsstrategieën, over de keuzemogelijkheden daarin en over de belangrijkste vraagstukken die zich daarbij voordoen.

Deel III bevat aanbevelingen en voorstellen tot actie voor elk van de in Deel I genoemde probleemgebieden. Elk hoofdstuk is een samenvatting van de belangrijkste rapporten van deskundigen die in Deel IV zijn opgenomen.

Hoofdstuk 15 van Deel III schenkt aandacht aan de functie en rol van transnationale ondernemingen en de vele negatieve en positieve kanten daarvan.

Temidden van de modieuze hetze tegen transnationale ondernemingen is het treffend dat dit rapport niet alleen de negatieve symptomen bespreekt, maar ook op vele positieve kanten wijst.

Gerrit Huizer citeert in „Nederland en de derde wereld” wel de analyse van de negatieve trekken (pag. 13) uit dit rapport, maar verzuimt de eigenlijke tendens van dat hoofdstuk weer te geven omdat hij zo verrukt is van het Russische- en Cuba-model en dat ziet als een panacee voor alle kwalen.

In feite beveelt dit rapport echter aan om voor de transnationale ondernemingen gemeenschappelijke *investeringscodes* vast te stellen onder toezicht van een instantie van de Verenigde Naties met verte-

genwoordigers van nationale en internationale vakbonden en om die *wettelijk* af te dwingen.

Daarnaast beveelt het rapport bijvoorbeeld voor oceaanonderzoek aan de instelling van publieke internationale ondernemingen en de oprichting van een internationale groep van vrijwillige technische adviseurs en tevens het subsidiëren van technologische know-how, waarover transnationale ondernemingen beschikken om nationale regeringen in staat te stellen die kennis door te geven in technisch onderwijs en in nationale ondernemingen.

Het komt mij voor dat de weg die daarmee gewezen wordt een betere weg is voor vele ontwikkelingslanden dan het aanwakkeren van een internationale hetze tegen transnationale ondernemingen als zodanig.

Het zondenregister van transnationale ondernemingen is niet gering. Maar het is belangrijker om aan te geven wat er gedaan kan worden om hun enorme macht om te wenden en dienstbaar te maken aan de ontwikkelingen in de zgn. „derde wereld”. Vooral nu zowel op aandeelhoudersvergaderingen als middels de internationale discussies blijkt dat wij niet machteloos zijn als het erom gaat mee te werken aan zulk een omwenteling en aanwending van hun macht en invloed in dienst van echte ontwikkelingen.

Ik heb uit Deel III hoofdstuk 15 uitgelicht, omdat de discussie over de rol van transnationale ondernemingen in ons land momenteel zo actueel is.

Alle andere probleemgebieden worden echter ook in Deel III behandeld en voor alle gebieden worden voorstellen gedaan.

Deel IV bevat, zoals reeds gemeld werd, de technische rapporten die de basis vormen waarop de *drie* voorafgaande delen zijn opgebouwd.

Dit boek in zijn geheel is zeer de moeite waard. Het interessante is dat het niet *economistisch* is zoals zovele van de rapporten van deze aard. Er wordt telkens op gewezen dat verandering een alomvattend proces is en dus ook te maken heeft met politieke, maatschappelijke en culturele aspecten.

De religieuze en ideologische aspecten die momenteel zowel negatief als positief zulk een uiterst belangrijke rol spelen worden

echter nauwelijks aan de orde gesteld. Iedere blik in elke krant kan aantonen hoe ontzaglijk belangrijk deze factoren zijn. Daarvoor moet men andere bronnen aanboren. Ze worden hier buiten beschouwing gelaten om begrijpelijke redenen. Maar juist als aanvulling op hetgeen in studies die op de religieuze en ideologische factoren ingaan wordt geboden is dit boek onmisbaar.

### Slotopmerkingen

Het is in overeenstemming met het doel van dit tijdschrift wanneer ik aan het slot wijs op de „statement“ die op 2 september 1977 uitging van de „Commissie voor de deelname van de kerken aan ontwikkeling“ (C.C.P.D.) van de Wereldraad van Kerken over de plannen tot opbouw van een nieuwe economische orde van de Verenigde Naties. In die „statement“ wordt erop gewezen dat al zulke plannen in de lucht blijven hangen als de publieke opinie in de verschillende landen niet wakker gemaakt wordt. „Het huidige systeem dat vol terecht is zal in stand blijven zo lang als mensen toestaan dat het bestaat“.

Een nieuwe en meer rechtvaardige orde zal alleen oprijzen als mensen *overtuigd* worden van de vereiste veranderingen en als de politieke wil daartoe wordt gemobiliseerd. De kerken in de verschillende landen kunnen daaraan een bijdrage leveren. De volgende opmerkingen werden in deze verklaring gemaakt over het *huishwerk* van de kerken in dit verband.

1. Welke stappen moeten de kerken ondernemen in hun eigen land om positief te reageren op de voorstellen van de V.N. voor een geïntegreerd grondstoffenprogramma?
2. Hoe kan de overdracht van technologische kennis worden geregeld langs wegen die geen nieuwe vormen van afhankelijkheid en overheersing creëren?
3. Wat is de rol van transnationale ondernemingen en hoe kan misbruik van hun enorme macht worden voorkomen?
4. Welke veranderingen in de politieke internationale relaties zijn nodig om een rechtvaardiger nationale economische orde tot stand te brengen en betere systemen voor samenwerking tussen staten?

Terecht wordt in deze „statement“ beleden dat er sinds dit Rio-project nog maar weinig vorderingen gemaakt zijn.

Die constatering maakt echter datgene waarom het gaat *des te urgenter*. De Noord-Zuid-dialoog van eind 1978 in Jamaica heeft ons daaraan weer krachtig herinnerd.

J. Verkuyl

### Dr. J. Verkuyl, De onvoltooide taak der wereldzending.

Afscheidscollege gegeven bij zijn aftreden als hoogleraar in de missiologie en evangelistiek aan de faculteit der godgeleerdheid van de Vrije Universiteit te Amsterdam op 6 oktober 1978. J. H. Kok, Kampen 1978, 77 pag., f 8,90.

Ieder die aanwezig was bij het afscheidscollege van prof. dr. J. Verkuyl, zal het fijn vinden in deze publicatie de volledige tekst van wat hij eigenlijk had willen zeggen voor zich te hebben. Verkuyl moest zich tot drie kwartier beperken, en – hoewel dat hem toen niet helemaal gelukte – vermoedde ieder van de aanwezigen, dat er meer op het spel stond. Wie zou van Verkuyl anders gedacht hebben? Zeker bij gelegenheid van zijn afscheidscollege. Hij heeft een boodschap over te brengen!

Zeer wijs ontwijkt Verkuyl twee klippen. Hij is het niet eens met het westerse *défaitisme* inzake de wereldzending én hij is het evenmin eens met het veelal uit Amerika komend optimisme, dat verkondigt dat de wereld snel en effectief binnen korte tijd bekeerd moet en zal worden. Elke missioloog, die met twee benen op de grond staat, zal dit dilemma ervaren en zal Verkuyl dankbaar blijven, dat hij juist dit thema aansneet. Hij bevindt zich midden in de problematiek. En Verkuyl kennende weet men, dat hij een duidelijk woord zal spreken.

Helder worden de remmingen in de westerse wereld om de wereldzending serieus aan te pakken weergegeven. Opvallend is hier Verkuyl's visie op de invloed van de

kennis-sociologie. Zeer helder is ook de lange uiteenzetting over de landen, waarin de onvoltooide taak nog bestaat (pag. 18-45). Wel mist men hier een oordeel over de situatie in Latijns Amerika, maar wellicht is hier een wijze terughoudendheid te bespeuren. Onze totale instemming krijgt de stelling, dat de taak der onvoltooide wereldzending rust op de schouders van de kerken in de verschillende continenten en regio's. Vandaaruit volgt een visie op de taak van het buitenlandse personeel. Wij kunnen ons geheel met deze visie verenigen. Wanneer de taken concreet uitgestippeld worden, vallen er belangrijke zaken en woorden: de zedingsman en -vrouw is iemand, die de grenzen van de eigen cultuur en land overschrijdt om deel te nemen aan de missionaire of diakonale taak in een ander land; hij of zij is leerling en luisteraar, onderzoeker en informant, minnaar van een volk, verbindingsman of -vrouw en een teken van het nieuwe Jeruzalem. Het gaat ook om voortzetting om de worsteling om erkenning van de godsdienstvrijheid, om midden in het dagelijks leven te leven in dialogische relaties, om oriëntatie op het Koninkrijk Gods, om intercontinentale missionaire strategie en planning en om contact en overleg met de geloofszendingen. Verkuyl wijst ons allen op nadrukkelijke wijze op taken die nog vóór ons liggen. Goed begrepen is de tijd van missie of zending nog lang niet voorbij. Het pleidooi voor 'long term commitment' is moedig en moge gehoord worden! Op het einde stelt Verkuyl helder, dat de missiologie bij het vervullen van al deze nog niet voltooide taken een bescheiden maar toch besliste rol heeft te spelen. Het boekje bevat veel goede literatuur-opgaven.

A. Camps ofm.

### J. Verkuyl, m.m.v. O. Jager, Inleiding in de evangelistiek.

J. H. Kok, Kampen 1978, 284 pag., gebonden, prijs f 42,50.

Bij de beëindiging van zijn universitaire werkzaamheden heeft prof. dr. J. Verkuyl ons meteen weer aan het studeren gezet.

Als aanvulling op zijn *Inleiding in de nieuwere zedingswetenschap* (1976) schonk hij ons een *Inleiding in de evangelistiek*. Ook dit boek is allereerst bestemd voor het theologisch onderwijs, maar het is tevens welkom in een veel wijdere kring. Na de systematische werken van Wiersinga/Brillenburgh Wurth (Het Evangelie in een ontkerstende wereld, 1952) en Pop (Zo is God bij de mensen. Profiel van het apostolaat, 1967) beschikken wij dus nu over een handboek, dat geheel up to date is. Niet langer dan tien jaar, denkt de auteur. Hij zal gelijk hebben, als wij letten op de beide genoemde jaartallen. Of er over tien of vijftien jaar nog onderscheid kan worden gemaakt tussen zending en evangelisatie, lijkt de vraag. Verkuyl maakt het nog wel, omdat naar zijn mening in *onze* samenleving de arbeid onder hen die van het Evangelie vervreemd zijn – dus niet: vreemd aan het Evangelie – een hoofdaccent dient te krijgen. Overigens wordt het missionaire accent in dit boek zeker niet verwaarloosd. Dit uitgangspunt in een overgangstijd lijkt mij praktisch juist. Theoretische discussies dienen in dit opzicht tot niets.

Over dit boek is veel goeds te zeggen. Dat wil ik dan ook doen. Door zeven punten op een rijtje te zetten hoop ik de auteurs enigszins recht te doen.

1. Het is een grondig boek. Dat blijkt al uit de eerste vijf hoofdstukken. Die zijn gewijd aan de bijbelse grondwoorden, enkele modellen van evangelisatiewerk in de historie, de theologie van de evangelisatie, omschrijving en encyclopedische plaats van de evangelistiek. De voorlopige werkformule luidt dan (p. 50/1): „Evangelistiek is de wetenschappelijke bemoeienis aangaande de communicatie van het Evangelie van het Koninkrijk Gods vanuit de gehele gemeente in haar eigen omgeving door de proclamatie van het Evangelie, door gemeenschap, door diakonia en door participatie in de worsteling om gerechtigheid. Evangelistiek sluit tevens in de kritische bezinning op oude en nieuwe methoden en technieken, op nieuwe experimenten en de organisatorische vormen, kerkstructuren, relatie-patronen en levensstijl, die daaraan dienstbaar zijn of behoren te worden“.

2. Hiermee is de verdere inhoud van het boek gegeven. Dus volgt de context van de westerse samenleving, de buitenkerkelijkheid in Nederland, structuren voor missionaire gemeenten, de vormen van communicatie van het Evangelie door middel van gemeenten, gesprek, briefwisseling, toespraak, omroepmedia, massameeting, lectuur, diakonaat, presentie, sociaal-politieke actiegroepen. Het karakter van onze samenleving komt daarna expliciet aan de orde in hoofdstukken over literatuur-analysen, geurbaniseerde en geïndustrialiseerde samenleving, wereld van wetenschap en techniek, jongerenwereld en recreatie.

3. Daaruit blijkt dan tevens, dat het een hoogst actueel boek is. Er is geen spoor van een christelijke droomwereld, waarbij de werkelijke wereld als een nachtmerrie fungeert. De bijdragen van dr. O. Jager verdienen in dit opzicht bijzondere aandacht, vooral die over omroepmedia en literatuur-analysen.

4. Een grondig, veelzijdig en actueel boek. Het is ook een oecumenisch boek, met een onmiskenbaar protestantse optiek overigens. Uiteraard bedoel ik hiermee niet, dat de ontwikkelingen sedert Godin/Daniël (La France, pays de mission?) onvermeld of onverwerkt zouden blijven. Verkuyl is terdege op de hoogte van de ontwikkelingen in de r.k. theologie van het apostolaat en geeft daarvan ook blijk. Toch zou het boek gewonnen hebben met een samenvattende bijdrage van rooms-katholieke kant, op de wijze zoals Jager bijdragen heeft geleverd op zijn vakterrein.

5. Bovendien is het ook een „westers” boek. De wijze waarop de Oosters-Orthodoxe kerken het Evangelie in hun samenleving plegen te communiceren blijft geheel buiten het gezichtsveld. Dat vind ik jammer, omdat wij in het Westen van die kant ingelicht hadden kunnen worden over de wervende kracht van de kerkelijke liturgieviering. Maar dit is iets wat christenen van gereformeerde signatuur eigenlijk niet geloven en nooit geloofd hebben. Een goede calvinist heeft het altijd gezocht in de preek en de aktiviteit. Ik durf het dus haast niet te zeggen, maar een bijdrage van Orthodoxe kant zou, gezien onze eenzijdigheid, ontdekkend kunnen werken.

6. Niemand zal verbaasd zijn om te horen, dat het een typisch Verkuyl-boek is. Verantwoorde theologische aanpak en inhoud, maar de auteur is nooit afwezig. Hij praat op de lezer in, informerend, maar ook wervend, overtuigend. Mijn voorkeur gaat uit naar een wat „drogere”, minder „prekerige” betoogtrant. Een voordeel van Verkuyls instelling is, dat hij wanneer hij het niet eens is met een standpunt tracht zoveel mogelijk aspecten van overeenstemming te vinden. Als hij soms „neen” zegt, moet het echt.

7. Ik vat samen: een handboek van formaat. Voorlopig *het* boek, zeker als het een volgende, bijgewerkte druk mag beleven. Er zal veel mee gewerkt worden en niet alleen op universiteiten en theologische hogescholen. Elk hoofdstuk wordt afgesloten met een literatuuroppgave. Een lijst van evangelisatiecentra en een register en persoonsnamen besluiten het boek. De epiloog haakt aan bij het rapport „Zending in Nederland”, waarin nadruk wordt gelegd op de tweevoudige missionaire taak: doorbreking van de geslotenheid van de gemeenten en opbouw van missionaire gemeenten en getuigenis afleggen in de eigen samenleving van de gekruisigde en opgestane Heer en het Messiaanse Rijk dat komende is in en door Hem. Verkuyl spreekt de hoop uit, dat zijn boek dienstbaar mag zijn bij de toerusting tot deze dubbele opdracht. Die hoop zal niet beschaamd worden.

J. H. van Beusekom

### **Dr. E. Jansen Schoonhoven, Uw Koninkrijk kome.**

Achtergronden van zendingsbeleid, voorgronden van gemeentebouw.

Dit boekje bevat een herdruk van zes artikelen die van mei tot november 1977 zijn verschenen in het maandblad „Vandaar”, een uitgave van de Zending van de Gereformeerde Kerken in Nederland en van de Raad voor de Zending van de Nederlandse Hervormde Kerk. Het is niet toevallig dat de

titel gelijklopend is aan het thema van de komende internationale zendingsconferentie van de Wereldraad van Kerken te Melbourne in 1980.

Aan de artikelen is een literatuurlijst toegevoegd.

Besteladres: De Horst 5, 3971 KS Driebergen, giro 42618, prijs f 3,95. Bestelnummer AK 246.

### **Th. M. Bours, e.a. Kerk aan het werk.**

Een leerstof voor een eigentijdse fundamentele benadering van missionaire problemen. Amsterdam/Brussel: Agon Elsevier 1977. Tweede druk, 210 pag., prijs f 24,50.

Het is verheugend te merken dat van dit boek, waarvan de eerste druk besproken werd door S. Oosterbeek in *Wereld en Zending*, 2e jg. (1973), een tweede druk nodig bleek te zijn. De bijdragen zijn van de hand van C. H. Koetsier, D. C. Mulder, J. M. van der Linde, A. Camps, G. H. ter Schegget, H. Berkhof, J. M. van Engelen en J. Tennekes. Nogmaals van harte aanbevolen.

### **Bijeen, het toonaangevende r.k. missieblad, gaf samen met Solidaridad en Broederlijk Delen een prachtig fotoboek uit: Totdat de schaduwen begraven zijn.**

Het boek bevat een 70-tal zwart/wit foto's, teksten en ongeveer 30 gedichten uit Latijns Amerika. De korte teksten zijn reacties van meest onbekende dichters op het onrecht in hun continent.

Het boek telt 110 pagina's in groot formaat en de prijs is f 17,50 (bij 5 ex. of meer f 12,50). Te bestellen bij: Bijeen publicaties, postbus 33, 5750 AA Deurne.

In de derde spreker serie, die in jrg. 7, no. 4, pp. 363, 364 door dr. C. H. Koetsier werd besproken kwam een verhalenbundel uit. De titel luidt: **Korte verhalen uit Afrika, Azië en Latijns Amerika.**

Een uitgave van de NOVIB te Den Haag en de NCOS in Brussel. Het Wereldvenster te Baarn verzorgt de commerciële uitgave van de boekhandel. De bundel telt 228 pagina's en kost slechts f 14,—. J.S.

## Aan dit nummer werkten mee:

F. N. M. Nijssen,

predikant in de Nederlandse Hervormde Kerk, directeur Kerk en Wereld, lid van de redactie van Wereld en Zending.

J. van Lin,

studiesecretaris van de Pauselijke Missiewerken, lid van de redactie van Wereld en Zending.

H. J. van Hout,

studeerde theologie aan de Katholieke Theologische Hogeschool te Amsterdam; sedert 1977 algemeen secretaris van de St. Willibrord Vereniging te 's-Hertogenbosch.

Th. H. A. Claessens,

directeur van het Centraal Missie Commissariaat, lid van de redactie van Wereld en Zending.

A. de Kuiper,

algemeen secretaris van het Nederlands Bijbelgenootschap te Haarlem, lid van de redactie van Wereld en Zending.

L. Lagerwerf,

studeerde niet-westerse sociologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam; mevr. Lagerwerf is thans staflid van de afd. Missiologie, Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica (I.I.M.O.) te Leiden.

A. G. Honig,

sedert 1941 predikant in de Gereformeerde Kerken in Nederland, van 1951-1968 werkzaam in Indonesië, eerst docent aan de Theologische Hogeschool te Jokjakarta en vanaf 1957 aan de Theologische Hogeschool te Makassar. Sedert 1 oktober 1968 hoogleraar in de zendingwetenschap te Kampen. Schreef o.a.:

Meru en Golgotha (1969);

De kosmische betekenis van Christus (1968);

De Heerschappij van Christus en de zending (1973);

Jezus Christus, de Bevrijder. De inhoud van de missionaire verkondiging (1975).

J. H. van Beusekom,

predikant bij de hervormde gemeente te Amsterdam. Werkzaam voor de centrale kerkeraad en in de Oude Kerk. Geboren 1920. Gepromoveerd bij J. C. Hoekendijk te Utrecht in 1959 (Het experiment der gemeenschap. Een onderzoek naar plaats en functie van de „orde" in de reformatorische kerken).

## Ter inleiding

Het Islamitisch Reveil heeft reeds vele pennen in beweging gebracht. De islamologie is het afgelopen jaar een tamelijk „populaire" tak van wetenschap geworden. Islamologen die zich beroepshalve in de eerste plaats bezig houden met het uitgeven en vertalen van arabische en perzische teksten werden gevraagd om in dagbladen en voor de beeldbuis commentaar te leveren op actuele gebeurtenissen. Wie niet beter weet zou denken dat Wereld en Zending ook met deze rage gaat meedoen door dit nummer te beginnen met twee artikelen, geschreven door islamologen.\*) Prof. dr. J. Peters geeft ons inzicht in de achtergrond van het Islamitisch Reveil in Iran. Dr. K. A. Steenbrink reageert op het Indonesië-nummer (1/1979) door een bijdrage over de Islam in dit land. Door force majeure was de Islam in Indonesië in het genoemde themanummer slechts en passant ter sprake gekomen, o.a. door een boekbespreking van de hand van dr. Steenbrink zelf (p. 115). Wij zijn dankbaar dat dr. Steenbrink, wiens specialisme de indonesische Islam betreft, deze bijdrage voor ons blad heeft geschreven.

Dr. Tomson's artikel brengt ons naar het verre Oosten, naar Japan. Naar aanleiding van dr. Piryms' „Japan en het Christendom: naar de overstijging van een dilemma" stelt hij een aantal indringende vragen. Aan het slot van zijn artikel stelt de auteur „als de houding van de kerk ten opzichte van het joodse volk verandert, zal ook haar houding ten opzichte van de niet-christelijke godsdiensten zich wijzigen".

In de volgende drie artikelen zullen de lezers wat meer aanknopingspunten vinden voor de opbouw van de missionaire gemeente ook in Nederland. De gereformeerde evangelisatiepredikant drs. C. M. Overdulve uit Den Haag schrijft over diepte-evangelisatie.

Drs. J. B. G. Jonkers van het evangelisatiecentrum in Leusden geeft een sociologische definitie van evangelisatie. Zijn aanpak zal verhelderend werken bij het formuleren van de taak van de kerken en christenen.

De rechterflank van de gereformeerde gezindte komt in ons blad niet zo vaak aan het woord. Aan de verschijning van een „Inleiding tot de Gereformeerde Zendingwetenschap" in de zomer van 1978 wordt de nodige aandacht gegeven in een bijdrage van dr. L. A. Hoedemaker. De ouderwetse titel „Gij die eertijds verre waart" doet ten onrechte de mening post vatten dat het boek voor de hedendaagse zending niet relevant zou zijn.

Drs. R. Weverbergh, het enige uit België afkomstige lid van de redactie, heeft afscheid genomen. Vanaf deze plaats ook namens de lezers van ons tijdschrift

onze hartelijke dank voor zijn bijdragen! Er wordt naar een opvolger gezocht. Ds. G. Cazemier bespreekt Weverbergh's: Riskant pastoraat.

Geen lezer mag m.i. het slotartikel over de „kerkstrijd“ in Zuid-Afrika overslaan. Boekbesprekingen vullen de laatste pagina's van dit nummer.

Jan Slomp, eindredacteur

\*) De islam kwam uitvoerig ter sprake in de hieronder te noemen voorgaande nummers:

Jrg. 1, (1972) D. Bakker, p. 200 e.v.; K. A. Steenbrink, p. 174 e.v.

Jrg. 2 (1973) L. Gardet, p. 273 e.v.; A. Wessels p. 425 e.v.

Jrg. 3 (1974) H. Mintjes p. 286 e.v.

Jrg. 4 (1975) D. C. Mulder, p. 82 e.v.

Jrg. 5 (1976) A. Camps, p. 260 e.v.

Jrg. 6 (1977) A. Camps, p. 319 e.v.

Jrg. 7 (1978) A. Camps, 139 e.v.; A. C. Slomp-Mobach, p. 135 e.v.; C. Vreede-de Stuers, p. 128 e.v.

Jrg. 8 (1979) A. de Kuiper, p. 151 e.v.

J. Peters

## De Shi'a en het Islamitisch Reveil

In de periode dat de hele wereld werd opgeschrikt door de onlusten en de revolutie in Iran en de hele westerse pers te hoop liep om in een klein dorpje bij Parijs een paar woorden op te vangen uit de mond van de bejaarde Ayatollah Khomeini, besteedde het officiële weekblad van de Islamitische Wereld Liga (Muslim World News) nauwelijks enkele regels aan deze gebeurtenissen. Dit weekblad richtte al zijn aandacht op de opstand van de Afghaanse Moslims tegen hun op Rusland georiënteerde regering, de problemen waarmee de Islamitische president Idi Amin van Uganda werd geconfronteerd en de strijd van Islamitische minderheden in Eritrea en de Filipijnen tegen hun niet-Islamitische regering.

Was de enige reden hiervoor het feit, dat de Perzische opstand gericht was tegen een Islamitische vorst, verbonden misschien met de angst dat dit ook in andere Islamitische staten zou kunnen gebeuren? Dit heeft ongetwijfeld meegespeeld, maar zeker zo belangrijk was, dat het hier een opstand van Shi'ieten betrof, Moslims die niet behoren tot de grote massa van de gelovigen (de Sunnieten) maar tot een afgescheiden secte.

### Sunnieten en Shi'ieten

Wanneer we Sunnieten en Shi'ieten met elkaar vergelijken, lijkt het duidelijkste onderscheid te liggen in de opvattingen over het leiderschap, zowel het charismatische leiderschap van de gemeenschap van de gelovigen als wel het politieke leiderschap, dat momenteel de belangen van de Islamitische naties behartigt. Zowel Sunnieten als Shi'ieten zijn ervan overtuigd, dat het charisma dat God aan de profeet Muhammad heeft verleend, na zijn dood is blijven voortbestaan binnen de grote gemeenschap van de gelovigen. De Shi'a gelooft, dat het charisma wordt doorgegeven binnen de familie van de profeet: in elke generatie was er één lid van de familie die de drager was van het charisma. Deze herkende het charisma tegen het eind van zijn leven in een van zijn familieleden, die hij dan als zijn opvolger aanwees. Dit charisma, dat de imam (de leider van de Shi'a) tot een onfeilbare vertolker van Gods woord en uitlegger van de Koran maakte, was de bron van zijn onbetwist, autoritair en charismatisch leiderschap.

De Sunnieten daarentegen geloofden, dat het charisma was overgedragen op de gehele gemeenschap van de gelovigen. Het is niet de ene leider die onfeilbare, bindende uitspraken kan doen, maar alleen de gemeenschap in haar totaliteit. Dit principe van zekerheid heet de *ljma'* of consensus en is gebaseerd op een traditie van de profeet, waarin deze zegt: „Mijn gemeenschap zal nooit eensgezind een onwaarheid aanhangen“. De eerste opvolgers van de profeet werden dan ook volgens dit beginsel „democratisch“ gekozen en geen enkele Sunnitische leider kan claimen op eigen gezag bindende uitspraken te doen.

Dit verschil in opvatting over charisma en leiderschap heeft tot gevolg, dat men binnen de Shi'a in zekere zin kan spreken van een „geestelijkheid“, die een aparte groepering vormt met eigen voorrechten en pretenties; binnen de groepering van de Sunnieten, waar alle gelovigen principieel gelijk zijn, is zoiets eigenlijk niet mogelijk.

Ook de houding ten opzichte van een burgerlijk gezag, zoals dat momenteel functioneert in nagenoeg alle Islamitische landen, is verschillend bij Sunnieten en Shi'ieten. Gezien het „democratische“ principe van de Sunnieten kan men stellen, dat een correct tot stand gekomen regering geacht moet worden legitiem te zijn. Waar echter de Shi'a stelt, dat alleen een met charismatisch gezag begaafde imam legitiem de gemeenschap kan leiden, is elke vorm van burgerlijk gezag slechts „voorlopig“ en te beschouwen als een „tussenoplossing“.

Naast de visie op het leiderschap is ook de vroomheidsbeleving een punt van verschil tussen Sunnieten en Shi'ieten. Voor de Sunnieten gelden heiligenverering, voorspraak en de verlossende waarde van lijden als nieuwlichterij; volksvroomheid die niet behoort tot de oorspronkelijke inspiratie van de Islam en de boodschap van de Koran en de profeet. Men beseft, dat het voorkomt, maar beschouwt het officieel als iets dat moet worden uitgebannen. Bij de Shi'a ligt dat anders: de verering van de vroegere imam's neemt een belangrijke plaats in, zozeer zelfs dat in enkele groeperingen binnen de Shi'a de eerste imam na de profeet, diens schoonzoon 'Ali, een bijna goddelijke plaats wordt toegedacht. De (martel)dood van de eerste imam's wordt een verlossende waarde toegekend, die zijn invloed heeft op de geschiedenis van de Islam; op een vergelijkbare wijze bewerkt de marteldood van andere Moslims niet alleen de eigen gang naar het paradijs maar ook heil voor de Islamitische gemeenschap in haar geheel.

### Ontstaan van de Shi'a

De Shi'a is als afzonderlijke groepering ontstaan in de strijd rond de opvolging van de profeet Muhammad. Het accent lag bij deze eerste scheuring in de Islamitische gemeenschap meer op het leiderschap en de feitelijke keuze van de leider dan op religieuze of „theologische“ geschillen. Tijdens het optreden van Muhammad in Mekka (tot het jaar 622 van onze jaartelling, het begin van de Islamitische jaartelling) en in Medina (van 622 tot zijn dood in 632) was hij de onbetwiste leider van de jonge gemeente van gelovigen. Hij was de religieuze leider, voorganger in het gebed, maar ook rechter, „staatshoofd“, en zelfs militaire aanvoerder en strateeg.

Toen Muhammad in 632 stierf, had hij geen opvolger aangewezen. De gezellen van Muhammad die bijeenkwamen om over de kwestie van de opvolging te beraadslagen kozen tot opvolger (kalief) van Muhammad: Abu Bakr, een van de eerste gelovigen en tevens een van de trouwste vrienden van de profeet. Daarmee gingen ze voorbij aan de kandidaat uit de familie van de profeet, 'Ali, volle neef van Muhammad en gehuwd met diens dochter Fatima.

Ook toen Abu Bakr moest worden opgevolgd (in 634) werd hij gepasseerd en werd 'Umar aangewezen; hetzelfde gebeurde in 644, toen 'Uthman werd gekozen als opvolger van 'Umar. Volgens de traditie heeft 'Ali zich nooit bij deze gang van zaken neergelegd. 'Uthman's wijze van besturen riep echter weerstanden op, zozeer dat hij in 656 door Moslims werd vermoord. Ditmaal werd door de

notabelen van Medina 'Ali tot kalief gekozen. De aanhangers van 'Uthman, onder wie diens neef Mu'awiya, die gouverneur was van Damascus, namen hiermee geen genoegen, beschuldigden 'Ali ervan de hand te hebben gehad in de moord op 'Uthman en bonden de strijd aan. Nadat de strijd in 658 uitgelopen was op een door Mu'awiya afgedwongen scheidsgericht, werd 'Ali in 661 door een vroegere medestander gedood. Vanaf dit moment kwam het kalifaat in handen van Mu'awiya en zijn familie, de Umayyaden-kaliefen van Damascus. Dit is het moment waarop eigenlijk voor het eerst in de geschiedenis echt sprake is van de Shi'a, letterlijk vertaald: de „Partij“, te weten, de partij van 'Ali. Zijn aanhangers verzetten zich namelijk tegen de pretenties van de Umayyaden-kaliefen en beschouwden 'Ali's zoon Hasan, en na diens dood in 669 diens broer Husayn als de legitieme opvolger van Muhammad en 'Ali, welke laatste volgens de overtuiging van de Shi'ieten reeds door Muhammad als zijn opvolger zou zijn aangewezen. 'Ali en zijn opvolgers dragen binnen de Shi'a de eretitel „imam“.

De geschiedenis van de imam's is getekend met bloed. Volgens de Shi'itische traditie zou na de moord op 'Ali ook Hasan de marteldood zijn gestorven: hij zou zijn vergiftigd. In elk geval is dat het duidelijk voor zijn broer Husayn, de derde imam. Toen namelijk in 680 Mu'awiya stierf en Yazid tot zijn opvolger werd benoemd, kwam Husayn met een klein groepje volgelingen uit Irak in opstand, maar door zijn aanhangers in de steek gelaten werd hij verslagen en gedood. De stad waar dit plaats vond, Karbala' in Irak, is sindsdien een van de heilige plaatsen en bedevaartscentra van de Shi'a geworden. De kalief Yazid werd zodoende voor de Shi'ieten het symbool van de wereldlijke vorst die met geweld de wettige (religieuze) leider en daarmee ook de Islam probeert te vernietigen. Wanneer Khomeini dan ook vorig jaar de Sjah beschreef als de Yazid van deze tijd, is dat in de mond van een Shi'itische leider een dodelijke veroordeling.

Wanneer de vierde imam, 'Ali Zayn al-'Abidin in 712 sterft, treedt er een eerste scheuring binnen de Shi'a op. Een aantal van hen groepeerde zich rond Zayd, een zoon van de vierde imam, en vormt de secte van de Zaydieten. Deze secte, die altijd relatief klein is gebleven, heeft in 901 een eigen staat gesticht in Yemen, een staat die tot in onze dagen is blijven bestaan.

Een tweede belangrijke scheuring vond plaats rond de opvolging van de zesde imam. Een groepering erkende de als imam „aangewezen“ zoon Isma'il als zevende imam, ondanks het feit dat hij al vóór zijn vader overleed. Deze groepering wordt daarom ook de Zeveners of de Isma'ilieten genoemd. In deze tijd heeft deze secte zich weer vertakt in vele, diverse groeperingen. Uit hun midden is onder andere het grote en machtige Fatimieden-rijk ontstaan, dat meer dan twee eeuwen lang Egypte en Noord-Afrika beheerste. Vanuit deze dynastie is ook de in Libanon en buurlanden levende secte van de Druzen ontstaan. Een in Europa wel bekende afsplitsing van de Zeveners vormt ook de kleine groepering die de Agha Khan als hoofd erkent.

De belangrijkste tak van de Shi'a blijft echter die van de Imamieten of Twaalvers. De aanhangers van deze richting, die zich vooral in Iran en in Irak bevinden, erkennen een reeks van twaalf imam's. De twaalfde imam, Muhammad Abu 1-Qasim, zou niet overleden zijn maar rond het jaar 875 in een grot verdwenen. Hij blijft echter voortleven en zal op het eind van de geschiedenis terugkeren om een alles omvattend Islamitisch rijk te stichten, waarbinnen hij de onbetwiste leider zal zijn naar het voorbeeld van de profeet en dat in alle facetten gebaseerd



zal zijn op de openbaring van de Koran en op de geheime leer die Muhammad zou hebben doorgegeven aan 'Ali op het moment dat hij deze tot zijn opvolger zou hebben aangewezen.

De eschatologische verwachting, gericht op de terugkeer van de verborgen twaalfde imam, is altijd sterk blijven leven binnen de groepering van de Imamiëten, vooral in perioden dat deze secte zich politiek en maatschappelijk niet vrij kon ontplooiën. Vanuit die achtergrond is het ook te begrijpen, dat Khomeini bij zijn terugkeer in Iran door groepen mensen werd toegejuicht als de verwachte twaalfde imam, die het Islamitische rijk van de eindtijd kwam vestigen.

In de eerste jaren na het verdwijnen van de laatste imam ligt het gezag binnen de gemeenschap in handen van „plaatsvervaarders” van deze imam, die rechtstreeks met hem in verbinding zouden staan en zodoende zijn onfeilbare uitspraken konden doorgeven. Deze periode, die duurt tot 940, heet de „kleine afwezigheid”. Na de dood van de vierde „plaatsvervanger” breekt het tijdperk van de „grote afwezigheid” aan, die duurt tot op de dag van vandaag. De rol van de éne imam of de éne „plaatsvervanger” wordt nu overgenomen door de gehele groepering van de religieuze leiders, de wetgeleerden (mujtahidun). Sommigen van deze geleerden pretendeerden via rechtstreeks contact met de imam tot hun uitspraken te komen, de meesten echter gingen er van uit, dat het hun taak was op basis van de Koran en gehele Shi'itische traditie zelfstandig tot uitspraken en beslissingen te komen.

Het is deze theorie die de religieuze leiders in Iran hun gezag verleent, een gezag dat toch op de een of andere wijze teruggaat op de verborgen imam en via hem op God zelf.

### Houding van de Shi'a

Het „democratische” uitgangspunt van de Sunnieten, waarbinnen de mening en de overtuiging van de meerderheid maatgevend en wetgevend is, leidt in de praktijk vaak tot een redelijk stabiele maatschappijvorm, waarbinnen de Islam en vooral het beginsel van de consensus een invloed uitoefenen ter ondersteuning en bevestiging van de bestaande politieke en maatschappelijke orde.

Binnen de Shi'a, waar de meerderheid nooit op getalsmatige gronden kan claimen de waarheid in pacht te hebben en het recht aan zijn zijde, zullen minderheden en zelfs individuen gemakkelijker een positie kunnen innemen die afwijkt van die van de grote meerderheid. Samen met de boven reeds vermelde houding tegenover het burgerlijk gezag, dat slechts als een „voorlopige” oplossing wordt geaccepteerd, heeft dit beginsel de Shi'a een revolutionaire kracht verleend, waardoor deze binnen het Islamitische imperium vaak een uitermate gevreesde factor werd.

De Sunnitische, „democratische”, opvattingen over het gezag hebben ertoe geleid, dat de belangen en standpunten van de leidende klasse vaak maatgevend werden; daartegenover wist de Shi'a vaak aanhang te verwerven onder arme of onderdrukte bevolkingsgroepen, onder minderheden en het stadsproletariaat. Op basis van de sociale beginselen van de Islam en het geloof dat de meerderheid de waarheid niet in pacht heeft, zijn er vanuit de Shi'a een aantal revolutionaire en sterk sociaal getinte bewegingen opgekomen.

Het meest bekend voorbeeld is wel de beweging van de Qarmaten, ontstaan in

het Zuiden van Irak in de negende eeuw van onze jaartelling. De stichter, Hamdan Qarmat, was een arme arbeider die behoorde tot de secte van de Isma'ïliëten of Zeveners. De streek waar hij woonde bestond grotendeels uit hete, vochtige moerassen, waar onder meer asfalt werd gewonnen; in het uiterst ongezonde klimaat werkten naast de autochtone boerenbevolking ook uit Afrika geïmporteerde slaven.

Hamdan Qarmat stelde zich ten doel, gedreven door sociale bewogenheid en politieke idealen, deze bewoners te organiseren in een goed georganiseerd systeem om zodoende hun maatschappelijke en economische positie te verbeteren en tevens een militaire bedreiging te kunnen vormen voor het machtige Sunnitische kaliefenrijk van Bagdad, waartoe ook het zuiden van Irak behoorde. Hij organiseerde zijn gemeenschap in een soort gildesysteem, waarin iedereen gelijk was en waar geen privé eigendom meer bestond. Via een aantal graden van initiatie werden nieuwe leden ingelijfd in deze gemeenschap en ingewijd in de geheime leer van de Isma'ïliëten.

De beweging van de Qarmaten kende een grote bloei en vormde tussen de 9e en 11e eeuw een serieuze bedreiging voor het machtige rijk van Bagdad; ze breidde zich ook uit over andere gebieden van de Islamitische wereld, zozeer zelfs dat op een gegeven moment zelfs Mekka, de heilige stad van de Islam, door hen werd ingenomen.

Door de hele geschiedenis van de Islam heen vinden we Shi'ieten als leiders van revolutionaire bewegingen, niet alleen waar politieke opstanden worden beëindigd, maar ook bij „revoluties” binnen het Islamitische denken. Ook hier gaan Shi'ieten vaak voorop. Dit blijkt met name in vernieuwingsbewegingen binnen theologie en filosofie en binnen de Islamitische mystiek. Wellicht is dit ook te verklaren vanuit het ontbreken van de druk die het „gelijk van de meerderheid” op individuen kan leggen.

Op het gevaar af op een onverantwoorde manier te generaliseren, durf ik toch te stellen, dat de Shi'a zich in de loop van de geschiedenis heeft gekenmerkt door een grotere revolutionaire kracht en door een grotere openheid voor vernieuwingen binnen het denken over en het beleven van de godsdienst. Dat het in een Shi'itisch land is gebeurd, dat een Shi'itische vorst, de Sjah, door een Shi'itische revolutionaire beweging ten val is gebracht, past in de lijn van de geschiedenis.

### De houding van de wetgeleerden

„Wanneer een vorst rechtvaardig is en zich inzet voor zijn onderdanen, wanneer hij goed leeft en correct handelt, dan moet hij worden gehoorzaamd en dan moet zijn rechtmatig gezag worden erkend. Wanneer hij echter een greep doet naar de macht, de bevolking onderdrukt en slecht handelt, dan moet hij worden aangeklaagd als tiran en tegen hem moet een heilige oorlog worden gevoerd.”

Het had Khomeini kunnen zijn die deze preek heeft uitgesproken; in feite zijn het de woorden van een Shi'itische religieuze leider uit het Perzië van de 11e eeuw. Zowel onder Sunnieten als onder Shi'ieten zijn er door de eeuwen heen wetgeleerden en theologen geweest die zich kritisch hebben opgesteld tegenover het bestaande burgerlijk gezag. Wanneer met de oprichting van het Umayyadenrijk in Damascus, na de dood van 'Ali, een eind komt aan het droombeeld van het

totale gezag van de ene leider, die zoals Muhammad zelf zijn volk op alle gebieden van het leven ten voorbeeld is en leidt, gaat zich in feite een profaan, burgerlijk gezag vestigen binnen de Islamitische wereld. Dit gezag zal zich soms minder gelegen laten liggen aan de wetten en idealen van de Islam dan aan de ijzere wetten van nuchtere en realistische politiek. Dan staan er wetgeleerden en religieuze leiders op die het mede tot hun taak rekenen handel en wandel van deze kaliefen en hun bestuursapparaat kritisch te volgen.

Steeds opnieuw zijn er onder hen die hun stem verheffen ofwel tegen de tendens om de wetten van de Islam terzijde te schuiven ofwel tegen de sociale onrechtvaardigheid die het bestuur soms kenmerkt. Zo worden deze religieuze voor mannen de voorvechters voor de rechten van de Islam en de sociale gerechtigheid. Door hun houding verkregen zij vaak grote aanhang onder de bevolking, zodat de beweging die zij opriepen een reële bedreiging vormde voor de leidende klasse.

Wanneer pogingen om deze geestelijke leiders te intimideren en zelfs processen en gevangenisstraf op niets uitliepen en zij bleven volharden in hun openlijke kritiek, werd soms geprobeerd hen in te kapselen. Men bood hun een salaris en een eretitel en verbond hen aan het bestuursapparaat als vast adviseur, om hen zodoende op te nemen binnen de leidende klasse in de hoop dat zij de ideologie daarvan zouden overnemen. Zo werden deze wetgeleerden juist de bevestigers van de bestaande orde en verleenden zij door hun aanwezigheid en hun optreden een extra, gewijd gezag aan de maatregelen die door de burgerlijke overheid werden getroffen. Niet alle critici lieten zich echter op deze wijze inpalmen: er zijn beroemde voorbeelden van mensen die ondanks dreiging en beloften de fouten van het burgerlijk gezag bleven aanklagen.

En als het al lukte de critici op deze wijze de mond te snoeren, dan stonden er nieuwe religieuze leiders op, die met hun kritiek zowel de fouten van het burgerlijk gezag als wel de houding van hun onschadelijk gemaakte collega's geselden. De rol van de criticus, de man die de vinger aan de pols houdt om te signaleren wanneer het misloopt, is de rol die de wetgeleerden zichzelf meestal toedenken tegenover het moderne staatsapparaat. Dit geldt ook voor het moderne Iran. In de grondwet van 1906 was al vastgelegd, dat een raad van Islamitische wetgeleerden wetsvoorstellen zou moeten toetsen aan de normen van de Koran en de Islam. In feite is daarvan niets terecht gekomen. In het huidige voorontwerp voor een nieuwe grondwet is dit opnieuw opgenomen; de daar bedoelde commissie van Islamitische wetgeleerden zou een recht van veto moeten krijgen betreffende alle wetsvoorstellen die strijdig zijn met de leer van de Islam. Wellicht zou een dergelijke structuur in Perzië leiden tot een helderder verdeling van de bevoegdheden tussen regering en religieuze leiders dan momenteel het geval is.

### Islamitisch reveil

Het Islamitisch reveil, dat niet beperkt blijft tot Iran maar overal over de Islamitische wereld zijn invloed vertoont, is wel een van de belangrijkste kenmerken van de Perzische revolutie. Hoewel deze revolutie was gericht tegen een autoritair vorst die om diverse redenen door grote groepen van de bevolking werd gehaat, werd het religieuze element al snel overheersend in de organisatie en vormge-

ving van de revolutie en werd de „Islamitische Republiek“ een van de belangrijkste doeleinden.

De greep van de Islam op de Perzische revolutie is een voorbeeld van de toemende invloed van de Islam op velerlei culturele, maatschappelijke en ethische bewegingen. Aan de basis van dit alles ligt een groeiend Islamitisch zelfbewustzijn. Nadat in de 19e eeuw de westerse machten via hun koloniale politiek alles in het werk hebben gesteld om de Islamitische volkeren te degraderen – ook in hun eigen ogen – tot spelers van het tweede plan, heeft een deel van de bevolking van deze landen deze tendens in de 20e eeuw zelf overgenomen. Tot voor kort beschouwden zij de westerse beschaving en maatschappijvorm als het hoogste wat een mens kan bereiken; de Islamitische wereld zou eerst dan een volwaardige rol kunnen spelen, wanneer ze hetzelfde niveau zou hebben bereikt als het Westen en vele westerse gebruiken en praktijken zou hebben overgenomen. De eigen cultuur werd daarbij vaak als verouderd en achterhaald en daarom als minderwaardig beschouwd.

Door deze houding van de koloniale machten en het streven naar imitatie van het Westen, kreeg ook de Islam het stempel opgedrukt van een godsdienst van het tweede plan, de godsdienst van de „onderontwikkelde landen“. De laatste jaren is dit veranderd. De Islam is weer zelfverzekerd geworden, presenteert zich opnieuw als de na-christelijke godsdienst, die al het goede van het Christendom in zich meedraagt en een kritiek is op het falen ervan, het laatste en definitieve woord van God tot de mensheid, het definitieve antwoord op alle menselijke vragen. In deze tijd kan de Moslim er weer groot op gaan Moslim te zijn, ook in zijn contacten met de westerse wereld.

Vele factoren hebben bijgedragen tot dit groeiende Islamitische bewustzijn, niet in het minst de Arabische olie, die is gebruikt om het aanzien van de Arabische wereld en de Islam op te vijzelen. Oliegeld worden gebruikt voor de verkondiging van het geloof, voor de stichting van Islamitische centra over de gehele wereld, voor de restauratie en de vernieuwing van oude, historische moskeeën. In zijn uiterlijke verschijningsvorm is de Islam voor een ieder zichtbaar een periode van nieuwe bloei ingegaan.

Maar ook innerlijk vindt er een vernieuwing plaats. Veel Moslims, vaak juist diegenen die persoonlijk met de westerse maatschappij en leefwijze hebben kennism gemaakt, wenden zich af van de westerse stijl van leven en de westerse waarden. Waar deze zijn ingevoerd worden ze beschouwd als import, vreemd aan de eigen cultuur en vreemd aan de eigen historische achtergrond. Ze worden beschouwd als de oorzaak van alle mislukkingen en ellende in de derde wereld. Dit leidt tot een beweging, die zich afwendt van het decadente Westen en die zich voor de toekomst enkel wil baseren op de eigen cultuur en daarmee op de Islam. In Perzië (maar ook elders) uit zich dit momenteel onder meer in een ethisch reveil, vooral op het gebied van de verhouding tussen de geslachten, de sexualiteit en de gezinsmoraal. Sexuele misdaden worden uiterst streng gestraft, bordelen zijn in brand gestoken, westerse vormen van vrouwen-emancipatie worden afgewezen. Daartegenover worden de traditionele Islamitische patronen van familie-verhoudingen als de oplossing voor vele problemen op dit gebied geschilderd.

In feite is deze beweging gericht tegen onze westerse vanzelfsprekendheden en onze heilige waarden. Misschien verklaart dat de felle reacties van vele Neder-

landers op het Islamitisch reveil in het algemeen en de ontwikkelingen binnen de Perzische Shi'a in het bijzonder. Zo schreef een Nederlands dagblad in zijn commentaar op 12 februari 1979: „Misdaden, delicten en andere wettelijke overtredingen zullen worden beoordeeld en bestraft als ten tijde van Mohammed. Niet meer het paleis zal de lakens uitdelen maar de moskee en tenslotte mag het Iraanse volk alleen in stilte vaststellen welke knechting de voorkeur verdient. Maar, hoe dan ook, Iran heeft zijn revolutionaire regering met aan het hoofd een gedrevene, die er op uiterst slimme wijze in slaagde een volk de straat op te krijgen en het bovendien te laten kiezen voor iets, wat het in feite niet wilde.”

#### **Naschrift van de eindredacteur**

Het is ons niet helemaal gelukt de transcriptie van arabische woorden op wetenschappelijk verantwoorde wijze te laten drukken.

### K. A. Steenbrink

## **Enkele notities over Islam in het moderne Indonesië**

Islam is een drukbesproken onderwerp in de tegenwoordige nieuwsmedia. De omwenteling in Iran, de oorlog in Yemen, de (olie-) macht van Saoedi-Arabië, de strijd tussen onder andere christenen en moslims in Tsjaad, de moeilijk te definiëren rol van Libië bij allerlei internationale protestgroeperingen en laatstelijk vooral in zendingskringen de beroering over maatregelen die de indonesische regering heeft genomen met betrekking tot verkondiging van het geloof en het ontvangen van buitenlandse steun, dit alles heeft in brede kringen aandacht getrokken.

In de nieuwsmedia wordt vaak het probleem voorgesteld „hoe de middeleeuwse godsdienstige wet van de Islam” in deze tijd toch zou kunnen functioneren. Wel, de problemen liggen heel wat genuanceerder. Mensen die een staat willen laten leven onder het etiket van „Islamstaat” willen toch wel iets anders dan alleen maar „terug naar middeleeuwen”, of iets oprichten dat alleen maar te vangen is in voorschriften als handen afhakken bij diefstal, banken zonder rente, het sluiten van nachtclubs en het voorschrijven van een veel textiel vergende mode voor dames. Een van de nieuwste studies over moderne indonesische hervormingsbewegingen ziet zelfs een relatie tussen het vroeger zindelijk maken van kinderen en de moderne islamitische beweging<sup>1)</sup>. Dat moge wat ver gezocht lijken, het mag in ieder geval een waarschuwing zijn om al te snel een beschouwing over de moderne Islam te beperken tot de gemakkelijk in het oog lopende politieke feiten. In deze beschouwing willen wij vier aandachtsvelden, die in iedere godsdienst aanwezig zijn, gaan bekijken naar hun moderne accentverschillen in de indonesische Islam. Achtereenvolgens willen wij iets zeggen over liturgie, dogmatiek en theologie, sociale activiteiten en politieke invloed.

#### **Liturgie**

Op het eerste gezicht staat de moslim-„liturgie” nog precies op het punt, waar de katholieke liturgie anno 1950 ook stond: een liturgie, die tot in kleine details was vastgelegd en door individuele personen niet kon worden veranderd of aangepast, een liturgie ook die geheel in een vreemde taal geschiedde. Maar bij nader inzien blijkt alles hier op aarde toch te stromen en te veranderen. Bekijken we dan allereerst het gebouw. Sinds 1945 zijn veel oude moskeeën in Indonesië herbouwd en zijn er nieuwe gebouwd. De oude hadden nog veel elementen die leken op de tempels van het hindoe-Bali, van dat volk dat zich zo uitbundig uitleeft in liturgie, dat de godsdienst daar wel in de hoogst mogelijke mate esthetiserend kan worden genoemd. Aardig natuurlijk om toeristen te trekken en dat is niet het geval met de bureh, de moslims van Java en elders in Indonesië, want Islam-liturgie is op het eerste gezicht niet een direct aansprekend gebeuren; er is dieper kennis en begeleiding voor nodig om dat te doorvoelen. Maar

goed, die oude moskeeën hadden vaak een zelfde soort toegangspoort als die hindoetempels. Wel zonder die boosaardig uitzierende geesten, om het kwaad buiten te houden, maar toch duidelijk om een sacrale ruimte aan te duiden. De oude moskeeën hadden ook een dak, karakteristiek door de opstapeling van steeds kleiner wordende daken. Bij grote moskeeën waren dat er vaak drie of vijf. De moderne of gemoderniseerde moskeeën kennen geen van alle meer die toegangspoort en zij hebben vrijwel alle in een of andere vorm de koepel als belangrijkste dakvorm, met daarbovenop de halve maan met ster. Hier spreekt duidelijk de sterker arabiserende invloed. Alleen al in het gebouw kunnen we een tendens zien van het uitzuiveren van „niet-islamitische“ elementen in de indonesische Islam. Men noemt dit wel „orthodoxisering, arabisering“. Het zijn echter maar globale etiketten.<sup>2)</sup>

Kijken we dan verder naar het gebed zelf in de moskee of thuis verricht. Hierbij valt uiterlijk niet één verandering te melden. Maar wel moet bedacht worden, dat het vroegere schoolse godsdienstonderwijs vrijwel nooit aandacht besteedde aan de kennis van de arabische taal, terwijl nu het schoolonderwijs niet alleen wijst op de indonesische vertalingen van de arabische teksten, maar ook vaker probeert om de beginselen van de arabische taal uit te leggen. Er wordt dus meer nadruk gelegd op een werkelijk begrepen gebed. De discussie over het geoorloofd zijn van het gebed in de landstaal is echter nog maar nauwelijks gestart.<sup>3)</sup> Voor moslims speelt hier misschien mee, dat een kerkelijke organisatie hier ontbreekt en zodoende ook geen veranderingen kan stimuleren, zoals het pauschal bij katholieken, naast moment van stabiliteit toch ook wel eens moment van doorbreken ervan is geweest! Ter illustratie van de wijze waarop het debat gevoerd wordt, wil ik hier één argument aanhalen, op grond waarvan een enkeling heeft voorgesteld het gebed in de landstaal te houden. Deze kwestie besprekend stelt Hasbulla Bakry, dat de kernzinnen wel in het arabisch moeten, maar het meeste zou in de landstaal mogen. Het argument is, dat het gebed zegt: „De profeet droeg ons op de lalât te verrichten zoals wij hem *zagen* doen, niet zoals wij hem de lalât *hoorden* verrichten.“

De dienst van de vrijdagmiddag, in de moskee te houden, gaat vergezeld van een preek. Deze preek werd tot de jaren '20 nog vrijwel overal in het arabisch gelezen. Vaak gebeurde dit door iemand die zelf geen arabisch kende en dan de preek uit een boek voorlas. Op deze manier had de preek alleen een ritueel en geen instructieve betekenis. Hierin is de laatste 50 jaar sterke verandering gekomen. In 1970 schatte een socioloog, dat ongeveer een kwart van de voorgangers de preek al in het indonesisch hield en dit is sinds die tijd, mede door aansporingen van verschillende ministers van godsdienstzaken, zeker alleen maar meer geworden. In de laatste jaren is er dan ook een literatuur over het preken ontstaan en zijn er al verscheidene verzamelingen met preken verschenen, iets wat daarvoor in de gedrukte literatuur nog onbekend was, afgezien dan van die arabische preekvoorbeelden.

De Islam is een priesterloze godsdienst, een godsdienst ook zonder pastores. De geestelijke leider gaat traditioneel gezien niet op huisbezoek, nee, de geestelijke leider geeft iedereen die bij hem komt raad, aanwijzingen. De laatste jaren zijn er twee ontwikkelingen geweest, die dit soort leiderschap hebben aangevuld met het meer actieve, gemodelleerd naar de „westerse“ pastor. Allereerst heeft het

indonesische leger zijn legeraalmoezeniers gekregen. Die waren er al van katholieke en protestantse signatuur in de koloniale tijd, maar daarna is er ook de figuur van de moslim-aalmoezenier gekomen. Verschillende toonaangevende aalmoezeniers (zoals Bahrum Rangkuti, die later secretaris-generaal van het Ministerie van Godsdienstzaken werd) kregen daartoe een opleiding bij de Amerikaanse marine, waar zij een pastorale training kregen, met alleen christenen en joden als collega's! (Het lijkt er soms wel op alsof leidende indonesische moslims hun kennismaking met het christendom vooral in Europa of Amerika opdeden of daar in ieder geval diepgaander contacten hadden dan in hun eigen land!) Een tweede aanzet tot een meer „opzoekende“ pastorale houding komt tot uiting bij het complexe geheel dat met *da'wa* wordt aangeduid. *Da'wa* kan men het beste vertalen met *interne missie*, zoals die vroeger, naar ik meen vooral door de paters Redemptoristen in katholiek Nederland plaatsvond. Het is dan een geheel van activiteiten gericht op intenser en bewuster deelname aan godsdienstige activiteiten, terwijl tevens een aantal persoonlijke problemen (vaak op het gebied van huwelijk) worden doorgenomen. Hiertoe horen: verzamelen van de zakat („kerkebelasting“), gezamenlijke besnijdenis, wedstrijden in Koranrecit, verspreiden van brochures, catechese-cursussen e.d. De vrijdagpreek komt steeds vaker in dienst te staan van deze *da'wa* en zodoende ontstaat toch vanuit de vrijdagpredikant een meer pastorale benadering van degenen die zich onder zijn gehoor bevinden.

Een laatste punt, waarbij zich de liturgie gewijzigd heeft, betreft de viering van de grote jaarlijkse feesten. Vooral de feesten van Muhammad's geboortedag en van de hemelreis van Muhammad werden vroeger gevierd met voordracht van teksten en liederen over die gebeurtenissen, vaak gevolgd door een maaltijd. Op veel plaatsen worden die oudere arabische gezangen vervangen door een kortere, drogere plechtigheid, waarbij een of meer toespraken het hoofdbestanddeel uitmaken. Bij de geboortedag van Muhammad werd (en wordt nog wel) jaarlijks het geboorteverhaal van Barzanji gezongen. Op een zeker moment gaat iedereen dit staande zingen, omdat het volksgeloof wil, dat Muhammad dan – door de kracht van het zingen – als het ware „in persoon“ aanwezig zou komen. Veel reformisten hebben hiertegen gefulmineerd, vaak met het gevolg, dat deze gloedvolle plechtigheid niet meer zo wordt gehouden. Hier zien we, alsook elders, dat de „orthodoxisering“ van de indonesische Islam ook in zich houdt een afrekenen met een aantal gebruiken van de volks-Islam.

### Theologie

Bij een bezoek van docenten, die voor een post-graduate course in Nederland waren, stelde de rector van de Islam-academie uit Jakarta voor, dat deze mensen ook colleges zouden krijgen over de „Death-of-God-theology“, over bevrijdingstheologie, enz. „Want bij ons is sinds al-Ash'ari niets meer gebeurd, maar in het christendom is er een grote levendigheid in theologische ontwikkelingen“. Bij een eerste blik moge dit inderdaad zo lijken. Nieuwe theologische systemen, samenhangende gehelen van godsdienstige gedachten, zijn er niet. Maar dat betekent niet dat er geen nieuwe godsdienstige gedachten zijn. Ik wil ze samenvatten onder twee titels: uitzuivering van misbruiken uit de volks-Islam en inpasiging van nieuwe ideeën binnen de Islam.

### *Uitvoering van ideeën uit de volks-Islam*

Ik waag de veronderstelling te uiten, dat voor een gemiddelde katholiek in Nederland de biecht praktisch verdwenen is en de paus op het gebied van voorschrijven over geboortebeperkende middelen zijn gezag kwijt is. De feitelijke volksbeweging van deze twee veranderingen werd wel begeleid door een aantal theologische publicaties, waarin een en ander steeds veel voorzichtiger en genuanceerder werd beschreven, zij was er zeker niet zonder meer het gevolg van.

Zo kan men ook in Indonesië uit de laatste 50 jaar een aantal verdwijnende elementen uit de volks-Islam aangeven, mét hun theologische voor en tegen. Eén er van is de *talqin*. Dat is de gewoonte om kort na iemands overlijden hem een aantal formules in het oor te schreeuwen, waarvan de belangrijkste is de dubbele geloofsbelijdenis. Die worden ingeschreeuwd met de bedoeling, dat de ziel van de overledene bij het eerste gehoor (het zgn. bijzondere oordeel volgens de katholieke eschatologie) deze geloofsbelijdenis goed zal kunnen reproduceren. Hiertegen zijn allerlei bezwaren ingebracht, die er vooral op neerkomen, dat iemand zelfstandig verantwoording voor zijn daden zal moeten afleggen en dat er na de dood geen inhaalmanoeuvre meer uitgevoerd kan worden.

In dezelfde sfeer liggen de volgende gebruiken en het verzet daartegen: gebeden opzeggen ten bate van overledenen (bijvoorbeeld gedurende de nacht van donderdag op vrijdag op een kerkhof de gehele Koran (laten) oplezen; voor een overledene een 40- à 100-tal malen de Koran laten voorlezen) en het verrichten van gebeden, gericht tot Muhammad of tot grote heiligen uit de Islam-geschiedenis, vooral stichters van *tarîqa's*, met het idee dat deze die gebeden weer verder aan God zelf zullen aanbieden. Verzet tegen deze gebruiken wijst op een meer individualistische levenshouding, die typisch is voor de moderne indonesiër in het algemeen en ook voor die moslim in zijn geloofshouding.

### *Inpassing van nieuwe ideeën*

Een van de bekendste jonge moslimleiders is Nurcholis Madjid, studentenleider en later werkzaam bij de Islam-academie van Jakarta. Begin 1970 hield hij een geruchtmakende speech, waarin hij, met vermelding van Harvey Cox, op een positieve manier over secularisatie sprak. Hij ging uit van het begrip *khalîfa* (plaatsbekleder) in de Koran, dat wil zeggen (Gods) plaatsbekleder (op aarde). Hij leest hierin, dat de mens met zijn verstand en zijn kennis in Gods naam (bismillah) de aarde moet onderwerpen. Secularisatie is voor hem een bevrijdend proces, waarin de mens bevrijd wordt van ideeën die als heilig en sacraal worden voorgesteld, terwijl juist de mens zelf voor de taak wordt gesteld om het aardse zelf te ontdekken en te ontplooien.

Hij verweet oudere Islamleiders, dat ze de Islam teveel tot een gesloten ideologie hadden gemaakt en er te weinig een open en creatieve godsdienst in hadden gelaten. Een van zijn leuzen wordt dan ook: Islam? Ja! Islampartij? Nee!<sup>4</sup>

### **Sociale activiteiten en organisaties**

Toen ik de 9 moslim-theologen, die sinds juli 1978 in Leiden nederlandse bronnen over hun geschiedenis bestuderen, vroeg wat zij zich herinnerden van de

kortgeleden overleden indonesische consultant van het Secretariaat voor de Niet-Christelijke Godsdiensten van het Vaticaan, pater J. W. M. Bakker, kwam er een onthutsend antwoord: „Zeker, die herinneren we ons. Die heeft ooit geschreven, dat de Islam op sociaal gebied een „*nol besar*“, een grote nul is“. Dat was alles. Bij nader navragen bleek, dat de twee moslim-theologen uit zijn woonplaats Yogyakarta hem eenmaal ontmoet hadden, namelijk bij een door het godsdienstministerie georganiseerde ontmoeting of dialoog tussen de verschillende godsdienstige groeperingen.

Dit moge wellicht tekenend zijn voor de Islam-benadering van deze persoon zelf, het is zeker niet zonder meer tekenend voor de sociale activiteiten van de Islam zelf.

Kort na 1900 is de koloniale regering op vrij grote schaal begonnen om onderwijs naar nederlands model aan de jonge Indonesiërs aan te bieden. Voor vele moslims was dit niet het onderwijs dat zij zochten. Daarom zijn er sinds 1905 (oprichting van de Jamiat Khayr te Jakarta) talrijke organisaties ontstaan, die scholen oprichtten, waarin dat eigen moslim-gezicht min of meer duidelijk te herkennen was. Dat zoeken naar een eigen identiteit is daarbij niet beperkt gebleven tot het etiket van de onderwijsinstelling, of tot één à twee uur godsdienstonderricht per week, zoals het in het nederlandse confessionele onderwijs het geval is. Nee, Indonesië kende al een lange onderwijs traditie voordat het onderwijs op nederlandse leest buiten de hoofdstad en de christenen van de Molukken op het platteland werd verbreid. Dat was de onderwijs traditie van de *pesantren*, *langgar*, *surau*, *ranggang* en *madrasah*, van de godsdienstleraar, vaak buiten de stad wonend, die op zijn erf in kleine huisjes leerlingen herbergde, die zonder betaling bij hem de lessen volgden, vaak zijn sawahs bewerkten, hun eigen eten bedelden en kookten en bij hem alles leerden, vanaf het opzeggen van de eerste Koranverzen, tot de betekenis van de gecompliceerde casuïstiek van de *fiqh*-boeken. Deze traditie werd in deze eeuw voortgezet in die Islam-organisaties, die met wat nieuwere didactische elementen en wat leerstof, ontleend aan de westerse school, toch ook de traditie van Islamgeleerdheid wilden voortzetten. Het resultaat is een onderwijssysteem in Indonesië, dat over twee ministeries verdeeld is. Naast het verdacht sterk op het nederlandse systeem lijkende van het onderwijsministerie, verzorgt het godsdienstministerie voor ongeveer éénderde van alle schoolgaande kinderen (van lagere school tot academisch niveau) onderwijs, dat voor zo'n 30 tot 70% bestaat uit godsdienstige instructie, Koranlezing, arabische lessen enz. Binnen het kader van de scholen van het onderwijsministerie wordt alleen de ons meer bekende portie van godsdienst-onderwijs gegeven: zo'n 1 à 4 uren per week.

Tegenstanders van Islam-invloed in Indonesië en vooral van het godsdienstministerie wijzen nogal eens op het groot aantal ambtenaren van dit ministerie. Daarbij wordt dan wel vaak vergeten, dat het grootste deel van de „ambtenaren“ van dit ministerie leraren zijn, die naast godsdienstlessen ook een redelijke portie algemeen onderricht geven. En er wordt ook vaak vergeten, dat het type school van het godsdienstministerie ook vaak het type is, dat juist in de meest achtergelegen gebieden het enige onderwijsaanbod is. Zowel rechtstreeks via het godsdienstministerie als via allerlei organisaties is de indonesische Islam dus erg actief op onderwijsgebied. Dat betreft vooral godsdienstig en algemeen georiënteerd onderwijs. De laatste tien jaar zijn er een aantal activiteiten ont-

plooid om ook wat meer beroepsgericht onderwijs (vooral landbouwmethoden) in te bouwen, maar buiten een aantal prijzenswaardige incidentele activiteiten, is het daar nog wel bij gebleven.

Geen grote nul dus. Wel is het zo, dat op het gebied van ziekenverzorging, ziekenhuizen en klinieken de Islam-organisaties het vaak moeten afleggen tegen missie en zending. Hier is zeker de rijkere buitenlandse hulp van missie en zending en het hogere opleidingsniveau van de mensen wel debet aan. Hierbij speelt ook wel mee, dat de Islam als „priesterloze godsdienst“ geen duidelijke krachtvolle organisatie kent. Noch het godsdienstministerie, noch de vele (andere) organisaties bieden daar een vervanger voor.<sup>5)</sup>

### Politiek

Gibb heeft eens geschreven: „Islam is indeed much more than a system of theology; it is a complete civilisation“. „Inderdaad is de Islam veel meer dan een theologisch systeem; het is een complete beschaving.“

Deze uitspraak wordt vaak, min of meer juist, door indonesische auteurs met instemming geciteerd.<sup>6)</sup> Maar we hebben hiervoor al gezien, dat er toch ook moslims zijn, die dit in ieder geval niet zouden willen vertalen naar een duidelijke islamitische politiek. Deze gedachte, dat de Islam een meer politieke godsdienst zou zijn dan het christendom is vaak uitgesproken, maar ook vaak door feiten weerlegd. Moslims die in Nederland zijn, staan verbaasd over zo'n enorme „greep“ van het christendom op allerlei maatschappelijke uitingen. Immers, de minister-president komt uit een christelijke partij, ziekenhuizen hebben vrijwel onveranderd namen die herinneren aan een godsdienstige stichting, twee indrukwekkende universiteitscomplexen (de VU en Nijmegen) zijn christelijk enz. enz.

Een tweede vaak bediscussieerde kwestie die steeds maar op komt duiken bij de bespreking van Islam en politiek is die van de percentages die gegeven worden voor moslims in Indonesië. In studies over indonesische Islam komt vrijwel altijd de term voor: moslims-in-naam. Daarmee wordt dan gesuggereerd, dat een groot aantal moslims in Indonesië geen goede moslims zouden zijn. Daarvoor is zelfs een aparte term gesmeed: *abangan*, de roden, tegenover de *putihan*, de witten, de strenge moslims. Wij hebben al gezien, dat er in Indonesië een proces aan de gang is van orthodoxisering, van uitzuivering van elementen uit de volks-Islam. Dat zien we ook in de Islam van Algerije, met zijn vele berber-elementen; dat zien we in de Islam van Pakistan met zijn Maududi, die de mystieke elementen van de oude sufi-invloed probeert uit te bannen; dat zien we in zoveel Islam-landen.

Wat er ook van zij, vele moslim politici hebben ernaar gestreefd om de Islam politiek ook te laten doorklinken en wel allereerst via het etiket van de Islamstaat. Dat is niet gelukt bij de stichting van de staat in 1945, toen een door de Japanners samengestelde commissie in de ontwerpgrondwet niet de tekst opnam: dat deze staat haar burgers zou dwingen om de Islamwet na te leven. Dat lukte niet na de verkiezingen van 1955, toen de vier Islampartijen 43,5% van de stemmen wisten te behalen en het lukte ook niet na de coup van 1965, waardoor Soekarno ten val werd gebracht. Het Soeharto-regime kent een zodanig pousseren van de rege-

ringpartij, dat het nog wonderlijk mag heten dat de verkiezingen van 1971 nog een kleine 30% opleverde voor de Islampartij, die zelfs het woord „Islam“ niet in haar naam mocht voeren. Wertheim (1978) typeerde de indonesische moslims als „meerderheid met een minderheidsmentaliteit“. Dat is in bepaalde opzichten zeer juist. Hoe je de feiten ook bekijkt, de moslims zijn verreweg de grootste godsdienstige groepering, maar hun leiders zijn zich tevens bewust van de sociale emancipatie-strijd die zij moeten voeren, vanwege een achterstand op onderwijs- en sociaal gebied, opgelopen in de laatste vijftig jaar van het koloniaal bewind.

Er zijn verschillende lokale opstanden geweest, die het uitroepen van de Islamstaat als belangrijkste etiket hadden. Dat zijn de Darul Islam van West-Java en Zuid-Celebes geweest, vooral in het begin van de vijftiger jaren, terwijl een soortgelijke beweging in Atjeh nog altijd sluimerend is. Berichten over dit soort verzetsplannen duiken nog steeds op, zoals onlangs nog naar aanleiding van de dadelijk te bespreken besluiten 70 en 77 uit 1978, die volgens sommige geruchten gebaseerd zouden zijn op de vrees, dat de regering van Libië via het geven van veel geld aan de vereniging Muhammadiyah, het stichten van een Islamstaat Indonesia zou willen bevorderen. De twee maatregelen zouden dan juist controle van die Libische geldstroom op het oog hebben. Wat er ook van zij, het idee is niet dood, maar er is nauwelijks een verantwoordelijke Islamleider, die zijn activiteiten daarop zou willen richten.

Op politiek gebied richt de emancipatiebeweging van de Islam zich veeleer op een aantal maatschappelijke taken, die binnen de huidige constitutie te verwezenlijken zijn. Dat is dan allereerst de versterking van de positie van het Ministerie van Godsdienstzaken, als een van de belangrijkste organisatorische ruggesteunen van de Islam en daarbinnen met name van de onderwijsfaciliteiten, die dit ministerie geeft. Er is dan ook al een lange strijd aan de gang voor erkenning van de scholen van dit ministerie binnen het gehele onderwijs-systeem. Die strijd is enkele keren uitgemond in een officiële gelijkstelling van de scholen van onderwijsministerie en godsdienstministerie. Dit betekent echter nog geen werkelijke gelijkstelling naar de overtuiging van de betrokken leerlingen, leraren en ouders, maar het is wel een lange-termijn-doelstelling waar erg volhardend aan wordt gewerkt. Als de „Volkskrant“ van 27 jan. 1979 dan ook schrijft:

„Ondertussen blijken de islamieten over steeds grotere bedragen te beschikken om hun onderwijsapparaat uit te breiden, vooral de zogenaamde godsdienstscholen. Daar wordt de leerlingen hoofdzakelijk godsdienstkennis bijgebracht en weinig algemene kennis.

Deze scholen vallen onder het ministerie van godsdienst. Met het bezoeken van deze scholen voldoet men aan de plicht tot het volgen van onderwijs.

Het ministerie van onderwijs en cultuur is sinds de laatste kabinetwijziging weer solide in handen van tegenstanders van een islamisering van het hele onderwijsapparaat...”

dan is wel duidelijk uit welke hoek de wind waait! De christelijke kerken hebben een godsdienstministerie nooit echt willen aanvaarden, de christenen die daar



functies hebben worden nogal eens als opportunistisch beschouwd en met allen die tegenstander zijn van de poging om niet klakkeloos westers onderwijs over te nemen, maar een eigen islamitische identiteit daarin te kunnen vinden, zijn zij het wel erg gauw eens geworden. De schoolstrijd is in Indonesië nog lang niet beëindigd. Maar hier hebben de verschillende godsdienstige groepen elkaar niet gevonden. Moslims zien hier de christenen en de hindoes ook tegenover zich, zoals ook op zoveel andere punten.

Een ander politiek hangijzer is de „*kepercayaan*”. Hiermee wordt een godsdienstige groep, „sekte”, aangeduid, meestal gegroepeerd rond een heilige persoon op Java en in recente tijd opgekomen. Nu moet in Indonesië iedereen officieel zijn aangesloten bij een van de erkende godsdiensten. Die godsdienst staat op paspoort, identiteitsbewijs, enz. Tot nu toe zijn de moslims er politiek in „geslaagd” om deze vaak mystiek georiënteerde bewegingen buiten de status van officiële godsdienst te houden, maar ook hier gaat het debat nog steeds door. Sinds mijn artikel hierover in „Wereld en Zending” (1972) is er eigenlijk weinig in de standpunten veranderd. Alleen is de regeringsbemoediging van het Departement van Justitie eerst verhuisd naar Godsdienstzaken, waar men ze weinig positief benaderde en sinds onlangs zijn deze *kepercayaan* dan administratief terecht gekomen bij het ministerie van onderwijs en cultuur. Dit lijkt een degradatie van godsdienstige naar culturele beweging, maar wel zullen ze zich daar iets beter thuis voelen binnen een milieu van wat meer gelijkgestemde zielen, omdat voor islamitische javaanse waarden sinds de tijden van Ki Hadjar Dewantoro vaak sympathiek begroet zijn binnen kringen van dat ministerie.

Een derde politiek punt van discussie vormt steeds weer de wetgeving, vooral als daar raakvlakken met de leer van de Islam zijn. Vooral in de tweede helft van 1973 bleek dit, toen de regering-Soeharto een nieuwe huwelijks-wetgeving voorstelde, die wat inhoud en terminologie betreft vrijwel een overneming van de wetgeving voor Christen-Inlanders uit de koloniale tijd was. Met een aantal elementaire ideeën uit de Islamwetgeving op dit punt hadden de juristen die het ontwerp hadden gemaakt, helemaal geen rekening gehouden. Dit ging vooral ook een aantal hooggeplaatste militairen van de Soeharto-partij te ver. De militaire top sloot toen onderhands een compromis met de moslimse groepen en zo werd de wet toch nog goed-indonesisch unaniem aangenomen.

Het verzet ging niet tegen de uitspraak, dat het huwelijk in principe monogaam is, en dat polygamie alleen is toegestaan a) bij ziekte of onvruchtbaarheid b) na toestemming van echtgenote c) na toestemming van de rechtbank, o.m. op basis van het overleggen van bewijzen, dat een tweede echtgenote kan worden onderhouden. Over deze meer beperkende maatregelen ten opzichte van polygamie zijn de meeste moslimtheologen het wel eens en zij kunnen ze ook in de kern in de Koran terugvinden. De grootste bezwaren gingen eigenlijk naar de te secularistische toon, die uit de nieuwe wet sprak, o.m. door het terzijde stellen van de islamitische godsdienstige rechtspraak.

#### *De besluiten 70 en 77 van het jaar 1978*

Een laatste politiek discussiepunt, dat wij hier willen bespreken betreft twee besluiten van de indonesische regering in 1978. Gedateerd op 1 aug. 1978 verscheen een besluit van de minister voor godsdienstzaken, waarin een aantal

beperkingen worden opgesomd waaraan geloofspropaganda onderworpen zal worden. Bij mensen die al duidelijk een geloof hebben mag niet op geloofsverandering worden aangedrongen. Geloofspropaganda mag niet hand in hand gaan met het geven van voedsel, kleding, geld, medicijnen e.d. Dit was besluit nr. 70 van de minister voor godsdienstzaken. Gedateerd op 15 aug. lezen we dan besluit 77, dat bepaalt, dat iedere buitenlandse hulp bekend gemaakt moet worden aan de regering en dat godsdiensten die personen vanuit het buitenland in dienst hebben een meerjarenplan moeten opstellen om hun werk door Indonesiërs te laten overnemen.

Besluit 70 is heel begrijpelijk voor iedereen die wat weet van de manier waarop een aantal zogenaamde „geloofszendingen” van vooral Amerikaanse origine op agressieve manier hun geloofsideeën proberen te verbreiden. Ook in het andere besluit (nr. 77) komen ideeën voor die al door heel wat christelijke kerkleiders naar voren waren gebracht: zo ervaart men bijvoorbeeld heel wat seminaries bij de katholieken als een grote last. „Onze theologische opleidingen zijn een kind met een waterhoofd, daardoor blijven we altijd afhankelijk, dat kunnen we als Indonesiërs de eerste 25 jaar nooit zelf gaan betalen, laat staan met personeel bemannen”, zei mij een indonesische missionaris. Ook hoorde men wel geluiden, dat een echte indonesische theologie pas kan gaan ontstaan, als de buitenlandse docenten, met hun vaak dominerende posities verdwenen zijn. Moratoriumstreven noemt men dat o.m. bij de Wereldraad van Kerken: het streven om maar eens een tijdje op te houden met het sturen van geld en personeel naar jonge kerken, juist om hen meer een echte kans tot groei van eigen gezicht te geven. De reacties op de twee besluiten waren zeer heftig. Moslims juichten ze toe (ondanks enkele geruchten die beweerden, dat ze juist tegen de moslims gericht waren); de kleine boeddhistische en hindoeïstische groeperingen steunden ze ook. Van christelijke kant werd in de eerste reacties zeer zwaar geschut in stelling gebracht: de vrijheid van godsdienst zou hierdoor in gevaar gebracht worden en daardoor zouden deze besluiten zonder meer in tegenspraak zijn met de grondwet. Dat was ongeveer de tendens van de gezamenlijke reacties van Raad van Kerken (alleen protestante kerken) en de katholieke bisschoppenraad. Zoals wel vaker bij grof geschut schoot deze reactie ook duidelijk over het doel heen.

Vele, ook indonesische, juristen hebben er al op gewezen, dat de definiëring van alle menselijke vrijheden en rechten, zoals die in de bekende VN-declaratie zijn terecht gekomen, en mede van daaruit ook binnen de indonesische wetgeving worden verklaard een liberale, individualistische achtergrond hebben. Zij ademen vaak een vrijheidsopvatting, die vrijheid van dwang beklemtoont. Maar een sociale vrijheidsbeschouwing, die het milieu waarin vrijheid gerealiseerd moet worden geheel laat meespelen, zal zich niet zo eenvoudig op een vrijheidsformule kunnen beropen: men vraagt zich dan natuurlijk wel af, wat voor vrijheid van godsdienst het is als je arm bent en mensen van een bepaalde sekte je behalve hun boodschap ook nog allerlei materiële hulp aanbieden, of je kunt er, gezien hun image en hun huidskleur van uit gaan dat die wel komt. En wat voor vrijheid krijgt men, als „hulp” binding voor lange tijd aan hulpracht en verdere hulp gaat betekenen? Deze zaken weten de kerkleiders wel, en ze hebben ze bij andere gelegenheden vaak gezegd, maar bij deze gelegenheid kwamen deze gedachten niet of nauwelijks naar voren. Hiervoor kan men de weergave van hun standpunten in het vorige nummer van „Wereld en Zending” inzien.

Ook in Islamkringen werden de twee besluiten uitvoerig besproken. Behalve algemene instemming werden daar nog wat voorvallen aangedikt, die de noodzaak van de twee besluiten nog eens extra moesten accentueren. Ik wil er twee van vermelden.

Een eerste serie berichten (in Panji Masharakat, sept. 1978 nr. 254 en nr. 258, nov. 1978) spreekt van een „internationaal syndicaat” dat de betrekkingen tussen Indonesië en Saoedi-Arabië zou willen verslechteren. Daarvoor werd de naam van Indonesië door geruchten en persberichten in de arabische wereld zwart gemaakt. Er waren berichten over 10 miljoen bekeerlingen tot het christendom in Indonesië. Indonesische moslimleiders zouden herhaaldelijk van arabische vrienden horen: waarom laten jullie er duizenden tot het christendom overgaan alleen maar om een liter rijst, doen jullie daar niets tegen? Internationale Islamorganisaties zouden al meermalen resoluties hebben voorgesteld aan vergaderingen van ministers van buitenlandse zaken van Islamlanden, inhoudende, dat de „kristenisasi” van Indonesië zou moeten ophouden. Er deden geruchten de ronde dat Ibu Fatmawati, weduwe van president Soekarno en de echtgenote van de andere proclamator van de onafhankelijkheid, mevrouw Hatta, katholiek waren geworden. Van de andere kant zouden er systematische pogingen zijn om de arabische naam in Indonesië zwart te maken. Dat zou dan o.m. gebeuren door de Palestijnse terroristen extra wreed en ongunstig af te schilderen, terwijl er ook hetzes waren tegen de slechte behandeling die indonesische gastarbeiders in Saoedi-Arabië ontvangen zouden hebben.

Dit alles zou dus in het teken staan van een campagne om het contact tussen de „zuidflank van de Islam in Azië” en de kern te verslechteren. De berichten worden ontkend en ze worden verzonnen genoemd. Er wordt ook verteld, dat de minister voor godsdienstzaken plannen zou hebben tot het uitgeven van een arabisch tijdschrift over de indonesische Islam, om dit soort misverstanden te voorkomen en de indonesische bijdrage aan de Islam bekender te maken. (Het is een bekend gegeven, dat Islamlanden buiten de arabische wereld ook graag op internationaal Islamniveau willen meespelen en vooral vanuit Maleisië, Pakistan en Indonesië ziet men af en toe wat pogingen in deze richting.)

Een andere gebeurtenis, die tijdens de discussies over de regeringsbesluiten besproken en beschreven werd, betrof een zonderlinge reclamecampagne in Jakarta. Daar verschenen rond diezelfde tijd een groot aantal borden, van 5 bij 6 meter, met daarop alleen een goeduitziende jongeman en de woorden „sudah kutemukan”. Ook in een aantal kranten verscheen deze advertentie. De tekst zou je kunnen vertalen met „ik heb hem/t al gezien/ontmoet”. Sommigen dachten dat het over een nieuwe film zou gaan, anderen wisten helemaal niets te bedenken. Enkele dagen later stonden er de woorden bij („Andapun dapat menemukan hidup yang berarti.” („Ook u kunt een betekenisvol leven gaan ontmoeten.”) Bovendien werden er enkele telefoonnummers aangegeven. Toen een van deze nummers door de redactie van een Islamblad werd opgebeld, wilde men geen bezoek ontvangen en ook geen adres bekend maken. Men wilde alleen bezoeken afleggen en eventueel per post gratis godsdienstige brochures opsturen. Men zei niet namens een of andere christelijke kerk te handelen, maar namens „het christendom in het algemeen”. Toen een ander redactielid opbelde, zgn. namens de plaatselijke politie, werd er snel gezegd, dat het om de aankondiging van de een of andere film zou gaan. De indruk die door deze geheimzinnigheid en de

ontwijkende en verschillende antwoorden werd gegeven, droeg in die maanden van heftige discussie over de genoemde besluiten ook bepaald niet bij aan verbetering van de verstandhoudingen.

Binnen het beperkte kader van een artikel en binnen het kader gesteld door mijn kennis en ervaring (grotendeels alleen met overtuigde indonesische moslims) heb ik hier geprobeerd enkele notities te schrijven, die wellicht tot een genuanceerder oordeel over de actuele bepalingen kunnen bijdragen. Als zij zo een kleine hulp voor beter onderling begrip van christenen en moslims zullen zijn, zijn ze toch niet vergeefs neergeschreven.

- 1) James L. Peacock, *Muslim Puritans, reformist psychology in Southeast Asian Islam*. Berkeley 1978.
- 2) Zie G. F. Pijper, *Studiën over de geschiedenis van de Islam in Indonesia, 1900-1950*. Leiden 1977.
- 3) Zie voor eerstelingen daarvan Karel A. Steenbrink, *Pesantren, madrasah, sekolah: recente ontwikkelingen in Indonesisch islamonderricht*. Meppel 1974, p. 181-188.
- 4) Zie B. J. Boland, Discussion on Islam in Indonesia today, in: *Studies on Islam*, ed. by E. van Donzel, Amsterdam/London 1974, p. 37-50.
- 5) Zie ook K. A. Steenbrink, Het Indonesisch godsdienstministerie en de godsdiensten, in: *Wereld en Zending* 1 (1972) p. 174-199.  
En idem, *Pesantren, madrasah, sekolah: recente ontwikkelingen in Indonesisch islamonderricht*. Meppel 1974.
- 6) Zie o.m. B. J. Boland, *The struggle of Islam in modern Indonesia*. The Hague 1971, p. 79.

## Het Christendom in de japanse geschiedenis\*)

### 1. Vraagstelling: zending en crisis

De geschiedenis van het Christendom heeft de laatste twee eeuwen stormachtige ontwikkelingen gekend. Gewelddadige politieke revoluties en meer geleidelijke sociale omwentelingen resulteerden in een sterke aantasting van de machtspositie van de kerk in Europa. Tegelijkertijd werd het Christendom vanuit Europa en Amerika onder alle volken verbreid op een schaal die niet eerder was voorgekomen. Gaandeweg kalft daarbij vervolgens de centrale positie van de Europese en Amerikaanse kerken af. – Een en ander natuurlijk in nauwe samenhang met de wereldwijde economische en politieke expansie van Europa en de V.S., gevolgd door de dekolonisatie en het economische neokolonialisme. De rol van de multinationals is in opspraak – de oudste onder hen, de kerk, niet uitgezonderd.

Vanuit Europa gezien gaat externe expansie (zending) samen met interne crisis. En de vraag rijst: wát hebben we overgepland? Een Europees cultuurproduct, met alle wel en wee? Hebben we niet minstens in potentie een deel van onze Europese crisis mee-geëxporteerd? Wat is de echte boodschap gebleken, en wat overtollige en hinderlijke verpakking? – Aldus is, ruw geformuleerd, de vraagstelling in het onderstaande. We moeten echter oppassen. Dat in onze tijd van zelfkritiek deze vragen zo gesteld worden en gesteld móeten worden, wil nog niet zeggen dat de voorgaande generaties veel anders hadden gekund. Het kan er niet om gaan, achteraf te veroordelen. Het gaat er om, onze eigen tijd en situatie te leren begrijpen, terwille van de vóórtgang van het Christendom.

### 2. Japan: de benadering van E. D. Piryns

Een bijzondere toespitsing van deze vraagstelling vond ik in het boek van de rooms-katholieke missionaris en godsdiensthistoricus E. D. Piryns: „Japan en het Christendom: naar de overstijging van een dilemma”.<sup>1)</sup>

Ook in Japan kwam het westers Christendom, en ook daar is er reden tot vragen: in hoeverre is het niet veel te westers gebleven? Daar komt echter bij, dat het Christendom in Japan een zeer kleine minderheid is gebleven. Piryns, die zelf in Japan werkzaam is, constateert op dit punt een merkwaardige tegenstrijdigheid. In het licht daarvan worden onze vragen nóg acuter.

Japan wordt, in zijn hele geschiedenis, gekenmerkt door een buitengewone ontvankelijkheid voor uitheemse cultuurelementen, en door een even uitzonderlijk vermogen, die elementen te absorberen en zich eigen te maken. Daarentegen is het Christendom door Japan ófwel uitgestoten, ófwel ingekapseld. Het Christendom is er kennelijk niet in geslaagd de aansluiting te vinden met de japanse volksaard.

Via een „godsdiensthistorische case-study” komt Piryns tot een uitwerking van

deze voorlopige conclusie. Bestudering van de ontwikkeling van de japanse godsdiensten voert tot de veronderstelling van een „religieuze grondlaag, aanwezig onder de concreet gestructureerde godsdiensten, een grondlaag die zeer buigzaam, soepel en ontvankelijk is”. In deze grondlaag kunnen verschillende „dimensies” onderscheiden worden: een kosmisch-monistische wereldbeschouwing; gehechtheid aan de (kleine) sociale groep; een intuïtieve en niet-rationele denkwijze; en tenslotte een soepele religieuze tolerantie en combinatievermogen. Na een uitvoerig en gedetailleerd overzicht van de japanse godsdienstgeschiedenis (deel 1 van het boek) stelt Piryns vast dat alle grote japanse religies deze zelfde grondstructuur hebben, en bijgevolg geheel „gejapaniseerd” genoemd kunnen worden.<sup>2)</sup>

Niet alzo het Christendom. Structuur en leefwijze van de kerk, theologie en liturgie, de houding ten opzichte van de japanse cultuur en geschiedenis (ook daaraan wordt een uitvoerig overzicht gewijd, deel 2) – het is allemaal westers en on-japans.

Hiermee staat het dilemma Piryns levensgroot voor ogen. De kerk mag daarin volgens hem echter niet berusten. De christelijke hoop en het universele heilsaanbod van de kerk nodigen tot overstijgen van het dilemma. En dat wil zeggen: tot een „echte ontmoeting tussen Japan en het Christendom”.<sup>3)</sup> Zoals elke echte ontmoeting is dat een waagstuk. De kerk moet de moed hebben, zo nodig westerse kenmerken als rationalisme en legalisme te laten vallen. En evenzeer moet ze durven erkennen, dat er een goddelijk geheim trilt in de wortel van de japanse godsdiensten.<sup>4)</sup>

Met dat laatste speelt Piryns in op de „Verklaring over de Houding van de Kerk ten opzichte van de niet-christelijke godsdiensten”, die het Tweede Vaticaanse Concilie aannam. De Romeinse Vaders verklaarden immers: „De Katholieke Kerk verwerpt niets van datgene wat in deze godsdiensten waar en heilig is”.<sup>5)</sup> Een open houding, gekenmerkt door zelfkritiek en respect voor de niet-christelijke waarden, dat is het wat Piryns nastreeft. Het is die openheid, die in Vaticanum II heerste, en die verwant is aan de gevoeligheid van de kritische na-oorlogse generatie in Europa. Tot zover ga ik van harte met Piryns mee. Ook, wanneer hij stelt dat het Christendom in Japan moet worden „geïndigeniseerd”, en van „het Christendom in Japan” tot een echt „japans Christendom” moet worden. Dat wordt anders wanneer ik lees hoe hij die „japanisering” wil aanzetten. Met name gaat mijn bezwaar tegen de *tijdloze optiek*, waarin hij de ontmoeting tussen Japan en het Christendom concipieert. Godsdiensthistorisch gesproken valt het op, hoezeer hij in dit verband zowel de verschillende japanse godsdiensten als de daaronder waar te nemen grondstructuur beschrijft als eigenstandige, statische grootheden. Hij noemt bijvoorbeeld als de tweede „dimensie” van de „religieuze grondlaag” (beter ware het m.i., te spreken van grondstructuur): de gehechtheid aan de „gelimiteerde sociale kern”. Maar hij vraagt zich niet af, welk verband er zou kunnen zijn tussen dit maatschappelijke verschijnsel en bijvoorbeeld de dynamiek van de japanse religies. Hij volstaat ermee, aan te tekenen dat de verschillende religies dit structuurmoment „reflecteren” (Shinto), „verdisconteren” (Boeddhisme), ondersteunen (Confucianisme) of „beklemtonen” (Nieuwe Religies).<sup>6)</sup> Evenmin wordt duidelijk, of er een verband is waar te nemen tussen de verscheidene „dimensies” van de grondstructuur. – In par. 3 kom ik op deze punten terug.

Dogmatisch-exegetisch gesproken maakt de redenering krachtens welke het Christendom zal moeten „inhaken“ op de japanse grondlaag – wil het „echt japans“ worden – een al even a-historische en tijdloze indruk. Citaat: de japanse religieuze gronddimensies transcenderen in hun totaliteit „de zuiver menselijke horizon en staan ... onder Gods openbaring. Wij leggen hier de nadruk op het woord „totaliteit“ wat dus niet uitsluit dat sommige aspecten ervan in discontinuïteit staan met Gods openbaring”.<sup>7)</sup> In welke zin dan discontinu? – „Deze gronddimensies staan onder Gods openbaring; *God is er impliciet in aanwezig*. De expliciete verkondiging van de blijde boodschap betekent dus het openleggen, uitzuiveren, ontvouwen en vervullen van *wat(!) reeds impliciet aanwezig is.*”<sup>8)</sup>

Wanneer de verklaring van Vaticanum II deze a-historische en statische uitleg krijgt, gaat m.i. alle openheid weer verloren. En het doel, een „echte ontmoeting“, wordt dan zeker gemist. Bovendien is Piryns vervallen in een benadering van het dilemma, die hij juist wilde vermijden: de speculatie (in de lijn van de Thomistische scholastiek). Dáárom koos hij immers de benadering vanuit de *concrete* japanse godsdienst-geschiedenis!<sup>9)</sup> – Een toelichting van deze punten volgt in par. 4.

Behalve de tijdloze optiek, zowel godsdiensthistorisch als dogmatisch-exegetisch gesproken, is er nog een bezwaar. Bij Piryns vervaagt, in de bovenstaande citaten m.n., op onberedeneerde wijze het onderscheid tussen deze beide disciplines. Nu is het evident, dat alleen op *het snijpunt van godsdienstgeschiedenis en hermeneutiek* (dogmatiek-exegese) onze vraagstelling echt tot zijn recht komt: „de geschiedenis, resp. het historisch dilemma, van het Christendom in Japan“. Hier was daarom uitgegaan van een verbinding tussen beide denkwijzen. Maar dan zal ook de *vraag naar de bemiddelende term* niet onuitgesproken mogen blijven. – Daarover verder in par. 5.

### 3. Godsdiensthistorisch gesproken

Piryns maakte ons opmerkelijk op de typisch-japanse soepelheid, waarmee uitheemse culturele en religieuze elementen „gejapaniseerd“ worden. Wij hebben hier te maken met het syncretisme, een universeel verschijnsel, dat echter in Japan direct opvalt. Een voorbeeld: statistieken (waaraan Japan kenmerkenderwijze geen gebrek heeft!) melden dat op een totale bevolking van 100 miljoen, er 179 (!) miljoen leden van een godsdienst staan geregistreerd. De verklaring is, dat men er in Japan niets vreemds in ziet, tegelijkertijd tot twee of meer religies te behoren.<sup>10)</sup>

De japanse godsdiensthistoricus *Hori Ichiro* benadert dit verschijnsel vanuit de volksgodsdienst, op een voor ons interessante wijze. De kleinste sociale eenheid in de japanse plattelands-maatschappij is, aldus *Hori*, de „dozoku“, een complex van enkele families. Zo'n dozoku-groep nu onderhoudt haar eigen religieuze traditie, cirkelend om de zielen der gestorvenen. Volgens *Hori* vormt deze „kleine traditie“ de kern van het volksgeloof.<sup>11)</sup>

Rondom deze kern groeperen zich, met de wisselingen in de sociale verhoudingen, velerlei uitheemse elementen. Die kunnen afkomstig zijn uit een „grote traditie“, bijvoorbeeld het Boeddhisme of het Taoïsme. Het kunnen ook motie-

ven zijn, afkomstig van een naburige dozoku-groep, die in kracht en sociale betekenis boven de eerste groep is uitgestegen.

Door al zulk soort min of meer uitheemse „aangroeisels“ krijgt de „kleine traditie“ een steeds herkenbaarder tekening. „Thus, the original vague, local, spiritual concept became differentiated and individualized. The family *kami* (= godheid) or tutelary *kami* became the village *kami* or district *kami* and thus the *kami* of those of different surname and families. In this fashion it is believed that the multilayered religious pattern characteristic of Japan was evolved.”<sup>12)</sup>

Deze correlatie tussen sociale en religieuze verandering kan nog meer geprofileerd worden. Het valt namelijk op, dat er in het volksgeloof nauwelijks legenden zijn te vinden van lokale heiligen of helden. Haast overal zijn deze personages vervangen door uitheemse „hoogheden“. Een hoofdoorzaak is daarbij volgens *Hori*, naast de autoritaire inslag van de japanse samenleving: de ontvankelijkheid en gastvrijheid van de lokale groep jegens *uitheemse autoriteit*. Typerend is, dat het motief van onderwerping aan de uitheemse Hoogheid (van menselijk of bovenmenselijk geslacht) niet alleen in vele volksverhalen, maar ook in de mythologieën van de keizerlijke clan voorkomt.<sup>13)</sup>

Het aanvaarden van het vreemde gezag betekent echter niet een vervreemden van zichzelf. De lokale groep behoudt op subtiele wijze zijn eigenheid, door zijn „kleine traditie“ als het ware te verrijken met de uitheemse naam. De nieuwe heerser wordt de beschermer van de lokale groep, en in het nieuwe politieke en religieuze bestel dat hij inaugureert hervindt de inheemse groep tenslotte zijn identiteit.

Vanuit deze gegevens is een integrale benadering mogelijk van de verschillende „dimensies“ die Piryns in de japanse religieuze grondstructuur onderscheidt. Religieuze tolerantie en syncretisme blijken een functie te zijn van de trouw aan de kleine sociale groep. Bij maatschappelijke verandering wordt door middel van deze correlatie niet alleen het sociale evenwicht, maar ook de religieus-kosmische harmonie bewaard.

Daarmee is duidelijk dat wanneer we religieuze veranderingen in Japan willen begrijpen (bijvoorbeeld de „japanisatie“ van een uitheemse godsdienst) we dat alleen kunnen als we die *religieuze veranderingen steeds in verband brengen met de sociale en politieke geschiedenis*. Dit nu is, zoals gezegd, een benadering die Piryns m.i. niet uitwerkt ten aanzien van de ontmoeting tussen Japan en het Christendom.<sup>14)</sup>

In dit verband is het van belang te noteren, dat in de japanse geschiedenis een nieuw politiek bestel steeds ook een nieuwe „regeling van de religie“ met zich meebrengt.

Zo was het al bij de Taika- en Taiho-hervormingen in de 7e en 8e eeuw, toen de thans nog heersende keizerlijke clan een stevige centrale positie veroverde. Daarbij werd handig gebruik gemaakt van het intussen opkomende Boeddhisme. Het Boeddhistische gelijkheid-ideaal was namelijk een zeer geschikt tegenwicht tegen de aloude clan-tegenstellingen. Ook de Shinto (de inheemse godsdienst) en het Confucianisme werden ingeschakeld. *Kitagawa* concludeert (instemmend geciteerd door Piryns): „Shinto, Buddhism, Confucianism, and other religious movements were thus regarded as means for upholding the cause of the ruling regime“.<sup>15)</sup>

Aan deze politieke omstrengeling van het Boeddhisme kwam een eind in 1192.

Met keizerlijk regiem werd toen vervangen door het Shogunaat, een militair leiderschap dat veel meer bindingen had met het volk. In deze nieuwe sociaal-politieke orde onderging het Boeddhisme een grote vernieuwing. De vijf grote scholen die ontstonden (de Jodo-, de Jodo.shin-, de Nichiren- en de beide Zen-scholen) markeerden de volledige „indigenisatie” van het tot dan toe aristocratische en esoterische Boeddhisme.<sup>16)</sup>

Een volgend keerpunt in de japanse politiek-religieuze geschiedenis is de instelling van het Tokugawa-regiem eind 16e eeuw. In de tijd daarvoor waren de interne tegenstellingen van het feodale systeem zeer toegenomen, vooral door de macht van de boeddhistische kloosters. De Tokugawa-clan maakte op effectieve wijze een eind aan deze chaos. Ook nu werd er handig gebruik gemaakt van de religieuze verhoudingen. Intussen was er namelijk een nieuwe, anti-boeddhistische stroming ontstaan, die eveneens over aanzienlijke aanhang én militaire macht (vuurwapens) beschikte: het Christendom, door portugese en spaanse missionarissen geïntroduceerd. Maar toen de boeddhistische macht voldoende was afgebroken, en het Christendom te veel aanhang ging krijgen (een aanhang die politiek gevaarlijk was), greep de Tokugawa-heerser opnieuw in en verbood het Christendom.<sup>17)</sup> Het Boeddhisme werd opnieuw in overheidsdienst genomen<sup>18)</sup>, en nog meer dan voorheen ging nu het Confucianisme zijn ideologisch en bureaucratisch consoliderende rol spelen.<sup>19)</sup>

In 1868 kwam het Tokugawa-regiem ten val en werd het directe keizerlijke bestuur hersteld. Hiermee werd een periode ingeluid waarin Restauratie (nationalistisch-conservatief) en Renovatie (progressief-democratisch) de twee rivaliserende hoofdstromingen waren.<sup>20)</sup> Dit had een kenmerkende weerslag op godsdienstig terrein. Enerzijds werd, naar westers voorbeeld, vrijheid van godsdienst afgekondigd. Maar daartegenover streefden de conservatieve machtscentra ernaar, de Shinto, waarin de keizercultus een centrale rol speelt, tot staatsgodsdienst te maken. In het „compromis” dat werd gevonden, trokken zij aan het langste eind. De Shinto werd verklaard tot „niet-religieus” ritueel, en als zodanig aan alle japanse burgers opgelegd. Nominaal was de godsdienstvrijheid gered. „In reality, the special position given to State Shinto did not deny but accentuated its religiosity, which culminated in the Emperor cult.”<sup>21)</sup>

Met de godsdienstvrijheid was ook het Christendom weer toegestaan. Aanvankelijk was er een snelle groei, mede door de aantrekking die het had als „moderne”, westerse godsdienst. Later stabiliseerde het aantal officiële leden van de kerken zich tot enkele honderdduizenden.

In de crisisjaren van de twintigste eeuw grepen de conservatieve industriële en militaire machtscentra definitief het roer, en stuurden Japan de oorlog in. In 1931 werd de noodtoestand uitgeroepen. De vrijheid van godsdienst werd daarbij praktisch opgeheven, aangezien alle godsdiensten „gelijkgeschakeld” werden voor het heilige nationale doel. Veel christenen kwamen nu in conflict. Incidenten, waarbij zij weigerden aan de „niet-religieuze” keizercultus deel te nemen, konden niet uitblijven. De kerkelijke hiërarchie legde zich echter geruisloos neer bij de officiële interpretatie van de Staats-Shinto als niet-religieus, om het hun leden mogelijk te maken aan het ritueel deel te nemen: de Rooms-Katholieken bij Pauselijke Instructie in 1936, de Protestanten met iets meer tegenzin bij besluit van de National Christian Council in 1937.<sup>22)</sup>

Het meest recente grote keerpunt in de japanse geschiedenis was de capitulatie

in 1945. Wederom een nieuw religieus bestel: onder Amerikaanse supervisie werd nu een volledige scheiding van religie en staat doorgevoerd. De goddelijkheid van de keizer werd herroepen, de Shinto werd weer een „gewone” religie, en er kwam volledige vrijheid van godsdienst. Voor de sacraal-kosmisch voelende Japanner is daarmee de positie van de Shinto (en van de keizer) niet minder dubbelzinnig. Wat is, ook nu, het verschil tussen nationaal ceremonieel en staatsreligie?<sup>23)</sup> De enige opmerkelijke verandering sindsdien is de stormachtige groei van de Nieuwe Religies. Onmiskenbaar hebben deze syncretistisch-religieuze volksbewegingen, geheel in overeenstemming met de japanse religieuze „grondstructuur”, een stabiliserende en conserverende sociale werking.<sup>24)</sup> In de positie van het Christendom schijnt vooralsnog weinig verandering te komen. Met *Hori* bleek ons eerst de ontvankelijkheid van de lokale groep voor uitheems gezag. Nu zagen wij ook, hoe gemakkelijk die ontvankelijkheid door „het gezag” te hanteren is. Daarmee hebben we minstens een deel van de verklaring voor de „soepele” manier waarop de religies zich (met inbegrip van het Christendom) lieten „gelijkschakelen” voor de oorlogsideologie.

Als dat zo is, dan moeten we concluderen dat niet alleen de religies zelf, maar ook de japanse „religieuze grondstructuur” niet vrij is te pleiten van de *bloedschuld* – van de zee van leed en ellende die Japan de wereld en zijn eigen volk aandeed.

#### 4. Hermeneutisch gesproken

Wanneer Piryngs zonder meer stelt, dat het Christendom, wil het „gejapaniseerd” worden, op de japanse religieuze grondstructuur moet „inhaken”, dan zijn daar in het licht van het voorgaande vele vragen bij te stellen. De kunstmatige indruk die zo iets wekt, is nog tot daar aan toe. Veel zwaarder weegt, dat in minstens één situatie die grondstructuur een onmenselijke werking heeft gehad. – Hier komt weer Piryngs’ a-historische benadering aan het licht.

Er zijn echter nog andere vragen te stellen, van een andere kant komend. Het gaat, toegegeven, om „japanisering” van het Christendom. Maar wát was bijvoorbeeld in de historische setting tussen 1931 en 1945 *echt* japans? En wát was in die tijd een *echt* christelijke houding? Ten diepste ging het in deze tijd van grote beproeving voor de japanse kerk om de vraag, of niet de loyaliteit aan de „hemelse troon” (die van de keizer) in conflict kwam met de trouw en de dienst aan de Schepper van hemel en aarde.<sup>25)</sup> Moest hier niet voor een keer de japanse soepele religieuze buigzaamheid doorbroken worden, viel hier nog te harmoniseren?

In zijn tijdloze optiek gaat Piryngs aan dit historische moment van crisis voorbij. Hij noteert alleen de weifelende en stroeve manier waarop Katholieken en Protestanten zich in 1936 resp. 1937 bij de gelijkgeschakeling neerlegden. „De moeilijkheden ... bij ... de staats-shintô, hadden gemakkelijker (!) vermeden kunnen worden door een minder strikt (!) negatieve houding ten aanzien van de niet-christelijke religies in het verleden” – dat geldt de Katholieken.<sup>26)</sup> En over de Protestanten: „Indien ... de protestantse theologie reeds van in het begin ... had getracht, zich op gezonde (!) wijze te indigeniseren, dan zouden de kerken onder de oorlogstijd misschien minder moeilijkheden (!) gehad hebben.”<sup>27)</sup>

Terwijl praktisch heel de japanse kerk zich liet gelijkenschakelen voor Japans nationale ideologie, vindt Piryngs haar te weinig ... „gejapaniseerd”! Het is duidelijk:

woorden als „indigenisatie” en „japanisatie” mogen niet gebruikt worden, *tenzij betrokken op de historische omstandigheden*. Wat *echt* japans is, wat *echt* christelijk is – dat staat in elke situatie weer te bezien, en zeker in zo’n crisis-situatie, waarin alle vertrouwde waarden opnieuw getoetst worden.

De vergelijking met Hitler-Duitsland dringt zich op. Ook daar ging het om de vraag: wat is de *ware* zaak van het vaderland? Wie was „echt” Duits, de „Deutsche Christen”, die Hitlers religieus-politieke en volstrekt onmenselijke ambities bewierookten, of de „Bekennende Kirche”, die daartegen juist op grond van de Schrift protesteerde? *Wat was in deze crisis de getrouwe vertolking, wat in deze context de ware „indigenisatie”?*

In Japan werd onder overheidsdruk door protestantse theologen gewerkt aan een „gejapaniseerde” (!) theologie. Een van hen was *Ebina*. Hij pleitte er al in 1936 voor, de keizercultus te canoniseren: „Let us consider State Shinto as the Old Testament and gather it up into the New. Let us put the Shrines into Christianity.”<sup>28)</sup> – Op één lijn met de „Deutsche Christen” wilde *Ebina* het O.T. vervangen door zijn inheemse ideologie. Dat wil zeggen: in de ketterse traditie van Marcion wordt hier gepleit voor de definitieve „verheidensing”, dat is de „Entjudung”, van het Christendom.<sup>29)</sup> En dat om de kerk aanvaardbaar te maken in de ogen van de machthebbers.

Maar alleen waar christenen bereid waren het voortbestaan van de gevestigde kerk in de waagschaal te stellen, werd nu een weg naar de toekomst gevonden. Wie nu het leven van de kerk zocht te behouden, was zeker het te verliezen. Al waren ze een uitzondering, ze waren er: de mensen van de „Holiness Church” en de „Non-Church Movement” in Japan<sup>30)</sup>, van de „Bekennende Kirche” in Duitsland, van de „Betere Weerstand” in Nederland.

– Hoe bleek, hoe tijdloos is dan *Piryns’* klacht over het uitblijven van „succes” voor de japanse kerk.<sup>31)</sup> Welteverstaan: hij heeft het daarbij niet over de oorlogsperiode. Maar dat is het juist: op welke situatie doelt hij? En wat is dan het „succes” van de kerk? Zoiets als het europese Corpus Christianum, een machtskerk die zoveel bloed vergoten heeft? Toch niet. Ook *Piryns* wil afscheid nemen van een kerk die haar „succes” zoekt in getal en macht op zich.<sup>32)</sup>

Hij schijnt echter over het hoofd te zien, dat dat een correctie is, die niet in Japan, maar ... in Europa moet worden aangevangen. We kunnen hier leren van de diepzinnige japanse theoloog *Ariga*. Volgens hem is namelijk het westerse Christendom niet minder in een voortdurend „indigeniserings”-proces betrokken dan het japanse. En *Piryns* erkent: „*Ariga* ... plaatst ... ons voor een uitdaging”.<sup>33)</sup>

M.i. ligt alleen in deze uitdaging de „overstijging van het dilemma” verborgen. Het ontstaan van een „echt” japans Christendom met een „eigen” theologie kan alleen met een „echt” westers Christendom gediend zijn.

Maar de geboorte van een „japanse theologie” behoeft geen westerse kunstgrepen.<sup>34)</sup> Uit de crisis werd iets nieuws geboren. Onder de indruk van het geweldige lijden van zijn volk tijdens de oorlog werkte *Kitamori* aan de „Theologie van het lijden van God”. Als een Deutero-Jesaja troost hij zijn volk dat op de puinhopen neerzit,<sup>35)</sup> als een Bonhoeffer in de gevangenis vertelt hij van het lijden dat God om zijn mensheid moet doormaken. Wederom erkent *Piryns*: „In *Kitamori* heeft de overstijging van het dilemma door een eigen japanse theologie enige vorm aangenomen”.<sup>36)</sup>

– Een laatste opmerking over *Piryns’* boek. Wat hier geschreven is, stamt alleen uit boeken, en niet uit directe ervaring of kennis van de japanse kerk. Wanneer hier kritiek is geuit op *Piryns’* benadering, dan is dat op basis van erkentelijkheid voor zijn werk. En op basis van respect voor de moed, om zich vanuit *zijn* situatie met deze vragen in de openbaarheid te begeven – daarmee óns de crisis van de kerk in Europa onder ogen brengend.

## 5. De geschiedenis van het Christendom

Het gaat om de voortgang van het Christendom. Niet dát het moet voortgaan. Dat is onze blijvende opdracht. Maar *hoe* het moet voortgaan. Zo was het vanouds, van toen het Christendom nog een joodse stroming was, met ook niet-joodse sympathisanten. De uitbreiding onder de Grieken kón en mócht niet worden tegengehouden, en daarmee de „hellenisering” van het Christendom. Maar *hoe*? Móest de hellenisering dan uitlopen in een nieuwe, niet-joodse en anti-joodse religie? Nog slechts één generatie geleden heeft deze „Entjudung” het mede mogelijk gemaakt, dat het bloed van zes miljoen Joden vergoten werd. Dát is de godgeklaagde historische context, waarin wij het in Europa over „indigenisering” hebben.

Urgenter dan de „dialogoog” met de niet-christelijke godsdiensten is de „dialogoog” met het Jodendom. Niet alleen dat geen letter van het N.T. goed te verstaan is zonder er het O.T. en de nabijbelse joodse traditie bij te betrekken. Bovenal is er met geen enkele godsdienst met geen enkel volk zóveel uit de geschiedenis te vereffenen als met de Joden.

Is het toeval, dat de Vaticaanse verklaring over de verhouding tot de niet-christelijke godsdiensten in feite bedoeld was als een verklaring over het joodse volk, een verklaring waarin getracht wordt iets van de fouten van het verleden recht te zetten? Dat het (kerk-)politiek niet haalbaar was, de verklaring ook als zodanig uit te geven, laat een wrange smaak na.<sup>38)</sup> De keerzijde is echter, dat voor ieder die Vaticanum II serieus wil nemen, de problematiek van de „interreligieuze dialoog” onlosmakelijk verankerd is in het zo bittere en met bloedschuld belaste „gesprek” met de Joden. En naar mijn overtuiging is het juist uit dit gesprek, dat een positieve correctie in de geschiedenis van het Christendom geboren kan worden. Als de houding van de kerk ten opzichte van het joodse volk verandert, zal ook haar houding ten opzichte van de niet-christelijke godsdiensten zich wijzigen. We moeten afscheid nemen van de ideologie van de machtskerk, die de waarheid in pacht heeft, en bereid zijn te luisteren en te leren. – Hier volgen enige notities in die richting. Ik dank ze merendeels aan mijn leraar, rabbijn Y. Aschkenasy (lector Talmudica aan de Katholieke Theologische Hogeschool te Amsterdam).

Wat onder meer nodig is, is een nieuwe inhoud van het begrip *traditie*. De Protestanten hebben het afgezworen – ten onrechte. En de Katholieken hebben het (ik zeg dit, als Protestant, met meer reserve) wellicht te veel zich toegeëigend. Eveneens ten onrechte. De traditie van het Christendom is een voortgaande keten. Iedere generatie moet een schakel vormen, en daarbij kan niemand gemist worden. Het verleden – d.i. de daden van de voorgaande generaties – bergt een verplichting in zich. Het goede moeten we voortzetten, het foute corrigeren. Wij staan niet op hun plaats: zij hebben in hún tijd hún beslissing moeten nemen,



en daarmee hebben wij nu te doen. En zij staan niet op onze plaats: nu is de voortgang van de traditie in ónze hand gelegd. Want van onze beslissing hangt af, of de generaties na ons op hun beurt de keten kunnen voortzetten.

Zo krijgt ook het begrip *geschiedenis* meer dynamiek. Dat wat in het verleden geschied is, draagt ons in het heden, en wij dragen het in ons. Om onze eigen tijd en situatie te kunnen begrijpen – en dat is nodig, willen we doelbewust handelen – kunnen we niet buiten de les van de geschiedenis. Want zo kunnen we van de vroegere fouten leren, kunnen we werken aan een correctie in de geschiedenis van het Christendom. Zo kan ook in onze generatie Christendom geschieden. De geschiedenis van het Christendom is een *proces*.

Een proces in „*empirische*” zin: de kerk is *product* van de maatschappelijke verhoudingen, en even zeker is ze ook *factor* in die verhoudingen. Dit aspect van het proces is historisch, c.q. godsdienst-historisch te beschrijven.

Bij een beschrijving mag het echter niet blijven. De geschiedenis van het Christendom is ook een proces in „*juridische*” zin. Het gaat om opdracht en gehoorzaamheid, om recht of onrecht, om schuld en vrijspraak. Dit aspect van het „proces” wordt gewoonlijk hermeneutisch (exegetisch, ethisch, dogmatisch) benaderd.

In dit rechts-proces is de kerk *beklaagde*. Daarover zijn allen het eens. We zouden echter de les van de geschiedenis misverstaan, en de voortzetting van de traditie verspelen, als we niet erkennen dat de kerk tijdens de voortgang van dit proces ook *getuigen* telt. De getuigen à décharge, die de zaak trouw bleven en hun stem verhieven tegen het onrecht – zij zijn het die van de geschiedenis van het Christendom ook een proces in de zin van een *voórtgaande „processie”* maken. De stoet der rechtvaardigen uit vorige generaties, die in hún tijd een correctie hebben aangebracht – zij zijn het die het mogelijk maken dat wij in ónze generatie de keten kunnen voórtzetten. De getrouwe getuigen – hoe weinig in getal zijn ze, hoezeer een eenzame minderheid. Maar hun troost, en de onze, komt vandaar, waar ook steeds hun grote verontrusting weer ontspringt: uit het getuigenis van Tenach en Evangelie.

Toen Mozes met de stenen tafelen op de berg leek te verwijlen, nam het volk daar beneden zijn toevlucht tot een zelfgemaakte god. En dat met de edelste religieuze intenties<sup>99</sup>) en in overeenstemming met de beste culturele traditie (van Egypte). Dit was het bankroet van de hele onderneming – ware er niet de tussenkomst van die ene man, Mozes, die bereid is zijn leven voor het volk te geven. En God berouwt van het voorgenomen kwaad. Mozes vergoelijkt het onrecht niet. Hij zet de hele onderneming op het spel: De stenen tafelen smijdt hij stuk tegen de berg, en er vallen drieduizend doden.

Maar de houding van Mozes, hoezeer ook door menselijke hartstocht bewogen<sup>40</sup>), heeft in die uitzichtloze situatie een weg naar de toekomst geopend. Want hierna gebeurt het, dat God met hem spreekt „van aangezicht tot aangezicht”; hierna ontvouwt God voor hem de heerlijkheid van zijn Naam, en gunt hem een blik in zijn hart dat mee-lijdt om het lijden van zijn volk: „... barmhartig en genadig, lankmoedig, groot van verbondenheid en trouw ...”. En Mozes ontvangt opnieuw de stenen tafelen van het verbond. (Ex. 32-34)

De geschiedenis van het Christendom maakt deel uit van een ander, wereldwijd „proces”: de geschiedenis der mensheid, en dat is *het „proces” van de menswording*. De mens heeft de opdracht, de schepping te bewaren en te voltooien,

omdat hij naar Gods beeld geschapen is. Door in deze opdracht God na te volgen wordt hij méns.

Het gaat in de geschiedenis om de menselijkheid. En er is een *universeel en objectief criterium*, waaraan wij allen geoordeeld worden, wij mensen, religieuze Kaïns zonder uitzondering: *het bloed van onze broeder, dat vanaf de aarde ten hemel schreit*. Want ook hij is naar Gods beeld geschapen. (Gen. 1-4)

Het bloed van onze broeder, dat is, *methodisch gesproken*, de verbindende term tussen de godsdienst- en geschiedeniswetenschap enerzijds en de hermeneutiek (dogmatiek, ethiek en exegetische) anderzijds. In beide denk-richtingen het criterium, en daarom de verbinding.

De kerk is geroepen, de opdracht der menswording onder alle volken te verkondigen. Niet om hen in te lijven, en niet om een oordeel te geven over hun eigen culturele en religieuze traditie. Deze zending is tevens onze crisis: het bloed van onze broeders snoert ons de mond. Dát is het criterium, en niet of iets westers, japans of duits is. Want álle volken zullen opgaan om dit éne onderricht te horen, en zij zullen hun zwaarden tot ploegscharen omsmeden. (Jes. 2)

1) 3 delen in 2 banden (gecit. als bd. I en II), Tiel/Utrecht 1971. Vgl. ook zijn artikel in „*Wereld en Zending*”, 2(1973) p. 192 v.

2) bd. I, p. 283 vv.

3) bd. II, p. 174; bd. I p. xiv.

4) bd. II p. 260 v.

5) bd. II p. 259 vv.

6) bd. II p. 277 vv., 284 vv., 293 vv., 302 v.

7) bd. II p. 272.

8) bd. II p. 307, mijn onderstreping.

9) bd. I p. xiv.

10) Morioka Kiyomi, *Religion in Changing Japanese Society*, Tokyo 1975, p. 4.

11) Hori Ichiro, *Folk Religion in Japan*, Chicago/London 1968, p. 49 vv.

12) ib. p. 58; vert.: Zo onderscheidde zich het oorspronkelijk vage lokale geestelijke concept en voelde men zich er persoonlijk bij betrokken. De familie-*kami* (= godheid) of beschermende *kami* werd de dorps-*kami* of districts-*kami* en als zodanig de *kami* van al diegenen die een verschillende achternaam hadden en uit verschillende families stamden. Op deze wijze gelooft men heeft zich het veelvormige religieuze patroon dat zo karakteristiek is voor Japan kunnen ontwikkelen.

13) ib. p. 23 v. – Bedoeld wordt de mythe van de zonnezoon Tenson-Korin, grondlegger van de keizerlijke clan. Volgens J. H. Kamstra, *Encounter or Syncretism*, Leiden 1967, p. 34 vv., 112-119, is deze clan inderdaad van uitheemse origine; zij het niet uit de hemel, maar uit Korea en China!

14) Vgl. daartegenover Kamstra's werk over de eerste fase van de „japanisatie” van het Boeddhisme (vorige noot); en de doctoraal-scriptie van zijn leerling C. Simoons over de „*Kirishitan*”-periode, *De Japanse Traditie en het Christendom (1549-1639)*, gestencild, Amsterdam 1969.

Voor mij was het overzichtswerk van J. Kitagawa, *Religion in Japanese History*, New York/London 1966, een „schoolvoorbeeld”.

15) Kitagawa ib. p. 36; vert.: Aldus werden Shinto, Boeddhisme, Confucianisme en andere religieuze bewegingen beschouwd als middel om de zaak van het heersende regiem in stand te houden. Piryons bd. I p. 70. Vgl. H. Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, 6e dr. London 1946, p. 197. Over de rol van het Boeddhisme vgl. Anesaki Masaharu, *History of Japanese Religions*, 2e dr. Rutland Vt./Tokyo 1964, p. 80.

- 16) Kitagawa ib. p. 88 v.; p. 109 v.
- 17) Vgl. Simoons ib. (boven n. 14) p. 8-16; Kitagawa ib. p. 148.
- 18) Kitagawa ib. p. 162-166; Anesaki ib. (boven n. 15) p. 260.
- 19) Kitagawa ib. p. 149 vv.; Anesaki ib. p. 263, 274 v.; vgl. p. 298.
- 20) Anesaki ib. p. 329 v.; Kitagawa ib. p. 105 vv., 204 vv.
- 21) Morioka ib. (boven n. 10) p. 4; vert.: In werkelijkheid was het zo dat de bijzondere plaats die aan Staats-Shinto was toegekend de religiositeit ervan niet loochende maar juist accentueerde, hetgeen culmineerde in de keizercultus. Vgl. Kitagawa ib. p. 211 vv., 256, 267.
- 22) Kitagawa ib. p. 246 vv.
- 23) Zie W. H. Creemers, *Shrine Shinto after World War II*, Leiden 1968, p. 123 vv., 149, 177.
- 24) Zie Hori ib. (boven n. 11) p. 224 vv., 250; Kitagawa ib. p. 215. Vgl. C. B. Offner en H. van Straelen SVD, *Modern Japanese Religions*, Leiden 1963.
- 25) Kitagawa ib. p. 246 v.; C. W. Iglehart, *A Century of Protestant Christianity in Japan*, 2e dr. Rutland Vt./Tokyo 1960, p. 253 vv.
- 26) Piryns bd. II p. 84.
- 27) bd. II p. 121 en 145.
- 28) Cit. bij Piryns bd. II p. 136; vert.: „Laat ons Staats-Shinto beschouwen als het Oude Testament en het laten doorwerken in het Nieuwe. Laat ons de heiligdommen inbrengen in het Christendom.” Vgl. Piryns' oordeel over Ebina, ib. p. 134!
- 29) Vgl. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* bd. I,2, p. 514 v., 566 vv. Hij schrijft dit in 1938, en denkt met name aan de „Deutsche Christen”, zie ib. p. 318. De vergelijking tussen dit „gejapaniseerde Christendom en de „Deutsche Christen” trekt Keiji Ogawa, *Die Aufgabe der neueren evangelischen Theologie in Japan*, Basel 1965 p. 22 (gecit. bij Piryns). Ook het verschil met de duitse situatie moet niet over het hoofd gezien worden: zie H. Kraemer ib. (boven n. 15) p. 395; A. Th. van Leeuwen, *Het Christendom in de Wereld-geschiedenis*, Hilversum-Antwerpen/Amsterdam 1966, p. 341. – Aan de grootse visie van laatstgenoemd boek ben ik overigens veel verschuldigd.
- 30) Zie Iglehart ib. (boven n. 25) p. 253; C. Michalson, *Japanese Contributions to Christian Theology*, Philadelphia 1960, p. 145.
- 31) bd. I p. xi; „Wereld en Zending” 2 (1973) p. 192. Spijtig ziet hij naar het „succes” van de Nieuwe Religies: bd. I p. 274.
- 32) bd. II p. 47 (o.a.).
- 33) ib. p. 253.
- 34) Vgl. het heldere en wezenlijk eenvoudige artikel van D. von Allmen, „The Birth of Theology”, in *International Review of Mission*, lxiv (1975) p. 37 vv.
- 35) Vgl. Michalson ib. (boven n. 30) p. 74.
- 36) bd. II p. 238.
- 37) Vgl. Piryns' onoplettendheid op dit punt, bd. II p. xii.
- 38) Zie *De kerk en het joodse volk*, serie „Vaticanium 2”, Hilversum/Antwerpen 1967, p. 19.
- 39) Vgl. K. Barth ib. (boven n. 29) p. 359. De exegese van Ex. 32 is cruciaal voor Barths paragraaf over „Die Religion als Unglaube” (ook hier denkt hij allereerst aan de „Deutsche Christen”). Op p. 360 doet hij in dit verband de typerende, maar huiveringwekkende uitspraak: „Noch einmal und jetzt umfassend wird Israels Geschick nun exemplarisch: *Es ist zwar die Offenbarungsreligion an Gottes Offenbarung, es ist aber Gottes Offenbarung nicht an die Offenbarungsreligion gebunden.*” Hoewel ingetoemd doordat allereerst het Christendom bedoeld is, klinkt hier m.i. een impliciet potentieel anti-judaïsme mee. In zijn beeldenstormend pathos (in 1938 wellicht geboden) ziet Barth over het hoofd, dat het *Mozes'* intercessie is, waardoor Gods toorn wordt afgewend, en m.n. *Mozes'* beroep op „*Abraham, Izaak en Israel*” (Ex. 32:13), aan wier nakomelingen God zich door zijn beloften *gebonden heeft*. Want ook

hierin is „Israels Geschiede (!) exemplarisch”, dat het steeds opnieuw de rechtvaardigen blijken te zijn, die hemel en aarde, verleden en toekomst *verbinden*. Wat is de openbaring zonder deze rechtvaardigen, die de crisis van de Godsverduistering doorstaan, en een nieuwe weg openen? „Want de Heer bekent de weg der rechtvaardigen” (Ps. 1:6).

- 40) Vgl. A. J. Heschel, *God in Search of Man*, herdr. New York 1966, p. 269, met een verwijzing naar Seder Eliahu Rabba ed. Friedmann p. 17.

### Naschrift van de eindredacteur

De redactie hoopt in een volgend nummer een bijdrage van dr. Piryns te plaatsen. Ondertussen is het misschien goed, vast een eerste reactie van dr. Piryns in een brief aan drs. Tomson weer te geven. Dr. Piryns herinnert in die brief aan het feit dat zijn boek reeds in 1971 uitkwam, en vervolgt: „Ik kan nu reeds zeggen dat ik het dilemma niet meer zie in termen van ontmoeting tussen Christendom en japanse *godsdiensten*, maar wel in termen van ontmoeting tussen de boodschap van Jezus en de diepere dimensies in de totale japanse situatie, inclusief „Japanse religiosity”, (japanse religiositeit).

- \*) Dit artikel is een bewerking van de scriptie die ik schreef voor een bijvak godsdienst-geschiedenis aan de Universiteit van Amsterdam, onder leiding van de hoogleraren J. H. Kamstra (godsdienstgeschiedenis) en H. B. Kossen (apostolaat). Beiden zeg ik dank voor hun begeleiding en voor de stimulans om mijn scriptie te publiceren.

## Diepte-evangelisatie

1. Deze wat vreemde term is een vertaling van het engelse „in-depth evangelism“. Daarmee wordt aangeduid een evangelisatiebeweging die activiteiten heeft ontplooid over heel de wereld, maar die vooral van betekenis is in Zuid-Amerika. Het centrum van deze beweging bevindt zich in San José in Costa Rica, en er zijn mensen aan verbonden als Orlando Costas, A. William Cook, Guus Kessler en Ruben Lores (deze laatste maakte deel uit van het bezoektteam van „Zending in Nederland“).

Behalve evenwel als naam van een beweging is „in-depth evangelism“ vooral de aanduiding van een geheel van inzichten m.b.t. evangelisatie en m.b.t. missionaire gemeente zijn. Deze inzichten lijken me belangrijk genoeg om er kennis van te nemen, omdat ik vermoed dat ze ons in onze eigen bezinning en heroriëntatie op evangelisatie en missionaire gemeente kunnen helpen.

In het navolgende geef ik een samenvatting van een aantal artikelen, geschreven door medewerkers van „in-depth evangelism“. Ik laat hierbij de engelse term INDEPTH onvertaald en schrijf die met hoofdletters als het instituut in Costa Rica bedoeld wordt; maar ik gebruik de nederlandse term „diepte-evangelisatie“ om daarmee de zaak zelf inhoudelijk aan te duiden.

### 2. Ontwikkelingen bij INDEPTH

2.1. INDEPTH is in 1960, aanvankelijk onder een iets andere naam, begonnen als een evangelisatiebeweging volgens traditioneel-evangelicale opzet: groots opgezette massa-campagnes met inzet van enorm veel mensen, die daarvoor werden gerecruteerd uit de plaatselijke kerken waar de campagnes werden gehouden en toegespitst naar een oproep tot persoonlijke bekering. Men hoopte op een tweeledig resultaat: door een dergelijke actie in de betrokken kerken de totaliteit van de gemeenteleden permanent te betrekken bij doorgaande evangelisatie, en door toevloed van nieuwe leden door bekeringen de groei van de kerk te bevorderen.

2.2. Bij een evaluatie van het werk na 10 jaar bleek tot veler teleurstelling, dat geen van beide verwachtingen was vervuld: de betrokken kerken waren niet méér evangelisatorisch geworden en ze waren evenmin gegroeid in ledental. Daarvoor bleken bij onderzoek wel een aantal oorzaken aan te wijzen. Waar de kerk geen kenmerken heeft van een werkelijke zelfontledigende betrokkenheid bij de samenleving (waar ze geen „incarnational characteristics“ heeft), waar de kerk en de kerkelijke organen weerstand bieden aan verandering en hun dikwijls irrelevante structuren blijven opleggen, daar is het onmogelijk gebleken de gemeente te mobiliseren en te doen groeien. Gebleken is daarbij, dat de grootste weerstanden tegen de noodzakelijke veranderingen niet gezocht moeten wor-

den bij de doorsnee gemeenteleden; maar wel bij de kerkelijke leiders, de ambtsdragers en allerlei leidinggevende functionarissen, die gevangen zitten in oud-modische, uit-de-tijdse en irrelevante vooronderstellingen en systemen. De kerk is opgesloten in de gemummificeerde structuur van een middel-puntzoekende op kansel en kerkgebouw gecentreerde evangelisatie, die niets anders uitricht dan een succesvolle mobilisatie en groei van de gemeente verhinderen; en er is een wijdverbreide afkeer van onpartijdige eerlijke zelfkritiek.

2.3. Geleerd door deze teleurstellingen en mede door de harde confrontatie met de totale zuid-amerikaanse werkelijkheid begon INDEPTH zich te profileren tegenover de noord-amerikaanse evangelisatie-aanpak. Zo nam INDEPTH stelling tegen de volgende tendenzen: 1) tegen een individualistische theologie, die in de weg staat aan een waardering van de collectieve dimensies van het evangelie en die sociologische blindheid meebrengt; 2) tegen een beperkte visie op evangelisatie als vooral een verbale proclamatie in plaats van een dynamische en totale proclamatie, die ook het gebeuren van het communicatie-proces insluit; 3) tegen een gebrek aan betrokkenheid op de werkelijke punten in geding in de samenleving als racisme, armoede, oorlog, materialisme, e.d.; 4) tegen te eenzijdige nadruk op de eigen zelfstandigheid van de plaatselijke gemeente als enig centrum van coördinatie en uitvoering van de zending van de kerk; 5) tegen een gebrek aan het zich bewust zijn van de betekenis van de mentale, culturele en kerkelijke structuren in de uitvoering van de evangelisatie-opdracht.

2.4. Deze evaluatie leidde tot een grondige heroriëntering van INDEPTH. Gekozen werd voor een veelzijdige benadering van de missionaire taak van de kerk. Mobilisatie zou de gehele gemeente moeten omvatten (en niet slechts enkele gedrevenen), daarbij inbegrepen ook para-kerkelijke groeperingen. Daartoe werd een nieuwe strategie ontworpen (zie daarover verder §3). Men heeft daarmee verschillende uiteenlopende oogmerken, waaronder de volgende te noemen zijn:

1. het geven van een missionaire spits aan de theologie en van een theologische fundering aan de evangelisatie;
2. het leiden van onderzoeksprojecten (bijvoorbeeld met betrekking tot attitude-verandering, tot kerkgroei, tot een kerkelijk-sociologische analyse van segmenten van de eigen samenleving, enz.) als startpunten voor een serieuze theologische bezinning en een definitie van de specifieke strategie voor diepte-evangelisatie;
3. het uitwerken van verschillende programmatypen die een bijdrage kunnen leveren aan de vernieuwing, de indigenisatie („indigenization“) en de ontwikkeling van de hele kerk (bijvoorbeeld programma's van toerusting, informatie, vorming, e.d.);
4. het scheppen van missionaire actie-modellen, gericht op positieve zowel individuele als collectieve attitude-veranderingen en op transformatie van onwerkbare en verstarde kerkelijke structuren;
5. het organiseren van ontmoetingsbijeenkomsten voor allerlei soorten kerkelijke leiders voor evangelische en missionaire bezinning.

### 3. Perspectieven en strategieën van diepte-evangelisatie

3.1. Het fundamentele principe van de diepte-evangelisatie is dat van een totale mobilisatie van de kerk voor de totale evangelisatie van de wereld. Dit doel kan blijkens de ervaringen niet bereikt worden met de traditionele evangelisatiemethoden. Ten eerste zijn deze ondoelmatig gebleken om de hele gemeente te mobiliseren. Vervolgens is nimmer doelbewust gewerkt aan de vorming van nieuwe basissgemeenten in strategische gebieden (dat zijn gebieden waar behoeften leven en ontvankelijkheid is), maar werd verwacht dat „bekeerlingen” zich zouden inpassen in de bestaande kerkelijke gemeente, terwijl daarbij evenmin gewerkt werd aan de innerlijke groei van die gemeente, die onveranderlijk bleef wat ze was. In de derde plaats verhinderde het één-dimensionale karakter van de traditionele evangelisatie de ontwikkeling van andere dimensies, die nodig zijn om de mens te bereiken in zijn maatschappelijke verwevenheid. En tenslotte is de traditionele evangelisatie inadequaat tot het bereiken van het doel omdat ze voorbij gaat aan het probleem van de kerkelijke structuren, die de gelovigen binden in patronen van een onvruchtbaar kerkelijk gedrag en die in de weg staan aan een missionaire tegenwoordigheid van de kerk op de strategische punten in de samenleving.

3.2. Om de gemeente effectief te mobiliseren is het dus nodig in het kerkelijk systeem door te dringen en een positieve ontmoeting te bewerkstelligen tussen de normen en waarden van het gegeven systeem én de vooronderstellingen en principes van de diepte-evangelisatie. Dit vereist evenwel kennis van de pre-disposities en de overtuigingen van de gemeentelieden, want zij scheppen tenslotte de structuren door gewoonweg met elkaar kerkelijke activiteiten te ontplooiën. Vervolgens beïnvloeden de geschapen structuren de scheppers ervan, die daarmee nieuwe predisposities ontwikkelen die hun sociaal en individueel gedrag mee bepalen. Wil men daarom groepsveranderingen tot stand brengen, dan zal men op zijn minst moeten beginnen kennis te verwerven van de attitudes die de groepsinteractie bepalen en van de waarden die de context en de zin van de interactie beheersen.

Het is dientengevolge duidelijk ontoereikend alleen maar een positief missionair klimaat te kweken in de verwachting dat de leden dan vanzelf wel missionair zullen gaan werken. Hoeveel goede wil sommigen dan ook zullen ontplooiën, het sociaal systeem van de kerk waartoe ze behoren houdt hen altijd tegen.

Daarom moet een veranderings-strategie ontwikkeld worden, die de top- en machtsstructuur van de kerkelijke organisatie moet raken, ook op plaatselijk niveau. Daartoe is nodig zich te richten op een niet te groot geografisch gebied en te rekenen met een lange termijn planning; het vereist ook een nauwkeurige analyse van de plaatselijke kerkelijke situatie.

3.3. De bedoelde verandering wordt beoogd door de strategie-formule  $PR^2AC = \text{Preparatie, Renoverende Reflectie, Actie, Consolidatie}$ . Deze strategie komt in de plaats van de traditionele evangelisatiemethoden, waarvan het een aantal gebreken vermijdt en voldoende flexibel is naar gelang van de plaatselijke situatie.

3.3.1. *Preparatie*. De voorbereidingsfase heeft een algemeen karakter. Ze beoogt het klaarmaken van de bodem, het openleggen van de weg voor de volgende fasen. Het gaat om het scheppen van een sfeer van vertrouwen, het bewustmaken van de onbestemde gevoelens dat het toch ergens niet goed gaat met de kerk, het wekken van het verlangen naar verbeteringen en vernieuwingen, het herontdekken van de betekenis van het evangelie voor mens, wereld en kerk. Deze fase moet uitlopen op het besluit aan de situatie te gaan werken, kennis te nemen van de principes van de diepte-evangelisatie en plannen te maken voor de organisatorische aanpak.

3.3.2. *Renoverende Reflectie*. Voorwaarde voor evangelisatie is, dat de kerk een helder beeld heeft van wie zij zelf is en hoort te zijn én wie en wat de wereld is waarin ze het evangelie bekend wil maken. Om effectief te kunnen evangeliseren moet de kerk dus een werkelijkheidsprofiel maken van haar zelf én van de samenleving, anders loopt ze de kans een taal te spreken die niemand verstaat en zich te richten tot mensen die niet bestaan. Zo'n profiel moet rekening houden met de psychologische, sociologische, anthropologische en theologische dimensies van de kerk en van de samenleving, zodat de kerk komt tot een nieuw verstaan van zichzelf en van het veld van haar missionaire werkzaamheid. De confrontatie met haar eigen spiegelbeeld kan op zich reeds een stimulans zijn tot vernieuwing van haar interne en externe structuren en van haar evangelisatiemethodiek, zodat dit leidt tot meer-dimensionale operationele modellen voor evangelisatie. Deze bezinning (reflectie) moet dus tegelijk zo praktisch mogelijk gehouden worden en georiënteerd zijn op relevante missionaire actie (renoverend).

3.3.2.1. Deze reflectie heeft dus een intern en een extern aspect. Het *interne aspect* heeft te doen met het wezen en de bestaansreden van de kerk zelf. Daarvoor is een diepgaande en serieuze herontmoeting nodig met de bijbel en met de H. Geest: een hernieuwde bezinning over de vraag hoe de bijbel de kerk ziet en haar taak in de samenleving. Deze bezinning moet zich losmaken van vaststaande vooronderstellingen en deze ter discussie durven stellen, en tevens de kerkelijke en missionaire praktijk tot op de bodem kritisch evalueren.

3.3.2.2. Het *externe aspect* betreft empirisch onderzoek van de eigen samenleving waarin de kerk leeft. Dit onderzoek moet zich richten op de sociale, de geografische, de economische, de culturele en de politieke structuren van de samenleving, en op de soort wisselwerking die de kerk tot nu toe met deze samenleving heeft gehad.

3.3.2.3. Dit externe onderzoek heeft verschillende dimensies. Een van de meest belangrijke is een onderzoek naar de sociale stratificatie van de kerken en hun geografische verspreiding: tot welke sociale klassen behoren de kerkleden? waar wonen ze? welke sociale klassen ontbreken? Een andere dimensie vraagt naar de attitudes van de mensen met betrekking tot de kerk, de bijbel, God, Jezus Christus, enz.; welke van deze attitudes zijn dominant, welke latent? Een derde dimensie richt zich op de relatie van de kerk tot de zgn. christelijke instellingen: hebben deze instellingen een missionaire betekenis? is er enige samenwerking

tussen kerk en instelling? En tenslotte dient onderzocht te worden of en in hoeverre de kerken enige positieve invloed hebben in de samenleving waar ze gevestigd zijn.

3.3.2.4. Deze renoverende reflectie moet leiden tot het ontwikkelen van operationele modellen die de basis vormen voor de fase van de aktie. De missionaire aktie beoogt een *integrale groei* van de kerk. Een integrale groei is vier-dimensionaal: kwantitatief, organisch, conceptueel en incarnerend.

3.3.2.4.1. Onder *kwantitatieve of numerieke groei* wordt verstaan de recrutering van mensen voor Gods Koninkrijk doordat ze in Jezus Christus geloven als Heer en Verlosser van hun leven en van de wereld en besluiten Hem te dienen; en hun inlijving in een plaatselijke gemeente (gemeenschap) voor gezamenlijke eredienst, bemoediging en getuigenis, zowel collectief als persoonlijk, om Gods bevrijdend handelen in Jezus Christus bekend te maken. (Deze groei beoogt niet zonder meer de groei van bestaande kerken; ze kan betekenen de vorming van nieuwe gemeenten of gemeenschappen zoals bijvoorbeeld de zgn. basisgemeenten.)

3.3.2.4.2. Onder *organische groei* wordt verstaan de interne ontwikkeling van een plaatselijke gemeente, de vorming van die interne structuur die de gemeente moet helpen haar taken adequaat uit te voeren in de eigen samenleving. (Daaronder kan ook verstaan worden de noodzakelijke herstructurering van bestaande gemeenten.)

3.3.2.4.3. Onder *conceptuele groei* is te verstaan de mate van zelfbewustzijn van de plaatselijke gemeente, haar verstaan van de bijbelse boodschap, de opvatting die ze heeft over haar eigen aard en haar zending in de samenleving en de wereld, haar kennis van die samenleving en die wereld.

3.3.2.4.4. Onder *incarnerende groei* moet verstaan worden de mate waarin de kerkelijke gemeente zich in haar leden en als gemeenschap laat betrekken in het leven, de problemen, de zorgen, de ontwikkelingen van haar eigen samenleving en van de mensen daarin, haar sociale en politieke betrokkenheid. (incarnatie van de kerk in de wereld naar voorbeeld van de incarnatie van Christus, vgl. Filip. 2: 5-11).

3.3.2.4.5. Deze vier groei-dimensies horen bij elkaar; niet één kan gemist worden zonder op misgroei van het geheel uit te lopen. Alleen deze integrale groei dient Gods zending in de wereld en is van belang voor de mensen. Want ze maakt de kerk tot wat ze behoort te zijn: een gemeenschap voor anderen; ze maakt het evangelie tot wat het bedoelde te zijn: een goede tijding voor mensen van vlees en bloed. Deze integrale groei is daarom noch imperialistisch noch vervreemdend, want het is groei in dienst, in bevrijdende daden die hoop wekken en de komst van Gods Koninkrijk aankondigen en in waarachtig mens-zijn.

3.3.2.5. Wil men renoverende reflectie goed op gang brengen, dan moet er een weloverwogen program ontworpen worden en de verschillende te nemen stap-

pen goed geplanned. Het program heeft tenminste drie oogmerken: 1) een profiel van de kerk en de samenleving, zowel in theologisch-bijbelse termen (door studie van de bijbel) als in psychologische en sociologische termen (door kerk-sociologisch onderzoek); 2) motivatie voor vernieuwing (door bijbellezing, gebed, meditatie, stilte-sessies in kleine groepen, enz.); en 3) ontwikkeling van operationele modellen voor missionaire aktie.

3.3.3. *Aktie*. Zodra de operationele modellen zijn ontwikkeld, moeten ze getest worden op hun bruikbaarheid en zo nodig bijgesteld aan de hand van de opgedane ervaringen. In geen geval moet men in renoverende reflectie blijven steken, want dat is steriel (en het is dan trouwens ook niet renoverend). Echte bezinning op Christus en de kerk, op het evangelie en de wereld, op zonde en bevrijding moet dynamisch zijn, het moet tot aktie leiden. Bezinning op evangelisatie moet leiden tot evangelisatie, bezinning op missionaire gemeente moet leiden tot missionerende gemeente.

Missionaire aktie moet rekening houden met de sociale werkelijkheid: ieder moet het evangelie horen in zijn eigen sociale milieu en taal. Het mag niet blijven steken in „zaaien“, maar het zaaien moet plaatsvinden in „vruchtbare grond“ en met het oog op „oogst“. M.a.w.: het gaat er om dat mensen Jezus gaan erkennen als Heer en Verlosser-Bevrijder, met elkaar die kerk van de Heer gaan vormen die past bij hun totale bestaan, en Hem pogen te dienen in hun concrete werkelijkheid, daarmee realiserend de proclamatie van Gods Koninkrijk. Het is van fundamenteel belang daarbij het contact met de totale werkelijkheid niet te verliezen. Dat zal in veel gevallen kunnen meebrengen de vorming van gemeenten volgens andere lijnen dan de traditionele: naar analogie van bijvoorbeeld studentengemeenten ook gemeentevorming in aansluiting aan de werksituatie van de mensen, of aan hun maatschappelijke betrokkenheid, enz. Diepte-evangelisatie beoogt dus wortel te schieten in die eigen specifieke situatie waar de kerk zich met haar boodschap bevindt. Met betrekking tot de bestaande kerken en gemeenten zou dit kunnen (moeten) inhouden een diep-ingrijpende omstructurering, die zelfs zou kunnen resulteren in iets als een kerkelijke herverkaveling volgens allesbehalve traditionele lijnen.

3.3.4. *Consolidatie*. Deze fase is misschien wel de moeilijkste van de vier. Het komt er op aan de vernieuwingen te consolideren. Het gaat ook om het consolideren van elkaar, mensen die hebben besloten op nieuwe wijze in eigen situatie de Heer te dienen. Dit roept de noodzaak op van voortgaande catechese, toerusting, vorming, training, bemoediging, viering. Als zodanig is de consolidatie-fase tegelijk ook weer de fase van nieuwe preparatie; d.w.z. het in beweging blijven zoals dat hoort bij het leven van een organisme. Zodra de consolidatie, zowel individueel als collectief, stukt in zichzelf, verstart het leven en doet de dood zijn intree. PR<sup>2</sup>AC is dus de aanduiding van een voortgaande dynamiek, een creatieve spiraal, waarvan de verschillende fasen voortdurend in elkaar overlopen en elkaar voortbrengen en zo elkaar bevruchten. Dát is een missionaire gemeente.

#### 4. Een INDEPTH verklaring uit 1973

Diepte-evangelisatie is een missionaire strategie, gebaseerd op de overtuiging

dat de kerk, als instrument van de H.Geest, een sleutelpositie inneemt in de totstandkoming van Gods Koninkrijk onder de mensen. Het ziet de kerk als een groeiend organisme, een nieuwe gemeenschap die door God wordt gevormd, een ontwikkelend lichaam. De totale mobilisatie van de kerk van Christus voor een alomvattend getuigenis in de wereld beogend, wil diepte-evangelisatie een strategisch instrument zijn, gericht op groei van de kerk. Deze groei van de kerk evenwel wordt opgevat als een corporatieve activiteit, die plaatsvindt op verschillende niveaus tegelijkertijd en zodoende een multi-dimensionaal verschijnsel is. Deze groei van de kerk mag dan gezien worden, niet als een krampachtig na te streven doel, maar als een integraal gebeuren dat verwacht mag worden vanuit het creatieve leven van de kerk zelf als een reddende gemeenschap die in de wereld gezonden is om Gods reddende boodschap in woord en daad te bemiddelen aan mens en samenleving.

Als aanduiding van een dynamische missionaire beweging benadrukt diepte-evangelisatie de volgende punten:

1. openheid voor alle implicaties van het Heer-zijn van Jezus Christus voor de kerk en wereld, en voor de werkzaamheid van de H.Geest;
  2. praktische uitdrukking hiervan in zichtbare en functionele vormen van eenheid in elke plaatselijke situatie;
  3. heldere kennis van de noden, de hulpmiddelen en de communicatie-problemen van de kerk temidden van de ingewikkelde maatschappelijke structuren; een kennis gebaseerd zowel op de bijbel als op recent kerkelijk-sociologisch onderzoek;
  4. uitvoering van een veelzijdige en doelgerichte strategie, gericht op integrale kerkgroei: kwantitatief, organisch, conceptueel en incarnerend;
  5. flexibiliteit in de programmering: periodieke evaluatie van doeleinden, methoden en resultaten, een bijstelling van de strategie gebaseerd op de eigen ondervinding, op kennis en ervaring van anderen en op nieuwe inzichten uit de bijbel;
  6. toewijding aan de algehele mobilisatie van de kerk voor de alomvattende evangelisatie van de wereld.
5. Het bovenstaande is een zo getrouw mogelijke weergave van wat diepte-evangelisatie bedoelt te zijn volgens artikelen en verklaringen van INDEPTH zelf. Het vertoont uiteraard de sporen van zijn afkomst: de zuid-amerikaanse kerkelijke en missionaire situatie. Serieuze kennisneming ervan kan, denk ik, ons helpen in onze eigen bezinning op het missionaire gemeente zijn.

## Evangelisatie bekeken door een socioloog

### 1. Samenvatting

In dit artikel wil ik proberen een sociologische omschrijving te geven van evangelisatie. Daartoe ga ik eerst na wat twee nederlandse sociologen op dit gebied hebben ingebracht. Vervolgens analyseer ik waarmee 406 gereformeerde en hervormde betrokkenen bij het evangelisatiewerk het woord evangelisatie associëren. Daarna sta ik even stil bij enkele min of meer officiële omschrijvingen van het woord evangelisatie. Tenslotte probeer ik een aantal gedachten te ontwikkelen over een sociologische definiëring van evangelisatie.

### 2. Twee nederlandse sociologen over evangelisatie

De godsdienst als sociaal gegeven staat niet in het centrum van de sociologische belangstelling.

Binnen de godsdienstsociologie wordt vervolgens het onderwerp evangelisatie slechts incidenteel aangeroerd. Toch zijn tienduizenden vrijwilligers en vele tientallen vrijgestelden in Nederland actief in een missionaire onderneming, waarin jaarlijks een miljoenenomzet gemaakt wordt.<sup>1)</sup>

Voor zover mij bekend verschenen in de zeventiger jaren slechts twee uitgebreide studies van nederlandse sociologen over ons onderwerp. Kwantitatief een geringe oogst, waarbij de kwaliteit ons ten troost kan strekken.

De eerste studie – van Q. J. Munters, Rekrutering als roeping – kent een empirisch gedeelte, de tweede – van Mady A. Thung, The precarious organisation – niet.<sup>2)</sup>

Beide sociologen stonden uiteraard voor de opgave evangelisatie te definiëren. Munters spreekt over de *missionaire onderneming*.<sup>3)</sup> Hij signaleert in de loop der tijden een aanzienlijke „Bedeutungswandel“ bij de theologen, waarbij de omschrijvingen toenemen in vaagheid, abstractie en dubbelzinnigheid. Hij noemde zo naast elkaar de wat oudere definiëring van J. Richter die „Mission“ zag als „die Ausbreitung des Christentums unter Nicht-christen“ en de nieuwere definitie van H. J. Margull: „Mission ist Hoffnung in Aktion“. (p. 10)

In een missiologisch intermezzo (pp. 14-24) onderscheidt Munters vier visies over de missionaire doeleinden:

1. het winnen van zielen;
2. de expansie van kerk en christelijk geloof;
3. de expansie van de christelijke beschaving;
4. de verbetering van micro- en macrostructuren.

Vervolgens staat Munters voor de vraag, hoe deze missionaire doeleinden „vertaald“ kunnen worden in sociologische categorieën. Zijn antwoord op deze vraag is: *rekrutering, inlijving, proselitering*.

Ook in de vierde visie zijn de activiteiten gericht op cultuuroverdracht (in de zin



van de introductie van wetenschappelijke inzichten, technische know-how, betere landbouwmethoden, etc.). Het missionaire handelen doet zich zo veelal kennen als proseliterend handelen (p. 27). (De term „proselitering“ wordt hier in volstrekt neutrale zin gebezigd!)

Sprekend over inlijvingsprocessen maakt Munters nu een onderscheid tussen – proselitering in *structurele* zin, d.w.z. dat de betreffende buitenstaander deel gaat uitmaken van de proseliterende sociale eenheid. (Populair gezegd: ledenwerving door kerk of godsdienstige groepering). – proselitering in culturele zin, d.w.z. dat pogingen worden gedaan, bepaalde opvattingen, denkwijzen, idealen, waarden, het geloofsbezit aan anderen over te dragen. (p. 28)

Beide aspecten zijn uiteindelijk op elkaar georiënteerd en vormen samen het inlijvingsproces. Het één kan ook niet volledig zonder het ander.

Mady Thung schreef in „The precarious organisation“ een paragraaf over het concept „mission“. (p. 64-68) Als resultaat van de oecumenische discussie over evangelisatie wordt naast de ontdekking van de instrumentele betekenis van de kerk en de herontdekking van de wereld ook gezien een herontdekking van evangelisatie zelf (aldus Margull). Het gaat daarbij niet meer om een poging leden terug te winnen voor de kerk, doch om een manier van leven onder de mensen, waarbij hen de hoop getoond kan worden van waaruit een christen leeft. De gedachte aan propaganda, publiciteit of pogingen bekeerlingen te winnen is losgelaten, en het accent wordt meer gelegd op de kwaliteit van de christelijke dienst en proclamatie, dan op de kwantiteit aan kerkleden, alhoewel ledenwerving niet is uitgesloten.

Een volgende stap is: de kerk als geheel behoort missionair te zijn. Het is niet langer: „churches have missions“, maar: „the church is mission“. Voor een missionaire kerk zou dan (in een eerste ruwe sociologische formulering) gelden:

- a. Ze identificeert zich niet met nationalistische of andere wereldse belangen.
- b. Ze is betrokken bij de veranderingen in de geschiedenis, die ze ziet als gekoppeld aan God's werk aan de uiteindelijke transformatie van de wereld.
- c. Ze werkt coöperatief samen bij het tot stand brengen van veranderingen in de richting van een betere wereld.
- d. Nadrukkelijk herkent ze dat ze sociale en politieke taken heeft, maar ook dat deze taken soms beter vervuld werden door mensen buiten de kerk, dan door mensen daarbinnen.
- e. Ze herformuleert evangelisatie en missie als (een demonstratie van) een christelijke wijze van leven in plaats van als een propagandistische ledenwerving; een levenswijze die nagekomen moet worden door het gehele ledenbestand.

In het verdere van het boek is de „goal-setting“ dan ook een belangrijk en voortdurend proces in „the missionary church“.

Het verschil tussen beide benaderingen is groot. Munters kiest voor de benadering van de theoloog Richter: ledenwerving staat centraal in de evangelisatie. Thung kiest voor de benadering van de theoloog Margull: wereldverbetering vormt de kern van de kerkelijke missie. Het is nu de vraag of het aan de socioloog is op deze manier te kiezen in dit theologische dispuut over evangelisatie.

Voordat deze vraag besproken wordt, geef ik eerst enig ervaringsmateriaal. Het gaat niet om wetenschappelijke gegevens, maar wel om aardig vóórwetenschappelijk materiaal.

### 3. Associaties bij het woord „evangelisatie“

In het seizoen 1977-1978 zijn op verschillende bijeenkomsten van gereformeerde en hervormde gemeenteleden, evangelisatiemedewerkers en kerkeeraadsleden associaties gevraagd van de aanwezigen op het woord „evangelisatie“. De aanwezigen kregen allen een blanco kaartje in handen met de vraag op te schrijven welk woord of zinnetje het eerst in gedachten kwam bij het woord „evangelisatie“. Op deze wijze werden van 406 mensen associaties verkregen. We analyseerden deze associaties – die dikwijls de vorm van definities kregen – op inhoud, doelgroep, werkwijze en gevoelens.

#### 1. De inhoud

- Als inhoudsaanduiding van het woord evangelisatie wordt zeer vaak het woord „boodschap“ genoemd, evenals synoniemen als evangelie, het goede nieuws, het woord uit de bijbel, e.d. Om precies te zijn 106 maal. Voorbeeld: „het brengen van de boodschap Gods.“
- Als inhoud wordt ook dikwijls „iets van(uit) jezelf“ genoemd, zoals: ons eigen rijke bezit, liefde voor anderen, onze liefde voor Christus, enz. Dit gebeurde 60 maal (van de 406). Voorbeeld: „In woord en daad laten merken, dat je christen bent.“
- Als inhoud wordt eveneens vaak „Jezus Christus“ genoemd of een variant hierop zoals: het leven van Jezus, de liefde van Christus, Christus' offer, e.d. Dit gebeurde 31 maal. Voorbeeld: „Mensen tot Christus brengen.“
- Als inhoud wordt daarnaast nogal eens het woord „God“ genoemd. Te denken is aan uitdrukkingen als: God de Schepper, Gods liefde, e.d. Dit gebeurde 21 maal. Voorbeeld: „De goedheid van God vertellen aan een mens die niet weet dat God heel echt goed voor hem is....“
- Als inhoud wordt het woord „geloof“ ook meerdere keren genoemd, nl. 15 maal. Voorbeeld: „Spreken over je geloof.“
- Als inhoud worden andere aanduidingen incidenteel genoemd, zoals: geluk (5x); het Koninkrijk (3x); de kerk (2x).

#### 2. De doelgroep

- Als doelgroep vinden we voor het merendeel *mensen*, zonder beperking of typering. Hierbij kan gedacht worden aan uitdrukkingen als „personen of gezinnen“, „de gesprekspartners“, „mensen met wie je in aanraking komt“, enz. Zulke algemene richtgroep-aanduidingen werden 81 maal geteld. Voorbeeld: „Naar de mensen gaan om over het geloof te praten.“

- Als doelgroep vinden we ook de beperking tot *sommige mensen*. Overwegend wordt als beperking aangegeven „buitenkerkelijken“, maar ook „de medemens die ongelovig is“, „mensen die God/Christus/het evangelie niet kennen“, e.d. Deze beperktere doelgroepaanduiding werd 31 maal gevonden.

Voorbeeld: „Van het evangelie vertellen aan rand- of buitenkerkelijken.“

- Slechts eenmaal vinden we een andere doel-aanduiding naast het woord „mensen“, nl. „structuren“. De zin luidde: „Evangelisatie is mensen en structuren brengen in verhouding tot Jezus en Zijn Rijk“. Hierbij zij aangekend dat het woord „bevrijding“ tweemaal werd gebruikt.

### 3. De werkwoorden

Een grote variatie aan werkwoorden wordt gebruikt. Een opsomming zonder meer biedt weinig overzicht. Daarom volgt hier een rubricering. Dergelijke rubriceringen zijn altijd subjectief. Toch kan aan een subjectieve rubricering de voorkeur gegeven worden boven een ondoorzichtelijke opsomming.

- Verreweg de meeste gebruikte werkwoorden suggereren dat evangelisatie geassocieerd wordt met een *overdrachtsactiviteit*. In de aanduiding van deze overdrachtsactiviteit zijn drie accenten te onderkennen, nl. het accent op wat de gever of overdrager doet, het accent op wat er tussen gever en ontvanger gebeurt en tenslotte het accent op wat met de ontvanger of het object van overdracht gebeurt.

– werkwoorden waarbij het accent valt op wat de gever of het subject van overdracht doet, zijn „verkondigen“ (18x gebruikt), „getuigen“ (15x), „vertellen“ (14x) en verder meer incidenteel: spreken over, zaaien, leren, praten over, e.d. In totaal werd 64 maal een werkwoord uit deze subrubriek geteld.

Voorbeelden: „Het woord Gods verkondigen aan ieder die het wil horen.“  
„Getuigen – in woord en daad – van de blijde boodschap.“  
„Vertellen over Jezus!“

– Werkwoorden waarbij het accent valt op wat tussen gever en ontvanger gebeurt, zijn vormen van „brengen“ zoals „overbrengen van“ of „brengen tot“ (33x), „doorgeven“ (32x), „uitdragen“ (25x), „uitdelen“ of „meedelen“ (10x), „verspreiden“/„verbreiden“ (9x) en meer incidenteel: geven, aanreiken, bezorgen. In totaal behoren 113 associaties tot deze subrubriek.

Voorbeelden: „Brengen van de blijde boodschap van Jezus Christus.“

„Proberen iets van Gods liefde in Christus door te geven aan hen die Hem niet kennen.“

„Uitdragen van ons geloof.“

– Werkwoorden waarbij het accent valt op wat bij de ontvanger beoogd wordt, zijn vormen van „maken“, zoals „bekend maken met“ of „duidelijk maken“ (10x), vormen van „krijgen“ zoals „opening krijgen“ (5x) en verder: winnen en bereiken. In totaal gaat het hier om 17 associaties.

Voorbeelden: „Gods naam en daden bekend maken.“

„Evangelisatie betekent voor mij, mensen winnen of vangen voor Jezus.“

Het totaal aantal werkwoorden in de bekeken associaties op het woord evangelisatie dat toegerekend kan worden aan de rubriek overdrachtsactiviteiten komt op 194. We hebben hiermee de dominerende kijk op de werkwijze in de evangelisatie bij deze „groep“ van 406 gereformeerden en hervormden aangegeven.

- Een veel kleiner aantal werkwoorden valt onder de rubriek *hulpbiedende activiteit*. Hieronder vallen werkwoorden als „helpen“ (7x), „laten zien“ (5x), en verder: voorleven, wijzen, laten merken, e.d. In totaal gaat het hier om 23 associaties.

Voorbeelden: „Evangelisatie is proberen de mensen te helpen.“

„De gezindheid die bij Christus was, laten zien aan de mensen.“

- Een volgende groep werkwoorden kan ondergebracht worden in de rubriek *aandacht-schenkende activiteit*. Hieronder vallen werkwoorden als: luisteren, open staan voor, omzien naar, dienen, e.d. In 23 associaties signaleerden we dit soort werkwoorden.

Voorbeelden: „Luisteren naar de ander.“

„Naast de mensen proberen te gaan staan.“

„Openstaan voor anderen.“

Bij deze rubriek valt op te merken, dat een aantal associaties bestaat uit woorden als „medemenselijkheid“, „naastliefde“, „openheid“, e.d. Het gaat hier niet om werkwoorden, doch wel staat positieve aandacht centraal. Deze aanduidingen werden 15x geteld.

- Een laatste groep werkwoorden werd gerangschikt onder de rubriek *aktiviteit van samenzijn*. Het meest komt hier voor het werkwoord „zijn“ (10x) en verder: samen leven, samen denken, samen werken, e.d. We hebben hier te doen met 22 associaties.

Voorbeelden: „Christen zijn.“

„Samen leven.“

„Goed zijn voor elkaar en onze medemens.“

### 4. Gevoelens

Alhoewel allerlei gevoelens die mensen associëren met het woord evangelisatie geen helderheid geven omtrent de betekenis-inhoud die ze aan dat woord toekennen, toch willen we hier signaleren, dat een vrij grote groep nogal *negatieve gevoelsassociaties* blijkt te hebben. In 19 associaties komt het woord „moeilijk“ voor, verder woorden als: misère, opdringerigheid, verlegenheid, e.d. In totaal geven 31 associaties deze negatieve gevoelens weer.

Voorbeelden: „Moeilijk, maar het moet wel.“

„Moeilijk: zelfs haast onmogelijk.“

„Opening krijgen in een voor mij uitgebluste zaak.“

Tot zover de weergave van dit ervaringsmateriaal. De waarde van deze gegevens en hun ordening is uiteraard zeer betrekkelijk. We hebben kwalitatief gezien met niets meer te maken dan met een vóórwetenschappelijke indruk en een subjectieve ordening. Als we nu dan ook wat conclusies gaan trekken, gebeurt dat zonder enige pretentie. Het gaat eigenlijk meer om hypothesen. De *conclusies* zijn:

a. Voor het merendeel van de „groep“ die de boven besproken associaties gaf betekent naar het inhoudelijke aspect evangelisatie een verwijzing naar iets buiten zichzelf: de boodschap, God, Jezus. Opvallend hierbij is overigens wel, dat de kerk in dit rijtje nagenoeg geen rol speelt. Evangelisatie heeft kennelijk voor het gevoel van zeer weinigen in deze groep met ledenwerving te maken.

Wel is er een duidelijke onderstroom aanwezig van mensen die op het inhoudelijke aspect evangelisatie in verband brengen met iets van of vanuit zichzelf. Eigen gevoelens, overtuigingen of ervaringen spelen hier een meer nadrukkelijke rol.

b. De doelgroep-aanduidingen zijn erg ongenueanceerd. Daar waar restricties aangebracht worden, speelt het kerklidmaatschap een belangrijke rol. Niet duidelijk is of deze constatering in mindering gebracht moet worden op de onder a. gemaakte opmerking dat ledenwerving nauwelijks met evangelisatie verband houdt. Voor zover andere restricties gehanteerd worden dan „niet-kerklid-zijn“ wijzen de associaties in de richting van het plus-min-schema dat onder de volgende conclusie geopperd wordt. Hier valt ook te noteren dat structuren of boven-individuele of maatschappelijke verbanden e.d. niet als doel-„groep“ worden vermeld.

c. De in de associaties gebruikte werkwoorden wijzen uit, dat evangelisatie meestal in verband gebracht wordt met overdrachts-activiteiten. Dat betekent dat in de door ons bevraagde „groep“ evangelisatie vooral wijst op een overdracht van iets wat ik heb en jij niet. Dit is aan te duiden als het *plus-min-schema*. Datgene wat overgebracht wordt, wordt als het ware „dingachtig“ doorgegeven.

Ook nu is een duidelijke onderstroom aanwezig, waar het „dingachtige“ vervangen wordt door aandacht, hulp en/of „er zijn“. Ik ben niet slechts bemiddelaar of doorgeefluik, maar mezelf en er zelf bij betrokken. Het schema wordt ook meer gelijkwaardig, en kan worden aangeduid als het *plus/min-plus/min-schema*.

Vergelijken wij deze ervaringsgegevens met de omschrijving van Munters, dan valt op dat ledenwerving (althans in structurele zin) nagenoeg ontbreekt in de besproken associaties. Vergelijking met de omschrijving van Mady Thung wijst uit, dat wereldverbetering (zeker op macro-niveau) nauwelijks enige associatie vormde. Voordat we o.a. vanuit deze constatering naar de sociologische omschrijving van evangelisatie overstappen zullen we eerst nog enkele min of meer officiële omschrijvingen vanuit de gereformeerde kring vermelden.

#### 4. Gereformeerden en evangelisatie

Formeel is de evangelisatie als taak van de kerk omschreven in artikel 89 van de kerkorde van de Gereformeerde Kerken. Dit artikel luidt:

- „1. De kerken zullen zich door middel van de arbeid der evangelisatie richten tot hen die vervreemd zijn van het evangelie, om hen zo mogelijk te brengen tot de gemeenschap met Christus en Zijn kerk.
2. Deze arbeid geschiedt onder leiding van de kerkeraad, die de leden der gemeente ook zal opwekken Jezus Christus in het midden der wereld met woord en daad te belijden.“

Het woord „vervreemd“ duidt erop dat het vooral gaat om van de kerk en/of het geloof afgedwaalden. Evangelisatie kreeg immers pas de aandacht met het ontstaan en de toename van de onkerkelijkheid in Nederland. Nu in onze dagen de beleving groeiend is dat de kerken in Nederland minderheden vormen in een gesecculariseerde wereld is de aanduiding „vervreemd“ niet meer te hanteren. Velen in ons land zijn onbekend met het kerkelijk leven en onwetend ten aanzien van het evangelie.

In de Gereformeerde Kerken bestaat ook een landelijk deputaatschap voor de evangelisatie.

In een bezinningsnota van 1975 hebben deze deputaten zich bezig gehouden met de visie op evangelisatie.<sup>4)</sup>

In 1951 werd gezegd:

„Onder evangelisatie verstaan wij de verkondiging van het evangelie aan degenen die buiten staan, opdat zij terugkeren tot Christus en Zijn kerk.“

Zestien jaar later in 1967, werd geformuleerd:

„Onder evangelisatie verstaan wij – binnen het geheel van de opdracht van de kerk in de wereld – de verkondiging van het evangelie in woord, daad en levenswijze – zowel in het dagelijks leven van de gemeentelieden als in georganiseerd werk – aan degenen die buiten het evangelie leven, opdat zij geloven en – met ons – gelovende het leven hebben in Christus' naam.“

In 1973 werd weer een nieuwe formule opgesteld. Deze formule luidt:

„In het geheel van Gods opdracht verstaan wij onder evangelisatie die communicatieve bestaanswijze en werkzaamheid, waarbij de gemeente(leden) als deelgenoot(en) in Jezus' zending, uitnodigt(en) om te delen in het bevrijdend handelen van de Heer.“

In deze in tijdsvolgorde weergegeven omschrijvingen is duidelijk de „Bedeutungswandel“ te herkennen waarover Munters sprak. Lag eerst het accent sterk op de inlijving, ook in structurele zin, de verschuiving is duidelijk gegaan in de richting van invloedsuitoefening teneinde een betere wereld te bevorderen. Deze ontwikkeling kan globaal getypeerd worden als een afvaart vanaf het „Munteriaanse“ standpunt naar de „Thungiaanse“ benadering van evangelisatie.

Vanuit deze ontwikkelingsgang is het niet verrassend dat de gereformeerde evangelisatiedeputaten op dit moment zich nadrukkelijk bezighouden met de sociale en politieke aspecten van de evangelisatie.

## 5. Wat is evangelisatie voor een socioloog?

Na het voorafgaande is deze vraag niet eenvoudig te beantwoorden. In alle voorlopigheid – meer als een proeve – wil ik enkele gedachten aanreiken. In de eerste plaats zou ik willen stellen, dat het niet verstandig is voor een socioloog zich te identificeren met een bepaalde theologische stroming. Hierdoor werden zowel de omschrijving van Munters als die van Mady Thung te eenzijdig. Vervolgens dient de empirie een rol te krijgen bij het tot stand komen van een omschrijving. Het hierboven beschreven vóórwetenschappelijke materiaal doet vermoeden dat zowel Munters als Mady Thung wel eens aan wezenlijke elementen voorbij konden zien. Mij lijkt een ruime „raam-definitie“ de voorkeur te verdienen. Binnen een dergelijke omschrijving kunnen dan empirisch typen worden onderscheiden, al of niet aansluitend bij bepaalde theologische stromingen. Ook kunnen binnen de aangegeven raam-definitie historische ontwikkelingen beschreven worden. Bovendien levert de verklaring van het voorkomen van de verschillende typen bij verschillende groepen een interessante uitdaging.

### Voor onderzoek

Al wordt gekozen voor een raam-definitie, toch zal een criterium gegeven moeten worden om uit te maken of bepaalde verschijnselen binnen of buiten de omschrijving vallen.

Afgaand op de associaties die besproken werden lijkt mij dat in de verwijzing naar een transcendent gegeven dit criterium gevonden kan worden. In de meeste associaties komen dergelijke verwijzingen voor: de boodschap van God, Jezus Christus, geloof, e.d. Zelfs in omschrijvingen die ik aanduidde onder de groep „iets van(uit) jezelf“ en die een duidelijke onderstroom vormen is deze verwijzing niet afwezig. Het verschil is een verwijzing vanuit een zelf doorleefde ervaring van het transcendente of een verwijzing min of meer langs zichzelf heen. Voor sommigen is de eigen ervaring van het transcendente een noodzakelijke voorwaarde om te kunnen evangeliseren. Voor anderen zijn de eigen ervaringen juist een gevaarlijke hindernis om het zicht op het transcendente te bieden. Achter dit verschil in waardering steekt een verschil in mensvisie en een verschil in theologie.

De werkwoorden, met name die werkwoorden die op een overdrachtsactiviteit wijzen, gaan ook in de richting van het overbrengen van zo'n transcendent referentie. Hier is te denken aan het communicatie-gebeuren. Kenmerkend daarvoor is, dat datgenen wat aan de ontvanger meegedeeld wordt, toch voor de zender als eigenheid behouden blijft. Mij lijkt dat het communicatiemodel het meest-passende referentiekader biedt voor een socioloog om evangelisatie te onderzoeken. Hiermee wordt aan de essentie van wat evangelisatie is het meeste recht gedaan.<sup>5)</sup>

Ledenwerving en wereldverbetering op zich zijn onvoldoende om als evangelisatie getypeerd te worden. Pas als ze uitdrukkelijk verbonden worden met een

transcendente verwijzing kunnen we ze beschouwen als evangelisatie-activiteit. Ledenwerving wordt zo wel verbonden met het Corpus Christianum en wereldverbetering met het Rijk van God. Alle activiteit van mensen verricht met het oog op het winnen van mensen voor een transcendent referentie is dan evangelisatie. Zo is evangelisatie op haar beurt een studieonderwerp voor de godsdienst-sociologie.

- 1) Voor 1973 maakte ik voor de Gereformeerde Kerken (synodaal) een totaalschatting van f 3.872.000,— aan voor de evangelisatie beschikbare gelden. In datzelfde jaar telden de Gereformeerde Kerken synodaal 42 vrijgestelden (predikanten en kerkelijk werkers) voor de evangelisatie.
- 2) Q. J. Munters, Rekrutering als roeping, Sociologische overwegingen met betrekking tot het missionaire handelen, Meppel, 1970.  
Mady A. Thung, The precarious Organisation, Sociological Explorations of the Church's Mission and Structure, The Hague, 1976.
- 3) Woorden als zending en missie beschouw ik als synoniemen van evangelisatie. De aanduiding „Zending in Nederland“ wijst ook op deze betekenisgelijkheid.
- 4) In het geheel van de opdracht, bezuinigingsnota en beleidsnota uit het rapport van evangelisatiedeputaten van de generale synode van Haarlem 1973/1975 aan de generale synode van Maastricht 1975.
- 5) Zie bij voorbeeld A. v.d. Meiden, Mensen winnen, Een verkenning van de relatie tussen ethiek, propaganda en apostolaat, Baarn, 1972.

## Problemen van een gereformeerde zendingswetenschap

### Inleiding

In 1978 verscheen bij de uitgeverij De Banier te Utrecht een „inleiding tot de Gereformeerde Zendingswetenschap” onder de titel *Gij die eertijds verre waart...* Het boek wil een overzicht van de geschiedenis en taken van de zending bieden en deze benaderen vanuit het Gereformeerd belijden (7), met name – blijkens de kerkelijke achtergrond van de negen auteurs – zoals dit leeft in de Christelijk Gereformeerde Kerken, de Gereformeerde Gemeenten, en de Gereformeerde Bond in de Nederlandse Hervormde Kerk. Waarschijnlijk ging men er vanuit, dat de zendingvisies van de Gereformeerde Kerken en de Vrijgemaakt Gereformeerde Kerken in andere publicaties voldoende aan het woord komen; hoe dit ook zij, de stemmen die in dit boek te horen zijn verdienen ten volle te worden beluisterd en serieus genomen.

De negen bijdragen waaruit deze „inleiding” bestaat zou men in twee rubrieken kunnen indelen. In de eerste vijf artikelen worden fundering en geschiedenis van de zending behandeld. Prof. dr. J. P. Versteeg (Chr. Geref.) schrijft over de bijbelse fundering van het zendingswerk. Wat het Oude Testament betreft, benadrukt hij het universalisme en het grote verband van de schepping waaraan het verbond wordt „toegevoegd” (14). Deze uitspraak zal wel eerder een heilshistorische volgorde dan een principiële-dogmatische ordening bedoelen, zoals ook verderop in de behandeling van het Nieuwe Testament en de samenhang tussen de Testamenten de „heilshistorische orde” (waaraan ook Jezus zich hield (32)) het beheersende gezichtspunt blijkt te zijn. Deze aanpak leidt tot bijzondere aandacht voor het werk van de Geest als vervulling van de verbondsluiting, en trouwens ook tot de interessante gedachte, dat blijkens het boek *Handelingen* God moest ingrijpen om de gemeente tot grensoverschrijding te brengen (41). Prof. dr. C. Graafland (Geref. Bond) is de auteur van het meest fundamentele artikel van het boek, de „Theologische Hoofdlijnen”. Ook hier worden schepping en eschaton duidelijk gemarkeerd als de polen waarbinnen zich de reflectie over de zending – die overigens in de Gereformeerde traditie niet steeds een grote plaats heeft gehad – zich zou moeten voltrekken. Beheersend gezichtspunt is daarbij de discontinuïteit tussen God en mens en het eenzijdig verkiezend handelen van God. Zodra men dit uit het oog verliest, aldus Graafland, vervalt men in assimilatie, verwereldlijking, synergisme, universalisme: euvelen die men in de huidige zendingstheologie overvloedig kan aantreffen. Ook in Graafland’s artikel komt het werk van de Geest ter sprake, maar hier valt de meeste nadruk op de noodzaak om tussen het universele en het bijzondere heilswerk van de Geest te onderscheiden. Het eerste is er ter wille van het laatste, d.w.z. ter wille van de schepping van de gemeente door geloof en bekering. Van hieruit stelt Graafland dan ook de principiële prioriteit van de prediking van het Rijk Gods (111), waarop andere aspecten als omtrek om het centrum betrokken

blijven. Deze „andere aspecten” – hier signaleert Graafland een duidelijk tekort bij de „evangelicals” – moeten echter wel voluit en in principe zonder grenzen aan bod komen, want gerichtheid op het eschaton impliceert openheid naar de wereld, ook wat betreft de breedte van culturele en sociale activiteiten.

Dr. C. A. Tukker (Geref. Bond) schrijft twee bijdragen. De eerste, „Kleine Kroniek”, biedt een kort en enigszins eclectisch overzicht van de geschiedenis van de zending, waarbij de relatief grootste plaats wordt ingeruimd voor de bewustwording van de zendingsroeping in de Gereformeerde traditie, en de negentiende eeuw merkwaardigerwijze geheel buiten beschouwing blijft, afgezien van enkele aantekeningen over Piëtisme en Réveil. Tukker’s tweede bijdrage, getiteld „...En over het Israel Gods”, behandelt de relatie tussen Kerk en Israel, waarbij als conclusie wordt geformuleerd, dat er een heel bepaalde roeping bestaat voor de christenheid in de landen van het Midden-Oosten ten opzichte van Israel en de problematiek waarin Israel zich bevindt ten opzichte van zijn buurvölkeren (176). Drs. H. van ’t Veld (Geref. Bond) beschrijft de gang van de wereldzending in de twintigste eeuw in zijn bijdrage „Zending in Stroomversnelling”, waarbij overigens het woord stroomversnelling hem kennelijk zo boeit dat alle verdere opschriften van dit stuk aan het waterleven worden ontleend (bedding, peillood, watervallen, stuwmeren, drooglegging, enz.). Van ’t Veld bespreekt globaal de wereldzendingsconferenties en laat tegelijkertijd de ontwikkeling zien van de scheiding tussen de conservatief-evangelische en liberaal-oecumenische geesten, die z.i. al ten tijde van de Jeruzalem Conferentie in 1928 zichtbaar was. Voor de ontwikkelingen van het denken over humanisering en dialoog heeft Van ’t Veld weinig goede woorden over: „Het levend water van de zendingsstroom zinkt weg in de zanden van een werelds humanisme” (203). De aandacht voor de wereld (sociale, economische en politieke actie) is z.i. gaandeweg te zeer gelijkwaardig geworden aan de aandacht voor het eigen karakter van de kerk.

In zekere zin vormt de bijdrage van Van ’t Veld een overgang naar wat men de tweede rubriek van het boek zou kunnen noemen. De resterende vijf hoofdstukken gaan namelijk alle over een praktisch-technisch aspect van het zendingswerk (vertaling, medisch werk, ontwikkelingswerk, onderwijs), maar dan steeds onder het beslag van de probleemstelling van de verhouding tussen woord en daad, respectievelijk prediking en dienstverlening. De eerste van de resterende vijf bijdragen is zelfs geheel aan deze principiële probleemstelling gewijd; zij is geschreven door drs. J. J. Tigchelaar (Geref. Bond) en is getiteld „Liefde in Daden”. Tigchelaar ziet weinig heil in termen als hulpdienst, nevendienst, en „comprehensive approach”, en hij pleit voor een denken vanuit het evangelische begrip diakonaat, waarin woord en daad als parallel kunnen worden gezien. Het woord is het centrum; daaromheen, maar onafscheidelijk, staat de periferie van de daden (237).

Drs. Chr. Fahner (Geref. Gemeenten) geeft in „Taal, Cultuur en de Zending” een heldere algemene inleiding in de vertaalwetenschap en de culturele antropologie. Er komt weinig theologische reflectie aan te pas, met uitzondering van één centrale gedachte, die het verdient volledig te worden weergegeven: „Wie de Reformatie als het werk van de Heilige Geest aanvaardt, erkent daarmee de mogelijkheid van voortgaande verandering. Het zou inconsequent zijn en van dichtgeslibd ethnocentrisme getuigen, wanneer de hervormende werking van de Geest beperkt werd tot een bepaalde tijd in het verleden. Het unieke van een

Gereformeerde Zendingwetenschap kan dit besef zijn, dat, gegeven de Bijbel als uitgangspunt, het werk van de Geest doorgaat, ook voor wat betreft het vormgeven van het Evangelie in gestalten, die ons van huis uit misschien niet zo vertrouwd zijn." (265) De vraag, of deze gedachte in de rest van het boek voldoende doorklinkt, zal ons nog nader bezig houden.

Drs. C. G. Bout (Geref. Bond) geeft in het hoofdstuk „Medische Zending als Zending" deskundige informatie over de ontwikkeling van het medische zendingswerk en de problemen waarop men in het recente verleden – via grotere bewustwording van de betekenis van ziekte en dood in niet-westerse culturen – is gestuit. De vraag wat de eigenlijke verhouding is van dit werk tot het geheel en de kern van het zendingswerk komt af en toe ter sprake, maar in het licht van de feitelijke ontwikkelingen en het evidente belang van het medische werk blijft deze vraag enigszins academisch.

Prof. dr. ir. A. Moens (Geref. Gemeenten) schrijft in „De Daad bij het Woord" over de problematiek van armoede en ontwikkeling. Men treft hier veel deskundige informatie aan over onderontwikkelde landen, en over de wijze waarop ontwikkelingshulp, ook door zendingsorganen, geboden wordt, alsmede een instructieve beschouwing over de wijze waarop technische hulp in de zending concreet kan functioneren. Helaas vindt men geen evaluatie van recente theorieën over het ontwikkelingsvraagstuk; wel wordt daarentegen een „bijbelse verantwoording" gegeven (misschien omdat het weer over „de daad bij het woord" moest gaan?). Daarin wordt onderscheiden tussen de humanistische grondslag, de ethisch-religieuze grondslag (geassocieerd met horizontalisme, en met de opvatting dat het in alle godsdiensten om dezelfde God gaat), en de bijbelgetrouwe christelijke grondslag. Deze laatste grondslag betekent volgens de auteur o.m., dat men niet langer mag spreken van mensenrechten (die zijn met de zondeval verloren gegaan), dat men de bron van het menselijk geluk, in tegenstelling tot de andere genoemde grondslagen, buiten de mens zoekt, dat men in andere godsdiensten geen waarheidselementen ziet (de opvatting waarin dat wel gebeurt wordt merkwaardigerwijze „pantheïsme" genoemd), en dat men de plicht tot arbeid, naast die tot barmhartigheid en sociale verantwoordelijkheid, benadrukt. Tegelijk wordt met kracht gesteld, dat niets mag worden nagelaten om op het zendingsveld tot een verbetering van de economische situatie te komen, want dat is een zaak „van eenzelfde urgentie en importantie als de verbreiding van Gods Woord" (315).

Drs. W. van Heest (Chr. Geref.) leidt tenslotte in in „Onderwijs en Vorming in de Zending", waarbij verschillende aspecten en problemen van onderwijs in zendings- en ontwikkelingslanden en de taak van kerk en zending daarin helder uiteengezet worden.

### Het belang van het boek

De verschijning van deze „inleiding tot de Gereformeerde Zendingwetenschap" is een belangrijke gebeurtenis, voornamelijk om twee redenen. In de eerste plaats, omdat hier een poging gewaagd wordt om missiologische problemen vanuit een brede dogmatische reflectie te benaderen. In Nederland (evenals trouwens in wijder verband) is dit bepaald geen luxe, omdat er sinds de aanzetten van Kraemer en Van Ruler op dit terrein nog niet zo bijster veel is

gebeurd. Dat men bovendien deze brede dogmatische reflectie wil stempelen door het „volle Gereformeerde belijden" maakt deze poging alleen maar belangwekkender: niet alleen omdat de Gereformeerde traditie tot dusver betrekkelijk weinig fundamentele missiologie heeft opgeleverd, maar vooral omdat men het zich daarmee behoorlijk moeilijk maakt. Immers, hoe simpeler men over de God-mens verhouding, de bekering, en het geloof denkt, hoe gemakkelijker men over zending kan schrijven; en het is nu juist typisch voor de Gereformeerde traditie die in dit boek is vertegenwoordigd, dat men aan deze zaken zwaar tilt. Bekering, wedergeboorte, geloofs zekerheid, het leven in de heiliging – het zijn alle zaken die voor de Gereformeerde tot de rand gevuld zijn met grote existentiële spanning: enerzijds omdat het hier gaat om de as waarom alles in het menselijk bestaan draait, en anderzijds omdat deze dingen de mens niet ter beschikking staan als ging het om een houding, een instelling, een opvatting – nee, zij rusten uitsluitend op de grond van Gods genadige verkiezing. Daarom is men met zijn bestaan en met zijn geloof nooit klaar. Wil men vanuit de sfeer van deze belijdenis missiologie bedrijven, dan haalt men zich heel wat op de hals. In elk geval is het zonder meer begrijpelijk dat, zodra dit gewaagd wordt, allerlei vigerende denkwijzen en uitspraken over zending er uiterst oppervlakkig en kortzichtig uit gaan zien. Dit wordt in het boek dan ook regelmatig benadrukt; en voordat dit op de rekening wordt gezet van een beperkt-polemische opstelling moet de theologische, beter de godsdienstige, bodem in het oog gevat worden waaruit het voortkomt.

Wellicht klinkt op dit punt de vraag hoe dan de missiologische ontwerpen van J. H. Bavinck (1951) en J. Verkuyl (1975) beoordeeld moeten worden: zijn deze niet ook „Gereformeerd"? Inderdaad, maar hier zal toch op de specifieke situatie van de Gereformeerde Kerken waaruit deze twee missiologen voortkomen gewezen moeten worden. Het ging in deze kerken, met name in de eerste helft van de twintigste eeuw, om de ontwikkeling van een eigen belijnde visie op kerk en belijdenis, en dus ook op de taak van de kerk in en tegenover de wereld. Theologie wordt hier: rekenschap geven van de inhoud van de waarheid en van de wijze waarop de kerk zich in de wereld met deze waarheid moet opstellen. Missiologie verschijnt onder dat laatste gezichtspunt, het wordt ondergebracht bij de zogenaamde ambtelijke vakken, en dienovereenkomstig benaderd in het perspectief van opdracht, verantwoordelijkheid en gehoorzaamheid. Met andere woorden: wij bevinden ons hier in een deontologisch kader. Het gaat om de verplichting om verantwoordelijk in de wereld te werken met de van Godswege geopenbaarde waarheid. Typerend voor deze benadering, bij Bavinck althans, is de invoeging van het onderdeel „elenctiek": de poging om de niet-christelijke systemen van dwaling en valsheid te overtuigen (Bavinck gaat daarbij overigens zeer „dialogisch" te werk!). Bij Verkuyl wordt dit grondschema niet verlaten, ook al wordt de definitie van het begrip zending ten opzichte van Bavinck enorm verbreed. Alles wat met bevordering van heil in de wereld te maken heeft en als zodanig in relatie staat tot het Rijk Gods, is voor Verkuyl „zending"; en eigenlijk leidt dat ertoe, dat het deontologische accent op gebod en gehoorzaamheid alleen maar zwaarder wordt. Men mist hier, nog meer dan bij Bavinck, een brede dogmatische fundering. Daarin laten deze twee inleidingen een leemte open, die destijds in eerste aanzet begon te worden gevuld door de „theologie van het



apostolaat", en die nu ook door andere takken van de Gereformeerde traditie als leemte is opgemerkt.

Graafland merkt op, dat Verkuyl zozeer door het „oecumenisch denken" is beïnvloed, dat zijn koers niet langer een uitgesproken Gereformeerde koers kan heten (64). Als hij met het woord „oecumenisch" hier doelt op de wijze waarop het gebruikt wordt in de tegenstelling evangelisch-oecumenisch, dan lijkt ons dit een onjuist oordeel. Weliswaar neemt Verkuyl talloze elementen uit het zogenaamde oecumenische denken op, die hij a.h.w. cumulatief in zijn zendingsbegrip integreert, maar door zijn steeds terugkerende deontologische accent (de zending als mandaat) is er veel meer sprake van een geestelijke verwantschap met de „evangelicals". Dat Graafland dit niet ziet, hangt ook daarmee samen, dat de kritische afstand tussen het brede Gereformeerde denken en het smalle „evangelical" denken, vanwege de polemische opstelling ten opzichte van de oecumenische beweging, in het algemeen veel te weinig uit de verf komt. Wij komen hier later op terug.

We zijn hiermee aangeland bij de tweede reden waarom de verschijning van deze „inleiding tot de Gereformeerde Zendingwetenschap" belangrijk is. In de in allerlei opzichten enigszins steriele confrontatie tussen „evangelical" en „oecumenical" voelt men soms een grote behoefte aan dogmatische verdieping: niet alleen in de vorm van een opnieuw actualiseren van belangrijke en potente tradities, maar ook in de vorm van een theologische reflectie over de uitdagingen die de wereld en de oecumenische beweging bieden. Het is niet onmogelijk dat juist een „Gereformeerde Zendingwetenschap" voldoende eigen inbreng heeft om daar iets van te realiseren. In ieder geval ligt hier een maatstaf waaraan wij de inhoud van *Gij die eertijds verre waart...* kritisch kunnen toetsen.

### **De missiologische probleemstelling**

Wat meteen aan het boek opvalt zodra de golf van de eerste fascinatie wat is weggeëbd, is het ontbreken van een duidelijke systematische structuur. Wij hebben te maken met negen losse stukken die weliswaar in een doordachte volgorde zijn geplaatst maar niet duidelijk tot één bouwwerk samengroeien. Dat ligt natuurlijk mede daaraan, dat de bijdragen zeer verschillend van niveau zijn. Op sommige punten krijgt men het gevoel dat het woord „wetenschap" te pretentief is voor wat feitelijk wordt geboden, bijvoorbeeld daar, waar selectieve informatie en snelle, meestal negatieve, typering van bepaalde opvattingen en gebeurtenissen de overhand krijgen over zorgvuldige presentatie, analyse en evaluatie. Dit is met name het geval bij Van 't Veld en Moens, bij de laatste speciaal in zijn „bijbelse verantwoording": een passage die aan het peil van het boek als geheel veel afbreuk doet. Tezeer overheerst in deze stukken de neiging (die overigens bij de andere auteurs niet geheel afwezig is) om oordelen uit te spreken over stromingen en ontwikkelingen met behulp van gereedliggende sjablonen zonder deze opnieuw vanuit de gegevens op hun houdbaarheid te toetsen. Toch is het niet alleen, zelfs niet hoofdzakelijk, het verschil in wetenschappelijk niveau dat aan het boek het karakter van een zekere structuurloosheid geeft. Het ligt nog meer daaraan, dat het boek ten aanzien van de vraag wat zendingwetenschap is eigenlijk op twee gedachten hinkt. Enerzijds wordt zendingwetenschap gezien als omvattende theologische reflectie waarin de plaats

van de christen en van de kerk ten opzichte van het Rijk Gods en de wereld tot in de praktische vormgeving wordt doordacht; anderzijds als een reeks van probleemstellingen die uit het feitelijke zendingswerk opkomen en elk op „technische" wijze volgens een eigen methode kunnen worden behandeld. Wat is de bedoeling? Bestaat zendingwetenschap uit losse stukjes theologie, culturele anthropologie, niet-westerse medische wetenschap, economie, enz. enz. naast elkaar? Of gaat het erom deze losse stukjes toch in een duidelijk verband te integreren? Zo ja, hoe vindt die integratie dan plaats? Over deze vragen hebben de negen auteurs blijkbaar niet van gedachten gewisseld, zij hebben er althans geen zichtbare overeenstemming over bereikt.

Dat wil niet zeggen, dat de vraag wat zendingwetenschap is niet op impliciete wijze wordt beantwoord. Vooral wat betreft de tweede rubriek, waarin het immers gaat over de praktisch-technische, de „dienstverlenings"-aspecten van het zendingswerk, is het interessant deze impliciete antwoorden op te sporen. Dan blijkt dat de integratie van de hier geboden „technische" inleidingen in een verondersteld groter verband van zendingwetenschap – zo men wil, de koppeling van deze inleidingen aan fundamenteel-theologische reflectie – plaatsvindt door verwijzing naar het feit dat de hier beschreven werkzaamheden steeds onderdeel van het zendingswerk geweest zijn, en dat in dat zendingswerk de woordverkondiging en de bekering altijd centraal gestaan hebben en ook behoren te staan. Deze wijze van integratie, hoe summier, ongereflekteerd en zelfs enigszins obligaant die ook lijkt te zijn, heeft niettemin twee belangrijke gevolgen voor de indruk die het boek als geheel wellicht onbedoeld achterlaat.

In de eerste plaats wordt het object van de zendingwetenschap op deze wijze beperkt tot wat zending in de moderne zendingsbeweging algemeen betekende: het brengen van het Evangelie naar de niet-westerse heidenvolkeren, en het voortgaande werk van de jonge kerken temidden van die volkeren. Alle problemen uit de tweede rubriek zijn problemen in het contact met zogenaamde „arme landen". Met andere woorden: doordat de probleemvelden van taal, cultuur, economie, gerechtigheid en onderwijs die in de *westerse* wereld bestaan niet in het vizier komen, krijgt de verbreding van het zendingsbegrip die via de gedachte van „zending in zes continenten" heeft plaatsgehad geen vaste voet in deze zendingwetenschap. Dat heeft een conserverend en beperkend effect op de ruimte die deze zendingwetenschap in het principiële gedeelte terecht voor zich opeist; sterker nog, het is een verarming, een gemiste kans.

In de tweede plaats heeft deze wijze van integratie tot gevolg dat de verbindende zendingswetenschappelijke reflectie het karakter krijgt van het hanteren van tijdloze algemene principes. De „prioriteit van de prediking" bijvoorbeeld, of „het samengaan van woord en daad als centrum en periferie", worden op deze wijze als het ware tot voorgegeven axioma's en niet tot stellingen die voortkomen uit een worsteling met feitelijke ervaringen en uitdagingen. En dat heeft merkwaardigerwijze weer tot gevolg dat fundamentele theologische zendingswetenschap en praktisch-technische inleidingen over deel-aspecten elkaar eigenlijk niet kunnen raken of beïnvloeden, en dat dus ook op dit punt de uitbouw van de principiële missiologische probleemstelling wordt geremd.

Ondanks deze beide gevolgen van verarming en verlamming, waardoor als het ware de theologische potentie van de eerste hoofdstukken van het boek wordt ingesnoerd, moet men achter de aangeduide impliciete structuur van de tweede

rubriek een positieve motivering zien. Men probeert namelijk op deze wijze alle daad-aspecten van de zending, alle aspecten van dienstverlening, zichtbaar binnen het grote verband te houden van Gods daden, van Zijn roeping van de mens en Zijn wil tot vernieuwing van de levensverbanden waarin de mens leeft; en zo wil men te beschermen tegen ideologisering, tegen indienstneming voor kleine, beperkte politieke doeleinden of voor kortademige, oppervlakkige „humanisering“. Men wil, met andere woorden, zowel de volle honorering van de dienstaspecten als de expliciete en permanente terugkoppeling ervan naar de kern van de zending: de prediking van Gods heil in Jezus Christus. Dit is een respectabele en noodzakelijke motivering, en zij is eigenlijk ook vanzelfsprekend voor een Gereformeerde traditie waar de theocratische elementen nooit geheel uit weg te denken zijn. Gezien de gesignaleerde negatieve effecten moet evenwel de vraag worden gesteld, of de klassieke woord-daad probleemstelling, zoals die zich in de discussies tijdens en over de moderne zendingsbeweging uitkristalliseerde het meest geschikte middel is om deze oer-Gereformeerde motivering tot gelding te brengen. O.i. is dat slechts in beperkte mate het geval, hoofdzakelijk om twee redenen.

In de eerste plaats zou het kunnen zijn, dat deze probleemstelling te theoretisch is, te ver weg van de realiteit van het zendingsveld. Zonder twijfel maakte de kwantitatieve en kwalitatieve groei van de zending een theologische en strategische bezinning over de eigenlijke taken van de zending, bijvoorbeeld in relatie tot de (koloniale) overheid, noodzakelijk; en zonder twijfel had een toenemende bewustheid van het alom aanwezige secularisme (men zie de Jeruzalem Conferentie van 1928) invloed op die bezinning. Maar maakt het voor de eigenlijke inhoud van het zendingsgebeuren, het drama tussen de verkiezende God en de antwoordende en zich bekerende mens, iets uit of men prediking en dienstverlening ten opzichte van elkaar definieert als primair en secundair, als even essentieel, of als centrum en periferie? Bekering geschiedt immers nooit in een aparte geestelijke ruimte, het horen van en het antwoorden op het Woord zijn – zeker op de zendingsvelden die in dit boek model staan – steeds totaal vervlochten met een nieuw ondergáán van de maatschappelijke en culturele werkelijkheid doordat deze (via „dienstverlenende“ activiteiten) in het licht van het Rijk Gods gezet wordt. En de prediking is, zoals Fahner genoegzaam duidelijk maakt, via de problematiek van de vertaling ten volle in deze maatschappelijke en culturele problematiek ondergedompeld. Ook de prediking is een *daad* waarmee men in sociale en culturele verbanden ingrijpt!

In de tweede plaats zou het kunnen zijn dat de probleemstelling ongeschikt is voor een ondubbelzinnige theologische positiekeuze. Dat ligt dan voornamelijk daaraan, dat de probleemstelling in de loop van de twintigste eeuwse discussies op verschillende manieren aan de orde is gesteld. Eén manier is de discussie tussen de Amerikaanse social gospel-beweging en het Europese Lutheranisme, een discussie waardoor de oecumenische beweging met name in de eerste helft van de eeuw geplaagd werd; een andere manier is de discussie tussen de zgn. „ecumenicals“ en „evangelicals“. Het is voorbarig en ook historisch onjuist om beide discussies in elkaars verlengde te zien en hun eigenlijke probleemstellingen te vereenzelvigen, zoals Van 't Veld doet. Zowel de partners in de discussie als hun polemisch-theologische preoccupaties zijn verschillend! Bovendien werden, resp. worden beide discussies belast door karikaturaal-extreme posities

en door legio misverstanden; en het is allerminst bij voorbaat duidelijk wáár een positiekeuze vanuit het Gereformeerd belijden precies terecht zou komen. O.i. in ieder geval niet daar waar Van 't Veld het ziet, namelijk bij aandacht voor „het eigene van de kerk“ als correctie op „aandacht voor de wereld“: dat is wellicht nog eerder Katholiek dan Gereformeerd!

Is er dan een betere weg te wijzen? Een weg, die vanuit de beginselen van het Gereformeerd belijden leidt tot een duidelijke systematisch-missiologicalische structuur, zonder de boven gesignaleerde negatieve effecten; een weg ook, die het brede spectrum van zendingswerk principieel ten volle kan honoreren en het kan verbinden met de kern waar alles om draait, zonder daarbij verstrikt te raken in de aporieën van de woord-daad probleemstelling? Een bevestigend antwoord op deze veelomvattende vraag wordt in beginsel mogelijk, zodra een zendingswetenschap zich als eerste taak gaat stellen de eigentijdse wereldervaring en de uitdagingen die daarin liggen theologisch te doorlichten. De eerste vraag is dan niet meer: langs welke kanalen moet de confrontatie van mens en Evangelie georganiseerd worden en hoe moeten deze kanalen deugdelijk ten opzichte van elkaar worden onderscheiden – die vraag blijft natuurlijk wel, maar ze wordt opgeschoven –, maar: hoe is de wil van God, hoe zijn de sporen van Zijn handelen te ontwaren in de ons omringende werkelijkheid, en op welke wijze wordt, op grond daarvan, de gemeente tot grensoverschrijding bewogen? Om in de termen van de bijdrage van Versteeg te spreken: op welke wijze kan de worsteling waarvan het boek *Handelingen* getuigt (en waarin „God de gemeente tot grensoverschrijding brengt“) in onze tijd opnieuw plaatsvinden? Het gaat, om alle misverstand te voorkomen, bij deze theologische doorlichting van de werkelijkheid niet alléén om het horen van een appél op de plicht tot barmhartigheid en gerechtigheid, m.a.w. om een appél aan de gemeente als potentiële draagster van de wil Gods; maar óók om het zien hoe de wil Gods in feite vervuld wordt en hoe Zijn heilswil in feite gestalte krijgt, zó dat de gemeente tot nieuwe herkenning en tot vernieuwd geloof kan komen.

Aanzetten tot deze probleemstelling zijn, zij het wat verscholen, ook in deze „inleiding tot de Gereformeerde Zendingswetenschap“ te vinden. Met name het artikel van mevrouw Bout over de problematiek van de medische zending laat er iets van zien. Hier wordt niet zozeer het medische werk als een permanent begeleidend verschijnsel van zendingsarbeid gezien, maar hier worden in de probleemcomplexen van ziekte, gezondheid, leven en dood, zoals die in verschillende culturen gehanteerd worden, unieke uitdagingen tot reflectie en handelen gezien. Het ware te wensen, dat ook bijvoorbeeld de bijdragen van Moens en Van Heest op overeenkomstige wijze de *immanente* problematiek van hun specifieke terrein tot startpunt voor missiologicalische reflectie hadden gemaakt.

### De wereld en de bekering

Bovenstaande overwegingen over de missiologicalische probleemstelling van *Gij die eertijds verre waart...* bedoelen niet te suggereren, dat de interne problematiek van deze inleiding tot de Gereformeerde Zendingswetenschap in een methodische handomdraai is op te lossen. Er zit een fundamenteel theologisch vraagstuk achter. De woord-daad probleemstelling als vorm is dan misschien onbevredigend, het vraagstuk dat zich in die vorm aandient kan men niet achte-

loos van tafel vegen. De vraag is deze: hoe is de verhouding tussen datgene wat er met de individuele mens gebeurt als deze door het Evangelie wordt aange-  
raakt, en datgene wat er in het sociaal-politieke leven gebeurt wanneer daar  
tekenen van en verwijzingen naar het Rijk Gods zichtbaar worden? En daarmee  
verbonden is een andere vraag: komt de zending ten diepste voort uit het door de  
Geest in de mens gewekte nieuwe leven, dat als het ware van de ene mens op de  
andere wordt voortgeplant, of uit een beginnend ontwaren van de structuur en  
de omvang van het handelen Gods in de wereld – een ontwaren dat zowel uit het  
geloof voortkomt als ook daarop terugwerkt, stimulerend en corrigerend? In elk  
van de twee vragen zijn de beide polen niet zonder meer tot elkaar te herleiden:  
de Geest werkt niet alleen in de harten van individuen, maar ook in de grotere  
verbanden van de wereld. Juist het Gereformeerd belijden heeft daarvoor oog  
gehad, en wij vinden deze gedachte dan ook terug met name in de bijdrage van  
Graafland. De vraagstelling brengt onvermijdelijk met zich mee dat men aan-  
dacht besteedt aan de pneumatologie.

Hier ligt één van de meest karakteristieke bijdragen van de Gereformeerde  
traditie aan het dogmatisch denken en dus wellicht ook aan de missiologie: als  
de mens wordt geraakt door de verkiezende en verbond-sluitende genadige  
God, en als de wereld waarin de zonde zulke diepe sporen getrokken heeft wordt  
geraakt door het aanbreekende Rijk van God, dan is dat een gebeuren van een  
dergelijke omvang en ongrijpbaarheid dat het nauwelijks met enig „binnen-we-  
relds” proces te vergelijken is. Het eindige kan het oneindige immers niet bevat-  
ten: wát er gebeurt kan dan ook nooit zijn grond hebben in constateerbare en  
beschikbare houdingen, methoden en opvattingen maar alleen in de vrije verkie-  
zing van God – elke andere denkmanier zou aan de eer van God tekort doen.  
Ziedaar de reden waarom men in het Gereformeerd belijden niet alleen een  
diep-gravende Christologie nodig heeft (het fundament van de verzoening door  
de God-menselijke persoon van de Middelaar) maar ook een pneumatologie,  
waarin het persoonlijk en werelds werkelijk-worden van het heil wordt door-  
dacht. Ook in de missiologie zal men met minder niet toe kunnen.

Meer op Barth georiënteerde theologen zullen hier ongetwijfeld een waar-  
schuwende vinger heffen. In een reactie op de brochure „Het eigen karakter en  
de plaats van de Gereformeerde Zendingsbond binnen het geheel van de Ne-  
derlandse Hervormde Kerk” (1978) noemt Hasselaar het bijvoorbeeld „een faux  
pas om de ordo salutis tot praemisse van de zending te verheffen.” Dat wil  
zeggen: het kernpunt van de zending is z.i. niet verlorenheid en behoud van de  
mens, maar de betekenis van Jezus Christus: Zijn Naam wordt uitgeroepen  
onder volkeren en culturen die reeds van Hem zijn; en dat is iets anders dan een  
uitdragen van individuele religie en heilsproblematiek. Zet men de bekering van  
het hart in het centrum, dan staat de deur open voor een krampachtig vasthou-  
den aan cultuur en conventie, juist in het contact met de wereld in het groot,  
terwijl een bevrijd en bevrijdend uitroepen van de gegeven Naam daarvan kan  
verlossen.

Waarschijnlijk zal men zich met betrekking tot deze „Barthiaanse” correctie  
moeten afvragen of men – gegeven de enorme gevoeligheid voor de afstand  
tussen Rijk Gods en zondige wereld die de hier besproken Gereformeerde tradi-  
tie nu eenmaal kenmerkt – niet toch vroeg of laat met pneumatologische pro-  
blemen te maken zal krijgen. Ook al is de Naam eens en voor altijd gegeven, hoe

zit het met de „heilsontvankelijkheid” van mens en wereld? Kan men die zonder  
meer als in Christus gegeven beschouwen? Hier ligt naar onze indruk een steeds  
terugkerende wezenlijke vraag vanuit „Gereformeerde Zendingswetenschap”.  
Dat wil niet zeggen, dat de „Barthiaanse” correctie niet een zeker bestaansrecht  
heeft. Maar wellicht kan men deze ook zó formuleren, dat de pneumatologie  
*vereenzijdigd* dreigt te worden wanneer de *individuele* ordo salutis tot praemisse  
van de zending gemaakt wordt.

Die vereenzijdiging bestaat dan hierin, dat het Gereformeerde accent op de  
fundering van het heilsgebeuren in de souvereine raad Gods – waarmee in  
principe de weg wordt afgesneden naar elke versimpeling van dit heilsgebeuren,  
bijvoorbeeld de Katholieke vervlechting ervan met de kerk of de „evangelical”  
verenging ervan tot gehoorzaamheid en instemming met waarheden – onder  
invloed van het Piëtisme soms bijna helemaal wordt afgewenteld op de enkeling  
en zijn of haar existentiële worsteling. Met name in de Gereformeerde Bond doet  
deze vereenzijdiging zich vaak voor; ook Graafland wijst daarop. De afstand  
tussen de genadige God en de zondige mens vertaalt zich dan als het ware in een  
in principe nooit eindigende strijd om geloofszekerheid: men blijft met de eigen  
ziel bezig tot deze zekerheid is gevonden. Men zou hier op zijn minst de vraag  
moeten stellen of deze worsteling niet óók kan worden gezien als plaatsvindend  
tussen de mens en zijn omgeving, met anderen, met gebeurtenissen, met ge-  
schiedenis en toekomst, met probleemvelden die tot de „einden der aarde”  
reiken. Alleen al om anthropologische redenen zou men een correctie op dat  
sterk individuele accent moeten aanbrengen. Het besef van de afstand tussen  
God en mens en van het probleem van de werkelijke toeëigening van het heil  
heeft er niet minder om te worden. Alleen: men grijpt niet alleen in de diepte van  
het eigen ik voor die toeëigening, maar men grijpt ook vooruit, „naar buiten”,  
uitgestrekt naar de ondubbelzinnige vernieuwing van denken en zijn waar het  
Evangelie van getuigt. Niet alleen het eigen hart en het eigen geloof, maar ook de  
beleving van de wereld, de ontdekking van de sporen Gods in de geschapen  
werkelijkheid, is invalshoek voor de pneumatologie. De van Godswege geroe-  
pen mens wordt niet een lege wereld en een lege geschiedenis binnen gestuurd,  
maar een wereld en een geschiedenis waar van alles aan de hand is, waar het  
begin en het einde van Gods handelen voor de ogen van het geloof keer op keer  
oplichten.

Zou de samenhang van het universele en bijzondere heilswerk van de Geest niet  
op deze wijze meer reliëf kunnen krijgen? Graafland accentueert deze beide  
kanten heel duidelijk, maar is toch vooral gepreoccupeerd met het onderscheid  
ertussen. Het universele, zegt Graafland, is er ter wille van het bijzondere: wat de  
Geest in de wereld werkt staat gericht op de schepping van de gemeente, de  
ruimte waar geloof en bekering hun plaats hebben. En de enige opdracht van de  
zending is dan ook „om de wereld te zeggen, dat er voor haar in Christus behoud  
te vinden is” (97). Met dit laatste zal men zonder meer moeten instemmen; de  
vraag is alleen, of dit noodzakelijk met zich mee brengt dat het universele ter wille  
van het bijzondere moet worden afgezwakt. Heeft het behoud in Christus niet ook  
een universele component? Hoort het niet bij de „schepping van de gemeente”  
dat deze in de wereld wordt teruggezet om daar het universele nader te ontdek-  
ken en te benoemen? Anders komt men ongewild in de zuigkracht van de  
gnostiek terecht waar het „hogere” gebeuren van geloof en bekering als het

ware boven de ordinare mensheidsgeschiedenis wordt uitgeheven. Het omgekeerde gevaar, waar Graafland hoofdzakelijk beducht voor is, namelijk de afzwakking van het accent op de blindheid van de mens en het unieke heilswerk van Christus, is natuurlijk evenmin denkbeeldig, maar het is toch ook weer niet een noodzakelijk gevolg van de aandacht voor het universele. Het vóórkomen van universalistische heilsideeën in veel huidige missiologie mag een Gereformeerde Zendingwetenschap er niet toe brengen in gnostische richting af te buigen! Dat het verbond *in de schepping* geplaatst wordt, dat ook in de schepping de stuwkracht van het eschaton voelbaar kan worden, dat het verbond uiteindelijk in die stuwkracht uitmondt – dat zijn noties die men niet zal mogen opgeven. In dit perspectief zal men zelfs moeten spreken van het kosmische werk van Christus. Niet, dat er aan de zogenaamde „kosmische christologie” zoals die de laatste twintig jaar in verschillende kringen is gaan functioneren geen bezwaren kleven: het zijn echter niet zozeer de bezwaren van Graafland, die het exclusieve tegen het universalistische in het veld wil brengen, maar het is veel meer het bezwaar dat het skandalon-karakter, het tegenspraak-karakter van de verschijning van Christus op de achtergrond dreigt te raken.

De wijze waarop men in deze zaken beslist, heeft grote gevolgen voor de missiologie, met name voor de behandeling van de vraag waaruit zending ten diepste ontstaat. Wanneer Graafland in zijn definitie van missiologie (71) spreekt over de roeping van de kerk om uit te gaan, dan is daarmee wel een algemeen-aanvaarde basis omschreven, maar de eigenlijke theologische beslissingen die daarachter kunnen schuilgaan zijn er niet in onthuld. Men komt al een stap verder als men zegt, dat zending voortkomt uit de spanning tussen het gegeven heil in Christus en het komende Rijk, en dan ook tussen de vormen waarin het gegeven heil in Christus wordt beleden en de vormen waarin het Rijk – positief of negatief – in de wereld merkbaar wordt. Zending ontstaat dan met name dáár waar deze spanningen méér worden dan een dogmatisch principe, waar zij verbonden worden met concrete geschiedenis-ervaring en -interpretatie. Is dat het niet wat er, globaal gesproken, gebeurde met de achttiende-eeuwse pioniers van de moderne zendingsbeweging? Zending wordt „noodzakelijk” zodra men zich de realiteit van de wereld, van de „einden der aarde”, in kwantitatieve en kwalitatieve zin, gaat realiseren. Daarom is er ook niets op tegen wanneer men zegt dat het aanbreken van de moderne tijd, het opengaan van de wereld, de „kairos” was voor de zending. In de negentiende eeuw zijn daar toen heel andere elementen bijgekomen: confessionele en nationale verenging, de uitwerking van strategische en theologische „principes”, een zekere succesdwang, en een ambivalente houding ten opzichte van de algemene koloniale expansie. Om nu opnieuw een basis voor de missiologie te vinden zal men niet zozeer de beste „principes” van de negentiende eeuw moeten uitkiezen om die dan opnieuw te gaan toepassen (bijvoorbeeld een woord-daad onderscheid), maar zal men opnieuw in de ervaring en interpretatie van de eigen geschiedenis moeten ingaan om de spanning tussen wereld en Rijk daar te benoemen. Is dat niet het uniek-eigene van de missiologie ten opzichte van de andere theologische disciplines: dat het de theologische reflectie *in de eigen tijd* binnen-trekt?

Vanuit een dergelijke fundering van zending verschijnen verschillende andere funderingen haast vanzelf als beperkt of oppervlakkig. Dat geldt bijvoorbeeld van die redenering – die ook bij Graafland en enkele andere auteurs scherp

gekritiseerd wordt – die slechts spreekt van een dienstverlening aan de wereld vanuit evangelische inspiratie, waarbij verondersteld wordt dat er een min of meer probleemloze aansluiting is tussen heilsvraag en evangelisch aanbod, en waarbij met name het oordeels-karakter van het Rijk – dat, het zij met nadruk gezegd, niet alleen werkt in de richting van de aan de orde zijnde „heilsvragen” maar óók in de richting van de vormen waarin het „evangelisch aanbod” wordt gegoten – afgezwakt dreigt te worden. En het geldt bijvoorbeeld ook van een geïsoleerd-deontologische hantering van het zogenaamde zendingsbevel. Natuurlijk, wanneer men dit zendingsbevel in een breed-bijbels perspectief plaatst, waarin ook protologische en eschatologische, en dus ook pneumatologische, tonen kunnen meeklinken, dan bevat het alles wat nodig is. Maar als met het telkens weer als „mandaat” laat figureren, als opdracht waaraan gehoorzaamheid moet worden, en missiologie pas binnen het kader van deze gehoorzaamheid gaat ontwikkelen, dan dreigen allerlei systematisch belangrijke kanten in de verdrukking te komen. Dit is o.i. het gevaar van het boek van Verkuyl, en tevens van de algemeen als „evangelical” te boek staande benadering.

In het licht van deze overwegingen is het uitermate belangrijk, dat met name in de bijdrage van Graafland allerlei accenten worden gelegd, waarin juist het trinitarische en theocentrische karakter van de zending en *dus ook* de openheid naar de wereld (niet slechts naar de individuele mens) naar voren komen. Het heil doet zijn aanwezigheid bemerken, zegt Graafland (117) en hij kapittelt de evangelicals voor hun gebrek aan theologische breedheid op dit punt (123). Maar toch krijgen deze accenten bij Graafland te weinig kans naast dat zware accent op het zogenaamde „eigenlijke” dat binnen de ruimte van de gemeente plaatsvindt. Is hier voldoende verdisconteerd, dat de gang van de gemeente door de wereld niet zonder meer parallel loopt aan de „loop van het apostolische woord door de geschiedenis”, en dat derhalve de gang van de gemeente door de wereld altijd ook een gang is van permanente bekering in het licht van wat zich in de wereld voordoet? Geldt dat niet juist voor de door het Woord aangeraakte mens en de door het Woord in het aanzijn geroepen gemeente? In het christelijk levensgevoel is, naar een woord van Van Ruler, elke „morgen” een „eschaton in het klein”; en men zou daaraan moeten toevoegen: elk „verderop”, elke „ander”, elke nieuwe uitdaging waarin wij herinnerd worden aan de einden der aarde die altijd nog kwantitatief en kwalitatief méér omvatten dan wij denken en dromen, is een „eschaton in het klein”, een wekker van de Geest die verder leidt in het verstaan van het heil en die verder overtuigt van zonde, gerechtigheid en oordeel.

Dit betekent wel, dat de verhouding tussen de bekering van het hart en datgene wat zich in de wereld afspeelt, respectievelijk datgene wat in de wereld aan vormgeving en teken-stelling van het heil moet gebeuren, een uiterst complexe zaak is. Men mag daar nooit al te schematisch-ordenend in optreden. Natuurlijk zal men om te beginnen altijd moeten stellen, dat de ware bekering van één mensenhart het Rijk Gods meer nabij brengt dan – om een willekeurig voorbeeld te noemen – de vrijlating van duizend politieke gevangenen. Maar deze stelling is gemakkelijk te misbruiken. Zij wordt pas goed gebruikt als de ingrijpendheid en ingewikkeldheid van het bekeringsproces wordt gemeten aan die van de vrijlating van politieke gevangenen. Er moeten heel wat oordelen gaan over bestaande moralen en instellingen en tradities voordat het proces voltooid is, zo het al ooit voltooid kan worden zonder een nieuwe ingreep van God zelf. De grote

behoedzaamheid waarmee men over ware bekering en ware geloofs zekerheid spreekt is dan ook terecht, zolang de ontzetting over de totale wereldse realiteit van zonde en rebellie tegen God in die behoedzaamheid mee-klinkt. Men kan nooit oppervlakkig en optimistisch over de bekering van het hart spreken en tegelijk alle gewicht leggen op het probleem van de politieke gevangenen; evenmin kan men zwaar tillen aan de eigen geloofs zekerheid en tegelijk het probleem van de politieke gevangenen bagatelliseren. Juist de afgrond die gaapt tussen wereld en Rijk en die in de prediking van het Woord wordt onthuld en in de bekering wordt doorleefd, houdt deze twee zaken bij elkaar; zó zelfs dat men eigenlijk zou moeten zeggen, dat geloofs zekerheid pas compleet kan zijn als alle politieke gevangenen zijn vrijgelaten.

Allerlei aanzetten tot deze wijze van denken zijn gelukkig in *Gij die eertijds verre waart...* te vinden. Maar zij hadden wat consequenter en bewuster uitgewerkt moeten worden, ook al omdat de ruimte die in de aanzetten besloten ligt dan wat duidelijker uit de verf had kunnen komen – de ruimte die met name wordt omschreven in het aan het begin van dit artikel geciteerde fragment uit de bijdrage van Fahner. Min of meer in tegenstelling tot hun eigen uitgangspunten, leggen met name Graafland en Tukker nogal wat beduchtheid aan de dag voor een ideologische gevangenschap van nieuwe vormen van (derde wereld-) theologie. Men mag natuurlijk de reële gevaren op dit punt niet eenvoudig weglachen; maar een iets zorgvuldiger luisteren naar die vormen van theologie, met name naar die aspecten ervan waarin een oordeel klinkt over westerse vormen (ook westerse vormen van belijdenis en theologie!), zou meer in overeenstemming zijn geweest met de ernst waarmee men over het werk van de Geest schrijft. De kracht van het eigen uitgangspunt uit zich juist in dat zorgvuldige luisteren; het is een misvatting te menen dat men zich daardoor automatisch in de armen van een tot niets verplichtend relativisme werpt. Natuurlijk zal men in de derde wereld-theologie in de permanente strijd tegen afgoderij wel eens een verkeerd pad inslaan, maar geldt dat niet minstens evenzeer van onze eigen westerse traditie? Daarom kan een geformuleerde belijdenis nooit kernpunt en inzet van de zending zijn: ook op het punt van de belijdenis is zending ten diepste *kenosis*, zelf-ontlediging – en daarmee houdt, ondanks Graafland (124), de volgorde van de artikelen viii en x in de kerkorde van de Nederlandse Hervormde Kerk zijn principiële betekenis, ook al zou men zich kunnen voorstellen dat een korte belijdenis in de zin van een verantwoording aangaande de dragende grond van het kenotische apostolaat aan artikel viii zou voorafgaan.\*)

Kenotisch apostolaat is in laatste instantie een apostolaat dat ontbrandt aan het menselijk lijden. Niet omdat het daarin een appèl en een aanleiding ziet tot „humanisering” op zichzelf, hoewel dat ook al veel is, maar omdat het daarin het teken van het laatste oordeel over de wereld en de hoop van de laatste vernieuwing van de wereld ontwaart. Wanneer Graafland zegt, dat het in de zending niet om menselijk lijden gaat maar om menselijke *schuld* (met name tegenover Moltmann (94)), dan is daar op zichzelf weinig tegen in te brengen. Maar toch dreigt deze onderscheiding opnieuw het grote verband te verduisteren waarin prediking, bekering en gemeentevorming geplaast zijn. Het lijden als zodanig is een teken van de kloof tussen wereld en Rijk; de schuldbelijdenis is als het ware de bekeerde interpretatie, de toeëigening daarvan, binnen de belijdenis van de Gemeente. Als deze belijdenis niet ingebed blijft in de permanente verwijzing

naar de wereld, dan blijft zij, om zo te zeggen, schallend koper en een rinkelende cimbaal.

## Besluit

Onze uitvoerige bespreking van *Gij die eertijds verre waart...* heeft hopelijk aan het licht gebracht, dat in dit boek een aantal belangrijke elementen zitten die kunnen bijdragen tot een broodnodige discussie over het karakter en de dogmatische fundering van de zendingwetenschap. Tegelijkertijd hebben wij hier en daar moeten constateren dat deze elementen onbenut blijven of zelfs overwoekerd worden door de neiging tot bepaalde typeringen, onderscheidingen en beoordelingen, die weliswaar een duidelijke positie aangeven in huidige controversiële zaken, maar o.i. niet noodzakelijk uit de traditie van het Gereformeerd belijden voortvloeien. Soms lijkt het net alsof deze „inleiding tot de Gereformeerde Zendingwetenschap” niet alleen is geschreven om Gereformeerde Zendingwetenschap te bedrijven, maar ook om allerlei reeds aangehangen posities te onderbouwen – en dat zou betreurenswaardig zijn.

Het zal de lezer van deze bespreking opgevallen zijn, dat wij met name hebben geprobeerd de vinger te leggen op die punten waar de overgang van de „Gereformeerde” naar de „evangelical” positie wat al te soepel leek te worden voorgesteld. Begrijpelijkerwijs brengt de in Gereformeerde kringen dikwijls gevoelde noodzaak om te polemiseren tegen de zogenoemde „oecumenische” ontwikkelingen in de zending een zekere openheid teweeg in de richting van de „evangelicals”. Toch moet men hier ter wille van de eigen traditie zeer op zijn hoede zijn! Het is immers juist de Gereformeerde ernst met betrekking tot de radicale problematiek van de verbondsverhouding tussen mens en God, die bij de „evangelicals” dikwijls wordt ingeruild voor oppervlakkig bekerings-methodisme of het paraderen met zogenaamde onwettelijke waarheden. En de neiging om op bepaalde punten de zijde van de „evangelicals” te kiezen mag er niet toe leiden dat men de in het geding zijnde verschillen tussen de tradities over het hoofd ziet.

Wij moeten natuurlijk niet op onze beurt in de fout vervallen een karikatuur te geven van de „evangelicals”. Maar ter wille van een heldere oordeelsvorming is het noodzakelijk te wijzen op een paar karakteristieke elementen die in de geschiedenis van het Amerikaanse evangelicalisme een bepalende rol hebben gespeeld. We kiezen er drie, en het kan uiteraard niet meer worden dan een grove schets.

In de eerste plaats moet men duidelijk voor ogen houden dat de dominerende probleemstellingen in het Amerikaanse Calvinisme vanaf de tijd van het Puritanisme anders zijn geweest dan die van het Nederlandse Calvinisme. De spanning tussen de noodzaak van werkelijke wedergeboorte en heiliging aan de ene kant en de noodzaak van zichtbare maatschappelijke constructie – maatschappijvorming, staatsvorming, en later expansie naar het Westen – aan de andere kant, was in Amerika veel sterker, o.a. met het gevolg dat het Arminianisme, deels uitmondend in de grote beweging van het Methodisme, een enorme invloed kon uitoefenen. De theologische probleemstelling binnen het Calvinisme verschoof dan ook vrij snel van Goddelijke verkiezing en menselijke wedergeboorte naar Goddelijke determinatie en menselijke vrijheid.

In de tweede plaats heeft niets zozeer het karakter van het Amerikaanse Protestantisme bepaald als de opwekkingsbewegingen van de achttiende en negentiende eeuw. In zekere zin vertegenwoordigden deze bewegingen een terugkeer tot de spiritualiteit van het Puritanisme, maar tegelijkertijd stimuleerden zij juist die elementen in het Puritanisme die van de oorspronkelijk Calvinistische probleemstelling afweken: een bekerings-subjectivisme en een accent op eenvoudige „heil-brengende” waarheden. In de eerste helft van de negentiende eeuw produceerde deze spiritualiteit een grote oecumenische warmte en een sociaal-ethische beweging, die helaas ná de burgeroorlog moest bezwijken onder de plotselinge druk van de moderniteit. De invloed van industrialisatie en moderne wetenschap zorgde al snel voor destructieve frontvorming tussen „liberal” en „evangelical”.

Daarmee is het derde karakteristieke element aangeroerd: de anti-modernistische toespitsing van het evangelisch Protestantisme in de tweede helft van de negentiende eeuw. De opwekkingsbewegingen van deze tijd hebben veel meer het karakter van een mobilisatie van het oude traditiegetrouwe Amerika dan van een injectie over de hele breedte van het sociale en culturele leven. In de conservatieve theologie leidt dit niet tot een terugkeer naar de probleemstellingen van het oude calvinistische Puritanisme, maar veel meer naar een rationalistisch dogmatisme, bijvoorbeeld een hard maken van de leer van de onfeilbaarheid en verbale inspiratie van de Schrift, tegenover (o.a.) de evolutie-leer. Het hoogtepunt van deze beweging ligt in het Fundamentalisme (begin twintigste eeuw) dat zich terugtrekt in de bunker van de „fundamentele waarheden” zoals de wonderen van Jezus, de maagdelijke geboorte, de satisfactie-leer, de verbale inspiratie, en de lichamelijke opstanding. Ook al mag men het huidige evangelicalisme niet met deze ook uit Gereformeerd oogpunt onvoorstelbare verenging vereenzelvigen, men kan er niet aan voorbijgaan, dat het een mee-bepalend stadium van de geschiedenis is geweest.

De laatste halve eeuw heeft het evangelicalisme vele en ook diverse ontwikkelingen doorgemaakt, en vooral sinds de laatste tien jaar is het nauwelijks mogelijk deze op één noemer te brengen, tenzij men zou wijzen op zaken als het hooghouden van het Schriftgezag, een strenge normering van het persoonlijk leven, een accent op de geloofsdaad en dientengevolge op zending als het uitnodigen tot die geloofsdaad. De drie genoemde elementen: het Arminianisme, het subjectivisme, en het anti-modernistische accent op „waarheden” blijven echter karakteristiek. Het is hier niet onze taak om deze beweging, de aan de gang zijnde veranderingen erin en een groeiende aanhang ervan, te analyseren en te beoordelen. Het enige waar het ons in dit verband om te doen is aan te duiden dat het allerminst vanzelfsprekend is, dat een Gereformeerde Zendingswetenschap, die optimaal wil werken met de noties verkiezing, verbond, en Heilige Geest, bij deze beweging aansluiting zoekt. Hier is niet mee gezegd, dat de auteurs van *Gij die eertijds verre waart...* een dergelijke aansluiting voorstaan. Maar het lijkt ons onvoldoende onderkend, dat in de huidige situatie de gemeenschappelijkheid van „Gereformeerd” en „evangelical” meer een aanraking in uiterlijkheden is dan in theologische en spirituele grondslagen. De bomen zitten met de takken in elkaar, niet met de wortels.

\*) Artikel viii gaat over het apostolaat, artikel x over het belijden. Over de volgorde van deze artikelen is destijds veel te doen geweest.

#### Verklarend woordenlijstje

synergisme	– samenwerking tussen God en mens in de verlossing van de mens
deontologisch	– denkwijze waarin verplichting, gehoorzaamheid e.d. een bepalende rol spelen
aporie	– verlegenheid, doodlopende weg
pneumatologie	– leer van de Heilige Geest
immanent	– eigen aan, behorend bij
gepreoccupeerd	– in beslag genomen
gnostiek	– een veelheid van godsdienstig-wijsgerige stromingen in de eerste eeuwen van onze jaartelling, waarin het accent lag op een godsdienstig streven uit de zichtbare stoffelijke wereld naar een hogere geestelijke werkelijkheid
skandalon	– ergernis
protologisch	– leer over de eerste dingen, zoals de schepping, begin van wereld en mens
eschatologie	– leer van de laatste dingen, zoals einde van de wereld, oordeelsdag, wederkomst van Christus
theocentrisch	– wijze van denken waarin God in het middelpunt staat



## Risikant pastoraat

n.a.v. Roger Weverbergh, Riskant pastoraat, De methodiek van het opbouwwerk in een hoogbouwwijk, uitg. H. Nelissen BV te Bloemendaal, 1977, 272 pag., f 37,50.

Er zijn tal van technieken die het pastoraat ten dienste kunnen staan. Wat de zielszorg betreft: de pastorale klinische trainingen zijn een vertrouwd verschijnsel geworden in onze kerken, al zal het aantal pastores dat er mee vertrouwd is nog gering zijn. Wat de gemeenteopbouw betreft: de sociale techniek van het opbouwwerk is een minder vertrouwd verschijnsel, al heeft elke gemeente en parochie te maken met veranderingen die zich maar niet willen voltrekken of zich tegen heug en meug in voltrekken. Is het mogelijk om dat proces van veranderingen met adequate technieken te begeleiden?

Het is verheugend dat hier al meer aandacht aan wordt besteed. Dr. D. Lisenburg deed het in zijn proefschrift „Samen thuis – samen uit“ (1975) en in zijn handreiking voor gemeente en parochie „Veranderen in de kerk... hoe doe je dat?“ (1978). Roger Weverbergh deed het in een boeiend verslag over zijn stage als pastoraal opbouwwerker in de hoogbouwwijk Fabiola in het vlaamse St. Niklaas.

Na zes jaar als gewoon parochie-priester werkzaam te zijn geweest, volgde Weverbergh de opleiding van het „Instituut voor Journalisten van België“. Daarna deed hij doctoraal in de pastorale theologie te Nijmegen, waarbij hij zich toelegde op „christelijke gemeenschapsopbouw“, vandaar deze stage. Hij is nu als onderzoeker verbonden aan het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica te Utrecht.

Het doel van zijn stage was te onderzoeken hoe een kerkgemeenschap kan starten vanaf de basis. In het eerste deel (116 pag.) van zijn boek vertelt hij wat er gebeurd is. Na een uitvoerige sociografie van de wijk doet hij verslag van alle contacten, gesprekken en vergaderingen met wijkbewoners en pastores. Ze werden met behulp van een bandopname-apparaat geregistreerd en door een onafhankelijke medewerker geresumeerd en mede-geëvalueerd. In het tweede deel (60 pag.) toetst hij wat er gebeurde aan de methodiek van het opbouwwerk. Een inleidend hoofdstuk over de voor de ongeoefende lezer vreemde terminologie gaat daar aan vooraf. In het derde deel (70 pag.) analyseert hij het proces op zijn theologische draagwijdte.

Wat dit boek boeiend maakt, is dat het experiment in de Fabiola-wijk mislukte. Alles was aanwezig om het te doen slagen. Een opbouwwerker, voortgekomen uit het pastoraat, krijgt een officiële kerkelijke opdracht. Persoonlijke bezoeken, bij de bewoners van de wijk thuis gebracht, vinden weerklank. Groepen bewoners komen ten huize van één van hen bijeen om elkaar te ontmoeten. Rondom de vragen „hoe leven we hier“, „waaraan is in deze wijk behoefte“ en „kunnen we daar iets aan doen“ komt een zelfdiagnose op gang over de eigen samenlevingsvorm. Mensen komen los uit hun apathie en raken betrokken bij de vormgeving van hun wijk. De behoefte om anderen te leren kennen leidt tot de

inzet om samen met anderen iets te gaan doen. Mensen van de kerk en mensen die aan de kerk geen boodschap hebben, laat staan van de kerk een boodschap verwachten. Het opbouwwerk maakt mensen wakker.

Er wordt een feest gevierd, zo maar, omdat je anders elkaar niet kent. Er worden werkgroepen gevormd, er komt een informatieblad, er wordt gewerkt aan een speelplaats voor kinderen, er komen senioren-clubs, vrouwen-clubs, er komen contact-adressen voor burenhulp en babysitten, een andere groep werkt aan een ontmoetingscentrum met een „pluralistisch“ karakter. Het geheel loopt uit op de vorming van een wijkcomité.

Maar de kerk laat het af weten. Het priesterteam trekt tien minuten uit voor de bespreking van het opbouwwerk. Op een vergadering van de wijkbewoners praat de verantwoordelijke pastoor voor dit gebied twee uur lang over zijn eigen plannen. Er ontstaat een vertrouwenscrisis tussen pastoor en opbouwwerker: „een democratisch kerkmodel ligt niet in onze lijn, we zijn er niet in opgevoed“. Wanneer deze vertrouwenscrisis zich uitbreidt naar de wijkbewoners toe, staakt het wijkcomité haar werkzaamheden: „de pastoor moet het nu zelf maar doen“. En je vraagt je af hoe het toch komt dat de kerk verstek laat gaan wanneer er vanuit de basis nieuwe mogelijkheden om kerk-te-zijn op haar af komen.

Wat dit boek moeilijk maakt, is de agologische analyse van het experiment. Althans voor de niet-geschoolde lezer, die niet gewend is te denken in termen als „dv.s.“ en „cl.s.“ (dienstverlenend-systeem en cliënt-systeem). Ik heb diepe bewondering voor de minitieuze wijze waarop het hele proces kritisch op de voet werd gevolgd. De opbouwwerker heeft zich zelf daarbij niet buiten schot gehouden.

Vertaald in termen waar iedereen mee uit de voeten kan, kunnen de methoden van het opbouwwerk grote diensten bewijzen aan de gemeenteopbouw. Ik noem drie dingen, die Weverbergh mij heeft aangereikt.

In de eerste plaats stelt hij met klem dat het persoonlijk gesprek in alle fasen van het opbouwwerk een wezenlijke functie heeft: „het vormt de eerste dimensie van het opbouwwerk“. De tweede dimensie is het groepswerk, het als groep met elkaar in gesprek komen. En de derde is het vergaderwerk, het gezamenlijk overleg om als groep met elkaar in actie komen.

In de tweede plaats laat hij zien dat een duidelijke fasering onontbeerlijk is. Na de fase van verkenning (een sociografische) volgen de fasen van kennismaking (persoonlijke gesprekken) en gezamenlijke diagnostisering en doelbepaling (groepsgesprekken). Dan komen de fasen van gezamenlijke planning (eerste vergaderingen) en uitvoering (eerste onderhandelingen). Daarop volgen de fasen van stabilisering (werkgroepen en wijkcomité) en gezamenlijke evaluatie (algemene vergadering), afgesloten door de slotfase van de zelfstandige voortzetting (of stopzetting: in Fabiola staakt het wijkcomité haar werkzaamheden!). In de derde plaats laat hij zien hoe moeilijk het is om weerstanden te onderkennen en er mee om te gaan. De opbouwwerker blijkt aanvankelijk blind te zijn voor de weerstanden van de pastoor, die „manifest selectief luistert en geen afwijkende opinies opneemt“ (pag. 148). Ook de onderhandelaars uit de wijk „luisteren dikwijls heel selectief en onthouden enkel wat bij hen positief overkomt. Slechts veel later ondervinden zij de weerstanden die verborgen waren onder mooie frasen“ (pag. 165). En hoe ga je om met negatieve gevoelens, die op je af komen? Wie ze van buitenaf indraagt in een groep, bijvoorbeeld als gevoelens



van de achterban, ontdekt dat ze een vervreemdend effect hebben op de groep. „Slechts wanneer de groepswerker inspeelt op de positieve, creatieve behoeften van de wijk, komt de groep in aktie” (pag. 155). Ook een eigen verborgen agenda van de groepswerker werkt frustrerend. Het zijn de weerstanden van de kerk geweest, waardoor het experiment mislukte. „... het opbouwwerk heeft een bedreigende probleem-situatie geschapen voor de identiteit van de plaatselijke kerk-instelling” (pag. 179). „De weerstanden uit de beginfase zijn verdiept tot de ideologische grond. Het opbouwwerk heeft verhelderend gewerkt en het instellingsdoel versterkt. De werkelijke verantwoordelijkheid voor een kerkvorm waarin participatie (democratisch leiderschap), sociale betrokkenheid op de gewone menselijke noden (pastoraat in z'n reële dimensie van geestelijke volksgezondheid) en ontmoeting van mensen de diepere zin-vraag aan het licht brengt, wordt niet geaccepteerd” (pag. 180).

Ik denk dat deze conclusie juist is. De gevestigde kerk heeft maar al te vaak moeite met basisgroepen, voelt er zich door bedreigd, trekt zich dan terug op eigen inzichten en staat zo nieuwe ontwikkelingen en mogelijkheden in de weg.

Wat dit boek waardevol maakt, is de theologische analyse van het experiment. Het is er één van de opbouwwerker-theoloog. „Kerk moet vrije ruimtes scheppen voor ongedwongen communicatie en zin-onthullende interacties vanuit de centrale vraag naar een 'kritisch-hermeneutische functie' van de kerk in de hedendaagse samenleving.” En daarmee bedoelt hij „een ongedwongen communicatieve-gemeenschap, waarin emancipatieve interesse ten aanzien van alle mensvervreemdende structuren geïnspireerd wordt door de christelijke traditie en heilsverwachting, als een kritische herinnering en een eschatologisch voorbehoud” (pag. 222). In gesprek met de documenten vanuit het Vaticaans Concilie „Lumen Gentium” en „Gaudium et Spes” zet hij zijn theologische gedachtingen uiteen. Maar is dit ook een gesprek met de kerk ter plaatse? In elk geval laat hij zien dat zijn uit het pastoraal opbouwwerk voortkomende visie op de kerk past in de officiële leer van de kerk. Ik denk dat de pastoor dat met zijn visie ook kan doen. Maar hij geeft geen ruimte aan mensen binnen de vervreemdende structuur van hun hoogbouwwijk de waarden van de kerk opnieuw te ontdekken vanuit een open ontmoeting, vrij van dwang en vooroordeel, als een „permanente reflectie” (pag. 251).

Ik blijf zitten met de vraag: zou het ook anders kunnen? Dat de kerk wel ruimte geeft? Hoe zou het proces zich ontwikkeld hebben als de pastorale opbouwwerker niet slechts voor een stage, maar met een benoeming voor onbepaalde tijd en als verantwoordelijke voor langere tijd dit werk gedaan zou hebben? Mijn indruk is dat de methoden van het opbouwwerk van grote dienst kunnen zijn, indien de verantwoordelijke kerkelijke personen en organen er van harte toe besluiten en de opbouwwerker als pastor of als volwaardig lid van een team van pastores verbonden is aan de betreffende parochie of gemeente.

## SACLA en de Zuidafrikaanse „kerkstrijd”

„Als je vandaag in dit unieke tijdsgewricht blijft zwijgen, zou de bevrijding wel eens uit een heel andere hoek kunnen komen.

Wie weet of je niet juist met het oog op deze tijd koningin geworden bent...

Wie weet of je niet juist met oog op deze tijd een leidende rol in de kerk van Zuid-Afrika ontvangen hebt...”

Met deze woorden overwon Mordechai de vrees van zijn nichtje Esther. Doodsbenauwd als zij was om ongevraagd de drempel van het paleis van de koning Ahasveros te overschrijden, en voor haar vertrapte volk in het krijt te treden. Want de wetten der Meden en Perzen zijn immers onveranderlijk, dus wat zul je beginnen, zelfs al ben je koningin... (vgl. Esther 4: 14). Dezelfde krachtige uitdaging legde prof. David Bosch bij de opening van SACLA, zondag 8 juli 1979 in Pretoria, voor aan de ruim 5000 christenen die daar uit alle delen en denominaties van Zuid-Afrika vergaderd waren.

Er is heel wat vergaderd in Zuid-Afrika in die juli-maand van 1979. „Nunu, nu wordt het hoog tijd dat die 'Nationale Conventie' voor alle rassen er eens komt”, aldus de verzuchting van een stripfiguurtje op een cartoon van het zwarte oecumenische blad *The Voice*, bij het zien van de richtingwijzers naar al die bijeenkomsten: SAIRR, SACC, SACLA, etc....

Het *Zuidafrikaanse Instituut voor Rassen Relaties* (SAIRR) vierde begin juli in Johannesburg zijn 50e verjaardag met een conferentie over het thema „Naar Raciale Gerechtigheid”, met lezingen over onderwerpen als „Planning for a Multi-Racial Democracy in Azania/SA”. Het Instituut, dat reeds een respectabele geschiedenis achter de rug heeft, wil vandaag vooral inspelen op een nieuw bewustzijn bij belangrijke componenten van de blanke gemeenschap voor de noodzaak van verandering, aldus de voorzitter in een interview (*Race Relations*, 41-7, July 1979).

Dan was daar eind van de maand de jaarlijkse algemene vergadering van de *SACC*, de *Zuidafrikaanse Raad van Kerken* in Hammanskraal, welke bijeenkomst nog een extra accent kreeg door het onverwachte bezoek van Jesse Jackson, de Amerikaanse strijder voor de rechten van de zwarten en opvolger van Martin Luther King. Maar vooral door de sober geformuleerde oproep tot „burgerlijke ongehoorzaamheid”, welke de SACC aan haar leden-kerken voor gelegd heeft, heeft deze bijeenkomst ook in onze nederlandse pers veel aandacht ontvangen. Ook in Bloemfontein, Stellenbosch en Pretoria – drie citadellen van het Afrikanerdom – vonden medio juli conferenties plaats. Bloemfontein was het bivak van de FAK, de Federasie van Afrikaanse Kultuurverenigings (frontorganisatie van de Broederbond) voor haar 50e vergadering, met Premier Botha als belangrijkste gast. En Stellenbosch voor de ASB, de Afrikaner Studenten bond, een soort

„jongelingsvereniging“ van de Nationale Partij; deze jonge garde zorgde voor de nodige opwindning in de eigen gelederen door te verklaren dat „apartisme“ (het woord „apartheid“ werd vermeden) geen oplossing voor de problemen van Zuid-Afrika kon brengen, en dat „bruine“ (=kleurling) leden voortaan welkom zouden zijn binnen de bond. Deze laatste zet werd vanzelf door zwart gelijk als een op de ontwikkelingen achterlopende „verdeel en heers politiek“ geëvalueerd.

Pretoria, dat het nationale heiligdom, het Voortrekkersmonument, herbergt, is niet minder een geestelijke vaderstad van het Afrikanerdom. Op de groene gazons rond het stoere Paul Kruger standbeeld liggen en zitten rond het lunchuur overal zwarte mannen en vrouwen met „take aways“ die niet in de publieke gelegenheden van de blanke stad genuttigd kunnen worden. Op de kolossale „schouwgronden“ van Pretoria speelde zich tussen 5 en 15 juli een geheel ander schouwspel af: de lang voorbereide, controversiële SACLA, *South African Christian Leadership Assembly*. Een multi-rationale saamenkomst van zo'n 5000 mensen, die van 's morgens 9 tot 's avonds 9 koude veemarkthallen, dekens (juli = winter op zuidelijk halfrond), kartondosies kos, afgeladen conferentieprogramma's en alle spanning en soms ontspanning daaromheen, saamen deelden; om dan 's avonds na negenen in liefst „gemengde“ groepjes naar gastvrije huizen en kampementen in blanke en zwarte woonwijken afgevoerd te worden. Een voor Pretoria binnenste buiten gekeerd wereldje. Euforia in Pretoria of „Getuigenis voor Zuid-Afrika“?

Aan SACLA, dit nieuwe en nog weinig grijpbare fenomeen binnen de zuidafrikaanse christenheid – en in de grootse opzet zoals dit in Pretoria plaatsvond waarschijnlijk eenmalige happening – is deze bijdrage gewijd.

Over de achtergrond van SCALA werd reeds eerder in dit blad geschreven (W & Z 1978-3, p. 268-76).

Een belangrijke wortel van SACLA is PACLA geweest, het Pan-afrikaanse „evangelikale“ congres, dat in navolging van „Lausanne“ eind december 1976 in Nairobi gehouden werd. Maar SACLA, waartoe eind 1977 in de sfeer van frustratie en wanhoop na de dood van Steve Biko, de banningen van 19 oktober en de verkiezingsoverwinning van de Nationale Partij besloten werd, is van het begin af aan breder opgezet geweest. Men wilde uit het *hele* spectrum van de christenheid in Zuid-Afrika recrutereren. Mensen van verschillende achtergrond, taal en spiritualiteit met elkaar in confrontatie brengen: zwarten, blanken, Afrikaners, Engelsen, evangelicals, ecumenicals, katholieken, charismatici, etc. Om zo „saamen te ontdekken wat het betekent om getrouwe en relevante getuigen van Jezus de Heer te zijn in de huidige situatie van Zuid-Afrika“. Een breed oecumenisch comité van 45 personen onder voorzitterschap van prof. David Bosch, de missioloog van de Universiteit van Zuid-Afrika, werd hiervoor opgericht.

Was SACLA oecumenisch open – ook wat betreft de aangetrokken sprekers –, over het geheel van de presentatie lag toch steeds een sterk „evangelical“ accent. Dat de praktische organisatie in belangrijke mate verzorgd werd vanuit de aangeboden staf en kantoorruimte in Pietermaritzburg van *Africa Enterprise*, een interracial, interdenominational evangelisatie organisatie onder leiding van Michael Cassidy, heeft hier zeker toe bijgedragen.

### Skylab en SACLA(b)

In de dagen van SACLA passeerde ook „Skylab“, het restant van de Amerikaanse satelliet Zuid-Afrika. Voorpagina's stonden vol met speculaties over het al dan niet neerdalen van dit gevaarte op Zuid-Afrika en de ravage die dit zou kunnen veroorzaken.

Ook SACLA werd in een cartoon als een „Skylab“ voorgesteld: „SACLA(b)“ met David Bosch aan het stuur met daaronder de geruststellende gedachtenwisseling „Glad niet so ontplof soos partij mensen voorspel het nie“. Want over SACLA werd in de voorafgaande weken en dagen steeds wilder gespeculeerd in de Afrikanerpers, brochures en kerkbladen: „'n magspoging om die Afrikaner te breek en swart mag te laat seëvier onder die dekmantel van die 'eenheid in Christus'“. Het zou een ernstige aanslag op Zuid-Afrika zijn, een wig tussen de Afrikaner kerken en de regering willen drijven, een kerscheuring in de NG kerk willen veroorzaken, anti-blanke en anti-regerings gevoelens kweken, een „social gospel“ prediken zoals de Wereldraad, het Christelijk Instituut, Sprocas, en het ook al zo revolutionaire PACLA-congres waar zwarte theologie schering en inslag was...

De Christian League, Catholic Defense League en aanverwante organisaties, maar ook SABRA (Zuidafrikaans Bureau voor Rassenaangelegenheden, tegenhanger vanuit de regering tegenover het alternatieve boven vermelde Instituut voor Rassen Relaties) o.l.v. de missioloog van de Universiteit van Pretoria prof. Boshof en een dr. Jooste en „Die Kerkbode“ het officiële weekblad van de – blanke – NG kerk, kwamen in aktie. Had de Algemene Synode van de NG kerk van oktober 1978 nog een vrij „tolerant“ standpunt ingenomen, nu werd via nadere uitleg van de besluiten de hand duidelijker van SACLA afgetrokken, en via meerdere artikelen en ingezonden stukken werd SACLA – in wier bestuur een negental vooraanstaande leden uit de eigen kring zitting ad – zwaar gedesavoueerd (Vgl. Die Kerkbode 6, 13 en 27/6, 4/7-1979).

Niet minder opmerkelijk dan al deze luidruchtige grof geschut kritiek van rechts, was dat meer radicale zwarte leiders het niet de moeite waard vonden om ook maar even op te kijken naar die SACLA(b) Skylab daar ergens aan het firmament. Voor hen had het weinig zin om tijd of energie aan SACLA te verspillen. Toch weer een blanke poging om via religie ons op onze plaats te houden?...

In het licht van boven- en ondergrondse kritiek/tegenwerking van rechts en het ignoreren door links, was het voor de SACLA-organisatoren een wonder *dat* SACLA kon plaatsvinden, en alles voor het uiterlijk ongestoord verliep. (op enkele speldeprikken na: overschilderen van SACLA-embleem brandende braambos met hamer en sikkel; het op een avond leeg laten lopen van de banden van busjes en auto's door rechtse jongeren organisatie).

– Dat er continu 5000 mensen aanwezig waren (soms via incidentele bezoekers oplopend tot 6 of 7000).

– Dat de pers – natuurlijk gealarmeerd door de voorafgaande spookverhalen – dagelijks grote aandacht aan alles gaf, hetgeen de aktieradius van SACLA zeer vergrootte. Vooral de Afrikaner pers wijdde er hele pagina's aan, en gaf ook van de meer controversiële redevoeringen redelijk objectieve verslagen.

– Dat ruim 50% van de aanwezigen zwart was, dat er ondanks de negatieve

campagne in Die Kerkbode toch nog een redelijk contingent uit de NG kerk, waaronder 80 predikanten, zich had laten registreren.

Wel viel het op dat uit de *zwarte* NG kerken meer uitgesproken leiders als de hier bekende zwarte theoloog dr. Allan Boesak en anderen uit de „Broederkring“ uiteindelijk niet aanwezig waren. Ook ds. Sam Buti, die aanvankelijk in het SACLA-bestuur zat en nog in het juni-nummer van *Kairos* (= blad SACC) het belang van SACLA onderstreepte, was genoodzaakt van deelname af te zien. De manipulatie van blanke zijde op het verloop van de Synode van de NG kerk in Afrika in Umgababa (juni 1979), als ook de frustratie opgedaan bij het op niets uitlopende blank-zwart gesprek binnen de NG kerk familie van afgelopen jaren, zal hier ongetwijfeld mede toe bijgedragen hebben. Vanuit Anglicanen, Methodisten, Lutheranen waren er wel degelijk meer uitgesproken woordvoerders aanwezig: Desmond Tutu, Stanley Mogoba, Elliot Mgojo, Manas Buthelezi – om enkelen te noemen.

Er waren erg veel dominees, priesters, onderwijzers en onderwijzeressen (bij de voorbereidingsconferentie voor groepsleiders samen ca. 80%). Ook de jongeren – voor wie drie sub-conferenties beschikbaar waren: studenten, scholieren en kerkelijke jeugdgroepen – waren goed vertegenwoordigd. Relatief velen waren ook van ver gekomen: uit de Kaap Provincie, East-London, Port Elisabeth. We hadden wel de indruk dat „zwart“ m.n. door midden en lager kader vertegenwoordigd was. Enkelen bleken voor het eerst in Pretoria te zijn... Was voor de hele conferentie de zwarte participatie duidelijk boven de 50%, bij de sub-conferentie voor „national & civic leaders“ (d.w.z. mensen met verantwoordelijkheid op een breder dan lokaal niveau; er waren betrekkelijk veel zakenmensen, verder academici, landelijke kerkelijke leiders en een enkele politicus) was de zwarte participatie hooguit 20%.

Belangrijk voor het verloop van SACLA was ook het groot aantal charismatici. Vooral onder de anglicanen – die met 40% verreweg de grootste groep op SACLA waren – is deze beweging sterk, ook bijna alle anglicaanse bisschoppen zijn deze toegegaan. Maar deze golf van vernieuwing rolt in feite door *alle* kerken heen in Zuid-Afrika, waar sinds midden 19e eeuw vele „revivals“ mensen in beroering en beweging brachten. Ook onder de katholieken, die met een kleine 200 waaronder de bisschop van Pretoria aanwezig waren, bevonden zich nogal wat charismatici. Samen met de meer traditionele evangelicals en de pinkstermensen beheersten de charismatici nogal sterk de SACLA-stijl en spiritualiteit. Verder was het duidelijk dat enige lieden als „informanten voor de Baas“ aanwezig waren, kennelijk onvermijdelijk in dit land.

### „Verborgene agenda's“

In de boven reeds aangehaalde openingstoespraak van David Bosch werden de volgende soms met elkaar conflicterende verwachtingspatronen blootgelegd. Er zijn hier mensen gekomen die SACLA primair als een impuls voor evangelisatie, het winnen van mensen voor Jezus zien. Er zijn voorts mensen die voor alles de nadruk willen leggen op charismatische vernieuwing. Een derde groep, bezorgd voor de toekomst – wat gebeurt er aan onze grenzen? – wil via inkeer en boetedoening „Zuid-Afrika redden“, maar eigenlijk betekent dat: alles moet blijven zoals het is op enkele kleinere aanpassingen na. Een vierde groep tens-

lotte vindt dat Zuid-Afrika fundamenteel een onrechtvaardige samenleving is en dat de kerk een rol moet spelen in het veranderen van deze samenleving. Deze vier agenda's – of combinaties daar van 1.2 en 4 bleken elkaar niet uit te sluiten – speelden bewust of onbewust voortdurend door alle presentaties heen. Alleen de derde agenda bleef meer een onderstroming, en liet zich op het podium niet zo horen. In de „*Getuigenis hal*“, een aparte ruimte waar alle mogelijke christelijke organisaties via stands hun activiteiten konden etaleren – zo ongeveer als dit in Engeland bij de evangelicale „Keswick Convention“ gebeurt – overheerste b.v. duidelijk de eerste agenda. Maar ook was daar aanwezig RASP, het „Reformational Africa Studies Programme“, een linkse loot, opgeschoten uit de afgeknotte stronk van de „koinonia verklaring“. Op de tafel lag aan de ketting het laatste nummer van „*Contours of the Kingdom*“, het blad van RASP dat juist geband was.

Het is onmogelijk een overzicht te geven van het vele geestelijke voer dat gedurende de SACLA-tiendaagse werd uitgereikt. Er was een niet te stuiten stroom van – goede en slechte – preken, lezingen, getuigenissen van zowel zuidafrikaanse als buitenlandse sprekers. Vooral de eerste dagen was het gebodene gewoon te veel en te gevarieerd – de meerdere agenda's werkten natuurlijk ook hier door – om werkelijk goed verteerd te worden binnen de voor discussies in kleine groepen beschikbare tijd. Het 1e deel van de morgen en de avond brachten wij meestal gezamenlijk door in de grootste hal. In hier tussen liggende tijd waren er in andere hallen of tenten de conferenties voor afzonderlijke categorieën: „congregational leaders“ (kerkelijke gemeenschapsleiders, verreweg de grootste groep), studenten, scholieren, kerkelijke jeugdgroepen en later in de week ook de „national leaders“.

In de late namiddag waren er dan nog „*Pan Interest Groups*“ over een bepaald thema, b.v. „Zuidafrikaanse dilemma's en de boodschap van Christus“. Al naar gelang de hal waar men ingedeeld was, kon men dan luisteren naar inleidingen over „Hoop of wanhoop bij jong Zuid-Afrika“ (Vusi Khanyile – leider van de SACLA studenten conferentie), „Geweld en het kruis in Zuid-Afrika“ (de Lutherse theoloog dr. Manas Buthelezi), „Identiteit en de Afrikaner“ (prof. H. Coetzee), „Trekarbeid en familieleven“ (mevr. B. Mosala, hoofd afd. Home and Family Life van SACC), om enkele van de 10 varianten van één middag te noemen.

Zowel bij de categoriale conferenties als de „Pan Interest Group Seminars“ werden de presentaties steeds gevolgd door discussies in kleine via de computer samengestelde *groepjes van ca. 10 personen*. In deze kleine groepjes speelde zich een zeer belangrijk deel van het SACLA-leven af. Hier zijn zeer goede en open discussies geleverd, en kwam ook de rol van de buitenlander als katalysator het best tot zijn recht. (Vanuit Nederland waren er vertegenwoordigers van de Missieraad en de zending van de hervormde en gereformeerde kerken; schrijfter vertegenwoordigde laatstgenoemde instantie). – De start was soms wel moeizaam. Het vertellen van persoonlijke geschiedenis en bekeringsgeschiedenis bleek nuttig om elkaar te leren kennen. Maar sommigen namen hier zoveel tijd voor, dat het wel erg lang duurde voor we aan de „urgent needs and priorities of South Africa“ toe kwamen.

## Greep uit het programma

Veel indruk maakte op de avond van de eerste dag het optreden van bisschop Tutu, de secretaris van de Zuidafrikaanse Raad van Kerken. Op een geweldig geestige en geestrijke wijze wist hij sprekend met zijn hele lichaam over te dragen dat Christus Heer is van ons hele leven. Het zou dieptragisch zijn als er vanuit ons wonderlijk samenzijn hier geen impuls uitging om gerechtigheid te brengen in ons prachtige moederland. Het ligt niet in onze macht, maar we zijn niet machteloos. De macht waarmee God Jezus uit de dood deed opstaan is ons beschikbaar. Ware liefde toont zich zelf in actie...

Maar eigenlijk was het niet zo zeer dit slot als wel de diepe spiritualiteit waarmee ieder gesproken of gezongen woord doortrokken was die het hem deed. „Ik had nooit gedacht dat die Tutu zo'n man van gebed was", zei een Afrikaner professor na afloop, „ik zag hem altijd alleen maar als een politicus die de regering aanvalt. Maar hij is een van ons!" Soortgelijke reacties waren er bij veel Afrikaners en evangelicals, die met vrees en beven Tutu's optreden tegemoet gezien hadden en zelfs getracht hadden dit te verhinderen. Zullen deze mensen – na deze herkenning van Tutu als broeder in Christus – niet veel serieuzer kennis genomen hebben van de oproep tot „burgerlijke ongehoorzaamheid" van de SACC (zie boven)?

Op zijn beurt was Tutu weer zeer te spreken over het getuigenis van de Potchefstroomse prof. Elaine Botha, een echte Afrikaner vrouw nog steeds, maar die, naar zij zei, geleerd had ook de liefde voor haar volk onder de heerschappij van Christus te brengen. Hoe gemakkelijk kan een mens niet komen tot een „civil religion" en dat is afgoderij. Alleen haar waarschuwendende opmerking in dit verband en op die plaats aan het adres van de zwarte theologie kon hij – evenals anderen – vanzelf niet volgen.

De onderlinge erkenning, het wegvallen van etiketten was inderdaad een der grote pluspunten van SACL. Er zouden meerdere voorbeelden van te geven zijn.

Bemoedigend en revelerend was ook het optreden van de in Nederland gepromoveerde latijnsamerikaanse theoloog *Orlando Costas*. „Vandaag is Christus de zwarte Zuidafrikaan, de arme Latijnsamerikaan, de rondzwalkende boot-Vietnamees, de zwervende Palestijn, de vervolgte russische Jood, de wees en de vernederde vrouw." Aldus een enkel woord uit zijn ook in de Afrikaner pers uitvoerig weergegeven verhaal over „Contextualisatie en de incarnatie van Christus". „Zo is het helemaal", zeiden de hoofdonderwijzer en de postbode uit de Kaapprovincie, met wie wij iedere avond naar Eersterus, zwarte (kleurling) woonwijk van Pretoria, pendelden. Ook een jonge Afrikaner theologie-student had het optreden van de man in de bruine poncho aangesproken, maar, aldus knaagde de stem van het geweten, „Is dit toch eigenlijk geen bevrijdingstheologie?"

De dag gewijd aan „Getuigende Gemeenschap" (we volgden de eerste hoofdstukken van Handelingen) werd besloten met een boodschap van *Derk Crumpton*, leider van de charismatische beweging in Zuid-Afrika en zelf lid van een oecumenische gemeenschap in Oost-Londen. Op bewogen wijze – sommigen werd het te machtig – bracht hij over hoe Jezus weent over onze vooroordelen, gescheidenheid, zelfzucht, verscheurd is van pijn over de scheuren en wonden

van zijn lichaam in Zuid-Afrika. We zijn er niet als we elkaar omarmen. Onze liefde moet gemanifesteerd daar waar het pijn doet en wat kost... Het was goed dit juist uit deze mond te horen, want er werd soms maar al te vlót en te vaak gehost, gedanst en gebeden en de yell „Wij zijn de kinderen van God" was voortijdig afgesleten.

Inspiratie werd ook geput uit verhalen over gepolariseerde situaties elders in de wereld. De ierse priester *David Kerr*, lid van een leefgemeenschap van katholieken en protestanten op de grens van Noord-Ierland vertelde dat jongeren van protestantse para-militaire organisaties „voor God en Ulster" op hun armen tatoeëerden, en dat jongeren van soortgelijke katholieke organisaties eerst samen de rozenkrans baden alvorens tot gewelddadige acties over te gaan. Wanneer wordt „Voor God en Ulster", „Voor God en alle mensen"?

Diezelfde middag refereerde *Manas Buthelezi* in een der „Pan Interest Group Seminars" aan de „burgeroorlog aan onze grenzen". Als u spreekt over het bevechten van terroristen aan onze grenzen, hoe weet u dat de man aan de andere kant niet de zoon is van uw broeder in Christus, hier met u aanwezig op SACL...

De Amerikaanse theoloog *Ron Sider* verweet de „evangelicals" theologisch liberalisme, – ze laten zich vandaag namelijk niet door de bijbel maar door normen en waarden van de welvaartssamenleving bepalen in hun denken over armen en onderdrukten. Wilberforce en Finney, de Amerikaanse Billy Graham van de 19e eeuw, zetten zich in voor de afschaffing van de slavernij. Finney en zijn studenten beoefenden „burgerlijke ongehoorzaamheid" om te protesteren tegen onrechtvaardige wetten.

Ook de nederlandse theoloog *H. Berkhof*, die een tweetal lezingen op SACL hield, onderstreepte de eenheid van woord en daad in ons getuigen. In Nederland is de oproep van de kerken voor een nieuwe, soberder levensstijl een verloren zaak als de meerderheid van de christenen dit niet in praktijk brengt. Aanvallen op het communisme door kerken overal in de wereld zijn een verloren zaak, zolang diezelfde kerken niet in staat zijn de kloof tussen rijk en arm in eigen midden op te lossen...

Merkwaardig was woensdagavond het optreden van Chief *Gatsha Buthelezi* en minister dr. *Piet Koornhof* onder het hoofd „Het Heer zijn van Christus in het leven van een leider". Dit vond plaats in de meer dan volle plenaire hal, maar was tevens bedoeld als opening van de vierdaagse sub-conferentie voor „national leaders". Hoewel prof. Nico Smith en dr. Stanley Mogoba in hun kort overzicht voor de nieuwelingen benadrukten dat er wel allerlei nieuwe dimensies ontdekt waren, maar dat de realiteit nog te weinig aan de orde gekomen was en dat we daarom blij waren deze beide politieke leiders in ons midden te hebben, had het schouwspel dat volgde meer weg van een wedstrijd in vroomheid. De enige concrete zaken door Koornhof genoemd waren het terugdraaien van de beslissingen betreffende Crossroads en Alexandra, hetgeen een resultaat was van de gebeden van christenen over de hele wereld. Hij spoorde ons aan om meer voor de leiders en zijn Departement te bidden, opdat het een departement van werkelijk „samenwerking en ontwikkeling" zou worden. Hij citeerde verder nog zo'n 20 bijbelteksten, wat hem in een der Afrikaner couranten de bijnaam Piet Predikant opleverde.

„Hij hou hom heilig” was het commentaar van Floretta, het 11-jarige dochtertje van het zwarte gastgezin waar wij verbleven, die op de tv het gebeuren had gezien. – Waren verschillende zwarte deelnemers reeds niet zo gelukkig met het optreden van Gatsha Buthelezi – een enkeling bleef reeds bij voorbaat weg – ten aanzien van het verzoek om te bidden voor Koornhof’s departement, zei een der deelnemers: „Hoe kan ik voor mijn onderdrukking bidden, ik kan alleen maar bidden voor de dood van apartheid!”

Voor de Afrikaner pers en velen in de zaal was het op deze wijze op één podium staan van deze beide heren een historische gebeurtenis. Men bewonderde de moed om te komen. Vooral op Koornhof was tot op het laatst toe een geweldige druk uitgeoefend om *niet* te gaan. Voor alles werd de zaal gewonnen door Koornhof’s mededeling dat Buthelezi bij zijn eerste bezoek aan zijn departement gezegd zou hebben: kunnen we niet samen bidden? – Buthelezi noemde deze avond Koornhof wel broeder in Christus, maar zei tevens zich krachtig te verzetten tegen het beleid van diens regering...

### Alarmflits

Tijdens de sub-conferentie voor de nationale leiders heeft SACLA-Skylab toch even „rooiwarm gegeloei”. Aangemoedigd door het heldere verhaal „The Spirit of God and the Politics of Men” van de Amerikaanse Mennoniet Yoder, die als gast zelf niet de concrete toepassingen wilde maken, zegt dr. *Khosa Mgojo* van het Federal Theological Seminary in zijn reactie ronduit dat apartheid een *kanker* is. Dr. Koornhof mag een groot christen zijn, maar zolang hier geen *Nationale Conventie* voor allen komt, drijven we binnen de kortste tijd toe naar een chaos. Laten we dáár dus over in onze groepen praten, want dit is de schreeuw die opstijgt van velen in de zwarte en blanke gemeenschap.

Mgojo’s speech – de krachtigste van zwarte zijde gedurende SACLA – sloeg zo in, dat ds. Jimmy Palos, een blanke methodistische predikant uit Pretoria en enkele anderen uit de zaal voorstelde om de door Mgojo aangereikte onderwerpen – de „Nationale Conventie” en de „oorlog aan onze grenzen” – niet in 45 groepjes van tien, maar in de volle vergadering van de 450 „national leaders” te bespreken. Toen kwam de voorzitter van deze sub-conferentie, dr. Etienne Rousseau, prominent industrieel en kanselier van Fort Hare University in het geweer: het gedrukte programma moest gevolgd worden: dit was het „contract” dat hij en anderen met SACLA gesloten hadden: er zou niet op plenaire vergaderingen gediscussieerd worden (met alle gevolgen van resoluties...).

Na wat heen en weer gepraat, gebed en een herinnering van de „eerbiedwaardige ou kannie-dood-missiooloog” prof. W. J. van der Merwe aan Cottesloe, dat zo tragisch afgelopen zou zijn omdat er *tegen* de afspraken in toch resoluties uitgevaardigd waren, kreeg Baas Rousseau zijn zin, daarbij geassisteerd door zijn mede-voorzitter Rev. Ross Main; ds. Palos en enkele anderen trokken zich daarop van SACLA terug.

Uit het verslag van dit gebeuren – we waren juist elders – kregen we niet de indruk dat de zwarte co-chairman erg betrokken werd bij de oplossing van dit incident. Wel hield deze man op deze sub-conferentie een sober indrukwekkend betoog over de bijbelse fundering van de mensenrechten, terwijl op dat moment, naar we later – na SACLA – bij hem op bezoek in Soweto vernomen, zijn zoon nog steeds zonder aanklacht gevangen gehouden werd...

Het verloop van dit incident bij de „national leaders” is als een stuk manipulatie overgekomen. Michael Cassidy vroeg ons de eerste dagen herhaaldelijk alle agenda’s in te leveren, en alles aan de Geest over te laten... En nu bleek er toch een soort „contract” over de gang van zaken met een aantal deelnemers te bestaan. – Manipulatie vond dus niet zo zeer plaats via de massale vergaderingen (zoals door sommigen ook hier in Nederland gevreesd was), maar juist door het feit dat alle discussie naar de kleine groepen verwezen werd. In geen enkele zaal was er een microfoon, behalve dan voor spreker, voorzitter en orkest. Alleen bij enkele „Pan Interest Group Seminars” werd het systeem om alleen in kleine groep te discussiëren – op verzoek – doorbroken.

Van de vijf sub-conferenties verliep de studentenconferentie, waaraan deelgenomen door ruim 300 zwarte studenten, en een dito aantal blanken: 200 Engelsen en 100 Afrikaners, nog het beste. Dit was ook de enige conferentie waar een zwarte co-chairman duidelijk organisatorisch van a tot z bij alles betrokken was. Hier werd ook meer dan bij de andere conferenties het geval was gebruik gemaakt van vormingswerk-methoden, spelletjes, rollenspel, film over „voordeel” etc.

Technisch gezien was het geheel van SACLA eigenlijk een soort compromis tussen de „address” methode van de „evangelicals” en die van modernere groepsdynamische aanpak. (In Amerika worden twee sociologische dissertaties geschreven over de opzet van SACLA en interactieprocessen daar.)

Behalve de vijf sub-conferenties was er ook nog een „randprogramma” van de groep *GAP*, een groep jongeren die wel mee deden met SACLA maar tegelijk de „gaps” (gaten) in het programma wilde opvullen door af en toe in lunchpauzes een eigen programma aan te bieden. Aanvankelijk kwam men hiervoor bijeen in een nabij gelegen katholieke kerk, later kreeg men ook een tent op de schouwgronden toegewezen. *GAP* vond dat er te weinig concrete informatie over de werkelijkheid van Zuid-Afrika geboden werd. Vandaar dat men een stand had met goede documentatie in de „Getuigenis hal”, en in de eigen tent sessies organiseerde over de positie van de „Zwarte Arbeiders” en over de problemen rond militarisme en dienstweigeren (niet toegestaan hier, er is geen alternatieve dienstplicht voor partiële pacifisten die niet aan de oorlog aan de grenzen van Namibië willen meedoen – alleen drie jaar celstraf). Ook zwarte jongeren van Namibië willen meedoen – alleen drie jaar celstraf. Ook zwarte jongeren – die niet onder deze dienstplicht vallen deden actief mee. Het viel op dat een jongeman die de vorige avond nog in „tongentaal” sprak, hier felle en scherpzinnige politieke uitspraken deed. Agenda’s 2 en 4 liepen elkaar niet altijd voor de voeten!

### Olifants-menu thuis

Bij de afsluiting van de „National leaders” sub-conferentie trok een panel van drie luisteraar, prof. Calvin Cook (Rhodes University), dr. Stanley Mogoba (Federal Theological Seminary) en prof. Nico Smith (missioloog Stellenbosch) de volgende conclusies:

– Werkelijke verandering is structurele verandering. Daar moeten we voor werken, prioriteit aan geven op onze agenda’s. (*Cook*)

- Een nieuw Zuid-Afrika is niet mogelijk zolang er zovelen in de gevangenis zitten. SACLA zou vijf of tien jaar geleden onmogelijk geweest zijn, nu is het wellicht te laat. Vóór alles is SACLA voor mij een humaniserende ervaring geweest. Een kaars in de nacht. SACLA kan groeien. We geloven in een God die het onmogelijke kan doen. (*Mogoba*)
- We moeten het Koninkrijk Gods zoeken en zijn gerechtigheid – dan is het mogelijk om een nieuw Zuid-Afrika te bouwen, waar we *allen* burgers van zijn. Alle discriminerende wetten moeten afgeschaft worden. We moeten de olifant eten, alleen hap voor hap. SACLA is misschien pas de eerste hap. (*Smith*)

Na de afsluiting van de diverse sub-conferenties werden er bijeenkomsten *per regio* en vervolgens *per kerk* gehouden om verdere plannen te maken voor de toekomst. Want het is de bedoeling contact met elkaar te houden en wat men in SACLA ervaren heeft verder uit te dragen.

Voor de bijeenkomst van de NG kerken had een lid van de NG Sendingkerk een papier opgesteld met vijf dringende vragen betreffende de „betekenis en implementering van SACLA in ons kerk en samelewing“. De meeste domineesprekers in deze samenkomst drongen echter aan op het in acht nemen van de grootst mogelijke voorzichtigheid.

Het was duidelijk dat velen zwaar opzagen tegen de terugkeer naar de eigen parochie, naar Jeruzalem, en naar Samaria ...

Hiertoe werden we allen toegerust in een indrukwekkende communiedienst onder leiding van de Anglicaanse bisschoppen Nuttall en Lawrence Zulu, geassisteerd door voorgangers uit andere kerken. Van onze omringende broeders en zusters ontvingen we de „vrede“, en het brood en de wijn, de gemeenschap met het lijden van Christus in deze wereld...

### Betekenis

„Vrienden, bidden is niet genoeg. God heeft ons hersens gegeven om een plan te maken... Hebben we een plan gemaakt? – Aldus een hartekreet op een der zwarte borden waarop confrentiegevangens boodschappen aan elkaar konden doorgeven.

Het lijkt allemaal weinig grijpbaar wat uit SACLA voortgekomen is. Is het een religie-show, die wat aan Zuid-Afrika's problemen nipte, geweest? Of is er meer aan de hand geweest?

– Zeer belangrijk is geweest de onderlinge ontmoeting en herkenning. Voor ons hier klinkt dat niet zo opzienbarend. Maar men moet niet vergeten, welk een traditie van vervreemding er in dit land is, hoezeer men gevangen zit in de eigen geschiedenis. Wat het mentaal voor een kind betekent om op te groeien in een gespleten samenleving. „Mijn moeder leerde me: je praat niet met een zwarte vrouw, behalve om haar een bevel te geven“, en – ander citaat uit de getuigenissen – „Jarenlang waren de enige blanken op mijn weg de Missus waarvoor ik zaterdag de was deed, de politie, de ambtenaar die mijn pas niet wilde verlengen, en een juffrouw die af en toe zondagmiddag in de lokasie kinderen uit de bijbel kwam vertellen“.

Ook de onderlinge vervreemding tussen de oecumenisch georiënteerde kerken

rond de Raad van Kerken en de Afrikaner kerken, zoals die afgelopen jaren gegroeid is moet niet onderschat worden.

– Er zijn geweldige dingen gezegd, maar alles bleef vrijwel steeds in – zeer raak gekozen – bijbelse beelden hangen. En werd niet in concrete politieke termen vertaald.

Zwakheid – maar misschien voor SACLA juist ook kracht. Want daardoor was het in dit bijbelvaste land niet zo gemakkelijk om af te haken. Als het de bijbel zelf is die zulke revolutionaire taal spreekt, dan moet je wel blijven luisteren.

– Er zijn geen resoluties aangenomen. De organisatoren hebben daar ook niet op aangestuurd. Het was de prijs die nodig was om SACLA te houden zoals het gehouden is, namelijk met ook een redelijk contingent vanuit de NG kerk aan boord. En het zou onmogelijk geweest zijn om de SACLA-boodschap juist in deze kring verder uit te dragen, zo deze reeds direct van allerlei labels voorzien zou zijn. Maar er waren nog zwaarder redenen om niet de weg van resoluties op te gaan. Er zou teveel een compromis uit de bus kunnen komen gezien de variëteit van opinies. En: mooie verklaringen zouden wel eens een substituut voor actie kunnen worden. Vandaar dat men koos voor: ieder draagt SACLA uit in in eigen leefsituatie en in eigen regionale groep. Dáár waar we ook waar moeten maken wat we zeggen. Blijft de vraag: met welke agenda gaat men weg? Is het conflict tussen de 3e en de 4e agenda die elkaar immers radicaal uitsluiten niet teveel onder de tafel gebleven? Had hier geen helderheid geschapen moeten worden? – Al is al naar gelang achtergrond en ervaring SACLA voor veel zwarte deelnemers een ervaring geweest, breder gezien zal zeker niet primair zwart aan een gebeuren als SACLA hoop ontlenen. „Teveel gepraat, geen actie“ – aldus een ingezonden stuk in het zwarte blad „The Voice“.

De spits van SACLA's boodschap lijkt eerder gericht op *blank*, meer in het bijzonder de Afrikaners. Was er daar ook niet de grootste weerstand en angst vooraf?

Misschien is er teveel consideratie met gevoelens in deze kring geweest. Maar een frontale aanval is ook niet altijd de meest geslaagde vorm van zending. Een zwarte student, zelf actief in de alternatieve GAP groep, signaleerde het effect van juist de discussie in kleine groep op het slechten van verdedigingswallen, op harde en onwrikbare houdingen...

Wat zwarte broeders en zusters, in de kleine groepen en in de gastgezinnen verteld hebben uit hun concrete leven, welke vernederingen zij hebben moeten ondergaan, hoe moeilijk het was om christen te worden en te blijven, als een christelijke regering je moeder uit het huisje waar ze haar hele leven woonde verdrijft, je zoon zonder aanklacht gevangen zet..., heeft waarschijnlijk meer missionaire kracht gehad dan welke resolutie ook.

– Belangrijk is voor alles dat er een platform, een oecumenisch platform gevormd is, waar ook de christenen uit de Afrikaner kerken – waarvandaan immers de directe verbindinglijnen naar de machthebbers lopen – zich niet bij voorbaat kunnen distantiëren.

„Velen mogen menen dat er weggekropen is voor de netelige en weerbarstige problemen van ons land, maar ik geloof dat God in SACLA aanwezig was, en dat er iets gebeurd is“, schreef Tutu in zijn rapport voor Hammanskraal.

– Wat er verder op dat platform opgebouwd gaat worden, zal zeer afhangen van wat er in de regionale groepen al dan niet gaat gebeuren.



Zal *Esther* ten behoeve van haar volk de drempel van het koninklijk paleis overschrijden? Of volstaat ze met bidden en het sturen van kleren, zodat voor het oog de ellende niet meer zo zichtbaar is... Ze vraagt haar mensen drie dagen in retraite te gaan alvorens de grote stap te wagen. SACLA zou ook bezien kunnen worden als een tien-daagse retraite, waar een bonte verzameling mensen geïnteresseerd heeft naar het Woord van God en naar elkaar, elkaar bemoedigd en gecorrigeerd heeft met het oog op het getuigen van Jezus in woord en daad in de samenleving van Zuid-Afrika.

„*De kerkstrijd in Zuid-Afrika*” luidt de titel van het nieuwe juist uitgekomen boek van J. W. de Gruchy (Kaapstad 1979). Het beschrijft de ontwikkelingen tot en met het einde van 1977.

De zuidafrikaanse „kerkstrijd” gaat door. Is de kerk „de kerk van de natie”? Aan deze strijd heeft SACLA op eigen wijze een bijdrage willen leveren. Hoe beteknend of onbeteknend deze bijdrage geweest is, zal de toekomst leren.

## Boekbesprekingen

### Moderne poëzie uit Azië.

Samengesteld door Bertus Dijk.  
Van Gennep, Amsterdam 1977,  
202 pag., prijs f 19,90.

Bertus Dijk, lid van de redactie: De derde spreker serie, die niet-westerse romans vertaalt voor de Novib en het Wereldvenster, is geen onbekende op het terrein van de vertaling van moderne poëzie. Hij publiceerde o.a. *Vuur en ritme* (gedichten uit Angola, Mozambique, Kaap Verdische Eilanden, Guinee-Bissau en São Tomé), *Terreur en verzet* (verzetspoëzie uit Portugal) en *Horizon van bevrijding* (gedichten van Agostinho Neto). Nu ligt voor ons een lijk boekdeel, een nederlandse bloemlezing van gedichten uit Azië – van Turkije tot Korea. Zowel de samenstelling als de vertaling en de inleiding zijn van zijn hand. Het zal ieder duidelijk zijn, dat niet steeds uit de oorspronkelijke aziatische taal vertaald kon worden. Aan het slot van het boek vindt de lezer de titel van het gedicht, de naam van de dichter, zijn geboortjaar en een lange literatuurlijst. Zo kan men precies terug vinden uit welke taal de vertaling ondernomen werd. De literatuurlijst is indrukwekkend.

Er is vooral gezocht naar poëzie die iets onthult van de sociale en politieke wereld die er aan ten grondslag ligt. Het accent ligt dus op geëngageerde poëzie. Daarnaast vindt men hier meer individualistische gedichten, die echter niet zonder contact met de historische processen die in Azië plaatsgripen, tot stand kwamen. Deze uitgave is uniek, omdat er in het Nederlands geen bloemlezing van poëzie uit Azië bestond; wel kennen we bloemlezingen met wereldpoëzie, maar die bevatten slechts enkele gedichten uit Azië. De meeste door Dijk opgenomen gedichten zijn geschreven na 1945.

Een voorbeeld moge het gedicht van K. Golesorkhi, die begin 1974 door het regime van de sjah geëxecuteerd werd, zijn:

„Vraag mij niet naar liefde;  
in dit land van toenemende duisternis  
heeft, in de aanwezigheid van de angst,  
liefde  
de Dood getrouwd,  
en de Dood,  
de bijtende Dood, de vluchtende Dood,  
is een buurman voor je eeuwige eenzaamheid  
in het wrede angstgif van slangen.

Hier is de stem van de mensen gevangene van hun keel,  
en bloed  
zie je, wanneer je je ogen opent.  
Vraag mij dus niet naar liefde;  
kijk naar mijn borst  
vóór hij verbrand is door kruit.” (pag. 49-50)

Het komt ons voor, dat dit boek zeer goed gebruikt kan worden om toestanden in verschillende aziatische landen concreet duidelijk te maken. De poëtische kracht van deze gedichten én van de vertaling staan er borg voor, dat dit werk zeer goede diensten kan bewijzen aan actiegroepen en comités in Nederland, die zich inzetten voor de verbetering van de situatie van de mensen in verschillende aziatische landen. Het is een rijke bloemlezing, die velen tot nadenken en tot handelen zal aanzetten.

A. Camps ofm

### Dr. S. Donders, *Gered uit de tempel. De oostafrikaanse Jezuservaring.*

Deurne z.j. BIJEEN-publikaties ca-  
hier 7, 95 pag., prijs f 12,50.

Een populair geschreven werkje met veel verhalen, legenden en foto's uit Kenya, Oeganda en Tanzania. De schrijver beoogt aan nederlandse katholieken duidelijk te maken hoe in deze gebieden Jezus werd „ontdekt” *dankzij*, maar veel meer *ondanks* de westerse Christusprediking. Aan hen die menen dat missie een éénrichtingsverkeer van hier naar ginds is wordt voorgehouden, dat Afrika Jezus aan ons kan teruggeven als „een andere Christus, een heilbren-

ger op een nieuwe manier" (92). Hoewel de auteur op de laatste bladzijden blijft zeggen, dat de Kerk in Afrika ons nodig heeft, is de hoofdtoon van zijn reflecties toch deze: aan de Christus, zoals Westerlingen hem aan Afrika hebben geboden, hebben Afrikanen niet veel gehad, totdat zij zelf hem gingen ontdekken; maar de Jezus met een afrikaans gezicht is voor het westerse christendom wél van vitale betekenis. Want in het Westen is Jezus object geworden van een „verkalkingsproces" (15); het heeft hem al theologiserend en theoretiserend tot de gevangene gemaakt van een abstract leersysteem. Afrika kent echter het leven in zijn eenheid en volheid en heeft daardoor Jezus gered, in leven gehouden. Vandaar de titel: „gered uit de tempel" – waarbij „tempel" staat voor westerse kerken met hun godgeleerde tradities, gepraat en geschrijf. Met een even verrassende als onverantwoorde uitleg van Lucas 2, 41-52 stelt de schrijver Jezus voor als een jongen die „nog niet beter wist", daarom in de „erudiete en steriele tempelwereld" belandde en daar, tot zijn eigen redding, uit weggetrokken werd door zijn ouders, „gezonde dorpsmensen uit Nazareth", die hem meenamen „terug naar het leven" daar. Het behoeft geen nader bewijs, dat een dergelijke actualisering van het verhaal van de twaalfjarige Jezus op alle punten in strijd is met Lucas' bedoeling. Donders werkt graag met de term „leven". Het is, volgens hem, bijbelslegitiem dat Afrikanen christen worden om „deel te gaan nemen aan een nieuw soort leven" (69). Maar als hij op dezelfde bladzijde verwijst naar het eveneens door hem geschreven „Samenwerken met het leven op grond van de schepping", elders stelt dat de van nature religieuze Afrikaan het Evangelie makkelijk verstaat (44), en tussen „menselijk" en „goddelijk" een is-gelijk-teken plaatst (89-91), dan vraagt men zich af, of Jezus en zijn Evangelie niet volledig ondergeschikt gemaakt worden aan een ideaal van het leven als ongebroken eenheid. Het eigene en unieke van Jezus komt, behalve in de geschiedenis van de Oegandese martelaren (64 vv.), nauwelijks uit. De schrijver spreekt – en dat kan nauwelijks toeval zijn – bij herhaling over Jezus in pas-

sieve termen: hij wordt „verlost", mensen „laten hem functioneren", „scheppen een mogelijkheid om te leven voor Jezus" e.d. De schrijver zou deze kritiek waarschijnlijk weer als westers getheologiseer bestempelen. Het is echter ook uit Afrika zelf, dat het besef doorklinkt dat de Geest van Christus niet zonder meer religieuze identiteit bevestigt of daaraan een leefmogelijkheid ontleent! In de zgn. belijdenis van Alexandrië horen wij Afrikanen het als een tekort erkennen „de voorkeur te hebben gegeven aan religie boven wat de Heilige Geest ons zou kunnen inluisteren". Het één ligt dus niet in het verlengde van het ander – dat moet blijkaar telkens door mensen, die theologisch bezig zijn, in welke cultuur ook, ontdekt worden! In de Jezus-ervaring, zoals Donders die verhaalt, wordt daardoor het bijbelse gezicht van Jezus in zijn oostafrikaanse „incarnatie" eigenlijk niet herkenbaar voor mensen die staande in hun, westerse, cultuur in hem geloven. Men krijgt meer typisch afrikaanse belevings- en expressievormen te zien dan herkenbare conformiteit van gelovigen aan de Jezus van de Evangelien. Zodat de vraag opkomt of dergelijke publicaties in Nederland méér kunnen bereiken dan het inzicht dat in Afrika eigen, niet langer gecopieerde vormen van christen-zijn aan het groeien zijn. Het is wel leuk dat een band- en dansgroep uit Nairobi in duitse kathedralen komt optreden en groot enthousiasme ontkent; maar is dat het effect van de Heilige Geest, of van een exotische cultuuruiting? En het kan na de zendingsgeschiedenis van de laatste eeuwen toch niet de bedoeling zijn dat wij nu Afrikanen gaan imiteren... Tenslotte nog dit bezwaar: de schrijver geeft wel heel makkelijk toe aan de mode om alles wat missionarissen en zendelingen in het verleden gedaan hebben als dom, verblind en lachwekkend voor te stellen. Compleet met overjarige foto's van zich koloniaal gedragende paters. Wordt het geen tijd om door te krijgen hoeveel verborgen arrogantie van de huidige generatie schuil gaat achter dit met-moddergooien?

J. Roldanus

**Dr. S. Donders, Wie na Jezus? Cahiers voor levensverdieping, nr. 15, Averbode 1974, 99 pag., 110 Bfrs.**  
**Meewerken aan het leven op grond van de Schepping. Cahiers voor levensverdieping, nr. 22, Averbode 1977, 89 pag., 175 Bfrs.**  
Besteladres: Werkgroep voor levensverdieping, Abdij, 3281 Averbode (België).

Beide boekjes moeten worden gelezen vanuit de bedoeling die de werkgroep voor levensverdieping van de abdij te Averbode met haar uitgaven heeft. De groep wil aan mensen die in deze tijd naar een oplossing zoeken voor vele zich opdringende problemen in kerk en wereld gedachten aanreiken, die hen daarbij kunnen helpen. In de boekjes van Donders zal dit voor velen op een verrassende wijze gebeuren. De auteur laat zien hoe vragen waarmee westerse christenen worstelen ook bestaan bij hun geloofsgenoten in Afrika, alhoewel verschillend gekleurd. Donders probeert aanzetten tot een antwoord op deze vragen te geven. Hij vertrekt daarbij sterk vanuit een afrikaanse denk- en leefwereld, waarmee hij als professor en hoofd van de afdeling filosofie en godsdienstwetenschappen aan de Universiteit van Nairobi in direct contact staat.

#### Wie na Jezus?

De auteur constateert dat in het Westen en in Afrika christenen religieus vervreemd raken, omdat tot hen over God en Jezus, over kerk en geloofsbelijdenis, over zonde en sacrament gesproken wordt in een terminologie, die in het geheel niet overeenstemt met hun eigen ervaringswereld. Veel theologie maakt zich daaraan schuldig. Hierdoor zijn christenen vervreemd van de gedachte in hun eigen leven werkelijke godservaringen mee te kunnen maken. Van hen wordt zelfs gezegd, dat de godsdienstige werkelijkheid als een dimensie in hun leven verloren is gegaan. Donders legt zich bij een dergelijke gedachte beslist niet neer. Het is volgens hem niet zo, dat de tijd van godservaringen met

Jezus en de bijbel is afgesloten. Ná Jezus is ons de Geest gegeven. Het wordt tijd dat wij Hem de ruimte geven en tot de erkenning komen, dat mensen van deze tijd God op een eigen wijze in hun leven kunnen ervaren. Theologie en kerk zouden daarop veel meer moeten inspelen. Is de Geest bijvoorbeeld niet werkzaam in het streven om te komen tot solidariteit en socialiteit tussen mensen in grotere en kleinere verbanden? Liggen daar niet concrete mogelijkheden om ná Jezus tot een eigentijds verstaan van God, Jezus, christelijk geloof en kerk te komen, zowel in het Westen als in Afrika?

#### Meewerken aan het leven op grond van de schepping

Tegen het jaar 2000 zullen er in Afrika naar schatting 350 miljoen christenen zijn. Terwijl in de rest van de wereld een ontkerstingsproces plaatsvindt of aarzelt, zoals in Azië, groeien de kerken in Afrika. Wat zoeken Afrikanen bij Jezus?

Ik meen, dat Donders het antwoord op deze vraag geeft op pag. 21: „Jezus Christus zei: „Ik ben gekomen om leven te brengen, leven, overvloedig leven". Op het ogenblik dat de afrikaanse wereld dát hoort begint ze op te springen, grijpt ze naar trommels, tamboerijnen, tokkelinstrumenten, fluiten en ratelende kalebassen om hun halleluja's te begeleiden: Loof de Heer!" Afrikanen willen deelhebben aan dat nieuwe leven. Maar in feite betekende dit vaak, en dat is nog zo, dat zij willen participeren in de Europese manier van leven. Maar in het Westen wordt het leven geweld aangedaan, omdat het wordt beheerst door dingen die mensen met hun eigen handen maakten. In Afrika gebeurt dit ook, maar daarbij komt nog dat het van binnenuit onder de overheersing van de geesten gebukt gaat. Het leven van de mens wordt voortdurend op de tweede plaats gesteld.

Donders geeft aanzetten om uit deze beklemmende situatie te geraken vanuit een theologie van de schepping. Vanaf het scheppingsverhaal kiest God voor het leven van mensen. Hij schiep de mens om hem van zijn leven mee te laten profiteren.

Het leven van Jezus moet in die traditie worden bekeken. Hij kwam op voor elk menselijk leven dat beneden de maat bleef. In deze tijd moet deze levens-traditie worden voortgezet. Dat kan de hedendaagse mens in Europa en Afrika bevrijden van de onderwerping van zijn leven aan het bijgeloof, dat wat hij met eigen handen maakt belangrijker is dan hijzelf.

Na het lezen van beide boekjes van Donders bleef bij mij het gevoel hangen, dat ik had geluisterd naar een reeks van vaak boeiende opmerkingen, in korte hoofdstukken onderverdeeld.

Regelmatig meende ik te moeten zeggen: „Daar zit veel in“. Maar toen ik probeerde kort samen te vatten wat de auteur, naar mijn mening althans, wilde zeggen, viel het mij op hoe moeilijk ik het daarmee had. Misschien ben ik teveel op zoek gegaan naar strakke wetenschappelijke systematiek en heb ik te weinig alles zo maar op me af laten komen. Waarschijnlijk is deze laatste houding meer in de lijn van deze cahiers voor levensverdieping gelegen en „begrijp“ je Donders op die manier het beste.

J. v. Lin

### **Dr. J. D. J. Waardenburg, Zien met anderman's ogen.**

Rede uitgesproken bij de officiële aanvaarding van het ambt van gewoon lector in de Islam en de Fenomenologie aan de Rijksuniversiteit te Utrecht op donderdag 6 november 1975. Mouton, Den Haag-Parijs, 30 pag., f 7,50.

Niet alleen in onze tijd, nu er zo vele islamitische gasten in ons land leven, heeft de Islam de andere godsdiensten kritisch waargenomen en beoordeeld. Er leeft op deze punten een zekere traditie in de Islam. Dr. Waardenburg maakt ons in deze rede opmerksaam op vijf teksten uit de geschiedenis.

Ibn al-Kalbi schreef rond 800 A.D. zijn: Boek van de afgodsbeelden. Het gaat over de

godsdienst in Arabië zoals die was vóór de komst van de Islam, vóór omstreeks 610 A.D. Wij vinden er een zeer korte beschrijving van de beelden van de goden en godinnen, de plaats van verering en de namen van de stammen die hen vereerden, de wijze van verering, offergewoonten en dergelijke. De islamitische beeldenstorm heeft deze teksten uit de „tijd van de onwetendheid“ uitgewist. De schrijver geeft ons geen negatieve beoordeling maar zakelijke en feitelijke informatie. Duidelijk blijkt, dat de Kaäba in Mekka alsook de pelgrimstocht er heen en het trekken er om heen uit die tijd stammen. „Abd al-Djabbar schreef een: Encyclopedie over de grondslagen van de godsdiensten, tussen 970 en 990 A.D. Hij doceerde in Iran. Hij schreef o.a. over de manicheeërs en de mazdeëërs (volgelingen van Zoroaster). Hij maakt gebruik van de rede en doet nooit een beroep op de openbaring. Godsdiensten worden teruggevoerd op grondideeën en deze worden weer herleid tot een klein aantal aristotelische begrippen. De polemiek gaat over deze begrippen. Beschrijving en bestrijding van deze godsdiensten worden goed uit elkaar gehouden. De discussie gaat natuurlijk over het dualisme, het bestaan van twee principes. Op de derde plaats komt ter sprake een geschrift, dat niet met zekerheid aan al-Ghazzali kan worden toegeschreven: Schone weerlegging tegen de tekst van het evangelie. Het moet rond 1095 en 1105 A.D. tot stand gekomen zijn. De auteur moet met een aantal bijbelgedeelten vertrouwd geweest zijn. Met logische gronden en met argumenten uit de evangeliën wil hij aantonen, dat de christenen ten onrechte geconcludeerd hebben tot de goddelijkheid van Jezus. Hij doet dat door aan de teksten uit het evangelie van Johannes, die handelen over de eenheid tussen de Vader en de Zoon, een metaphorische uitleg te geven. Opvallend is, dat hij erkent dat Jezus een bijzonder spraakgebruik had, dat niet overgenomen mag worden door de Islam. De vierde tekst die Waardenburg naar voren haalt, is: Het tot zwijgen brengen van de Joden, geschreven door Samaw'al al-Maghribi kort na zijn overgang tot de Islam in 1163 A.D. Ook dit geschrift is op de rede gebaseerd.

Maar het is een venijnig controverserwerk. De laatste tekst is van Rashid al-Din: Geschiedenis van India. Wij vinden er gegevens over hindoes en boeddhisten. Hij steunde hierbij op informatie uit vroegere literatuur en van een boeddhistische monnik, die in Perzië leefde. Dit laatste wijst op een grote mate van openheid. De tekst kwam in het begin van de veertiende eeuw A.D. tot stand.

De auteur trekt in navolging van Monnet de conclusie, dat het onderzoek naar de intellectuele houding van de Islam ten opzichte van andere godsdiensten niet wijst op een dialogale houding. Er is eerder sprake van onbegrip. Maar deze geschiedenis moet nog grotendeels geschreven worden. Waardenburg heeft hier terecht en zeer concreet op gewezen.

A. Camps ofm

### **J. Slomp, publicaties over het evangelie van Barnabas.**

Wij willen hier de aandacht vestigen op de o.i. volledige lijst van publicaties van drs. J. Slomp over dit onderwerp. Het begon in: Pseudo-Barnabas in the context of Muslim-Christian apologetics, *Al-Mushir* 16 (Rawalpindi 1974) 106-130. Daarna verscheen een lang voorwoord van zijn hand in: Selim 'Abdul-Ahad and W. H. T. Gairdner, *The gospel of Barnabas, an essay and inquiry*, Hyderabad-India 1975, III-XIV. Opnieuw kwam het ter sprake als: The pseudo-gospel of Barnabas, Muslim and Christian evaluations, in *Encounter*, no. 18 Roma 1975, 7 pag. Eveneens afgedrukt in *Bulletin, Secretariat pro non Christianis* 11 (1) = 31, 1976, 69-77 met een appendix geschreven door J. M. Gaudeul, en in *Al-Mushir* 18 (1975), pp. 15-19. En als laatste: The gospel in dispute, a critical evaluation of the first French translation with the Italian text and introduction of the so-called gospel of Barnabas, in: *Islamochristiana*, IV, Rome 1978, 67-111.\*)

Het is goed, dat Slomp de verwickelingen rond het pseudo-evangelie van Barnabas zo attent en deskundig volgt. Dit evangelie werd geschreven aan het einde van de zes-

tiende eeuw. Sinds de herontdekking ervan in een italiaans handschrift in 1709 wordt het ijverig bestudeerd in het Westen en is het een best-seller in islamitische landen (Oerdoe, arabische en indonesische vertalingen). De stelling is dan, dat wij hier het onbedorven evangelie bezitten in tegenstelling tot de vier canonieke evangeliën. Het zou het bewijs moeten leveren, dat Jezus zich niet als een goddelijke persoon beschouwde en dat hij de komst van Mohammed aankondigde. Nog wel als de Messias, waardoor dit pseudo-evangelie zowel de Bijbel als de Koran corrigeert! Voor christenen, die contact met moslims hebben hier in Nederland of daar buiten, zijn de studies van Slomp onmisbare literatuur. Het pseudo-evangelie van Barnabas speelt nog altijd een grote rol. Het voert nog altijd tot controversen, niet tot dialoog.

A. Camps ofm

\*) Overdrukken van deze studie kunnen besteld worden door f 1,10 over te maken naar giro 513153 van het Diensten-centrum van de Gereformeerde Kerken te Leusden.

### **G. Parrinder, Jezus in de Koran. Ten Have, Baarn 1978, 150 pag., f 16,50.**

Dit boek verscheen eerder in de „Boeken bij de Bijbel“-serie. Omdat het om een herdruk gaat kan met enkele inleidende opmerkingen worden volstaan.

Afgezien van de inleiding en de conclusie, wordt in elk van de vijftien resterende hoofdstukken een onderwerp behandeld betreffende Jezus. Met grote zorgvuldigheid en op uitputtende wijze geeft de schrijver in het begin van elk hoofdstuk aan wat de Koran zegt over Jezus en waar mogelijk, wordt verwezen naar parallellen in de Evangeliën.

De waarde van het boek is dan ook dat de auteur zo ver mogelijk teruggaat naar de heilige teksten. Hij vraagt zich daarbij af, hoe die oorspronkelijk verstaan werden.

Daarbij komen latere ontwikkelingen die op ongelukkige wijze controverse tussen moslims en christenen opgeroepen hebben en de betekenis van de teksten verduisterd hebben niet of nauwelijks aan de orde. Deze terugkeer naar de basistekst biedt perspectieven voor het opnieuw openen van het gesprek tussen moslims en christenen over Jezus, waaraan beide partijen zo'n groot belang hechten. De importantie van dit boek is verder dat veel mensen, aangesproken door de titel, het ter hand nemen en het gaan lezen. Dit zou een eerste aanzet kunnen zijn voor een breder publiek om tot een meer inhoudelijke studie over de Islam te komen en zich niet meer tevreden te stellen met globale kennis uit een handboek van niet-christelijke godsdiensten.

P. Backx

**Olav Guttorm Myklebust, Missionskunnskap, en innføring.**  
Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1976. 360 pag.

Professor Myklebust (geboren in 1905) is niet alleen in Noorwegen maar ook daar buiten een zeer bekende missioloog. Na tien jaar zending in Zuid Afrika te zijn geweest werd hij in 1962 hoogleraar in de missiologie aan de theologische hogeschool te Oslo. Hij had tevens de leiding van het Egede Instituut voor missionaire studies aldaar. In twee delen verscheen van zijn hand het klassieke boek: *The study of missions in theological education*, Oslo 1955 en 1957. Hij is ook de founding father van de International Association for Mission Studies, waarvan hij de eerste secretaris en penningmeester was. Hij ging in 1975 met emeritaat en na een jaar publiceerde hij de boven vermelde inleiding in de missiologie. Voor Skandinavië een primeur, maar ook voor ons een belangrijk boek. Het minste wat wij er van kunnen leren is: welke onderwerpen moeten in een inleiding behandeld worden? Belangrijk is ook de geest waarin Myklebust dit alles doet. Omdat het werk in een voor ons vreemde taal verscheen, lijkt het mij voldoende beide punten iets uit te werken.

In een eerste deel gaat Myklebust in op fundamentele vragen rond de missie: het bijbels perspectief; de speciale aspecten als: *missio Dei*, de dubbele context en de verhouding tussen getuigenis en actie; en ten slotte, drie wijzen van missiologische benadering: de geografische (expansie), de eschatologische en de historische (Gods voortdurende handelen in de heilsgeschiedenis, waarbij vooral stelling genomen wordt wat betreft het bekende boek van A. Th. van Leeuwen, *Christianity in World History*). Een tweede deel geeft een situatieanalyse. Hier komen o.a. ter sprake de eenwording van de wereld en de missionaire respons daarop, de post-koloniale veranderingen, het herleven van de godsdiensten in de wereld, de secularisatie en het secularisme, het ontstaan van jonge kerken en – van katholieke zijde – het lokaal worden van de kerk, regionale zwaartepunten in alle continenten. Een derde deel gaat over missie en communicatie en hier worden onderwerpen als verkondiging, wetenschap, kunst, radio en de verhouding tussen kerk en zendingsgenootschap behandeld. Daarna volgt een deel over de verschillende godsdiensten en ideologieën, waarbij het Maoïsme niet wordt vergeten. Logisch volgt hierop de behandeling van de dialoog. Kerk en culturele identiteit is ook een belangrijk hoofdstuk, waarbij opvalt, dat de onafhankelijke kerken in Afrika en de Batak-kerk in Indonesië speciaal naar voren worden gehaald. Evangelisering en humanisering worden daarna zowel in de ontwikkeling van de problematiek in de reformatorische en katholieke kerken als in een kritisch commentaar behandeld. Oecumene en zending is een belangrijk overzicht, opnieuw vanuit kerken gezien. Zending in historisch perspectief biedt een goede en beknopte geschiedenis. Het boek eindigt met een uitvoerige lijst van literatuur (pag. 329-353) en een register van namen (pag. 355-360).

Het komt ons voor, dat dit werk een zeer goede inleiding is op de problemen, die in de moderne zending een missiologie spelen. Wij zijn zeer verheugd over de grote oecumenische kennis en openheid van de auteur.

A. Camps ofm.

### **J. Slomp, Moslimse en christelijke feesten – Müslüman ve Hıristiyan bayramları.**

Bijbel Kiosk Vereniging in samenwerking met Dienstencentrum van de Gereformeerde Kerken in Nederland, 1979, 55 pag., prijs f 6,—.

De B.K.V. en drs. Slomp met zijn werkgever hebben er erg goed aan gedaan dit werkje uit te geven. Op tegenover liggende bladzijden is de tekst in het Nederlands en het Turks gedrukt.

Eenvoudige informatie voor Turkse Moslims over wat Christenen in Nederland vieren (Kerst, Goede Vrijdag, Pasen, Hemelvaart, Pinksteren, en ook nog iets over St.-Nicolaas!). En even nuttige en heldere uitleg voor Nederlandse christenen over de feesten van de Moslims („id-ul-fitir“ en „id-ul-adha“ als de voornaamste, naast enkele feesten die niet overal gevierd worden zoals de geboorte en de hemelvaart van Mohammed).

Nederlanders die nu Moslims, ook in hun religieuze uitingen, ontmoeten, zullen dit boekje uitstekend kunnen gebruiken. Voor zichzelf en voor het contact. En natuurlijk omgekeerd eveneens.

Het is erg zakelijk, bijna „objectief“ geschreven. In een slothoofdstukje worden de hoofdfesten van jodendom (Paasfeest), christendom (Goede Vrijdag en Pasen) en islam (offerfeest) met elkaar vergeleken. Enkele vragen voor discussiegroepen staan achterin. Een pretentieloos boekje, maar pretentieloos kan heel waardevol zijn.

A. de Kuiper

### **C. J. Hamelink, Derde Wereld en Culturele Emancipatie.**

Het Wereldvenster, Baarn, 1978, 159 pag., prijs f 22,50.

De derde wereld wordt overspoeld met de producten van de westerse massamedia. Hierdoor worden de culturen van deze landen, nu nog rijk in verscheidenheid, met de ondergang bedreigd. In plaats daarvan

komt de eenvormige massacultuur van het Westen, waarvan het Coca-Cola flesje, de tophit en Kojak symbolen zijn. Hamelink laat zien hoever die cultuurverwoesting al heeft doorgezet en toont aan dat ook hier transnationale ondernemingen, meest van Amerikaanse herkomst, de markt beheersen. Zijn stelling luidt: „De transnationale informatieindustrie verschaft de culturele basis voor de handhaving van de afhankelijkheidsrelatie tussen metropolis en satelliet“ (21). Metropolis staat hier voor het westen en satelliet voor de derde wereld. Een voorbeeld: indringende reclame zorgt ervoor dat in tal van derde wereldlanden de producten van de westerse farmaceutische industrie ingang vinden ten koste van de veel goedkopere en beproefde inheemse medicijnen. De schrijver geeft aan hoe deze landen kunnen trachten het heft van de informatiemedia in eigen hand te nemen.

Mijn conclusie is: met dit boek heeft deze deskundige media-specialist een veel waarloosd terrein in de relaties tussen rijke en arme landen – het culturele en als exponent daarvan met name de invloed van de massamedia – aan de orde gesteld. Voor ieder, die met deze relaties te maken heeft, is het een belangrijk boek. Zendingen- en missieorganen zouden zich na bestudering ervan moeten afvragen, of het niet hoog tijd wordt dat zij in samenwerking met hun partners overzee komen tot een beleid, dat de voortgaande cultuurverwoesting in de derde wereld tegengaat.

C. H. Koetsier

## Aan dit nummer werkten mee:

J. Peters,

studeerde in Nederland en Libanon, is lid van de Societas Jesu; promoveerde op een onderwerp uit de islamitische theologie; thans hoogleraar arabisch en islamologie aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen.

K. A. Steenbrink,

promoveerde in 1974 te Nijmegen op het onderwerp Pesantren, Madrasah, Sekolah – recente ontwikkelingen in indonesisch islamonderricht; is leraar godsdienst- onderwijs in Eindhoven; begeleidt momenteel negen indonesische promovendi in Leiden.

P. J. Tomson,

studeerde theologie en judaica aan de Universiteit van Amsterdam; verkeert momenteel voor wetenschappelijk onderzoek in Jeruzalem.

C. M. Overdulve,

sedert 1957 gereformeerd predikant; van 1960-1971 in dienst van de zending werkzaam in Rwanda; sedert 1976 verbonden aan de kerk van Den Haag als evangelisatiepredikant in de classis; schreef met medewerking van anderen *Apprendre la langue Rwanda* (Den Haag: Mouton, 1975).

J. B. G. Jonkers,

studeerde godsdienstsociologie aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen; sedert 1970 staf lid van het evangelisatiecentrum van de Gereformeerde Kerken te Leusden, voor praktische sociologische bezinning en algemene advisering.

L. A. Hoedemaker,

schreef een proefschrift over de Amerikaanse theoloog Richard Niebuhr; van 1967-1972 verbonden aan de theologische hogeschool te Jakarta; van 1972-1974 predikant van de Nederlandse hervormde gemeente te Eibergen; sedert 1974 lector in de missiologie aan de Rijks Universiteit te Groningen.

G. Cazemier,

predikant van de Nederlandse hervormde gemeente te Groningen.

G. M. Verstraelen-Gilhuis,

studeerde missiologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam; bereidt een dissertatie voor over een onderwerp uit de geschiedenis van kerk en zending in Zambia; is lid van het moderamen van het Afrika Orgaan van de zending van de geref. kerken en vertegenwoordigde deze zending op de SACLAC conferentie.

## Ter inleiding

Dit laatste nummer van de achtste jaargang is voor het grootste deel weer een themanummer. De eigenlijke inleiding op het thema „theologische studie en kerkelijke basis” werd geschreven door prof. dr. J. Roldanus te Groningen. Dr. Roldanus maakte deel uit van de werkgroep die dit nummer heeft voorbereid. Wij zijn dankbaar dat er nog acht bijdragen kunnen worden geplaatst over dit zeer actuele onderwerp. Maar ieder die uit ervaring weet hoe vaak reeds op de uit de derde wereld. Maar ieder die uit ervaring weet hoe vaak reeds op de toonaangevende en leidende theologen in deze landen een beroep wordt gedaan, verbaast er zich niet over dat van de toegezegde artikelen slechts één op tijd is binnen gekomen, namelijk dat van S. K. Ada. Als er nog meer komen, hopen we ze in 1980 te plaatsen. De redactie heeft zo lang mogelijk gewacht. Als mocht blijken dat de lezers dit nummer niet meer in 1979 in handen krijgen, dan hebben we blijkbaar te lang gewacht!

De bijdrage van dr. van der Grijp over kerkgroei en evangelisatie in Brazilië vormt een goede overgang van het thema „theologische studie en kerkelijke basis” naar een stuk kerkelijke praktijk. Van der Grijp beschrijft hoe gedachten van de „Church Growth School” van McGavran in Brazilië stimulerend hebben gewerkt maar toch ook kritische vragen oproepen.

Dr. J. van Nieuwenhove analyseert op uiterst deskundige wijze de documenten van de conferentie van r.k. bisschoppen in Puebla. De tekst van zijn artikel is een uitwerking van een lezing voor het missiologisch werkverband. Reeds vele studies in „Wereld en Zending” vonden hun origine in dit creatieve gezelschap.

Pater J. van Westerhoven beschrijft hoe op de Färöer eilanden Rooms-Katholieken en Lutheranen elkaar in het vizier hebben gekregen. Een bemoedigend oecumenisch intermezzo.

In de rubriek boekbesprekingen wijzen we met name op de beoordeling van de dissertatie van mevrouw Lienemann-Perrin over Theological Education Fund van de Wereldraad van Kerken. Prof. dr. A. G. Honig te Kampen was zo vriendelijk om deze beoordeling voor ons tijdschrift te schrijven.

Rest mij nog op verzoek van de directie, Zendingsraad en Missieraad, de lezers mee te delen dat met ingang van jrg. 9 no. 1, 1980 de abonnementsprijs slechts één gulden omhoog gaat. Dit is mogelijk dank zij het feit dat zoveel lezers ons blad trouw blijven steunen.

Jan Slomp, eindredacteur

## Theologische studie en kerkelijke basis:

### isolement of wisselwerking?

1. Op het eerste gezicht lijkt de afstand tussen wetenschappelijke theologiebeoefening en kerk nergens zo groot als in onze westerse landen. Theologie wordt gestudeerd op academisch niveau en kennis van Grieks, Latijn en Hebreeuws wordt verlangd – hetgeen een drempel is geweest voor menigeen aan wie een theologische belangstelling en feeling niet ontbraken. De theologische bezinning gaat wegen die bepaald worden door professionelen, die doceren en onderzoek verrichten aan faculteiten en hogescholen, en daarbij veelal zelfstandig te werk gaan: zij brengen het onderzoek verder door te reageren niet op wat door de kerken aan vragen en problemen wordt aangedragen, maar op wat andere professionele theologen beweren, of door hun persoonlijke interesses of die van hun – meestal jeugdige – studenten te volgen. Door seminaries en kloosteropleidingen samen te brengen in Katholieke Theologische Hogescholen is ook de Katholieke Kerk de weg naar een grotere zelfstandigheid van de theologie ten opzichte van de kerk (het bisdom, de eigen orde) opgegaan. Wat daarnaast in de kloosters gedaan wordt, is vaak zeer specialistische arbeid, of gericht op de eigen levensvorm en spiritualiteit. De N.H. Kerk ziet plaats en omvang van haar „kerkelijke vakken” in het curriculum van de openbare faculteiten steeds opnieuw ter discussie gesteld en aangevochten worden.

Toch is dit maar de helft van het verhaal. Allerlei theologen zijn ook bezig in opdracht en voor de behoeften van hun kerk. Ten dienste van catechese en vormingswerk, missionaire mobilisering en oecumenisch gesprek, wordt theologie bedreven die een eigen scopus heeft en méér voorstelt dan het populariseren van inzichten van universitaire beroepstheologen. Daarnaast maken de in aantal groeiende middelbare opleidingen, catechetencursussen en regionale theologie-cursussen het theologische gebied toegankelijk voor hen, die zonder een aanvullende vooropleiding van de universitaire studie uitgesloten zijn. Zullen deze nieuwe groepen alleen receptief blijken? Of zullen zij door hun contact met de basis en hun maatschappelijke betrokkenheid met deze vorming ook theologisch productief worden?

Van vele gemeenten zal men alleen kunnen zeggen dat zij de via prediking, catechese en kringwerk aangereikte theologie ontvangen en er iets van verwerken met het oog op de eigen samenstelling en situatie. De gemeente en haar leden zijn niet theologie-loos, ook al houden ze deze meestentijds voor zich. Maar naast de traditionele gemeente of parochie kennen wij de basisgroepen, kritische gemeenten, charismatische groepen. Hier krijgen nieuwe vraagstellingen en aanzetten voor theologische reflectie stem en voeten.

De afstandelijkheid van de wetenschappelijke theologie ten opzichte van de kerkelijke realiteit is dus wel groot, maar de tussenliggende ruimte is bezig zich te

vullen met – op z'n minst – een *scholing* die de theologie brengt binnen handbereik van allerlei kerkelijk, maatschappelijk en politiek geëngageerden; maar zeer waarschijnlijk gebeurt er meer en komt er een *theologie-beoefening* met een eigen gezicht voor het voetlicht, die zich uit eigen wortels voedt en ontwikkelt naast die van faculteiten en hogescholen. Zal dit leiden tot fragmentarisering en opsluiting binnen eigen compartimenten? Of is een betrokkenheid van theologische subjecten op elkaar denkbaar en realiseerbaar?

2. Met het voor u liggende (partiële) themanummer over *Theologische opleiding en kerkelijke basis* verwerkelijkt de redactie een al lang gekoesterd voorneemen om een aflevering van „Wereld en Zending” te wijden aan theologiebeoefening in de Derde Wereld. Tot nog toe kwam het slechts tot losse artikelen met informatie en beschouwingen over dit vitale, maar moeilijk grijpbare gebeuren<sup>1)</sup>. De redactie heeft zich nu beperkt tot de dubbele vraagstelling: 1) hoe probeert, op enkele plaatsen in Azië, Afrika en Latijns Amerika, een theologische opleiding in te spelen op vragen en problemen die leven aan de kerkelijke basis? – en 2) hoe kan de kerkelijke basis vragen en problemen doorspelen naar de theologische opleiding voor reflectie? Het is terzake van de wisselwerking tussen opleiding en basis dat enige ervaringen en overwegingen naar de lezers worden doorgegeven.

De vooronderstelling van de brugfunctie die „Wereld en Zending” zich tot taak heeft gesteld is, dat „de kernvragen, waarvoor de kerk daar en hier staat, dezelfde zijn. De antwoorden zullen niet altijd dezelfde zijn, maar wel van belang voor beide. Daarom moeten beide met elkaar in communicatie staan”<sup>2)</sup>. Dit geldt ook voor de vraag of, en in hoeverre, kerkelijke basis en praxis ener-, en theologische opleiding en reflectie anderzijds elkaar bereiken, de hand reiken en zo verrijken. Niet dat in de Derde Wereld er geen afstand zou zijn tussen basis en opleiding, kerk en theologiebeoefening; ook niet dat de daar gevonden oplossingen om beide nauwer op elkaar te betrekken voor de nederlandse situatie direct bruikbaar zouden zijn; maar wel kan kennisnemen van de manier waarop deze problematiek ginds aanvoeld wort en in verschillende, specifieke situaties leidt tot een oog-in-oog-komen met missionaire grondvragen, ons tot bredere en scherpere inzichten brengen.

3. Ik zou ten aanzien van de wisselwerking tussen opleiding en basis tussen drie fasen onderscheid willen maken. De eerste is deze, dat men zich afvraagt of de theologische opleiding wel voldoende is afgestemd op de behoeften en problemen van de kerk waarvoor wordt opgeleid. Sluiten onderwijs en training aan bij de situatie die de afgestudeerden zullen aantreffen? Worden de studenten zó opgeleid, dat ze in staat zullen zijn de problemen en prioriteiten van hun kerk als theologische vragen te behandelen? *W. H. van Harmelen* beschrijft hoe de Katholieke Theologische Hogeschool op Irian Jaya (Indonesië) heel de kerk van dat gebied van dienst probeert te zijn. Opvallend is, dat men de vorm van een priesterseminarie heeft moeten prijsgeven en kiezen voor een praktisch-pastorale opleiding die zowel voor vrouwen als voor mannen open staat.

Ook in Rwanda en andere zwart-afrikaanse landen spreekt de wisselwerking nog niet vanzelf: er is afstand tussen de campus en het kerkelijk leven, terwijl de gemeenten niet bij machte zijn hun vragen als theologische vragen door te



spelen naar het opleidingsinstituut voor reflectie. Toch ziet het echtpaar *Van 't Spijker-Niemi* wel een aantal broedplaatsen van afrikaanse theologie zich aftekenen, namelijk daar waar de vragen rond het ambt, het huwelijk, de bedoeling van de Bijbel, en leven en dood aan de orde komen.

De bijdrage van *S. Ada*, Togolees en directeur van de interkerkelijke theologische opleiding in Porto-Novo (Benin), laat zien hoe de Evangelische Kerk van Togo bezig is de wisselwerking tussen theologische reflectie en basis tot stand te brengen door het gestructureerde werk van een brede commissie van theologische „gangmakers“.

Hiermee is de overgang aangeduid naar wat ik als de tweede fase zie, namelijk dat het theologisch instituut actief gaat reflecteren op de totale situatie waarin de kerk in een bepaalde regio zich geplaatst ziet. *A. van den Berg* tekent de inspanningen van een pastoraal centrum in Belem (N.O. Brazilië) om zijn theologische activiteit in een constante dialoog met de basiswerkelijkheid te brengen. Deze laatste wordt geanalyseerd met al zijn problemen en situaties: sociaal, economisch, politiek en religieus, om haar met het Woord van God te kunnen doorlichten. Theologische programma's worden inhoudelijk aangesloten op vormingscursussen die met mensen aan de basis gehouden worden.

Ook elders in Latijns Amerika komt de maatschappelijke totaliteit binnen de theologische gezichtskring; maar dan niet alleen als het veld waarop de reflectie zich heeft te richten, maar ook als vraag-terug aan de theologie, voor welke maatschappijmodellen deze een ideologische onderbouw levert. Dat lijkt me een derde fase in de wisselwerking. *L. Schuurman* meent in zijn bijdrage dat het onomwonden karakter van de koppeling van theologie en maatschappijbeelden kenmerkend is voor de situatie van Latijns Amerika. Hij ziet voor wat de zuidelijke landen hiervan betreft, naast de faculteiten en seminaries drie andere broedplaatsen of subjecten van theologie: de kerk, de charismatische en het volk. Wanneer tot dusver sprake was van een opleiding werd bedoeld een instituut waaraan mensen studeren, die bovendien hun studietijd in de onmiddellijke nabijheid daarvan doorbrengen. Een soms uit de nood geboren, soms opzettelijk gekozen alternatieve onderwijsvorm draagt de naam van Theological Education by Extension (afgekort tot T.E.E.). Hier komt de opleiding naar de student toe, die „thuis“ blijft wonen en werken. Extension-studenten worden niet uit hun familie en beroep weggehaald; ze zijn meestal ook ouder dan studenten aan opleidingsinstituten.

*R. Sales* vertelt hoe deze vorm voor Botswana de enig mogelijke was; de nood bleek echter een deugd! Groepsproces, leren uit de eerste hand, direct gebruik kunnen maken van het geleerde, relateren aan eigen ervaringen en opinies – het zijn evenzovele voordelen, waardoor opleiding en basis nauw op elkaar betrokken blijven. Wel beperkt de ervaring de horizon en is het einde niet een erkende graad, maar ordinatie in een ambt dat meestal vrijwillig zal worden uitgeoefend. Extension, hoe vruchtbaar ook, is daarom niet het uitsluitende ideaal; dat zou zijn een combinatie met een instituut, dat onmisbaar is voor research en gespecialiseerde opleidingen.

Extension training lijkt een mes dat naar twee kanten snijdt: voor arme kerken is het veel minder kostbaar dan de seminarie-opleiding en het houdt deze dichter bij de basis-realiteiten. Toch heeft *Christine Lienemann* bedenkingen, zoal niet tegen de praktijk (die zij niet kent), dan toch wel bij de theorie van T.E.E. zoals die

uit zijn eigen publicaties naar voren komt: Is de extension in feite niet een programma van christelijke educatie dat weinig vooruitzichten biedt op de vorming van zelfstandig denkende en creatieve theologen? Speelt op de achtergrond niet een ambtsopvatting die zijn vulling ontvangt vanuit lokaal leiderschap en niet vanuit het bijbelse beeld van de gemeente van Christus?

4. Tot haar spijt is het de redactie slechts gelukt om één bijdrage van de hand van een uit de Derde Wereld afkomstige theoloog te plaatsen: het exposé van *S. K. Ada* uit Togo. Niettemin laten de hierboven kort geschetste artikelen, die wel aangeboden konden worden, zien welke spanningen ontstaan wanneer theologiebeoefening en werkelijkheid aan de basis (zowel intern-kerkelijk als maatschappelijk) nauw op elkaar betrokken worden. Dat spreekt op zichzelf niet tegen de pogingen om de wisselwerking te bevorderen; wel is het goed zich te realiseren wat er kan gaan gebeuren.

Onder de spanningen die ontstaan, resp. worden geactiveerd, zien wij allereerst de aloude spanning tussen Openbaring en ervaring: het ernstig nemen van de ervaren werkelijkheid en van het „gebod“ van de situatie zeef wat de Openbaring en de traditie aanreiken; maar deze laatste worden „academisch“ zonder de urgentie van de ervaring en situatie. In het verlengde van deze spanning liggen die tussen universalisme en provincialisme, en tussen profetische doorlichting en maatschappij-analyse – al lijkt men zich elders veel minder zorgen te maken dan wij over het of-of en de prioriteitsvraag in principiële zin.

Ten aanzien van de onderwijsvorm zien wij de spanning tussen campus en „extension“, reflectie en educatie, die men toch het liefst zou combineren. Deze spanning grijpt over op de vraag welke gestalten van het ambt door de ene of de andere opleiding worden bevorderd. Want dat daar samenhang is, is duidelijk. Geeft niveau-verhogingen bij bewezen leiders beter functionerende ambten dan het handhaven van standaarden door middel van een onervaren en moeizaam te recruterende intellectuele élite en celibataire clerus? Of kweekt men dan juist een tweederangsambt dat uiteindelijk als broedplaats van contextuele theologie zal teleurstellen? Maar ontstaat werkelijk vruchtbare en aansprekende theologie anderzijds niet juist als bezinning op noodzakelijk kerkelijk handelen en andere ondernomen actie?

De vragen van theologiebeoefening en basis, opleiding en ambt horen tot de kernvragen, die ginds en hier dezelfde zijn. Welke „ambten“ ontwikkelen zich in basisgroepen en onder charismatici? Welk theologisch niveau en gehalte zal het privilege (moeten) blijven van geordineerden? En het groeiende getal pastorale medewerkers en catecheten dan? Ook wij zitten midden in de ambtsvraag, juist vanwege het missionair-zijn van de gemeente!

Een andere mogelijkheid van terugkoppeling naar onze situatie ligt m.i. in de in de Derde Wereld herhaaldelijk opgedane ervaring, dat het ingaan op de uitdagingen van de eigen situatie het meest vruchtbaar is voor de oecumene. Ook dat zal het nader overwegen waard zijn in een land als het onze met zijn traditie van openheid voor en absorptie van buitenlandse theologieën. Heeft het team van buitenlanders dat onze kerken op hun missionaire kwaliteit bekeek niet geconstateerd, dat wij onze eigen situatie en maatschappij nog onvoldoende doorzien en ons erdoor laten uitdagen?

<sup>1)</sup> In de laatste jaargangen zijn verschenen:

Y. Feenstra, *Vragen rondom Afrikaanse Theologie*. Jrg. 4 (1975), nr. 2, blz. 98-110.

J. Roldanus, *Protestants theologisch onderwijs in Kameroen*. Jrg. 5 (1976), nr. 4, blz. 282-300.

M. L. Daneel, *Teologiese onderwys vir Shona Onafhanklike Kerke in Rhodesia en nuwe interkerklike verhoudinge*. Jrg. 6 (1977), nr. 3, blz. 215-224.

L. Schuurman, *Nuances in de Bevrijdingstheologie*. Jrg. 6 (1977), nr. 4, blz. 304-318.

Zie ook de besprekingen van: *Asian voices in Christian Theology*, ed. G. H. Anderson, in jrg. 6 (1977), nr. 1, blz. 85; en van *Third World Theologies*, ed. G. H. Anderson and Th. F. Stransky, in jrg. 7 (1978), nr. 2, blz. 181.

<sup>2)</sup> Gecit. uit de „Redactionele mededelingen vooraf“ bij de nieuwe koers van W.Z., jrg. 6 (1977), nr. 1, blz. 3.

W. H. van Harmelen

## Theologische opleiding en basis, in Katholieke Kerk van Irian Jaya

Wie de vraag van de redactie naar de wisselwerking tussen theologische opleiding en basis (Hoe reageert uw opleiding op de problemen van de basis en hoe oefent de basis invloed uit op uw opleiding?) voorgelegd krijgt, voelt aan dat er een „ideaal“ antwoord op deze vraag bestaat, namelijk een situatie waarin een optimale samenwerking bestaat tussen basis en opleiding: de opleiding heeft voortdurend feeling met de basis in zijn verschillende vormen; docenten en studenten maken regelmatig samenkomsten mee van de lokale kerken; deze op hun beurt vragen geregeld de theologische opleiding om haar gedachten te laten gaan over problemen die zijn gerezen; in de colleges en in publicaties zijn direct of op de achtergrond de problemen van de basis aanwezig. Met andere woorden: er wordt geen „zuiver wetenschappelijke“ theologie bedreven, opleiding en basis bevruchten elkaar, orthodoxie en orthopraxis gaan samen.

Dat ideale antwoord kennende voel je je enigszins verlegen: de feitelijke gang van zaken is niet zo optimaal, er staat zo het een en ander tussen ideaal en werkelijkheid, tussen de schone theorie en de praktijk. Dat wil niet zeggen dat er géén relatie zou bestaan tussen de theologische opleiding – in dit geval de Sekolah Tinggi Teologi Katolik (Katholieke Theologische Hogeschool, kortweg STTK) te Abepura-Jayapura – en haar basis, in casu de Katholieke Kerk van Irian Jaya in Indonesië. Natuurlijk is die relatie er wel, maar de zaken liggen wel iets gecompliceerder. In het volgende willen we proberen deze relatie en de problemen die daarbij een rol spelen te beschrijven. Om te voorkomen dat deze beschrijving in de lucht hangt, zullen we eerst iets zeggen over de betreffende theologische opleiding en de betreffende basis. We beginnen met de laatste.

### De Katholieke Kerk van Irian Jaya

De Katholieke Kerk van Irian Jaya, het voormalige Nederlands Nieuw-Guinea, is een nog betrekkelijk jonge kerk. Na eerdere voorbijgaande contacten met de bevolking werd pas in het begin van deze eeuw echt een aanvang gemaakt met de missionering – door de Nederlandse Missionarissen van het Heilig Hart<sup>1)</sup>. Eerst omstreeks 1920 werden op wat grotere schaal bekeerlingen gemaakt. Centrale post was Merauke, gelegen in de zuid-oostelijke punt van het gebied. Vanuit deze plaats werden langzamerhand ook verdergelegen gebieden gemissionieerd, zoals Frederik Hendrikeiland (Kolepom), het Muju-gebied, Mimika en het gebied rond Kepi.

Na de Tweede Wereldoorlog begon een nieuwe fase in de missionering. Mede door de komst van een groot aantal nieuwe missionarissen – intussen ook nederlandse Franciscanen – werden missionering en zielzorg krachtig ter hand genomen in – voor de missie – nieuwe of bijna nieuwe gebieden: Hollandia (nu Jayapura) en omgeving, Biak, de Vogelkop en het gebied van de Wisselmeren.

De missionering van het Asmatgebied en de Baliemvallei begon eerst enige jaren later (1953, resp. 1958).

Het aantal buitenlandse priesters bedroeg in het midden van de jaren zestig ruim honderd. Verder was er een ongeveer even groot aantal buitenlandse broeders en zusters. Vanaf het begin van de zeventiger jaren is dat aantal langzaam maar zeker gaan zakken. Omstreeks dezelfde tijd kreeg de kerk van Irian echter versterking uit andere delen van Indonesië, zowel priesters/religieuzen als lekekrachten. Inmiddels is de aanwas uit Irian zelf echter van belang geworden. Daaronder is het aantal priesters weliswaar gering, maar er is een grote groep pastorale werkers, voor het merendeel afkomstig van de eigen theologische opleiding (STTK).

Een ander belangrijk kenmerk van de kerk van Irian is haar verscheidenheid die samenhangt met de aardrijkskundige en volkenkundige situatie. Globaal gesproken zijn er twee soorten kerkelijke gebieden te onderscheiden. Ten eerste, de veelal in het binnenland her en der verspreid liggende groepjes staties, gelegen in het gebied van een bepaalde stam met een eigen cultuur en taal. Deze stammen die de fase van het Stenen Tijdperk nog maar net achter zich hebben gelaten, leven nog in uiterst primitieve omstandigheden: dagelijks bezig met de eerste noodzakelijkheden om in leven te blijven: het verbouwen, verzamelen en bereiden van voedsel en het verzamelen van brandhout. De isolatie is er groot, vrijwel het enige contact met de buitenwereld vindt plaats via zend- en ontvangstapparatuur en het vliegtuig.

De bezetting van een dergelijk gebied is zoals gebruikelijk in de missie: op de hoofdpост een priester, op de bijposten een catechist. Het nieuwe is nu dat naast de priester vaak een pastorale werker aanwezig is. Soms ziet men ook dat een pastorale werker op een belangrijke post benoemd wordt, waar hij zelfstandig werkt met vrij grote bevoegdheden (leiden van diensten, dopen, trouwen). Deze figuur zal in de toekomst steeds meer voorkomen.

Uiteraard is op zo'n post in het binnenland de invloed van de priester of pastorale werker vrij groot, temeer omdat zij vaak – behalve de traditionele leiders die aan invloed verliezen – de enige leiders zijn, wier invloed zich niet beperkt tot religieuze zaken alléén. Juist echter omdat het aantal priesters en pastorale werkers klein is en het gebied groot, is de zelfwerkzaamheid van de plaatselijke gemeente erg groot, kan dat althans zijn.

Een tweede soort kerkelijke gebieden zijn de parochies in de kuststeden. Behalve uit autochtone, uit het binnenland afkomstige Irianezen bestaan deze parochies nog uit van andere delen van Indonesië afkomstige katholieken, die een enigszins dominerende positie innemen. De levensstandaard en het peil van ontwikkeling is in deze gebieden uiteraard aanzienlijk hoger dan in het binnenland: er zijn wegen, winkels, middelbare scholen enz. De bezetting van de parochies is niet veel anders dan in veel nederlandse parochies: een priester en een pastorale werker. In het algemeen is er een actief kerkelijk leven, de diensten worden goed bezocht, er zijn kringen die gebedsdiensten houden, er zijn bezinningsdagen enz. De culturele afstand tussen pastoor en parochianen is minder groot dan in het binnenland, waardoor de inbreng van de laatsten, onder andere via de parochieraad groter is.

## De Katholieke Theologische Hogeschool

Het kan niet anders of een jonge kerk als die van Irian heeft ook een jonge theologische opleiding. Het begin ervan ligt in 1964. In augustus van dat jaar werd door de bisschoppen een Groot-seminarie opgericht dat gevestigd werd in (het latere) Jayapura. Dit instituut zou echter geen lang leven beschoren zijn. Het aantal studenten kwam nooit boven de drie. Eind 1967 hieven de bisschoppen dit instituut weer op. Tegelijk besloten zij echter begin 1969 te starten met een nieuwe opleiding die gevestigd zou worden in Abepura, de schoolstad van Irian, enige kilometers van Jayapura<sup>2</sup>). Deze opleiding verschilde in twee belangrijke opzichten van de vorige. Ten eerste, er zouden pastorale werkers opgeleid worden – met de hoop overigens dat hieronder óók kandidaten voor het priesterschap zouden zijn. Ten tweede, de opleiding zou eenvoudiger worden, meer aangepast aan het ontwikkelingspeil van Irian. In overeenstemming hiermee zou de duur van de opleiding vier jaar worden, waarvan één jaar stage. Toegelaten zouden worden afgestudeerden van de middelbare school en de pedagogische academie, mannen zowel als vrouwen.

Dit nieuwe instituut bleek wél levensvatbaar. In de afgelopen tien jaar zijn ruim zestig studenten afgestudeerd, in de komende jaren zal het aantal studenten op de campus oplopen tot rond de vijftig. Enkele jaren geleden werd een begin gemaakt met het proces van erkenning door de staat. Op het ogenblik heeft de school de status „terdaftar“, oftewel staat zij officieel geregistreerd, wat onder andere betekent dat studenten die slagen voor een onder staatstoezicht gehouden examen de graad van „Bachelor of Arts“ krijgen.

Inmiddels is de opleidin sinds kort met een jaar uitgebreid, een soort brugjaar. De eerste doelstelling daarvan is het peil van de studenten dat onder andere vanwege een gebrekkige vooropleiding aan de lage kant is, wat op te vijzelen. Een groot gedeelte van de lessen wordt besteed aan Engels en Indonesisch en algemeen vormende vakken als aardrijkskunde en geschiedenis. Tweede doelstelling is het geven van inleidingen op die vakken die in de volgende jaren gegeven zullen worden.

Het curriculum van de hogeschool verschilt niet veel van theologische opleidingen elders: theologische vakken, menswetenschappen – met een ruime plaats voor culturele antropologie – en de pastorale vakken. Verder wordt alle jaren twee uur Engels per week gegeven. De stage vindt plaats in het laatste jaar, meestal op een post in het binnenland. Naast deze zgn. lange stage is er nog een korte stage van twee maanden na het derde jaar. De plaatselijke priester of pastorale werker zorgt voor de begeleiding die vanwege de slechte verbindingen van de kant van de hogeschool weinig intensief is. Door stageverslagen wordt geprobeerd er het beste van te maken.

Wat de staf van de STTK betreft, momenteel zijn er vijf full-time docenten: Indonesiërs en Nederlanders, zowel priesters als leken. Behalve hun onderwijs-taak hebben deze mensen nog verschillende andere taken, zoals het zakelijk beheer van de school, het beheer van secretariaat en bibliotheek en de begeleiding van de studenten. Relatief, ten opzichte van het aantal studenten, lijkt het aantal docenten misschien groot, absoluut gezien is er echter een tekort, vooral in de theologische vakken. Door recente maatregelen van de minister van godsdienstzaken, onder andere gericht op vermindering van het aantal buitenlandse krachten, is dit probleem nog verscherpt<sup>3</sup>). Het beleid van het bestuur van de

school is uiteraard gericht op indonesianisatie van de staf, maar het aantal gekwalificeerde indonesische theologen is nog beperkt. Door het aantrekken van gastdocenten van andere katholieke theologische opleidingen in Indonesië wordt getracht de gaten te vullen<sup>4</sup>). Overigens is de STTK niet alleen een onderwijsinstituut waar de docenten hun colleges komen geven en de studenten colleges komen volgen. De studenten en docenten – de laatste al of niet met gezin – wonen op een campus, komen regelmatig bijeen in de kapel en hebben verder allerlei contacten met elkaar, zowel in zakelijke (bijvoorbeeld voor fouragering, werken op bibliotheek) als in recreatieve sfeer. De leiding van de school heeft volgens de statuten uitdrukkelijk de taak de studenten – óók buiten de colleges – te begeleiden. Eén docent is speciaal belast met deze taak, die vooral betrekking heeft op geestelijk leven, persoonlijke hulp en liturgie.

In wat voor functies zijn de afgestudeerden van de STTK zoal werkzaam? De meerderheid heeft pastorale functies in het binnenland, een minderheid administratieve of beleidsfuncties of werkt op een catechetisch centrum. Sommige oud-studenten zijn verder gaan studeren op een theologische hogeschool op Java, enkelen daarvan zijn tot priester gewijd. Algemeen is het gevoelen dat op deze manier een kader ontstaat dat voorziet in een vitale behoefte en aangepast is aan de situatie van het land.

### Relatie tussen de STTK en „de basis”

Hoe is nu de wisselwerking tussen de kerk van Irian zoals die aan de basis leeft en de STTK? Hoe reageert de STTK op de vragen van de basis en hoe speelt de basis haar problemen door naar de STTK voor nadere reflectie? Dat het hier gaat om een belangrijke zaak, is duidelijk. Op de eerste plaats met het oog op het onderwijs zelf: wil dit aanslaan bij de studenten, dan moet het binnenland als het ware aanwezig zijn in de colleges. Vooral is dit echter nodig, als het onderwijs en de training willen aansluiten bij de situatie die de studenten later zullen aantreffen. Elke theologische opleiding zal echter ook direct – niet alleen via het onderwijs aan haar studenten – een bijdrage willen leveren aan de plaatselijke kerken. De STTK is zich van deze taak bewust: officieel is vastgelegd dat zij haar diensten aanbiedt aan de kerk van Irian, onder andere door het geven van cursussen, en bij een recent bezoek van de minister van godsdienstzaken stelde de rector dat de STTK voor de hele kerk van Irian een geestelijk centrum wil zijn.

Met andere woorden: wisselwerking tussen de STTK en de lokale kerken is noodzaak. Even duidelijk is echter dat dit in de situatie van de kerk van Irian, zoals in het voorgaande geschetst, geen eenvoudige zaak is:

- de slechte verbindingen maken de communicatie tussen de plaatselijke kerken en de STTK tot een soms moeizame en altijd kostbare aangelegenheid. Dit laatste was enige tijd gelegen voor de bisschoppen een reden om de eerste van de twee korte stages – een uitstekend middel voor contact met de lokale kerk – af te schaffen.
- De onderbezetting van de staf maakt de eerste taak, het geven van onderwijs, soms al moeilijk genoeg. Er is weinig surplus om nog iets anders van blijvende aard op te zetten, zoals „upgrading courses” of de redactie van een tijdschrift. Het is vaak een kwestie van „roeien met de riemen die er zijn”<sup>5</sup>).
- Het lage ontwikkelingspeil van een groot gedeelte van het kerkvolk en de

culturele afstand bemoeilijken een dialoog tussen theologische opleiding en basis. In het algemeen is trouwens het aantal „mondige” kerkleden – althans gemeten naar Europese maatstaven – tamelijk gering. Als een van de doelstellingen van de pastoraal geldt wel „*mendewasakan umat*”, de vorming tot volwassenheid van het kerkvolk.

- De verscheidenheid in culturele situatie en afhankelijk daarvan in het functioneren van de kerk maakt het soms erg moeilijk tijdens colleges uitgebreid in te gaan op de problematiek van één bepaald gebied: wat voor de ene streek geldt, is vaak helemaal niet van toepassing op een andere streek – en dus niet bekend bij een groot gedeelte van de studenten.

Dit alles betekent niet, dat de STTK een eiland vormt in de kerk van Irian. Alleen al het bestaan van deze STTK is ondenkbaar zonder de typische situatie van Irian: géén priesteropleiding-oude-stijl, op intellectueel hoog peil staand, bestemd voor de opleiding van celibataire priesters, maar een instituut met een praktisch-pastorale inslag, aangepast aan het ontwikkelingspeil van het land, open voor zowel mannen als vrouwen, zonder specifieke gerichtheid op de celibataire levensstaat.

Ook de woon- en levenssituatie van de studenten mag aangepast genoemd worden aan Irian. Er is niet één gemeenschappelijke woonruimte, maar vier kleine „units”. Meestal koken zij zelf, op houtvuur, waarvoor zij eens per week het bos ingaan om hout te verzamelen. Ze houden de school, kapel en eetzaal schoon, „babatten rumput” (gras maaien met een kapmes) en wassen zelf hun kleren. Verder hebben zij een grote mate van vrijheid: om uit te gaan, vrienden op te zoeken en te ontvangen, in de keuze van ontspanning – wat het meest in overeenstemming lijkt met de vrijheidslievendheid van de Irianees. Zo hangt er op de campus toch iets van de sfeer van een kampong in het binnenland.

Op verschillende andere manieren is de STTK betrokken bij het grondvlak. Op zondag gaan de studenten naar de plaatselijke parochiekerk voor de eucharistieviering; één keer per maand verzorgen zij daar de dienst (zang, lezingen, voorbeden). In het kader van de catecheselessen gaan ze eens per week op lagere en middelbare scholen in de omgeving godsdienstles geven. Eenmaal per jaar organiseren zij een tentoonstelling waarop met kaarten en foto's de kerk van Irian en de STTK aan de man gebracht worden. Vermelding verdienen ook de scripties die in de loop van de opleiding gemaakt worden. Vaak hebben die betrekking op zaken die de plaatselijke kerken raken: adat, mythen, liederen – waarbij bijna altijd geprobeerd wordt de betekenis ervan voor de geloofsleer, liturgie of catechese aan te geven<sup>6</sup>).

Ook de docenten van de STTK zijn op velerlei manieren betrokken bij het kerkelijk leven van de basis. Allereerst op de heel voor de hand liggende manier van assistentie (voorgaan in eucharistievieringen en preken) en het leiden van bezinningsbijeenkomsten in parochies in de directe omgeving, soms in het binnenland. Dan houdt van tijd tot tijd een docent een lezing of geeft een cursus, bijvoorbeeld voor catechisten of onderwijzers. Aparte vermelding verdient de bijna jaarlijkse bijeenkomst met pastores van de vier bisdommen van Irian. In 1977 was het onderwerp de positie en het werk van stagiaires en pas afgestudeerden van de STTK. Aan de orde kwamen uiteenlopende kwesties als: de begeleiding van de stagiaires, de positie van de pastorale werker (voor velen

onduidelijk, want priester noch catechist), de keuze van hun standplaats (in het gebied van herkomst of juist elders), politieke nevenfuncties.

Werd er in 1977 wel veel over de alumni gepraat, maar zonder de alumni zelf, op de bijeenkomst in juli van dit jaar waren zij zelf aanwezig – tezamen met de gedelegeerden voor de pastoraal van de vier bisdommen. Centrale vraag op deze bijeenkomst was in hoeverre de opleiding op de STTK aansluit op de behoeften en problemen van de alumni in de praktijk. Met het oog hierop werden eerst hun activiteiten en opvattingen geanalyseerd. Een belangrijk probleem dat uit deze analyse tevoorschijn kwam, bleek de aanwezigheid van een sterk minderwaardigheidsgevoel. „Wij worden niet voor vol aangezien, zijn maar „tweede-rangs-ambtsdragers“, was hun klacht. De missionaris uit het Westen heeft ervaring, weet meer, kan ook materiële hulp bieden, kan de sacramenten bedienen en voorgaan in de eucharistie-viering. Zijn optreden heeft het beeld bepaald van de ideale ambtsdrager bij de gelovigen. Niet verwonderlijk was daarom dat de alumni geneigd bleken vooral te praten over zaken die hun eigen positie raken, zoals aanvaarding door de parochie en parochieraad en de mogelijkheid om gewijd te worden. Dit gegeven leidde tot de gedachte dat zij in feite geneigd zijn het traditionele kerkbeeld te volgen met zijn scherp onderscheid tussen priesters en leken en de nadruk op de bediening van de sacramenten. Deze gedachte werd nog versterkt door het feit dat zij veel tijd bleken te besteden aan traditionele taken zoals liturgie en catechese, en dit ook juist vonden. De docenten van de STTK en de gedelegeerden van de bisdommen bleken meer de nadruk te leggen op taken als kadervorming en gemeenteopbouw – daarmee voor ogen hebbend een kerk die self-supporting is, waarin het kwalitatieve onderscheid tussen priesters en leken opgeheven is, en de gemeenteleden zich inzetten voor de opbouw van de samenleving. De STTK, zo was de conclusie, zal er meer op gericht moeten zijn mensen op te leiden die de bekwaamheid hebben om aan de realisering van een dergelijke kerk te werken.

Voor een goed begrip van de relatie tussen de STTK en de plaatselijke kerken dient tenslotte nog op een andere factor gewezen te worden, namelijk het informele contact. Deze factor, die op zichzelf reeds belangrijk is voor een vruchtbare wisselwerking, lijkt van bijzonder belang in de situatie van de Katholieke Kerk van Irian. Zoals uit het voorgaande blijkt, wordt deze kerk grotendeels geleid door een betrekkelijk kleine groep van mensen, grotendeels buitenlanders van één nationaliteit, vaak behorend tot eenzelfde orde of congregatie en gegeven hun positie sterk op elkaar aangewezen. Het is duidelijk dat deze situatie, die overigens haar langste tijd heeft gehad, het gevaar in zich bergt van kliekvorming, anderzijds betekent het óók dat men in het algemeen goed op de hoogte is van de toestand in andere gebieden. Ook de docenten van de STTK zijn opgenomen in dit netwerk van betrekkingen.

### Slotopmerkingen

Onze beschrijving geeft hopelijk een idee hoe de Katholieke Theologische Hogeschool van Abepura-Jayapura betrokken is bij het leven van de Kerk van Irian. Daarbij is weliswaar geen sprake van een relatie tussen theologische opleiding en basis die aan het (theoretische) ideaalbeeld beantwoordt, maar dat lijkt, gelet op de geografische en culturele situatie van Irian en de beperkte equipering van

DE STTK, niet wel mogelijk. Intussen betekent dit niet dat er alleen maar tevredenheid zou bestaan bij de docenten over de huidige gang van zaken, en dat op dit moment geen verbetering mogelijk zou zijn. Met name op één, niet onbelangrijk punt, namelijk de inhoud van de colleges, is verbetering mogelijk. Op dit moment wordt deze in het algemeen te zeer bepaald door de uit de (westerse) handboeken bekende stof. Het zou te wensen zijn dat de sociale, culturele enz. situatie van Irian zelf meer uitgangspunt zou zijn van de colleges – en van de wetenschappelijke arbeid op de STTK in het algemeen. Daarbij gaat het zowel om zaken die het geloof en de zeden raken – mythen en adat en hun relatie met het christendom – als om de politieke en economische ontwikkeling van het land. Op die manier zou de staf van de STTK niet alleen via het onderwijs aan de studenten, maar ook rechtstreeks, bijvoorbeeld door publicaties, een bijdrage kunnen leveren aan de opbouw van de plaatselijke gemeenten, tot opbouw van de Kerk van Irian Jaya.

- 1) Het begin van de zending ligt eerder, nl. in 1855. Deze kwam echter pas goed op gang vanaf het begin van deze eeuw. Het zwaartepunt ervan lag in het Westen en Noorden.
- 2) Behalve de STTK zijn in Abepura gevestigd de Universitas Cenderawasih („Paradijsvogel-Universiteit“), de theologische hogeschool van de Christelijke Evangelische Kerk van Irian en een academie voor de opleiding van bestuursambtenaren.
- 3) Over deze maatregelen geven informatie C. H. Koetsier en A. de Kuiper, „Wereld en Zending“ 8 (1979), 64-76.
- 4) Nog door een andere factor is het probleem van de personele bezetting de laatste tijd acuut geworden. In het verleden was er een goede samenwerking met de vlakbij gelegen theologische hogeschool van de Christelijke Evangelische Kerk, de grote protestantse kerk van Irian. Docenten van de ene school gaven les op de andere school. De laatste tijd is er de klad gekomen in deze samenwerking. Onder andere hangt dit samen met het vertrek van verschillende Europese docenten van deze school. De neiging tot samenwerking bij de overwegend Indonesische staf lijkt niet erg groot. Tenslotte dient nog gezegd, dat het personeelsbeleid van het curatorium van de STTK de laatste jaren niet altijd even gelukkig geweest is.
- 5) Zo is niet lang geleden het plan om op de STTK een vervolgcursus van twee jaar op te richten voor de beteren onder de studenten ter verhoging van het peil van de ambtsdragers voorlopig weer in de ijskast gezet.
- 6) In dit verband kan ook genoemd worden de deelname van STTK-studenten aan het Pastoraal Overleg dat van 1974 tot 1976 in het bisdom Jayapura werd gehouden. Hierover: A. Schnijder, Riskant geloven. Pastoraal overleg in Jayapura, „Wereld en Zending“ 8 (1979), 55-62, m.n. 60.

## Waar zijn de broedplaatsen van de afrikaanse theologie?

In het leven van de kerken in Afrika zijn veel ongerijmdheden. Veel christenen voelen zich door een mystieke band met hun voorouders verbonden, maar worden in de prediking van de kerk daarop niet aangesproken.

Veel jongeren weten van dromen dromen, en menen een boodschap te horen in die dromen, zoals ook in de bijbel te lezen valt. Maar de evangelist die catechisatie geeft, spreekt er nooit over, omdat hij er nooit iets over geleerd heeft. Toch kan het verschijnsel van die dromen op den duur niet onbesproken blijven. De kerk waarin wij werken heet „presbyteriaanse kerk“. Maar een bevredigende vertaling van „presbyteriaans“ in de rwandese taal is nog niet gevonden. Het wordt zo uitgelegd dat in onze kerk het hoogste gezag bij de ouderlingen berust. Maar ieder weet dat de dominee de baas is in de kerk, en dat de dominee zelf gehoorzaamheid is verschuldigd aan de regionale kerkpresident. Ook dit is een ongerijmdheid die om een oplossing vraagt.

Er zijn vragen over het Europese gewaad waarin de christelijke boodschap aangeboden is. Vragen over themata die je wel in de bijbel, maar niet in de kerktaal tegen komt. Spanningen in verband met de presbyteriale bestuursvorm die wel in de kerkorde beschreven is, maar waaraan de werkelijkheid niet beantwoordt. Hans Häselbarth, die een studie schreef over begrafenisgebruiken in zuidelijk Afrika, zegt dat de komst van het christelijk geloof wel overal tot vooruitgang heeft geleid, maar dat de kerk in vele gevallen geen antwoord geeft op de diepste levensvragen van de mensen die in de kerk gedoopt worden<sup>1</sup>).

Dr. Busia schreef in 1961 dat het christendom in Afrika gevaar loopt oppervlakkig en vreemd te blijven wanneer de daar levende grondgedachten over leven en dood in de theologische reflectie blijvend genegeerd worden<sup>2</sup>).

Er is dus alle reden om zich af te vragen waar de vragen die bewust of onbewust aan de kerkelijke basis leven, ter sprake gebracht worden, en waar naar antwoorden wordt gezocht.

De redactie heeft twee vragen gesteld over de verhouding van de kerkelijke basis met de theologische opleidingen. Hoe probeert een theologische opleiding in te spelen op vragen en problemen die leven aan de kerkelijke basis? En verder: Hoe kan de kerkelijke basis vragen en problemen doorspelen naar de theologische opleidingen voor reflectie?

Wanneer we proberen op deze vragen in te gaan, moeten we eerst de opmerking maken, dat we leven en werken in een van de kleinste landen van Afrika, en dat we alleen daar de situatie goed kennen. Wel hebben we redenen om te vermoeden, dat de situatie in Rwanda vergelijkbaar is met die in andere landen in Afrika. Maar onze indrukken zijn toch gekleurd door onze situatie. Rwanda kwam relatief laat met het christelijk geloof in aanraking: de eerste zendingspost dateert van 1900. Protestanten hebben hier altijd een minderheid

gevormd. Er zijn twee instituten voor theologisch onderwijs: het Grootseminarie van Nyakibanda, sinds begin 1979 een Theologische Faculteit geaffilieerd met het Urbanum te Rome; en de Theologische School van Butare, waarin de vier belangrijkste protestantse kerken samenwerken: anglicanen, presbyterianen, baptisten en methodisten.

Het antwoord op de beide bovengenoemde vragen kan voor wat betreft Rwanda kort zijn, en ongeveer gelijklopend met de antwoorden die we kregen op deze vragen toen we ze stelden aan docenten en studenten van theologische opleidingsinstituten in Kenya, Zambia en Cameroun.

Het merendeel van de docenten aan de theologische opleidingsinstituten bestaat uit jonge Europese of Amerikaanse theologen, die weinig of geen ervaring hebben in pastoraal werk in een Afrikaanse kerk. Ze voelen zich niet altijd in staat om in te gaan op de vragen die leven op het grondvlak, hoezeer ze dat wellicht zouden willen, en hoezeer ze er de noodzaak van inzien. Het leven op een campus van een theologische school speelt zich echter maar al te vaak af ver van het kerkelijk leven dat men zou willen dienen. Daarom worden praktische vakken als zielszorg en homiletiek als het even kan toevertrouwd aan Afrikaanse docenten. Maar ook zij voelen zich zeer gebonden aan het curriculum dat borg moet staan voor het peil van de school of het college, zodat ook zij geen extra aandacht kunnen schenken aan de bestudering van meer specifieke vragen die aangereikt worden door de kerkelijke praktijk. Ook blijven ze, evenmin als hun westerse collega's, doorgaans niet zo lang aan de school verbonden, zodat het hun ook meestal aan tijd ontbreekt om zich te verdiepen in onderwerpen die enigszins buiten het voorgeschreven onderwijsprogramma vallen.

De doelstelling van het onderwijs is eerder de studenten de instrumenten in handen te geven waarmee ze later zelf de meer specifieke theologische vragen kunnen opnemen. De vragen van het grondvlak komen echter wel ter sprake wanneer de inbreng van de studenten gehonoreerd wordt. Zij kunnen soms hun voorkeur voor de behandeling van bepaalde onderwerpen kenbaar maken, tijdens de lessen hun vragen aan de orde stellen, en in hun scripties meer specifieke vragen aansnijden. Dikwijls proberen die scripties een theologische doordenking te geven van de aanraking van het christelijk geloof met de Afrikaanse tradities. Het noemen van een paar titels van deze scripties kan dit verduidelijken: Het kwaad in de Afrikaanse traditie, en in het christelijk geloof; of: „Wat is de houding van de Rwandese christen tegenover de traditionele godsdienst?“ Talrijk zijn de scripties rondom de meest fundamentele samenlevingsvorm: het huwelijk. Met name wordt dan geschreven over het standpunt van de kerken ten opzichte van polygamie, of ten opzichte van echtscheiding.

Maar de studenten staan niet altijd even dicht bij het leven van de gemeente, omdat ze soms verscheidene jaren op internaten hebben doorgebracht. Door middel van de stages die de studenten moeten doen, wordt wel getracht die afstand tussen de student en de gemeente te overbruggen. Maar deze stages worden dikwijls meer als een extra dan als een geïntegreerd onderdeel van de studie beschouwd.

Op de tweede vraag, hoe de kerkelijke basis haar vragen en problemen kan



doorspelen naar de opleidingen, zou men nog korter kunnen antwoorden. In principe is de mogelijkheid daarvoor wel aanwezig, maar in concreto wordt er weinig gebruik van gemaakt. Als we onder „kerkelijke basis“ mogen verstaan de christenen in de (meestal plattelands) gemeenten, moet gezegd worden dat dezen zelf te weinig distantie kunnen nemen om hun vragen als theologische vragen onder woorden te brengen. Het is dan de taak van de „top“ om deze vragen te formuleren. Maar meestal is deze „top“ te zwaar belast met administratieve kwesties, zodat ook zij er eigenlijk niet aan toekomt.

Een andere hinderpaal is wellicht een psychologische en praktische: de meeste opleidingsinstituten zijn een samenwerkingsverband van verschillende kerken. De samenwerking is in vele gevallen niet zo vertrouwelijk dat men gemakkelijk zijn vragen aan docenten van andere kerkgenootschappen voorlegt, die hiervoor ook niet aangesteld zijn.

Er zijn natuurlijk uitzonderingen. Zo kreeg het docentencorps van de Theologische School van de Reformed Church of Zambia dit jaar opdracht om een theologisch advies uit te brengen over problemen van demografie en geboortebeperving. En vorig jaar werden aan de Theologische Faculteit van Yaounde een reeks interdisciplinaire voordrachten gehouden over „genezing“. Verschillende theologische scholen hebben wel vanaf hun stichting het ideaal gehad tijdens de vakantiemaanden „séminaires“ te organiseren voor predikanten. Maar doorgaans vormen organisatorische moeilijkheden en tijdgebrek een verhindering om deze plannen ook ten uitvoer te brengen.

Om het voorgaande heel kort samen te vatten: het antwoord dat men in Europa op deze vragen zou geven, is *mutatis mutandis* ook geldig voor Afrika. De opleidingsinstituten zijn geen centra van reflectie op specifieke vragen van de gemeente. Al wordt dat in Afrika misschien meer betreurd dan in Europa.

Dit toch wel enigszins sombere beeld heeft wel enige correctie nodig en enige initiatieven mogen nu niet onvermeld blijven. In samenwerking met professoren van verschillende instellingen van theologisch onderwijs in Afrika organiseerde de uitgeverij CLE een aantal colloquia van afrikaanse theologen waarin gesproken werd over deze vragen aan de basis. De daar besproken opstellen werden later uitgegeven. Dit leverde onder meer op het „Manuel de Théologie Pratique“, vooral voor het frans sprekende gedeelte van Afrika een belangrijke uitgave<sup>3)</sup>.

In dit verband moet ook genoemd worden de dissertatie van de vroegere decaan van de Theologische Faculteit van Kishasa, Masamba ma Mpolo, waarin hij ingaat op zeer specifieke vragen waarmee christelijke zielzorgers in Afrika geconfronteerd worden<sup>4)</sup>.

Ook moet hier worden vermeld de ontwikkeling van een geheel andere methode van theologisch onderwijs, die betere mogelijkheden biedt tot het overbruggen van de afstand tussen „basis“ en „reflectiecentra“. Naar het voorbeeld van ontwikkelingen in Latijns Amerika wordt hier en daar ook in Afrika een gedecentraliseerde vorm van theologisch onderwijs geïntroduceerd. Volgens deze methode worden schriftelijke lessen naar de studenten gestuurd. De studenten komen eenmaal per week in groepjes bijeen om de thuis bestudeerde stof samen te bespreken onder leiding van een gekwalificeerde docent of groepsleider. Omdat bij deze methode het zwaartepunt ligt bij de bespreking in

de groep, draagt deze methode alle beloften van „contextualisering“ in zich. Deze vorm van onderwijs is nog maar van recente datum in Afrika, maar kon wel eens van belang worden voor de kerken in dit continent<sup>5)</sup>.

Deze methode wordt meestal aangeduid door TEE, een afkorting van Theological Education by Extension. Deze letters, TEE, vormen echter ook als het ware het „handelsmerk“ waaronder de Association of Evangelicals in Africa and Madagascar (AEAM) een zeer specifiek theologisch onderwijsprogramma op de markt brengt, dat momenteel in vele talen over Afrika wordt verspreid. Tegen de opzet van deze uiterst zorgvuldig geprogrammeerde lessen valt in te brengen dat ze alle gevaar van indoctrinatie in zich bergt en de mogelijkheid tot reflectie en dialoog die met deze gedecentraliseerde vorm van onderwijs gegeven is, niet uitbuit, maar onbenut laat en zelfs tegengaat. Dit is des te meer te betreuren omdat dit programma in haar keuze van onderwerpen en voorbeelden zeer nauw tracht aan te sluiten bij de situatie in de afrikaanse dorpsgemeente. Er wordt gesproken over het gaan naar de medicijnman en over huwelijksproblematiek. Maar dat alles in een theologisch klimaat waarin alle antwoorden reeds gegeven worden vóórdat de student aan het stellen van de vragen is toegekomen.

De theologische reflectie in de afrikaanse kerken wordt echter nog op een andere wijze bevorderd.

Terwijl de vragen aan de basis doorgaans niet door de kerken rechtstreeks bij de theologische opleidingsinstituten aan de orde worden gesteld, organiseren verschillende kerken zelf wel vormings- en bezinningsdagen voor ouderlingen, evangelisten en predikanten en voor verschillende lekenverenigingen, waarop de vragen uit de praktijk van het leven in de gemeenten aan de orde komen. Hierbij, en ook voor verschillende commissies en werkgroepen, wordt in vele gevallen ook de hulp ingeroepen van de theologische docenten. Er zijn onderwerpen genoeg die daarbij als vragen van de basis naar voren komen. Vragen die wij aan het begin van dit artikel al even hebben aangeduid.

Daar zijn de *vragen rondom het ambt*. Wat betekent het presbyteriaanse karakter van een kerk, wanneer diakenen, ouderlingen, catechisten, evangelisten, dominees en regionale kerkpresidenten een hiërarchisch opgebouwde gezagsstructuur hebben ontwikkeld, die het kerkrecht, dat door de zendingen destijds werd opgesteld, elk jaar meer doet kraken en barsten?

Dit wil niet zeggen dat de jonge kerken na hun zelfstandig worden een nieuwe kerkstructuur hebben gecreëerd. Maar de vroegere zendingspredikant was in feite méér dan een plaatselijke herder en leraar. Hij was de organisator en in feite de bisschop van een gehele regio. En de catechist was destijds meer dan „lerend ouderling“. Hij was de leider van een plaatselijke christengemeenschap. In feite werden er in de zendingsperiode meer ambten ingesteld dan slechts de drie die in het kerkrecht van veel protestantse kerken voorkomen.

Een andere vraag die in verband hiermee dikwijls gesteld wordt, is: Kan een evangelist, die eenmaal voor tijdelijk de bevoegdheid heeft gekregen in een bepaalde gemeente de sacramenten te bedienen, deze „macht“ ook weer verliezen? Voor juristen niet zo'n moeilijke vraag, maar wel voor meer sacramenteel denkende Afrikanen.

Er is wellicht geen onderwerp zo complex als „*het probleem van het huwelijk*“, zoals men het volgens kerkelijk spraakgebruik is gaan noemen.

Dikwijls wordt – terecht – opgemerkt dat de zendelingen in het verleden veel te weinig, of in het geheel niet, hebben geloofd dat de bestaande traditionele verbintenissen werkelijk als huwelijk kunnen worden aangemerkt. En dikwijls is er op gewezen, dat wat door de zending zondermeer als christelijk werd aangeduid, een uitgesproken westerse variant van het huwelijk representeerde. Tegenover de westerse opvatting van het huwelijk als gemeenschap van twee individuen wordt dan het traditionele afrikaanse huwelijk als verbond tussen twee families geplaatst. Tegenover de door de zending bevorderde opvatting van de huwelijksluiting als een gebeuren dat op een bepaald moment plaatsvindt, de afrikaanse traditie van een huwelijksluiting als een langdurig proces van informatie inwinnen, onderhandelingen, en wederzijdse bezoeken in een nauwkeurig voorgeschreven ritme, een proces dat zijn afsluiting vindt bij de geboorte van het eerste kind. Laatst zei een van onze predikanten dat de kerk tegenover de westerse sentimentele gedachte dat het huwelijk gebaseerd is op wederzijdse liefde, moet stellen dat het gebaseerd is op een door beide partners gezamenlijk te aanvaarden opdracht van God, hetgeen later mogelijkkerwijs, maar niet noodzakelijk, tot een diepe liefdesrelatie kan uitgroeien.

Maar op het moment dat men begint te beseffen dat beide typen van huwelijk hun eigen rechten mogen hebben, begint men ook in te zien dat de traditionele afrikaanse maatschappij voortdurend in beweging is. Nu kerken soms meer waardering gaan opbrengen voor traditionele waarden van het huwelijk, nemen jongeren soms weer verliefdheid als hoogste huwelijksideaal. Op het moment staan beide vormen van het huwelijk toch nog dikwijls naast elkaar. Thuis vindt een min of meer traditionele huwelijksluiting plaats en op een gegeven moment gaat het bruidspaar naar de kerk, waar een huwelijksformulier gebruikt wordt dat meestal letterlijk uit een Europese taal vertaald is.

Minder academisch en geleerd, maar daarom wellicht des te actueler, zijn de *vragen van eenvoudige christenen* die de bijbel lezen, en die nemen zoals het er staat, en dan niet begrijpen waarom de traditionele kerken tot afwijkende verklaringen komen. Men leest dat God de zevende dag van de week als rustdag heeft ingesteld, en daar nooit op is terug gekomen. Waarom schrijft de kerk dan de zondag als rustdag voor? Men leest van de doop van Jezus in de rivier de Jordaan, maar in de kerk geschiedt de doop door besprenkeling met enkele droppels water. Wanneer soms hele groepen tegelijk zich „echt“ laten dopen, komt het tot conflicten met de kerkelijke gemeente. En die kerk mist dikwijls het vermogen, de wijsheid en de argumenten om zich met deze bijbelgetrouwe christenen te verstaan. Deze groepen verwijten de kerk ook dikwijls dat ze de gaven van de Geest onderdrukt en de manifestaties van de Geest, zoals het spreken in tongen, genezing en profetie, tegengaat.

Ook het taai voortbestaan van oude begrafenisgebruiken, waarin de gestorvenen de gepaste eer bewezen wordt, wijst erop dat de kerken op de diepste *vragen van leven en dood* nog niet verlossende antwoorden hebben weten te geven vanuit het Evangelie. In veel landen zetten christenen, soms in het diepste geheim, de oude rouwgebruiken voort. Voor hen is het alternatieve

ritueel dat door de kerk is voorgeschreven, de christelijke begrafenis, niet effectief.

Al deze vragen doen verlangen naar een afrikaanse theologie, waarover al veel gesproken en naar welke al lang gezocht is. Het is waar, dat deze theologie het licht niet zal zien in de laboratorium-situatie van de studeerkamer en van de theologische seminaries, maar dat ze eerder geboren zal worden en reeds leeft in de liturgie, in de gebeden, de lofzang en de prediking van de gemeenten. Toch neemt dit de noodzaak van dit alles niet weg. Het zijn deze vragen die binnen de kerken op bezinnings- en vormingsdagen aan de orde komen. En wanneer daaraan medewerking wordt verleend door de theologische docenten, zal dat weer van invloed zijn op het onderwijs dat ze geven.

Een enkele maal worden deze vragen ook besproken in grotere verbanden waarin meerdere kerken samenwerken.

Om een paar voorbeelden te noemen:

In 1973 legde de katholieke priester Adrian Hastings de Anglicaanse bisschoppen van Oostelijk Afrika een uitgebreid rapport voor waarin hij aanbevelingen deed voor vernieuwing van het huwelijkspastoraat<sup>6</sup>).

In het kader van het Cromia-project werd onlangs een zeer uitgebreide studie verricht over huwelijksproblematiek in Afrika door een internationaal team van theologen en sociologen, die een groot aantal kerken uit Oostelijk en Zuidelijk Afrika vertegenwoordigden<sup>7</sup>).

In veel landen zijn ook werkgroepen bezig met het voorbereiden en uitwerken van materiaal voor godsdienstonderwijs en catechese. En het is langs deze weg dat de theologische bezinning de gemeente kan bereiken.

In de laatste tien jaren is men in rooms-katholieke kring zeer actief geweest in het uitwerken van catecheseprogramma's waarin men aansluiting probeerde te vinden aan de afrikaanse gedachtenwereld. In verschillende landen werden instituten voor de catechese opgericht. Het Centre Catéchétique te Butare (Rwanda) heeft een geheel nieuw plan voor de catechese opgesteld. Een ander plan, met veel minder traditionele aanpak, is te vinden in de catechese van de Katholieke Zuid-afrikaanse bisschoppenconferentie, „Africa's way to Life“<sup>8</sup>). Interessant is ook het materiaal dat onlangs gemaakt werd voor het onderwijs op de middelbare scholen in Kenya. Hierin worden ondermeer in een bevattelijke vorm kerngedachten van afrikaanse theologen als John Mbiti vruchtbaar gemaakt voor het godsdienstonderwijs<sup>9</sup>).

Samenvattend kunnen we zeggen dat de theologische opleidingsinstituten geen centra van bezinning vormen op specifieke vragen die in de gemeenten leven. Door de inbreng van de studenten en door de medewerking van de docenten aan de kerkelijke bezinning op deze vragen wordt echter de ontwikkeling van een afrikaanse theologie wel bevorderd.

Via vernieuwing van pastoraat, godsdienstonderwijs en catechese komt deze theologische bezinning weer ten goede aan de versterking en de bewustwording van de christelijke gemeente.

- 1) Hans Häselbarth, *Die Auferstehung der Toten in Afrika*. Eine theologische Deutung der Todesriten des Mamabolo in Nordtransvaal. Gütersloh, 1972. Vooral pp. 102v.
  - 2) Kofi A. Busia, *Has the Christian Faith been adequately presented?* International Review of Missions 50 (1961), 86-89, aangehaald door Häselbarth.
  - 3) Colloque de théologiens africains, *Manuel de Théologie Pratique*. Editions CLE, Yaoundé, 1971.
  - 4) Masamba ma Mpolo, *La Libération des Envoûtés*. Editions CLE, Yaoundé, 1976.
  - 5) Zie over de ervaringen met deze vorm van onderwijs in Botswana, het artikel van dr. R. Sales in dit nummer.
- Te noemen valt verder nog het Theological Education by Extension College (TEEC) gevestigd te Johannesburg (Joubertpark, P.O. Box 23923). In het TEEC werken Katholieken en Protestanten samen. Het biedt cursussen die opleiden tot erkende theologische diploma's. Het TEEC begon zijn activiteiten in 1976, en telt thans reeds meer dan duizend cursisten. Het materiaal van het TEEC wordt ook gebruikt in Malawi en in Zambia.
- 6) Adrian Hastings, *Christian Marriage in Africa*. Being a Report commissioned by the Archbishops of Cape Town, Central Africa, Kenya, Tanzania and Uganda. SPCK, London, 1973.
  - 7) Cromia is een afkorting van *The Churches' Research on Marriage in Africa*. De studie strekt zich uit over een aantal jaren, en werd gepubliceerd onder de titel: *African Christian Marriage*, by Benezeri Kisembo, Laurenti Magesa and Aylward Shorter, London, 1977. Een samenvatting van het rapport werd apart uitgegeven: Aylward Shorter, *Christian Family Power in Africa*. Gaba Publications (Spearhead Series), Eldoret, Kenya, 1977.
  - 8) *Africa's Way to Life*. Lessons for Adult Catechumens. Department of Education and Catechetics of the South African Catholic Bishops' Conference, 1963.
  - 9) Een mooi voorbeeld daarvan: Ronald Dain en Jac van Diepen. *Luke's Gospel for Africa Today*. A School Certificate Course based on the East African Syllabus for Christian Religious Education. Oxford University Press, Nairobi, 1975<sup>2</sup>.

S. K. Ada

## Theologische bezinning en toerusting in de Evangelische Kerk van Togo

In het kader van deze ontmoeting van theologische gangmakers van de CEVAA<sup>1</sup>) is het mijn taak u iets te vertellen over de inspanningen van de Evangelische Kerk van Togo<sup>2</sup>) om deze geloofsgemeenschap toe te rusten tot verantwoordelijkheid en missionair besef.

Binnen de CEVAA weten wij reeds geruimte tijd dat de Kerk missionair is, wil zij Kerk van Jezus Christus zijn; wij zijn evenzeer allen overtuigd dat zij haar zending slechts kan volbrengen, indien zij ook verantwoordelijk is. Dit dubbele kenmerk heeft in de geschiedenis van de Evangelische Kerk van Togo diepe sporen getrokken, ook al stond het besef ervan ongelukkigerwijze van tijd tot tijd op een laag pitje. Het heeft ten grondslag gelegen aan de stichting van de kerk, en aan haar beginselen en daden. Dit kenmerk heeft de kerk ook de veerkracht gegeven om bepaalde crises te boven te komen zoals die welke het gevolg was van de oorlog 1914-'18<sup>3</sup>). Het inspireerde tot de wind van vernieuwing die in het evangelisatiejaar 1964 door de kerk woei, en het heeft ons nu sinds enkele jaren ertoe gebracht om ons te zetten aan een weids programma van toerusting van heel het volk van God.

In de loop van onze reflecties is ons als een absolute waarheid duidelijk geworden, dat de Kerk alleen dan verantwoordelijk en missionair kan zijn wanneer iedere gelovige dat is. Zo worden wij ertoe gebracht ons tegelijk bezig te houden met de afzonderlijke christen en de gemeenschap in het algemeen, om hen te doen leven in dat dubbele kenmerk van de Kerk, dat in die twee woorden is omschreven.

De weg die wij hebben gekozen om het gestelde doel te bereiken is fundamenteel van theologische orde: het gaat er om de christen (en dus de hele gemeenschap van christenen) uit de religie te doen treden om hen door het geloof te laten leven in de openbaring, die God in Jezus Christus aan de wereld heeft geschonken. Wil dit geloof authentiek, standvastig en geëngageerd zijn, dan moet het zich noodzakelijk invoegen in de plaatselijke realiteit van de christen. Er worden dus drie dingen van hem gevraagd:

- de werkelijkheid waarin hij betrokken is, te begrijpen;
- tot kennis van de openbaring te komen;
- deze kennis van de openbaring in verband te brengen met de lokale werkelijkheid in haar geheel, d.w.z. bij het licht van deze kennis alles te beoordelen en te doorleven.

Deze zorg brengt ons bij de volgende constatering: als het waar is dat theologisch bezig-zijn betekent een voortdurend heen-en-weer-gaan van de openbaring naar de contextuele werkelijkheid, en terug, en een onderscheiden wát het woord is dat God over elke gebeurtenis in de wereld te zeggen heeft, dan verlangen wij van ieder christen dat hij een theoloog is. Dan is theoloog-zijn niet beperkt tot een categorie van christenen die een opleiding gevolgd hebben in

een theologisch instituut; maar dan kan ieder christen het worden in de mate waarin hij zichzelf plaatst in de hierboven omschreven dynamiek.

De vraag van het ogenblik is of de gemeenschap aan de afzonderlijke christen de middelen verschaft om te komen tot deze dimensie van het leven in Christus. Het is de preek in de eredienst die traditioneel tot zijn beschikking staat. Deze heeft zeker zijn waarde en reden van bestaan. Hij bevat een boodschap, een goede tijding die ieder voor zijn eigen leven kan ontvangen. Maar gelet op de theologische toerusting van de christen, vertoont de preek een aantal zwakke punten:

- in de Evangelische Kerk van Togo (E.E.T.) worden alleen predikanten en catecheten belast met de prediking;
- deze bereikt alleen degenen die naar de kerk komen;
- omdat de preek een monoloog is dringt hij niet door in het concrete bestaan van de gelovigen;
- omdat hij een mondelinge toespraak is vergeet de overgrote meerderheid weer wat zij gehoord heeft;
- de taal van de preek is vaak vreemd voor de gemeente die derhalve aan de gebruikte termen een andere betekenis verbindt dan was bedoeld.

Om dus te bereiken dat ieder christen tot een werkelijke kennis van de openbaring doordringt en deze in zijn concrete leven kan integreren, is nodig:

- een nieuwe methode van benaderen en werken;
- een organisatie die deze actie verwerkelijkt en ondersteunt.

In de praktijk zijn deze twee elementen met elkaar verbonden en kan men niet spreken van de een zonder ook de ander onmiddellijk aan de orde te zien komen.

Wat proberen wij op dit gebied te doen en hoever zijn wij ermee?

Het is moeilijk om het begin van de reflectie over een bepaald probleem te situeren: ligt dit in de gemeente? het district? de classis?<sup>24</sup>. Ligt de aanzet bij de gelovigen? de evangelisten? de predikanten?

Om de zaak eenvoudig te houden, neem ik de aanzetten tot reflectie zoals die uitgaan van de Commissie voor Theologische Reflectie (CRTh). Deze commissie is, zoals de naam aangeeft, een orgaan voor bezinning van de kerk en bestrijkt het hele gebied van problemen die direct theologisch van aard zijn en met theologie te maken hebben. Zij bereidt zowel de theologische studies die op de synode-bijeenkomsten aan de orde komen, als de jaarlijkse predikantenvergaderingen voor. Zij telt gemiddeld 30 leden en komt samen naar behoefte, maar minstens één keer per drie maanden en vaak zelfs maandelijks. Om in deze commissie te worden benoemd, moet men

- interesse hebben voor het theologische leven van de kerk;
- in staat zijn een effectieve bijdrage te leveren;
- in contact staan met de basis van de kerk;
- beschikbaar zijn.

De commissie bestaat uit predikanten, catecheten, theologische gangmakers en leken – zowel mannen als vrouwen.

De onderwerpen waarop wordt gestudeerd, komen uit verschillende hoeken: van de Synodale commissie<sup>25</sup>, uit de Synode zelf, en dikwijls van de leden der commissie. Wanneer een onderwerp in de commissie en haar subcommissies is bestudeerd, wordt het aangeboden aan de Synode, die er over nadenkt in zijn eigen commissies – ad hoc en vervolgens officiële beslissingen neemt. Vervol-

gens wordt de zaak opnieuw toevertrouwd aan de CRTh, die zich buigt over de toepassing van het beslotene, m.n. zoekt naar wegen om dit bij het volk van God in z'n geheel te laten doordringen. In het algemeen komt de reflectie naar buiten in de vorm van een studie-cahier, dat in alle gemeenten verspreid wordt. In dit stadium gaan de leden van de CRTh ook dikwijls zelf in kleine groepjes op pad op studiedagen te beleggen in de verschillende classes rondom de thema's die in het studiecahier worden aangereikt.

Het lijkt mij nuttig om nog wat concreter te tekenen hoe wij te werk gaan en daarvoor neem ik een voorbeeld. Studiecavier 3 bevat gespreksonderwerpen rond het thema: De Mens volgens God en volgens de Religie. Dit werd aangeboden aan de Synode van februari 1978 en daar aangenomen als onderwerp van theologische bezinning en toerusting voor heel de kerk. De CRTh kreeg de opdracht om e.e.a. te organiseren. In haar bijeenkomst van 15 april besloot zij de classes in vier combinaties samen te roepen en zelf naar elk daarvan toe te gaan in teams van 4-6 leden uit de commissie. Afsproken werd dat de leden van deze teams de eerste keer allemaal tesamen naar een dergelijke groep van classes zouden gaan om zichzelf te trainen als gangmakers. (Dit gebeurde in Lomé van 25-29 mei 1978.) Pas na deze bijeenkomst hebben ze zich verdeeld (van 1-5 juni) over de andere classis-combinaties. Iedere bijeenkomst heeft vier dagen geduurd en omvatte de toelichting op de onderwerpen, gedachtenwisseling en praktische oefeningen met het doel na te gaan hoe de ontvangen inzichten in onze verschillende activiteiten verwerkt zouden kunnen worden. Na deze bijeenkomsten werden de afgevaardigden van de gemeenten, d.w.z. predikant, catecheten, leden van verenigingen: mannen en vrouwen, op hun beurt tot gangmakers met de opdracht hun gemeenten binnen te leiden in de dimensies van het geloof dat rust op de basis van de openbaring en is overdacht in directe samenhang met de realiteiten van het leven.

Zij moeten dit programma uitvoeren met de hulp van de officiële theologische gangmakers, die dus ook tot taak hebben erop toe te zien dat in elke gemeente doorgegeven wordt wat door haar vertegenwoordigers op de studiedagen werd ontvangen.

De theologische gangmakers verrichten hun werk met gebruikmaking van de instellingen van de kerk:

- de verschillende vrouwenbewegingen,
- de jeugdbewegingen,
- de ouderlingen van de kerk, mannen zowel als vrouwen,
- de overige plaatselijke groepen of verenigingen,
- terwijl een district in zijn gebied zelfs evangelisatieteams heeft ingesteld die regelmatig worden bezocht en waarmee deze theologische toerusting wordt geëxperimenteerd.

Deze algemene en permanente toerusting is volgens ons echter niet voldoende. Zij loopt het gevaar inefficiënt te zijn als zij niet samengaat met een meer specifieke toerusting, gericht op de predikant en de ouderlingen, die de gemeenten moeten leiden.

De training van de predikanten vindt m.n. plaats in de predikantenvergaderingen, waarover ik al gesproken heb. Deze bijeenkomsten hebben de gecombineerde vorm van een retraite, een studieplaats en een herhalingscursus. Gedu-

rende een week houden alle predikanten zich bezig met onderwerpen van theologische, culturele en pastorale aard. De resultaten van dit gezamenlijke zoeken verschijnen telkens in een bundel getiteld „Pastorale“.

Het trainingsprogramma voor mannelijke en vrouwelijke ouderlingen is in de maak. Het beoogt deze in tegenstelling tot de predikanten meer honkvaste gemeenteleiders vertrouwd te maken met wat de Kerk in het algemeen is en wat de problemen van de gemeente zijn, en natuurlijk ook wat dientengevolge hún eigen taak is. Zo zullen zij die taak voortaan kunnen uitoefenen vanuit de dynamiek van de visie op de christen als verantwoordelijk en missionair lid van Gods volk. Wij hopen dit programma begin volgend jaar te kunnen starten.

Dit alles is een schematische weergave van wat wij in de kerk trachten te doen aan theologische bewustmaking; schematisch, en ook beperkt, want onvermeld is gebleven al wat er gedaan wordt in iedere activiteit of instelling van de kerk: de zondagschool, de jeugdbeweging, vrouwenverenigingen die ook haar eigen trainingsprogramma hebben. Ik heb slechts het betrekkelijk nieuwe in de kerk willen noemen, dat ook daartoe dient om deze verschillende reeds langer werkzame instellingen te stimuleren door zich in de activiteiten daarvan te laten opnemen, iets waar ik hierboven op heb gewezen toen ik het had over het kader waarin de theologische gangmaker tracht te werken.

Maar wij hebben ook problemen:

- in de Commissie voor Theologische Reflectie hebben wij zóveel werk, dat sommige studies jaren kosten voor zij tot effectuering kunnen komen, en soms vallen er wel studies, die nog maar nauwelijks zijn aangevat, geheel onder de tafel;
- de werkzaamheden van de CRTh worden door de leden op vrijwillige basis verricht. Dit is zeer positief in de mate waarin het vuur van enthousiasme en verwachting in die leden brandt. De vrijwilligheid bergt echter ook een gevaar in zich: Hoe lang blijft dit vuur branden? Welke energiebron zal het aanhouden?

Tot besluit zou ik graag willen verwijzen naar de passage van Efezen 4:11-16, die in mijn ogen al datgene samenvat wat wij proberen te ondernemen in de kerk, en het doel aangeeft dat wij willen bereiken.

1) Gehouden te Lomé, van 5 tot 16 november 1979. CEVAA = Communauté Evangélique d'Action Apostolique, een missionair samenwerkingsverband van 25, meest frans-talige, kerken in Afrika, Europa en de Stille Oceaan. De CEVAA is in 1971 in de plaats gekomen van de vroegere Parijse Zending, een genootschap-oude stijl. De uitdrukking „theologische gangmaker“ is ten onzent ongebruikelijk, maar geeft toch het beste de bedoeling van het binnen de CEVAA gebruikte begrip *animateur* (en *animation*) *théologique* weer. De Gemeenschap heeft voor de begeleiding van dit proces in de leden-kerken een afzonderlijke theologische secretaris in de persoon van de Togolees A. S. Nomenyo.

2) De Evangelische Kerk van Togo (E.E.T.) is voortgekomen uit het werk van de Bremer Zending van vóór de Eerste Wereldoorlog, en dat van de Parijse Zending vanaf 1929. Deze wisseling was het gevolg van de overgang van Togo van duitse kolonie naar frans mandaatgebied. De E.E.T. werd autonoom in 1959 en telt momenteel 100.000 belijdende leden.

- 3) Zie vorige noot. De internering van de duitse zendelingen na de bliksemsnelle verovering van Togo door engelse en franse troepen in augustus 1914 beroofde het zendingswerk op slag van zijn europese kader, maar stimuleerde de bewustwording en zelfstandigheid van de evangelische gemeenten, die niet minder dan 15 jaren zonder assistentie vanuit Europa bleven!
- 4) Het district omvat een aantal gemeenten, door een evangelist of catechist geleid, die samen door één predikant verzorgd worden. De grotere eenheid van verschillende districten heet in de E.E.T. een „presbytere“, hierboven met het in reformatorische kerken vertrouwde woord „classis“ weergegeven.
- 5) Lichaam te vergelijken met het Breed Moderamen van de Synode in de Ned. Hervormde Kerk. (Vert. uit het Frans: J. Roldanus).

## Dialog met de basis: theologische opleiding in het Amazonegebied

### Proloog

„Ik vraag me af of mijn werk wel pastoraal genoemd mag worden. Wanneer ik al die collega's zie die werken in basisgemeenschappen en in bijbelgroepen, met volwassenen en jongeren, dan voel ik me helemaal nergens met mijn kindercatechese." Aldus Barbara, studente van het IPAR. Barbara is 21 jaar, werkt in een boekhandel, studeert 's avonds theologie aan het IPAR, eerste jaar. Zij woont in Panorama XXI, een buitenwijk van Belem, en haar voornaamste pastorale praktijk is catechese voor de kinderen van een arme buurt, Tavares Bastos, in de parochie van Nova Marambaia. Antwoordend op vragen van haar collega's vertelt zij dat het catechetisch projekt waarin zij werkt wel moeilijk is, omdat zij de kinderen niet zo maar willen voorbereiden op de Eerste Communie, maar proberen hen te vormen tot authentieke christenen, met een open oog voor de werkelijkheid en bereid er iets aan te doen. De ouders begrijpen die opzet niet zo gemakkelijk, willen alleen maar een Eerste Communie datum en bekommeren zich, omdat ze arm zijn, uitermate om de „roupa", de kleding die hun kind bij die gelegenheid zal dragen. Zelfs na herhaalde uitleg van de bedoelingen zijn er velen die het niet aannemen. Verschillende ouders halen hun kinderen van de catechismus weg. Maar de catechisten en de parochie houden sinds vorig jaar voet bij stuk en gaan door op de weg van een bevrijdende catechese. De groep kinderen was het laatste jaar aanmerkelijk kleiner dan vroeger, maar praktisch alle kinderen die langs deze catechese tot de Communie kwamen gaan door, zowel met de Communie als met de catechismus, hetgeen een volkomen afwijkend gedragspatroon is in vergelijking met wat men hier gewoonlijk ziet: dat de Eerste Communie ook de laatste is en tevens een punt achter de catechetische vorming. Barbara vertelt nog dat ze doorlopend contact heeft met de ouders en de families van de kinderen en de buurt met al zijn problemen steeds beter leert kennen. Wel voelt ze een gemis aan eigen betere vorming. Daarom studeert ze op het IPAR.

### IPAR

IPAR staat voor Instituto de Pastoral Regional en het gaat om een pastoraal centrum in de stad Belem, staat Pará, metropool van het Amazonegebied. Volgens zijn statuten is het instituut bestemd voor „onderwijs en research in het veld van theologie en pastoraal, ten dienste van de Kerk in het Amazonegebied . . ."

Deze bestemming ontvouwt zich, volgens dezelfde statuten in vijf punten:

1. Hogere opleiding voor priesterkandidaten van de religieuze en diocesane clerus, voor andere leden van religieuze congregaties en voor leken.
2. Cultureel-religieuze verdieping en uitrusting van andere pastorale werkers.

3. Vorming en training van kaders voor bepaalde pastorale terreinen.
4. Theologische reflectie over actuele problemen, vooral van deze regio.
5. Bevordering en begeleiding van de oecumenische dialoog.

Een soort taakomschrijving. Als beginselverklaring kan gelden, wat het docentencorps van de theologiecursus in een stuk voor de bisschoppenvergadering van september jl. aldus formuleerde: „De bestaansreden van het IPAR ligt in de dringende noodzaak van een pastorale houding en praktijk, die beantwoordt aan de eisen van het Evangelie in de werkelijkheid van het Amazonegebied. Wij moeten ontdekken welk type pastoraal het best is afgestemd op deze werkelijkheid en wij moeten de Kerken helpen deze houding te ontwikkelen in de pastorale werkers. Om trouw te zijn aan deze opdracht, moet het IPAR prioriteit geven aan de analyse van de situatie waarin de Kerk van Amazonië leeft en werkt . . . Wat de theologie betreft: . . .het is duidelijk dat een werkelijkheid, zo mishandeld als de onze, de aandacht opeist voor het eerste en meest directe doel van het Woord Gods en van de theologie: de werkelijkheid te doorlichten om haar te kunnen veranderen en vernieuwen".

### Het klimaat van de theologie-opleiding van het IPAR

Het totale aktieveld van het IPAR beperkt zich niet tot de theologische opleiding van priesters en andere kandidaten voor de pastoraal. Om te beginnen heeft het instituut ook een afdeling research. Deze afdeling heeft een paar jaar geleden een studie gepubliceerd over de religieuze en sociale motieven die meespelen bij de CIRIO, de nationaal bekende en beroemde, gigantische processie van Nossa Senhora de Nazaré, die elk jaar opnieuw in de maand oktober meer dan een miljoen mensen op de been brengt in en naar Belem. Bij dit onderzoek kwamen verschillende nooit vermoede aspecten aan het licht en werd afgerekend met enkele „mythen" over de CIRIO als een bewijs van de grote devotie van het volk van de Pará. Duidelijk bleek dat deze „mythen" geformuleerd en gebruikt werden (en worden) door de machthebbers en verdedigers van de status quo, en dat de CIRIO in menig opzicht niet zoveel verschilt van de voetbal: *panes et circenses*.

Op het ogenblik voert de afdeling research van het IPAR een onderzoek uit naar enkele fundamentele, sociaal-economische aspecten onder de bevolking van Guamá, een typische armenbuurt in Belem. De gegevens van dergelijke onderzoeken zijn vanzelfsprekend van groot belang, zowel voor de pastorale praktijk als voor de theologische reflectie over die praktijk.

Elk jaar in januari ontvangt het IPAR, voor vorming op verschillend niveau, ook werkers van de basis: mensen van basisgemeenschappen van de stad en uit het binnenland. Deze vormingscursussen gaan altijd uit van de ervaring en de leefwereld van de deelnemers, proberen, samen met hen, die wereld met zijn problemen en situaties (sociaal, economisch, politiek, religieus) te verstaan, om vervolgens in Bijbel en Traditie te zoeken naar de visie van God op die werkelijkheid en te zien wat de deelnemers aan zijn boodschap kunnen verwezenlijken, en hoe, in hun pastorale praktijk aan de basis. Binnen het bestek van dit artikel kunnen wij niet nader ingaan op deze, overigens

interessante en hoopgevende cursussen. Alleen zou ik willen wijzen op het belang ervan voor de eigenlijke theologiecursus. Verschillende docenten en studenten zijn direct bij de vormingscursussen betrokken, en hoewel de cursussen zelf in de vakantiemaanden gegeven worden (januari, juli), lopen de contacten van voorbereiding en praktische uitwerking het hele jaar door, in de vorm van planningsbijeenkomsten, werkbezoeken en correspondentie. En zo vormen deze cursussen voor de theologische activiteit een levende en voortdurende band met de basiswerkelijkheid.

Eenzelfde effect op de theologie van het IPAR heeft de Comissão Pastoral da Terra (CPT), een organisatie die zich bezig houdt met de land- en grondproblemen van de kleine boeren. In heel Brazilië, en op het ogenblik in het bijzonder in het Amazonegebied, worden deze mensen voortdurend bedreigd – fysisch, politiek en juridisch – door de grote firma's van het Zuiden en door de internationals, die op grote schaal en met alle legale en illegale middelen zich hun land toeëigenen. De CPT is waarschijnlijk wel de moedigste en meest actieve groep van pastorale werkers in dit deel van Brazilië. En aan die CPT zijn eveneens enkele docenten en studenten van het IPAR verbonden. Overigens werkt deze commissie in hetzelfde gebouw als het IPAR, en er gaat geen dag voorbij zonder dat we mensen zien die hun problemen komen bespreken: mensen die van hun land gezet zijn of bedreigd worden; mensen die in processen verwickeld zijn vanwege een gewelddadig antwoord, – met of zonder geweer! – op al het geweld dat tegen hen wordt bedreven enz. . . .Arme mensen, kleine mensen, onwennig in de grote stad, maar hopen op hulp: een advocaat voor hun geval of andere juridische assistentie. Zij plaatsen constant de geschiedenis, lijdensgeschiedenis, van de verre basis onder de aandacht van de theologiestudenten van het IPAR.

Een dergelijke functie, hoewel voor het IPAR in mindere mate, omdat het werk veel meer in het binnenland zelf gedaan wordt, vervult het Conselho Indigenista Missionário (CIMI), een mede-engel van het CPT, die opkomt voor de rechten van de indianen, een andere braziliaanse verschijning van de lijdende Christus. Ook zij zijn altijd tegenwoordig, hoewel meer in platen en berichten dan in levende lijve, op de aanplakborden in de gangen en leslokalen en zo ook in de theologische reflectie van het IPAR.

Een duidelijke band tussen de theologie en de praktijk spraken de studenten van het IPAR zelf uit, toen ze verklaarden waarom ze deelnemen aan de heroprichting en herorganisatie van de UNE, União Nacional dos Estudantes. Deze deelname zien zij niet zo maar als een interessante bezigheid, en niet alleen maar als een puur organisatorisch of politiek belangrijke zaak. Zij zien hun deelname wel degelijk als een presentie en handelen vanuit een specifiek christelijke visie, die probeert bepaalde in de theologie ontdekte waarden in de studentenwereld binnen te brengen of te verdedigen.

Er zou verder nog te wijzen zijn op de talloze bijeenkomsten, studiedagen en conferenties van allerlei geëngageerde groepen: studenten, commissie voor de verdediging van het Amazonegebied (ecologie), comité voor de rechten van de

indianen, de Sociedade Paraense Para a Defesa dos Direitos Humanos (SPPDH; mensenrechten) enz. . . . Allemaal zaken die het IPAR een vrij ruime, ook wel riskante bekendheid geven, als een instituut dat de progressieve lijn van Medeflin en Puebla zoekt te realiseren.

Tenslotte vermeld ik nog de vele cursussen die in de verschillende prelaziëen en parochies worden georganiseerd voor leiders van de basisgemeenschappen en die vaak worden georiënteerd door docenten, en soms ook door studenten van het IPAR. Zulke cursussen zijn waarlijk steeds weer een bron van eerstehands informatie over en contact met de basis en zijn hele problematiek.

Dit alles mist zijn uitwerking op de theologiecursus niet. De studenten, enkele uitzonderingen daargelaten, zijn zich deze positie van „hun” IPAR terdege bewust. Veel van hun eigen interventies, kritische opmerkingen en suggesties bij de veelvuldige evaluaties die het IPAR houdt, versterken deze „lijn” van het instituut en van zijn pastorale activiteit en theologische reflectie.

### **De theologiecursus**

Om theologie te studeren aan het IPAR moet de kandidaat een toelatingsexamen maken waaruit zijn algemene ontwikkeling, zijn intelligentie en zijn mentaliteit blijken. Van iedere student wordt ook verwacht dat hij een of andere pastorale praktijk uitoefent, als een soort stage die zijn hele theologische studie zal begeleiden. De studie duurt tien semesters, verdeeld in een propedeutisch jaar, een roulerende cyclus van drie en een van vijf semesters. Het eerste jaar is grotendeels gewijd aan een interdiscipline van sociologie, economie en geschiedenis, die de student helpt bij de „verkenning” van zijn toekomstige (en tegenwoordige) pastorale werkterrein. Geprobeerd wordt een kritische en gefundeerde kijk te krijgen op de realiteit van het Amazonegebied binnen de braziliaanse en latijns-amerikaanse context en in de samenhang van het wereldgebeuren tussen gisteren en morgen. Het tweede semester brengt een Inleiding in het Denken en Inleiding in de Wereld van de Bijbel. Uiteraard overwogen in deze fase van het programma de sociale en menswetenschappen, sociologie, psychologie, anthropologie . . . , terwijl de filosofische en theologische disciplines meer op de voorgrond komen in de eerste en vooral in de tweede roulerende cyclus. Eén semester in de eerste cyclus is geheel gewijd aan de geschiedenis: geschiedenis van de Kerk en geschiedenis van het denken. Verder wordt aandacht besteed aan groepsdynamiek en methodologie.

De bijdrage van de sociale wetenschappen bestaat er vooral in de student het theoretische instrumentarium aan te reiken dat hem in staat stelt de werkelijkheid waarin hij leeft en werkt te begrijpen. Hierbij zij opgemerkt dat het IPAR bewust de positivistische en functionalistische interpretaties van geschiedenis en maatschappij als onvoldoende afwijst en opteert voor een historisch-structurele of dialectische analyse, die de innerlijke conflictiviteit van het mensengebeuren mee opneemt en probeert te benutten voor het verwerkelijken van het Rijk Gods, dat radicaal anders is dan de bestaande maatschappij. De theologische disciplines proberen zoveel mogelijk van deze zo verstane werkelijkheid uit



te gaan, om in Bijbel en Traditie te zoeken naar de specifiek christelijke bijdrage voor de verandering van de wereld in de richting van het Rijk Gods.

Het gaat er niet om onze tijd of onze werkelijkheid „in te lezen” in de Bijbel. Evenmin is het de bedoeling om pasklare antwoorden of recepten uit Bijbel en Traditie te distilleren, die dan zonder meer voor het leven en de problemen van de mensen hier en nu zouden gelden. Het Woord Gods in Bijbel en Traditie, in officiële uitspraken en in het ploeterend zoeken van theologen, is altijd, òok en noodzakelijk, mensenwoord, en is als zodanig ook gekenmerkt door dezelfde historische dynamiek en dialectiek als het moment dat wij nu beleven. Het maakt deel uit van hetzelfde proces dat zich telkens „herhaalt” (*l’histoire se répète*) en toch nooit hetzelfde is. Daarom ook zal het altijd iets te zeggen hebben voor ieder ogenblik van de mensengeschiedenis, en toch zal het woord van gisteren nooit adequaat toepasselijk zijn op het heden. Bovendien zal het in diepste wezen altijd transcenderende Woord Gods ook altijd als vraag en als uitdaging opduiken uit de telkens nieuwe situatie van de geschiedenis.

Zo is het belangrijk wat God sprak tot Mozes en de kinderen van Israël over de bevrijding uit de slavernij van Egypte. Het kan ons helpen te verstaan wat Hij nu spreekt tot ons volk over de slavernij van de economische farao’s, die vandaag de latijnsamerikaanse volken in hun macht houden. En wie ontdekt welke interesses achter de extreme vergoddelijking van Jezus staken in de na-chalcedonische christologie, zal ook beter het mechanisme verstaan dat vandaag de machthebbers in deze landen ertoe brengt zich op hun christen-zijn te beroepen in hun „strijd tegen het communisme”, een strijd die in werkelijkheid de onderdrukking van het volk betekent. Voor hen is Christus God, in de hemel, met een verlengstukje van kerk en sacristie hier op aarde, die alleen aanbeden moet worden en die de mensen in het sociale en politieke vlak vrij spel laat (moet laten). Wie een profetische Jezus opvoert, is geen christen meer, maar een subversief en communist.

Tegelijkertijd weten we dat noch daar (in Bijbel en Traditie), noch hier simplificerend geïnterpreteerd mag worden, en dat het Woord van God altijd groter is dan de situatie en daarom in alle deemoed en openheid beluisterd moet worden.

Gedurende de tien semesters is er een wekelijkse „pastoraalles”, een soort doorlopend werkcollege. In deze les worden de pastorale activiteiten van de studenten beluisterd, geanalyseerd en kritisch onderzocht, met behulp van de criteria die enerzijds de sociale wetenschappen en anderzijds de theologie bieden. Daarbij proberen we voortdurend zowel de houding en het doen van de pastorale werker zelf (supervisie), als het projekt waarin hij werkt te ondervragen. Bij deze supervisie, die nog erg in de kinderschoenen staat, worden niet alleen verschillende docenten, maar ook de studenten-collega’s zelf ingeschakeld. Uiteraard is zowel deze supervisie als de kritische analyse van de projekten aanvankelijk niet diep, maar al in het tweede semester merken we bij velen een duidelijke groei. Deze pastoraalles functioneert als een schakel tussen de concrete pastorale werkelijkheid en het pastoraal engagement van de studenten enerzijds, en de theoretische reflectie anderzijds, en heeft tot gevolg dat het IPAR in heel zijn wetenschappelijke inspanning geen ogenblik los staat van de werkelijkheid. Een initiatief van de studenten zelf nodigt voor en na ook andere werkers van de basis uit om in dit kader hun pastorale ervaringen te

presenteren en te bespreken: vooral die priesters en andere pastores die pionierswerk verrichten in het pastorale veld van Belem of in het binnenland. In dit perspectief kunnen we ook de beginnende bijdrage zien van de eerste in de pastoraal werkzame oudleerlingen van het IPAR, die bewust opteren voor een blijvend en kritisch contact met het instituut.

De constante dialoog die het IPAR zo onderhoudt met de basiswerkelijkheid en het basispastoraat wordt heel sterk en steeds duidelijker gekenmerkt door de vreselijke conflictiviteit van de wereld waarin we leven. Dat is een wereld waarin de „kleine man”, – de arbeider, de kleine zelfstandige, de kleine boer, het lagere onderwijspersoneel en anderen in overheidsdienst, de indianen enz. . . . – op steeds onbeschaamder manier vertrappt en uitgeplunderd wordt. Het is de wereld waar sommigen tweehonderd keer zoveel verdienen als anderen, maar waar 80% van de loontrekkenden één minimumsalaris (op het ogenblik 1.700 cruzeiros; ca. 113 gulden) verdient of minder. Een wereld waarin de inflatie officieel 60% zal bereiken, in werkelijkheid dichter bij de 100% zal liggen, over het jaar 1979. Waarbij is op te merken dat de prijsverhogingen het zwaarst drukken op het budget van de armen. Om zo maar een greep te doen: tot begin oktober van dit jaar ging de stadsbus van Cr 2,80 naar Cr 4,00; brood ging 25% omhoog, rijst, bonen en andere levensmiddelen 60% of meer, vlees 130% (maar dit is, volgens wrange volkshumor, geen probleem meer voor de arme, omdat die al lang geleden opgehouden heeft vlees te eten). De salarisverhogingen zijn alleen verhogingen voor wie meer dan dertig maal het minimumsalaris verdient.

De onhoudbare situatie wordt in Belem nog verzaamd doordat alle armen in de „baixadas” of in de verre periferie wonen. De baixadas zijn de lage en moerasige gedeelten van de stad, die ongeveer 70% van de oppervlakte beslaan, waar vaak geen water, geen licht en geen straten of afvoer bestaan, terwijl praktisch alle scholen en werkgelegenheid zich in het centrum en op de „terra firme” bevinden, dat is in de hogere gedeelten van de stad, zodat de armen van de baixadas veel geld moeten uitgeven voor transport (bus). Tweemaal per dag de bus op en neer betekent ongeveer één derde van het minimumsalaris dat de meesten verdienen.

Bovendien worden duizenden families bedreigd door grondspeculanten, die met alle mogelijke valse en twijfelachtige eigendomspapieren zich van die moerasgronden proberen meester te maken, telkens als het saneringsplan van de stad in die richting wijst. De grond is niet alleen in het binnenland, maar zelfs in de stad Belem een uiterst frequent probleem, en een dat eindeloos verdriet en lijden veroorzaakt aan al die mensen die elke zekerheid van huis en bodem kwijt zijn en ieder ogenblik op straat gezet kunnen worden.

Nu is de tijd van totale lijdelijkheid van de onderdrukten wel voorbij. Steeds minder ondergaat het volk gelaten het onrecht, terwijl anderzijds de machtigen steeds driester en brutaler optreden en alleen voor grote tegendruk tijdelijk en tactisch wijken. De spanningen van weerszijden lopen daarbij dikwijls hoog op. Van de ene kant bijeenkomsten van basisgroepen, protestmarsen, stakingen, eisen die de publiciteit halen; waarbij ook de verschillende kerkelijke instanties

steeds meer actief betrokken zijn. Van de andere kant de hogere burgerij en de politieke en economische machthebbers, die met massieve publiciteit (TV, radio, pers) en met brutaliseringsmethoden van politie en militairen de repressie forceren.

Dit is grofweg de werkelijkheid die de studenten van het IPAR beleven, waarin zij hun pastoraal uitoefenen, en die zij meebrengen naar de lessen, om daar te zoeken naar een gefundeerd en wetenschappelijk inzicht in deze situatie en naar een theologisch antwoord en richtingwijzers voor hun pastorale praktijk.

### Epiloog

Wagner en Guilherme, tweedejaars van het IPAR, werken in de buurt Acampamento. De bijeenkomsten van de daar wonende gemeenschap worden slecht bezocht, omdat veel mensen de hele avond aan hun TV (of aan die van een buurman) gekluisterd zitten en gapen naar de Amerikaanse paarden- en autofilms, de „novelas“ van São Paulo en de reclameartikelen die ze nooit kunnen kopen, maar mogen zien. Met een kleine equipe zijn Wagner en Guilherme nu alle families aan het bezoeken, om te spreken over het probleem van het eigen schooltje van de buurt, dat pas de subsidie van de gemeente is kwijtgeraakt, maar heel belangrijk is voor de buurt, daar die in de wintermaanden (regentijd) vaak volkomen geïsoleerd is, zodat de kinderen soms wekenlang niet naar de school op de „terra firme“ kunnen. Via „círculos bíblicos“, groepjes families die de Bijbel lezen en overwegen, geplaatst in hun eigen leven, volgens de methode van de Nederlandse Carmeliet, Carlos Mesters, ontdekken velen het belang van saamhorigheid en overleg voor een effectieve aanpak van het schoolprobleem en andere kwesties.

Het werk van de stagiaires is moeizaam en moeilijk. Bijzonder moeilijk vinden zij het de echte transcendente dimensie van het Rijk Gods niet uit het oog te verliezen en zich niet te beperken tot puur sociaal werk. Zij zijn zich evenwel dit probleem bewust en herhaaldelijk komt het ter sprake in de pastorale werkcolleges. Op deze manier hoopt het IPAR noch aan de menselijke werkelijkheid, noch aan de onvervreemdbare goddelijke dimensie van de geschiedenis te kort te doen.

## Theologisch onderwijs in Latijns Amerika

Er kan geen sprake van zijn in dit artikeltje aan de zeer ingewikkelde werkelijkheid van het theologisch onderwijs in het *gehele* latijnsamerikaanse continent recht te doen. Mijn eigen ervaringen beperken zich goeddeels tot de zuidelijke landen; en ook wanneer men daarover schrijft, moet men voorzichtig zijn: de veranderingen zijn veel en snel.

### Theologie en maatschappij

Het is niet juist te stellen dat het theologische bedrijf en de maatschappelijke werkelijkheid in Latijns Amerika door elkaar heen lopen, terwijl dat dan bijvoorbeeld in Europa niet het geval zou zijn. Men kan beter zeggen dat beide zaken altijd boven op elkaar zitten, maar dat er verschillende manieren zijn om zich van die verstrengeling rekenschap te geven. De uitersten worden bepaald door enerzijds een verontwaardigd afwijzen van de genoemde verbinding en anderzijds een erkenning van het feit dat theologie reproduceert wat in de totaal-maatschappelijke werkelijkheid aanwezig is.

Het is wél waar dat één van de kenmerken van theologische reflectie in Latijns Amerika is, dat op een of andere wijze die „link“ met maatschappij-beelden altijd duidelijk is. De maatschappij-makers namelijk maken gretig gebruik van theologie! Men gaat daar op een andere wijze door het secularisatieproces heen dan in Europa.

Het lijkt me dat er op zijn minst drie belangrijke maatschappij-modellen in circulatie zijn (resp. hardhandig uit de circulatie genomen – voor een tijd!). Ik wijs allereerst op al die ontwerpen die een nationalistisch-corporatistische inspiratie hebben. Ik gebruik liever het woord „corporatistisch“ dan „fascistisch“, omdat ik meen dat we voorzichtig moeten omgaan met de kwalificatie „fascisme“: wanneer er te veel gegeneraliseerd wordt, beroven we ons van de mogelijkheid de specifiek-historische gestalte van het fascisme te (her)kennen. „Corporatistisch“ duidt dan aan dat de staat zijn eigen overlegorganen naar het volk toeorganiseert onder verwerping van de formatie van politieke partijen. Ook het adjectief „nationalistisch“ behoort vermeld te worden. De toenemende geopolitieke discussies – zoals die bijvoorbeeld tot uiting komen in de klassieke vete tussen Argentinië en Brazilië, of de blijvende wrijving tussen Chili en Peru – maken het noodzakelijk een hecht doortimmerde ideologie van het vaderland te produceren. Genoemde inspiratie kan verschillende vormen aannemen. Er kan een bondgenootschap worden gesloten met wetenschap en techniek in de richting van een technocratie. Het model kan ook archaisch wijl agrarisch zijn (zie bijvoorbeeld de gedachten van het momenteel in Argentinië werkende economische team van Martínez de Hoz). Er is volop religie en theologie aanwezig. Veel draait om wat we in Europa zouden noemen een theologie van de scheppingsordeningen. Zowel de

katholieke als de protestantse tradities blijken voer voor een dergelijke constructie te kunnen leveren. Hoog genoteerd staat het subsidiariteitsprincipe. Er zijn seminaries die theologische hulptroepen voor dit maatschappij-model kant en klaar afleveren. Er zijn gerechtvaardigde gronden voor om aan te nemen dat veel katholiek en protestants theologisch onderwijs, dat pretendeert theologie in „Reinkultur“ te brengen, bewust of onbewust (opnieuw doen zich alle mogelijke schakeringen voor!) in wezen de functie vervult van een ideologisch staatsapparaat (Althusser). Vervolgens vestig ik de aandacht op het sociaal-democratisch model. Voor een groot gedeelte is dat geïnspireerd op de wijze waarop noord- en westeuropese landen zich hebben geprofileerd. Werknemers en werkgevers treden in een overlegsituatie: het gemeenschappelijk belang van de natie moet de deel-belangen van de verschillende bevolkingsgroepen overtroeven. De overheid krijgt een grote vinger in de pap, hoewel banken en industrie niet worden genationaliseerd, resp. gesocialiseerd. Uiteraard spelen kerk en theologie een grote rol in dit ontwerp. Verschillende christendemocratische filosofieën hebben materiaal aangereikt om deze maatschappij-visie te kleuren. Altijd doen men op een gegeven moment de denkbeelden van de franse filosoof Maritain op. Frey in Chili heeft geprobeerd langs deze weg zijn land te (her)organiseren. Venezuela is wellicht het land dat zich in deze lijn het meest hardnekkig heeft opgesteld. Mocht van het eerste ontwerp gezegd worden dat de notie van scheppingsordeningen daar centraal staat, van het tweede moet worden uitgesproken dat het de op een bepaalde manier vertaalde categorieën van verzoening en liefde zijn die deze harmonische visie op de maatschappelijke werkelijkheid onderbouwen. Ook wanneer men deze maatschappij-makers hoort zeggen dat de samenleving gekenschetst wordt door klassen, wordt eraan toegevoegd dat zulks nooit mag leiden tot klassestrijd: is het wezenlijke van Christus en Christendom niet dat men moet beginnen met elkaar te aanvaarden? Ik moet nog toevoegen dat men in deze kringen het kapitalisme categorisch verwerpt: daar speelt ook in mee dat belangrijke sectoren van het catholicisme van huis uit menen dat protestantisme, individualisme en kapitalisme één pot nat vormen, zodat een anti-kapitalistische instelling tegelijkertijd een verwerping van het in Latijns Amerika meest bekende protestantisme is, namelijk de noordamerikaanse baptistische editie ervan. Tegelijkertijd staat achter dit tweede ontwerp ook een fel anti-marxistische of anti-socialistische gezindheid. Men pretendeert een eigen model te hebben: de bekende derde weg. Het is een publieke zaak dat de oorspronkelijke visie van de auteurs van de documenten voor Puebla goeddeels deze gezindheid weerspiegelde. Maar tijdens Puebla kwam het tot een botsing met een andere christelijke interpretatie. Die probeer ik nu te schetsen. Tenslotte: het socialistische ontwerp. Opnieuw moet de aandacht erop worden gevestigd dat het begrip „socialisme“ een eigen latijnsamerikaanse inhoud wenst te verkrijgen. Hoezeer maatschappij-makers en hun theologen ook gebruik wensen te maken van marxistische categorieën voor het verstaan van hun werkelijkheid, ze achten Marx toch te europees en te zeer behorend tot de negentiende eeuw dan dat hij of de op hem teruggaande tradities hand- en spandiensten kunnen verrichten voor het vervaardigen van blauwdrukken voor een getransformeerde latijnsamerikaanse samenleving. Latijns Amerika moet zijn eigen socialisme ontdekken! Het kan het alleen maar ontdekken door er aan te gaan werken. Daarvoor is nodig dat landen en mensen bevrijd worden:

politiek/economisch omdat er macht moet zijn, cultureel omdat de opgedrongen denkpatronen van de overheersers het verhinderen creatief bezig te zijn. Het is in deze context dat Gutiérrez aan het begrip „bevrijding“ zijn driedelige inhoud geeft: binnen de boog van de ene geschiedenis wordt bevrijding werkelijk in een sociaal-economisch gebeuren (exodus!), in een vollere, wijl de menselijke subjectiviteit ronduit erkennende, maat van menselijk leven en tenslotte in een nieuwe verhouding tot God (waarbij bedacht moet worden dat het derde niet zonder het eerste en tweede gesteld kan worden). Het periferisch kapitalisme, waaraan Latijns Amerika onderworpen is door de plaats die het toebedeeld heeft gekregen in de internationale verhoudingen, maakt een dergelijke bevrijding niet mogelijk, integendeel, verhindert haar. Opnieuw blijken ervaringen van christenen en theologische reflectie elementen aan te kunnen reiken voor een maatschappelijk model. De schepping wordt gezien in het licht van het eschaton; verzoening en liefde worden vanuit een nauwkeuriger aandacht voor de praxis van de historische Jezus volop maatschappelijk en historisch „bemiddeld“: ze mogen niet plaatsvinden buiten het nationale en internationale conflict om. Samenvattend: het blijkt dat theologie (en dus ook theologisch onderwijs) volop betrokken is bij het ontwerpen van blauwdrukken van maatschappelijke beelden. Het is niet zo dat de theologie dat graag wil (of niet wil): *de facto* is de koppeling aanwezig. Nogmaals: ik denk dat dat altijd en overal zo is. Maar het is in Latijns Amerika een onomwonden zaak. Wat in andere situaties dikwijls versluierd en bedekt aanwezig is, is daarginds zonneklaar. Het is om die reden dat de latijns-amerikaanse landen een boeiend schouwspel leveren voor het gevecht tussen theologie en ideologie.

### Het theologisch subject

Pas na het voorafgaande gezegd te hebben is het mogelijk de vraag naar het „wie“ van de theologie te stellen. Nogmaals: niemand bedrijft theologie zonder dat in zijn manier van denken – het hebben van voorkeuren en vooroordelen – zijn maatschappelijke positie een hartig woordje meespreekt. Ik denk dat het nog altijd een sterke vraag is van de kant van de latijnsamerikaanse vrienden aan de subjecten van het noordatlantisch theologisch bedrijf zich dat te realiseren en het expliciet te maken. Maar het in-elkaar van theologie en maatschappelijke positie in Latijns Amerika is zo stevig en men is zich daarvan zo bewust dat het niet mogelijk is van het theologische subject op naieve wijze te spreken. Het valt bijvoorbeeld op dat in de bezinning daarginds het theologische subject niet de professioneel aan de faculteit is, in ieder geval niet uitsluitend. Miguez Bonino wijst op vier – op zijn minst – elkaar aanvullende subjecten: de kerk in haar liturgie en dan natuurlijk in prediking en catechese vooral; de vrijgestelden aan seminaries en faculteiten; de profeet of charismaticus en tenslotte het „volk“. Graag maak ik een paar kanttekeningen bij elk van deze vier „onderwerpen“; vervolgens zal het er om gaan ze op elkaar te betrekken en dan de vraag naar het theologisch bedrijf in Latijns Amerika trachten te beantwoorden. Met variaties geldt het van alle christelijke kerken dat wat rondom de eredienst gedaan wordt behoort tot de centrale vormen van educatie. Men kan er over twisten of de voorganger een „theologisch“ subject is – dat hangt er van af wat men onder theologie verstaat –, in ieder geval is duidelijk dat er via preek en meditatie

„theologie“ wordt doorgegeven: liederen en gebeden bevatten im- of expliciet vertolkingen van God en wereld en de wijze waarop beide op elkaar betrokken worden. Bovendien doet zich het feit voor dat de kerk in Latijns Amerika dikwijls uitgenodigd wordt „acte de présence“ te geven bij allerlei plechtige momenten van het maatschappelijke en politieke leven. Dat is beslist niet beperkt tot de katholieke kerk; regelmatig zagen we in de afgelopen jaren bijeenkomsten van pinksterkerken in Chili waar Pinochet aanwezig was. Niet alleen dus de inhoud van preek en lied, ook het moment waarop en de plaats waar gelovigen samen komen zijn gebeurtenissen waar religieuze en theologische informatie wordt doorgespeeld. De wijze waarop dat gebeurt hangt af van de inzichten van het theologisch subject „ter plekke“: de parochie (het bisdom) – de kerkeraad – de voorganger. Wanneer Nevares, de argentijnse bisschop in Neuquén, weigert mee te doen in een triomfalistische manifestatie op de gedenkdag van de campagne tegen de indianen, handelt hij evenzeer als theologisch subject als zijn collega die geen bezwaar heeft tegen de aanwezigheid van prelaten in dergelijke racistische evenementen; Nevares maakt duidelijk dat Godservaring en moord op Indianen niet bij elkaar behoren! Zijn collega onderstreept het eeuwenoude bondgenootschap tussen troon en altaar!

Soortgelijke zaken kunnen worden genoemd ten aanzien van catechese en pastoraat. De uitdeling van de sacramenten en de instructie die men geeft aan de zondagschoolonderwijzeressen moeten volop in deze context van het theologische subject van de kerk als instituut geplaatst worden.

Uiteraard wordt dit subject ook gevormd door hen die half of geheel vrijgesteld het onderwijs in seminaries en hogescholen in handen hebben. Het zal duidelijk zijn dat de afstand tussen „wetenschap“ en „kerk“ lang niet zo groot is als in Nederland valt waar te nemen. Alleen al de economische omstandigheden maken het erg moeilijk veel mensen „full-timers“ te doen zijn, zodat een ander belangrijk onderdeel van hun werk bestaat in het leiding geven aan gemeenten. Toch wil dit niet zeggen dat zich geen spanningen voordoen tussen beide. Die spanningen zijn in vele gevallen terug te brengen op verschillende inzichten ten aanzien van de interpretatie van de latijns Amerikaanse totaalmaatschappelijke werkelijkheid; nog iets anders gezegd: wat zich voordoet als een puur theologisch meningsverschil op het punt van de drieëenheid, blijkt vaak in wezen niets anders te zijn dan een botsing van inzichten ten opzichte van het (politieke) handelen van God in de geschiedenis. Ondergetekende is van mening dat spanningen tussen theologie en kerk gezond zijn. Kerken hebben vaak met reden de theologie gewantrouwd; theologen hebben dikwijls terecht de kerk van allerlei beschuldigd. Beide hebben elkaar nodig. Op zijn best is die spanning in het latijnsamerikaans kerkelijk en theologisch bedrijf ook aanwezig. Het kan natuurlijk ook anders. Bijbelscholen zullen de neiging hebben niets anders te zijn dan verdubbelingen van het gemeentelijk gevoelen; streng wetenschappelijke faculteiten hebben vaak de band met de dagelijkse kerkelijke praktijk doorsneden. Tussen beide uitersten bevindt zich een scala van mogelijkheden.

Op dit punt moet iets gezegd worden over de buitenlandse componenten in het team van docenten. Ze zijn nog volop aanwezig, meer in de protestantse opleidingsinstituten dan in de katholieke. Er zijn bijbelscholen die nog volledig in handen zijn van niet-nationale mensen; op andere plaatsen wordt gestreefd naar

een billijk evenwicht. Gezegd moet worden dat daar waar gezocht wordt naar autochtone theologie vaak weinig bezwaar bestaat tegen de aanwezigheid van buitenlanders: het hangt er maar van af wie het zijn en wat ze komen doen! Er zijn, voor het gevoel van deze opleidingsplaatsen, ook genoeg latijns Amerikaanse theologen die men er voor geen geld bij zou willen hebben, omdat ze nog volledig onder de ideologische bedwelming van de geografische verten staan. Hulp van het buitenland en aanwezigheid van buitenlanders kan juist een garantie zijn voor theologische onafhankelijkheid! Er zijn nog niet al te veel „donor-agencies“ die het zo zien, maar hun aantal is groeiende. Inzonderheid is die relatie met het buitenland en de aanwezigheid van buitenlanders van betekenis in de jaren van repressie die men in vele landen momenteel beleeft: het blijkt dat het nuttig is een bepaalde graad van buitenlandse „dekking“ te hebben. Het zal om al deze redenen zijn dat men in de latijns Amerikaanse discussies erg weinig verneemt van de problematiek rondom het „moratorium“; lange eeuwen van afhankelijkheid hebben geleerd dat een bondgenootschap met die buitenlandse sectoren die theologische onafhankelijkheid willen stimuleren een veel praktischer oplossing is dan een radicaliteit die onhistorisch is.

De boeiendste plaatsen waar dit tweede theologische subject zich bevindt zijn uiteraard de seminaries, resp. hogescholen of faculteiten, waar men theologie bedrijft vanuit de particulariteit van de latijns Amerikaanse situatie. Men heeft al lang begrepen dat alleen wanneer men de uitdaging van die eigen situatie oppakt werkelijk sprake is van een zich inzetten voor de oecumene. Het valt op dat na de eerste jaren van vooral ideologische en dogmatische bezinning – zeer noodzakelijk overigens! – nu de tijd gekomen lijkt voor een „lectuur“ („rélecture“ – zouden de vrienden van Ricoeur zeggen: Ricoeur is belangrijk dáár!) van de bijbel. Beslissingen van hermeneutische aard zijn uiteraard in die ideologisch-dogmatische fase al voorbereid. Het gaat er nu om de terugkoppeling naar de teksten „in actu“ te voltrekken. De exegetische scholen zijn minder materialistisch dan men zou denken; er wordt veel aan linguïstiek gedaan en – zoals ik al zei – de fenomenologische school van Ricoeur en vooral diens strijd tegen het structuralisme als ideologie (in de marxistische zin van het woord) staan in het middelpunt van de belangstelling. Nogmaals: Latijns Amerikanen en buitenlanders zetten zich gezamenlijk aan deze taken; overzeese hulp wordt op alle gebieden zeer gewaardeerd. Grootscheepse pogingen worden ondernomen om datgene wat op de opleidingsplaatsen wordt verzameld aan inzicht via programma's van „extension“ naar de gemeenten door te sturen. Ik ken geen goed werkend seminarie of faculteit die zich hiermee niet op zeer serieuze wijze bezighouden.

Een derde verbijzondering van dit theologische subject treffen we aan bij de profeet of charismaticus. Wij moeten daarbij denken aan mensen of groepen die vaak naast, maar niet noodzakelijk tegenover het kerkelijk instituut staan. Men kan denken aan sleutelfiguren in basisgemeenten. Eveneens moet de aandacht worden gevestigd op al die christenen die, zonder de betekenis van kerkelijke instituten te verloochenen, in semi-kerkelijke of meer maatschappelijk georiënteerde groepen (een coöperatieve onderneming op het platteland!) gestalte hebben gegeven aan geloof en hoop. Men kan de betekenis onder de ogen zien van een Enrique Dussel: een filosoof met een geweldige hoeveelheid con-

tacten naar gewone groepen toe, wiens inzichten over arm en rijk, man en vrouw en oudere en jongere overal in Latijns Amerika verbreid zijn.

Denken we bij profeten aan de kritische spelbrekers naar binnen, naar de kerk toe, bij charismatici valt op al diegenen te wijzen die nieuwe gedachten, bevrijdende woorden, uitnodigende daden en aanstekelijke gemeenschapsvormen weten op te roepen in een continent dat zijn eigen cultuur kwijt was geraakt. Toneelschrijvers en troubadours horen er net zo goed bij als vakbondsleiders en bewustmakers. Inzoverre zij op het spoor van de Messias tot om-denken prikkelende woorden en daden wisten te stellen, behoren ze bij dit derde subject. Het geheel overziende constateren we dat velen van hen niet meer leven, omdat ze gedood zijn door de repressie; vele anderen zijn verbannen en wachten in de ballingschap. Zij wisten vorm te geven aan een nieuw verhaal en waren in staat aan nieuwe verzen en daden te beginnen.

Tenslotte het volk. Ook dat hoort bij het theologisch subject in Latijns Amerika. Sterk leeft er de gedachte dat de theologie in zijn officiële vorm de expressies van het volk niet mag blokkeren. Wie vormen het volk? Een „populist“ zou antwoorden dat het het geheel van de natie is, omdat het alle sociale klasses tegenstellingen overstijgt. Iemand uit de school van Marx zou antwoorden dat het de verdrukten en aan de kant geschovenen zijn. De eerstgenoemden hebben de neiging aan alles wat het volk over Gods ervaringen zegt als lering en voorbeeld voor vervreemde intellectuelen aandacht te geven; laatstgenoemden gaan er kritischer mee om en zien authenticiteit onder een laag oneigenlijke rituelen en woorden. Beide groepen zijn het erover eens dat het volk die ervaringen en gevoelens aanreikt die als een wezenlijk alternatief ten opzichte van de door afhankelijkheid en overheersing gestichte mono-cultuur dienen te gelden.

Vier theologische subjecten dus? Werkelijk theologische bezinning zal aan geen van vieren voorbij mogen gaan. Misschien mag men zelfs zeggen dat echte latijnsamerikaanse theologie dáár vertolkt wordt waar ontmoetingsplaatsen worden ingericht voor de onderscheidene subjecten. De geïnstitueerde kerk kan niet zonder theologische instituten; maar er dienen ook kanalen te worden gegraven naar charisma en volk. Omgekeerd participeert het volk in de kerk als officieel waarneembaar sociologisch instituut. Het charisma wil landen in de kerk. De officiële theologie heeft wortels nodig in de ervaringen van het volk. Het blijkt ook wel te kloppen: waar theologische reflectie werkelijk bevrijdend is, voedt zij zich uit de genoemde akkers. Elk isolement wreekt zich. Het zal duidelijk zijn dat de katholieken het hier gemakkelijker hebben dan de protestanten.

### Theologie en ideologie

Wanneer men het theologisch subject zo verbijzonderd ziet, is men in staat waar te nemen hoe een centrale taak van het theologisch ondernemen bestaat in het bressen schieten in de structuur van de ideologie. Met „ideologie“ bedoel ik hier het valse bewustzijn van de heersende klassen; zij hebben hun particuliere situatie algemeen gemaakt, valse universalismen gekweekt en heel vaak is het Christendom de voornaamste leverancier gebleken te zijn van de ideologische productie. Kerk en seminarie, profetie en volk ondervragen kritisch het waarheidsgehalte van deze ideologie. Is liefde werkelijk gelijk aan bezwering van historische beweging? Betekent verzoening pas op de plaats? Houdt de notie

schepping in, dat maatschappelijke ordeningen bevroren worden? Blijft de soldaat de gewapende arm van de priester? Het wordt spannend wanneer men er op let dat deze ideologie zich niet buiten de kerk bevindt, maar door velen in de kerk gedeeld wordt.

De crisis van de maatschappij – en dat is die van het perifere kapitalisme – weerspiegelt zich in de kerk; sterker wellicht: de crisis van de kerk is die van de maatschappij. Men kan de ideologie niet bevechten vanuit een stormvrije zone die de kerk voorstelt. Op de ideologie afgaan betekent ook de kerk zélf binnengaan en ontmaskerend optreden. Dat kan alleen maar wanneer men volop contextueel is in zijn theologisch bezig-zijn. Zelfs de taal van de theologie draagt de sporen van een bondgenootschap dat nu als verwerpelijk wordt aangemerkt. De documenten van Puebla laten het duidelijk zien: de scherven van het conflict liggen verspreid over de taal – ook over de schijnbare onaantasbaarheid van de liturgische taal. Men heeft ervaringen en handelingen nodig om de andere taal geloofwaardig te maken, ja, die geboren te doen worden. Als de theologische instituten niet letten op het volk, vergeten ze dat en kweken ze alleen maar nieuwe vervreemding. De kerk kan niet buiten de profeet: niet alleen wát de kerk zegt, ook dát ze überhaupt het woord neemt, dient voorwerp van kritische aandacht te zijn. Niet altijd is het eerst aan te raden het spreken!

Omgekeerd verricht de theologie een goede dienst aan allen die in hun engagement ter wille van de bevrijding voor vraagstukken komen te staan waar hun geloofstraditie – ideologisch bepaald als die was – geen antwoord heeft. Goede latijnsamerikaanse theologie stelt zich op in de hermeneutische circulatie tussen context en tekst, geeft vragen door en reikt ondergewaaid overlevingen aan (de exodus!). Voor een nieuwe ideologie? Nu, dat hangt er van af hoe men het woord „ideologie“ invult! Segundo heeft ons geleerd dat tot de „liberation of theology“ ook behoort het vrij worden van de gelovige voor productie van ideologieën! Afgezien daarvan – elke verandering van revolutionaire aard heeft zijn „Thermidor“ – zou theologie er ook niet voor zijn dat er op gelet wordt dat in ongelijke situaties niet hetzelfde wordt gezegd? Of in gelijke situaties ongelijke dingen worden beweerd? Zo gezien is de tegenstelling tussen theologie en ideologie niet alleen van belang voor de straten en pleinen: zij is ook volop van betekenis voor de kerkruimte.

### De wijde opgave

Ik haal nog even op wat in het begin gezegd werd. Kerk en theologie hebben in Latijns Amerika een grote reikwijdte. Het leven daar is minder gefragmentariseerd dan in de Europese samenleving. Godsdienst is niet allereerst grondstof voor privatiserende doeleinden. De religie doet volop mee in het totaalmaatschappelijk verkeer. Seminarie en faculteiten leiden niet alleen mensen op tot priesters en pastores; vele der afgestudeerden nemen deel in beslissingen op allerlei maatschappelijk niveau. Het kan ook niet anders, wanneer het theologisch subject zo gevarieerd is.

Ik denk dan ook dat voor bijvoorbeeld een Nederlandse beoordeling van en steungeving aan het theologisch bedrijf daar volop er op gelet moet worden of het theologisch onderwijs in de strikte zin van het woord de kanalen naar de medesubjecten open houdt. Ik zeg dat niet uit noordatlantische bemoeizucht;

het zijn onze beste latijnsamerikaanse vrienden die ons er voortdurend op wijzen. Dat betekent aan de ene kant dat meer sectoren van de nederlandse samenleving dan alleen maar de kerkelijke of theologische concrete vormen van solidariteit met kerken daar moeten opzoeken: onze fragmentarisering mag niet als filter op gindse werkelijkheid worden gedrukt. Aan de andere kant houdt dat in, dat uitgesproken moet worden dat daar waar theologie zich versmalt tot het professionele subject de gronduitdagingen van de latijnsamerikaanse werkelijkheid niet opgevat kunnen worden. Wij kunnen alleen maar verrijkt worden door wat daar gebeurt wanneer we bereid zijn het specifieke van de particulariteit daarginds de kans te geven zichzelf te zijn. Wij zijn ook in Europa bezig te leren dat onze versplintering in deelgehelen de vraag naar de totaliteit haast onmogelijk maakt – we ontdekken dat het een kwalijke zaak is. Wij moeten daarom zuinig zijn op die andere ervaringen die hopelijk zich niet gedwongen zien het europese model te volgen. Dat is in het belang van hén én van óns.

R. Sales

## Experiment in Botswana Noodoplossing of moedige nieuwe koers?

Er zijn afrikaanse theologen die gespreide theologische opleiding ('extension theology') hebben gekritiseerd als „primitief”, niets anders dan een noodoplossing voor de Derde Wereld, terwijl het voorrecht om theologische scholen te bezoeken voorbehouden blijft aan mensen in de ontwikkelde landen. Ik moet eerlijk toegeven dat het Botswana Theological Training Programme (BTTP) inderdaad op die manier begonnen is. De Theologische Commissie die door de Botswana Christian Council was gevormd, ontdekte al gauw dat Botswana zo arm was – zowel aan financiën als aan mankracht – dat we ons niet konden veroorloven om in ons land, dat nooit een theologische school gehad had, er nu een te bouwen. En als iemand ons een complete school cadeau gedaan had, zouden we er de staf niet voor hebben gehad, of het geld om er studenten naar toe te sturen. En als er een wonder zou gebeuren en we zowel de school als de middelen om die gaande te houden aangeboden zouden krijgen, zouden er misschien helemaal geen studenten komen, omdat de overheid en het bedrijfsleven veel hogere salarissen zouden bieden dan voor de kerken mogelijk zou zijn. En zo werd in 1975 het BTTP opgezet. Er waren twee stafleden, voor wier salaris steun ontvangen werd, er was geen terrein; we hadden alleen onze vindingrijkheid om de schaarste aan hulpmiddelen om te zetten in een zinvol theologisch bedrijf. We moesten wel een begin maken, want op het gebied van leiderschap verkeerden de kerken in Botswana in grote moeilijkheden. Alleen bij de Congregationalisten behoorde de meerderheid van de predikanten tot de Tswana en hun gemiddelde leeftijd was boven de 65 jaar. De overige kerken die hierbij betrokken waren, de Anglicaanse, Lutherse, Afrikaans-Methodistische en één Pinksterkerk, hadden alleen Tswana zonder theologische opleiding in dienst en waren voor hun werk sterk afhankelijk van buitenlandse krachten. Ze hadden allen een opleidingsmogelijkheid bitter nodig en tenslotte namen ze allemaal genoegen met die heel bescheiden opzet die we het BTTP noemden. Een belangrijke factor is misschien wel geweest dat de twee docenten die in BTTP begonnen te werken, beiden afgesneden waren van het aangrenzende Zuid-Afrika. Vader Mbali, een zuidafrikaanse theoloog, omdat hij een engelse vrouw had, en ik, omdat ik, toen ik docent was aan een seminarie in dat land, mijzelf onpopulair had gemaakt bij de zuidafrikaanse regering. Wij konden geen van beiden Zuid-Afrika, met zijn rijke bibliotheken, experts op onderwijs- en theologisch gebied en eersteklas theologische instituten, binnenkomen, hoewel we vlak bij de grens ervan werkten in een land, dat aan drie kanten omringd is door Zuid-Afrika en z'n satelliet Zuidwest-Afrika. We begonnen ons werk met een gevoel van grote onzekerheid, dat nog versterkt werd door de kritiek die we zo nu en dan van onze vroegere collega's over de grens te horen kregen, namelijk dat we bezig waren met een „bush” programma, dat we in te veel vakken onvoldoende bevoegd waren en dat we de financiën niet hadden om iets van enige



betekenis te bereiken. Maar, hoe dan ook, op een gegeven moment was het zover, dat we met bijna twee dozijn studenten in vier centra op hoop van zegen theologie gingen bedrijven.

De opzet van ons werk was vrij eenvoudig. Wij gaven de studenten, mannen en vrouwen van middelbare leeftijd, die al een taak hadden in of buiten de kerk, studiemateriaal mee naar huis en elke week kwamen wij met hen bij elkaar om in kleine groepen te bespreken wat zij bestudeerd hadden. Twee van de centrale punten waar we werkten waren in de stad, twee op het platteland. Wij hadden een leerplan opgesteld van zeven jaar, later teruggebracht tot vijf jaar, met toelating tot het ambt als enige „beloning” waarop deze mensen konden rekenen, want wij vonden dat we de cursisten geen academische graad in het vooruitzicht konden stellen. Toen we eenmaal begonnen waren, gingen we boeiende dingen ontdekken, die we niet hadden verwacht, en waarover we, als we elkaar ontmoetten, met stille verwondering spraken.

### **BTTP in aktie**

Onze eerste „ontdekkingen” waren de groepsdiscussies. Als je drie of vier volwassen mensen bij elkaar zet, nadat ze iets gelezen hebben over kerkgeschiedenis en over de functie van de Kerk, dan zullen er geen twee groepen op dezelfde manier reageren, maar in elke groep zullen de studenten gezichtspunten, vragen, meningen naar voren brengen vanuit hun eigen achtergrond en ervaring. In een van de eerste gesprekken stelde een student de vraag: „Kun je niet getuigen naar aanleiding van een droom?” Ik moest die vraag doorgeven aan de groep, omdat ik geen expert was op dit terrein, en de groep ging erop in met haar eigen afrikaanse wijsheid, discussieerde over dromen en de interpretatie ervan, en besloot de avond met het opstellen van richtlijnen voor het uitlegen van dromen.

Later, in een andere groep, kwam een student van het platteland met een preekschets, gebaseerd op het verhaal van Elia, en hij gebruikte de Mwalivering in zijn eigen afgelegen dorp als illustratie. Het schijnt dat zowel vrijdag (Mwali's dag) als zondag (Gods dag) in dat dorp als rustdag werden gevierd, maar de mensen begonnen erover te klagen bij het dorpshoofd dat zij in vijf dagen niet met hun werk klaar konden komen en tenslotte beval de hoofdman dat zij moesten kiezen. De keus viel op God, want Mwali hielp alleen maar op de akker en Gods goedheid had te maken met alles in het leven. Als een voorbeeld van „grassroots” theologie was het fascinerend, als een uitleg van de Eliaverhalen heel verhelderend.

Niet zo heel lang geleden probeerde een student in een vierdejaarsgroep te betogen dat de zondeval het gevolg was van het feit dat Adam en Eva geslachts-gemeenschap met elkaar hadden. Iemand bracht daartegen in dat Gods bevel om „vruchtbaar te zijn en talrijk te worden” in Genesis 1 stond. De student was van zijn stuk gebracht. „Als God goed is en hen voor de zondeval bevolen heeft om vruchtbaar te zijn, dan kan hij hen niet veroordelen omdat ze deden wat hij gezegd had”, was zijn conclusie tenslotte. Voor het eerst drong het tot hem door dat het de ongehoorzaamheid van de mensen was die de val veroorzaakte en die dat zal blijven doen. Hij had het nu zelf „ontdekt” en het maakte diepe indruk op hem. De wijze van ontdekkingen doen is een van de belangrijkste aspecten van

„gespreide theologische vorming” zoals wij in de praktijk hebben ondervonden. In het bovengenoemde geval ontdekte de student in het vierde jaar wat hij al in de lessen van het eerste jaar gelezen had. Maar het is heel iets anders om iets te lezen dan om in een discussie met je medestudenten op te sporen wat de wezenlijke betekenis ervan is. Hoeveel studenten in theologische scholen krijgen zo'n overvloed van informatie over zich uitgestort, dat zij er maar heel weinig van „ontdekken”? In de groepsdiscussies ligt de bijzondere kracht van de gespreide opleiding.

### **Groepsdiscussie en theologie bedrijven**

Groepsdiscussie is zinvol. Want het is de plaats waar „twee of drie vergaderd zijn in Mijn naam”, een plaats waar de leerstof op een prettige manier verwerkt kan worden, waar twijfels en vragen in een ontspannen sfeer kunnen worden uitgesproken, waar verbindingen kunnen worden gelegd tussen de studie en het gewone leven. De groepen komen bij elkaar in kerken, in privé huizen, in scholen na schooltijd. Maar altijd krijgt de groep een eigen karakter; ze wordt een kweekplaats van ideeën en nieuwe betrokkenheid en ook een plaats van gebed. Minstens de helft van het leerproces speelt zich af wanneer mensen bij elkaar komen om te discussiëren over wat zij bestuderen; het BTTP heeft dit opgemerkt en heeft halverwege de cursus aan studenten diploma's gegeven als blijk van waardering voor hun aandeel in de groeps gesprekken.

Theologie is veel te lang opgevat als boekengeleerdheid. Toen ik docent was in een theologische school in Zuid-Afrika moest ik een cursus geven in „ge-loofsleer”, en mijn eerste ervaringen waren erg negatief. Er kwam een dag dat de studenten werkelijk in slaap leken te vallen terwijl ik doceerde, en wat het ergste was, ikzelf ook. Dus hield ik op en stelde de schokkende vraag: „Wat is er mis met ons?” Ik zal de student altijd dankbaar blijven die antwoordde: „Ik denk dat het komt omdat het allemaal uit de zesde hand is!” Op mijn aandringen ging hij verder: „Wel, deze Jezus deed iets, toen schreef Paulus erover, toen schreef Augustinus over wat Paulus zei en de een of andere Duitser schreef daar weer over en iemand in India (die het leerboek geschreven had) vereenvoudigde wat die Duitser zei en nu vertelt u ons wat hij gezegd heeft”. En het was waar. En dus hebben wij vanaf het begin ervoor gezorgd dat de student, zijn ervaringen en gedachten, betrokken worden in onze wijze van theologie bedrijven. In het studiemateriaal stellen wij concrete vragen, maar wij vragen ook naar hun eigen meningen en inzichten. Wij proberen de student te behandelen als partner in de dialoog van leraar en leerling, in de overtuiging dat deze oudere studenten hier niet zouden zijn als ze geen behoefte hadden aan serieus zelfstandig denken. En we zijn daarin niet teleurgesteld, toen zij eenmaal ontdekt hadden dat het ons om hen en niet om de leerstof te doen is. Ik zou zelfs de vermetele uitspraak willen doen dat het lesmateriaal nauwelijks adequaat kan zijn als de discussiegroepen centraal staan in de gespreide opleiding, want de studenten leren dikwijls door het materiaal, dat wij hen verschaffen hebben, kritisch te beoordelen. Wij gebruiken de term „discussiegroepen” om een speciale reden. De leider (die niet altijd aanwezig is) is niet de „leraar”, maar een deelnemer aan en mogelijk een bron van informatie en hulp voor de groep. Wat er geleerd wordt hangt rechtstreeks samen met de mate waarin er een onderling gesprek gevoerd wordt



tussen de studenten, die zo op elkaar ingeschoten raken dat toen één ervan onlangs verhuisde naar een ander dorp, zij haar leider vroeg om haar af te halen en mee te nemen naar haar groep; dat wilde ze liever dan dat ze zich aansloot bij een uitstekende groep in de plaats waar ze nu woont.

Men kan terecht opmerken dat bij een dergelijke methode datgene wat de leden van de groep leren voor een groot deel beperkt blijft tot wat te maken heeft met de eigen situatie. Er is een zeker provincialisme in deze manier van studeren. Maar er zijn ook grote voordelen. Van hoeveel theologische scholen kan gezegd worden dat de studenten werkelijk hun studie hebben toegepast op de situatie in de eigen omgeving; dat zij elkaar zo vertrouwen dat verschillen in denominatie niet zwaar meer wegen; dat ze geleerd hebben om problemen aan te pakken op een manier die ze in de praktijk van hun werk als leider in hun plaatselijke gemeente direct kunnen toepassen? Ik denk dat iemand die, zoals met ons het geval was, het gevaar van provincialisme moet afwegen tegen de hierboven genoemde voordelen, misschien toch wel tot dezelfde keuze zou komen als wij.

Een ander belangrijk aspect van gespreide theologische opleiding is dat de studenten tijdens hun studie niet los komen te staan van de kerken waaraan zij verbonden zijn. Dit schept een tweerichtingsverkeer, van de plaatselijke situatie naar de groep, en van de groep rechtstreeks naar de gemeente en de gemeenschap. Problemen die in de gemeente zijn ontstaan, worden in de groepen besproken en de gemeente groeit mee met de student, die gedurende de studietijd doorgaat met preken of onderwijzen in zijn of haar kerk. Deze gelukkige symbiose ontstaat gedeeltelijk vanzelf, gedeeltelijk wordt zij bevorderd doordat wij dadelijk in het begin besloten hebben om het lesmateriaal te geven in de vorm op zichzelf staande eenheden. Elke bladzij en elk wekelijks pakket dat een student bestudeert is een afgerond geheel, omdat wij een zorgvuldig plan hebben opgesteld van wat wij hen aanbieden. Ook zijn de studie jaren, na het eerste jaar, verwisselbaar, zodat iemand die beter wil leren preken 1 en 2 kan kiezen; wie zich op onderwijsgebied verder wil bekwamen, neemt 1 en 3 enz. Iemand die zich voorbereidt op bevestiging in het ambt moet alle 5 jaren volgen met vier speciale onderwerpen op praktisch gebied. Oorspronkelijk hadden we dit zo opgezet omdat we wisten dat het voor een student niet altijd mogelijk zou zijn om alle studie jaren geregeld achter elkaar te volgen, vanwege de veelvuldige overplaatsingen in het dun bevolkte Botswana; en inderdaad is dat met verscheidene van onze bijna honderd studenten het geval geweest. Maar een neveneffect van dit plan is geweest dat een student zijn leerstof meteen in de kerk kon gebruiken naar de behoeften die zich van week tot week voordeden. Op deze manier zijn de studenten al tijdens hun studie bezig om hun kerken te helpen met hun nieuwe verworven ideeën en inzichten.

#### **BTTP nu**

Van de twee dozijn studenten waarmee wij begonnen zijn, zullen er naar wij hopen in 1979 veertien afstuderen. Intussen is het aantal stafleden, studenten en centra gegroeid, zodat wij dit jaar bijna 95 studenten op 23 verschillende plaatsen hebben en onze staf nu bestaat uit vier fulltime docenten. Het heeft heel wat geld gekost om het hele land te bestrijken. Gespreide theologische opleiding is

niet „goedkoop” als je het goed wilt doen. Omdat er in veel streken geen theologisch geschoolde predikanten zijn die mee leiding kunnen geven, moeten wij docenten full-time in touw zijn en vele duizenden kilometers per jaar afleggen om de groepen te ontmoeten. Maar wij weten dat in de toekomst onze eigen studenten die hulp zullen kunnen geven. Sommigen hebben inderdaad al op zich genomen om groepsbijeenkomsten te leiden op verafgelegen plaatsen, terwijl zij zelf nog studeren. Ook hebben wij heel wat geld uitgegeven om studenten te helpen aan de gang te komen in de woestijngebieden. Want Botswana bestaat grotendeels uit woestijn, met alleen in het Oosten een werkelijk dichtbevolkte strook.

Kort geleden hebben we een nieuwe cursus aan ons pakket toegevoegd, speciaal geschreven in de volkstaal. Wij hebben dit gedaan omdat in grote delen van het land de mensen nog maar weinig onderwijs hebben genoten, al zal dat in de toekomst mogelijk veranderen. Kerkelijke leiders hebben daar geen enkele hulpmiddel om het Evangelie beter te gaan verstaan. Die twee jaar durende „L” of „leiderschap”-cursus is nog in een experimenteel stadium, maar kan voor die gebieden iets gaan betekenen. Intussen hopen wij dat we, in samenwerking met de Universiteit, waarvan de Faculteit voor Theologie en Studie van de Religies met onze hulp is opgezet, in het jaar 1980 een kans zullen krijgen om aan studenten die daarvoor in aanmerking komen gelegenheid te geven om een Diploma Theologie te verkrijgen met de daaraan verbonden bevoegdheden en erkenning. Ons hoofddoel blijft echter om te zorgen dat de kerken van Botswana kunnen beschikken over een goed opgeleid en voor hun taak berekend corps van zowel geordende als niet-geordende leiders.

#### **Gespreide en gecentraliseerde opleiding**

Laat ik besluiten met enkele opmerkingen over de waarde van deze twee methoden van theologische vorming. Ik zou niet willen beweren dat er alleen maar „gespreide opleiding” zou moeten zijn, ondanks het feit dat er, naar mijn ervaring, zoveel goeds uit voortkomt dat dikwijls ontbreekt bij de opleiding in een school. Ik heb aan een theologische school gestudeerd en ik ben overtuigd dat er belangrijke argumenten zijn om met dit soort opleiding door te gaan. Ik zou alleen willen zeggen dat wij zien wat de schoolopleiding goed doet, maar ook wat de gespreide opleiding *in situ* beter kan doen.

Een theologische school is de plaats voor research. Ik bedoel dat er altijd behoefte zal zijn aan nieuwe ideeën en verdieping op vele terreinen en dat een student de tijd en de rust moet hebben om bibliotheken te raadplegen en zelfstandig te leren denken. Zoals een van mijn professoren eens zei: „Reinhold Niebuhr deed zijn ideeën op in de gemeente, maar hij moest naar een theologische school gaan om ze uit te werken”. Er is niets dat zo'n intellectuele kweekplaats kan vervangen. Ten tweede is een instituut de plaats waar gespecialiseerde opdrachten kunnen worden uitgewerkt, waar geëvalueerd wordt wat er aan de gang is en overlegd kan worden hoe dit verbeterd moet worden. Werkelijk belangrijke ontwikkelingen kunnen alleen ondernomen en gesystematiseerd worden als ze gedragen worden door studie en kritiek. Bijvoorbeeld: BTTP is ongewild bezig om de voorwaarden te scheppen voor het functioneren

van „vrijwilligers” in pastoraal werk in Botswana. Waar vinden we de mensen die dit kunnen evalueren en die de kerken kunnen helpen om zulk een ingrijpend en potentieel bevrijdend werkmodel te aanvaarden en er zo goed mogelijk gebruik van te maken?

Tenslotte: Wij die in het BTTP hebben gewerkt, hebben dikwijls het feit betreurd dat wij dat in zo'n vacuüm moesten doen. Wij hebben niemand achter ons die bijvoorbeeld zegt dat pag. 16 een minderheidsstandpunt over de functies van de Kerk weergeeft; het nieuwe werk dat ons is opgedragen vraagt nu eenmaal niet om „specialisten”. We snakken naar de stimulans van het theologische debat, juist omdat we zo duidelijk merken hoe het leven van onze studenten wordt verrijkt door de discussies. Wie zal ons helpen om te verbeteren wat wij hen te bieden hebben? Hoe zullen wij theologisch „bij de tijd” blijven?

Het meest volledige en boeiende model van theologisch onderwijs, waarin zowel het theologisch instituut als de gespreide opleiding zijn opgenomen, werd ons getekend door een bezoeker uit Nieuw-Zeeland, Archdeacon Buckle, die ons deed dromen van een dag waarop er in elke regio mensen bezig zouden zijn met de opbouw van een plaatselijk leiderschap via gespreide opleiding. Zelf zouden zij in dienst zijn van een groot centraal theologisch instituut, waar men voortdurend bezig is met het ontwerpen van nieuwe programma's en het zoeken naar uitbreidingsmogelijkheden en meer gespecialiseerde opleidingsmodellen, en waar cursussen worden gegeven in onderwijsmethode en speciale functies. De „werker-priester” zou ruime hulpmiddelen direct tot zijn of haar beschikking hebben, maar tegelijkertijd zouden de plaatselijke pastorale werkers bijna volledig onder zijn of haar leiding staan. Misschien kan zo'n droom voor Botswana binnen niet al te lange tijd werkelijkheid worden, zoals Archdeacon Buckle hoopte dat dit in Nieuw-Zeeland het geval zou zijn. Dan zouden er geen kerken gesloten behoeven te worden, omdat ze geen full-time predikant meer kunnen betalen, of gemeenten vele jaren lang de schuld op nieuwe kerkgebouwen moeten afbetalen, maar dan zou het gemeentewerk, aangepast aan de plaatselijke situatie, gericht zijn op de groei van de kerk en op deelname aan het leven van de gemeenschap op elk niveau. Het is de mooiste droom die ik ooit gehoord heb. Het is heel goed mogelijk om die te verwezenlijken, als de mensen die aan de theologische scholen gestudeerd hebben, zich er niet tegen verzetten dat gespreide opleiding wordt ingevoerd in hun eigen omgeving. En het schept opnieuw de mogelijkheid van kleine, intens levende en werkende kerken, die veel gemeen hebben met de gemeenten waaraan Paulus zelf deelnam. Ik verlang ernaar voor Botswana, en voor Nederland, en voor ons allen die ons naar Christus noemen.

(vert.: mevr. A. M. C. Gramberg-van der Hoeven)

Christine Lienemann-Perrin

## De „Theological Education by Extension” – een uitdaging voor de theologische studie en het ambt van predikant in jonge kerken

In vele delen van Afrika en Latijns Amerika maakt het Christendom een snelle groei door. Dit leidt ertoe, dat in talrijke gemeenten van de jonge kerken er een gebrek is aan in het ambt bevestigde predikanten of aan andere theologisch opgeleide medewerkers. In Afrika komt het niet zelden voor, dat er slechts een predikant voor 10, 20, ja zelfs voor 30 gemeenteleden beschikbaar is. In Latijns Amerika schat men, dat vier van de vijf protestantse gemeenten geleid worden door personen, die zich nooit theologisch hebben kunnen scholen. Gemeenten in India klagen erover, dat ze soms één tot vijf jaar op het bezoek van een predikant moeten wachten om avondmaal te kunnen vieren.

Verreweg het grootste deel van de protestantse gemeenten in Latijns Amerika wordt verzorgd door diakenen, niet-bevestigde predikanten, predikers, catecheten, zielszorgers en ouderlingen – zowel door mannen als door vrouwen –, die deze functie naast hun werkkring en meestal zonder betaling uitoefenen. Daar deze medewerkers door verplichtingen jegens hun gezin, beroep en kerk plaatselijk gebonden zijn, is voor hen de studie aan een theologisch opleidingsinstituut een onmogelijkheid. Bovendien voldoen ze niet aan de juiste vóóropleiding en aan de financiële voorwaarden, die voor een theologische opleiding verondersteld worden.

Wat is de oorzaak van deze toestand? Deze hangt ongetwijfeld daarmee samen, dat de theologische opleiding in de jonge kerken nog steeds sterker gericht is op voorbeelden uit Europa en de USA, dan op de behoeften van de jonge kerken. Hoge toelatingseisen, een meerjarig verblijf op de plaats van de studie, een overmaat aan theoretische studies, ontoereikende praktisch-theoretische vorming, hoge opleidingskosten, dit alles is voor de medewerkers in de jonge kerken niet attractief noch realiseerbaar.

Afgestudeerden van een theologisch seminarie hebben het, ironisch genoeg, af en toe moeilijk om een geschikte predikantsplaats te vinden, zodat er, ondanks het acute tekort aan predikanten, hier en daar een overschot aan opgeleide predikanten is, die moeten omzien naar een ander beroep. Op het platteland geven de gemeenten de voorkeur aan oudere, ervaren en in het kerkewerk doorgewinterde personen, boven de jonge onervaren afgestudeerden van de Hogeschool. Veel gemeenten kunnen zich alleen al om financiële redenen geen opgeleide theoloog permitteren, want hij wil immers overeenkomstig zijn opleiding betaald worden.

Vele jonge kerken hebben van de kerken in Europa en van Noord-Amerika de ongelukkige scheiding tussen dominees en leken, of liever tussen theologen en leken overgenomen, wat leidt tot bevoogding van de leken en tot overbelasting

van de predikanten. Belangrijke handelingen in het kerkelijk leven zijn ook in vele jonge kerken gebonden aan de medewerking van een in het ambt bevestigde predikant, bijvoorbeeld doop, avondmaal, enz.

De bevestiging in het ambt wordt in de regel alleen voor afgestudeerden van een volledige theologische studie, die predikant willen worden, opengesteld. Deze ambtsopvatting is om theologische redenen ook in westerse kerken aanvaardbaar – in kerken van de Derde Wereld heeft dit echter om redenen van economische en sociale aard een zeer negatieve uitwerking. In veel latijnsamerikaanse landen bereikt minder dan 1% van de bevolking een universitaire opleiding. De predikanten kunnen niet van de kerkelijke bijdragen betaald worden. Om deze redenen is de binding van het ambt aan een academische opleiding en een hoge sociale status noch theologisch noch vanuit sociale voorwaarden te rechtvaardigen.

## II

Om aan de crisis van theologie-studie en predikambt in de jonge kerken tegemoet te komen, is in Midden-Amerika 16 jaar geleden een experiment van start gegaan, dat na korte tijd wereldwijde betekenis zou krijgen: de „Theological Education by Extension” (T.E.E.). Wat TEE is moet volgens de voorstelling van een der best gekwalificeerde TEE-experts, F. Ross Kinsler, verklaard worden. In zijn in 1977 verschenen boek „The Extension Movement in Theological Education – A Call to the Renewal of the Ministry” heeft hij de jongste veelomvattende weergave van doel, methode en verspreiding van de TEE neergelegd<sup>1</sup>). De algemene doelstelling van de TEE definieert Kinsler als volgt:

„Men is het er in het algemeen over eens dat het doel van „extension” is om plaatselijke kerkelijke leiders in staat te stellen een grondige theologische vorming te ontvangen voor hun respectievelijke ambten zonder dat ze daarvoor de verplichtingen voortvloeiend uit hun dagelijks werk of tegenover hun gezin of gemeente hoeven te onderbreken en dat de essentiële bestanddelen van TEE bestaan uit systematische studie thuis, voortgaand praktisch werk en regelmatige werkbesprekingen in groepsverband”. (127) (Zie de bronvermelding aan het eind van dit artikel).

Zoals de naam al uitdrukt, behoort de theologische opleiding door TEE „extended” d.w.z. gespreid, verveelvoudigd te worden. De TEE wil een einde maken aan de beperking van de theologie-studie tot enkele kandidaten voor het ambt van predikant.

In vijf punten zijn de kenmerken van de TEE samengevat:

- *Kerkelijke ambten*: De schoolkennis speelt voor deelname aan de TEE geen rol. Personen, die nauwelijks kunnen lezen, worden evengoed toegelaten als zij die de basisschool, de middelbare of hogere school hebben doorlopen. De opleiding wordt aan elk niveau aangepast.
- *Plaats van studie*: Daar de TEE als vrijetijdsstudie is opgebouwd, hoeft de student tijdens zijn studie zijn beroep en kerkelijke functie niet op te geven. Hij

hoeft ook niet van woonplaats te veranderen, daar hij thuis studeert en slechts eens per week een cursus in de buurt van zijn woonplaats hoeft te bezoeken.

- *Studieduur*: Iedere student bepaalt zelf naar zijn capaciteiten en mogelijkheden van tijd de duur van zijn studie. Hij kan de afzonderlijke cursussen over zoveel jaren verdelen als hij zelf verkiest.
- *Doelstelling*: Examens kunnen, hoeven echter niet te worden afgelegd. Zij, die de gehele studie met een examen afsluiten en een graad behalen, kunnen als predikant worden aangesteld. Ze worden in de regel wel als predikant bevestigd, maar ze worden niet op een betaalde predikantsplaats als hoofdbetrekking voorbereid. Reden: de gemeenten kunnen hen niet onderhouden. Aan het ambt van predikant als professie/beroep moet een einde komen, opdat het weer een ambt wordt in de zin van onbetaald dienstbetoon.

In de TEE wordt dus in een zeer hoge mate flexibiliteit nagestreefd. Hoe ziet een TEE-programma er nu in details uit?

Als voorbeeld moge genoemd worden de TEE van het Presbyteriaanse Seminarie in Guatemala, dat als eerste Seminarie bij het theologisch onderwijs overgegaan is op TEE. In alle kerkelijke districten van de kerk in Guatemala zijn kleine opleidingscentra gevestigd – totaal 20 centra.

De TEE-studenten, die in de omgeving van zo'n centrum wonen, bezoeken eenmaal per week de cursus. De leraren trekken elke week van het ene centrum naar het andere om les te geven. Aan het onderwijs nemen huisvrouwen, leraren, studenten, ingenieurs, landbouwers en dominees deel. Het onderwijs wordt in de streektaal gegeven. (In Guatemala zijn er veel Indo's die geen Spaans spreken).

Eenmaal per maand komen de studenten uit verschillende streekcentra samen, om gemeenschappelijke problemen te bespreken of examens af te leggen.

Per jaar worden pakketten van telkens 5 vakken/onderwerpen aangeboden, waarvan de student er naar keuze 1 tot maximaal 5 kan volgen. De hele opleiding bestaat uit 15 van zulke onderdelen, en komt overeen met het lesprogramma van de vroegere theologische studie aan het Presbyteriaanse Seminarie. (Een vlugge student kan de cursus dus in drie jaar doorlopen – red.).

Sinds het bestaan van het TEE-programma (1963) hebben rond 1600 studenten TEE-cursussen van het Presbyteriaanse Seminarie gevolgd.

In 1977 namen 250 studenten deel aan TEE-cursussen. Van de 85 studenten, die tot 1977 de TEE-studie als gegradueerden hebben afgesloten, zijn 45 als dominee of op andere wijze als kerkelijke medewerker in functie; enkelen werken als prediker of zijn leidinggevende leden van het kerkbestuur geworden. Daarentegen hebben in 25 jaar traditionele opleiding aan het Presbyteriaans Seminarie in Guatemala slechts 25 studenten een graad behaald, van wie thans slechts 15 in de Presbyteriaanse Kerk werkzaam zijn; 6 van hen oefenen het ambt van predikant als hoofdberoep uit.

## III

Dit voorbeeld bewijst, dat de TEE een behoefte in de opleiding bevredigt, die

door de traditionele wijze van opleiding totaal over het hoofd gezien wordt. Het succes van het Presbyteriaans Seminarie is spoedig overal besproken. In Midden- en in Latijns Amerika zijn plotseling de TEE-centra als paddestoelen uit de grond geschoten. Bijbelscholen en allerlei opleidingscentra schakelden gedeeltelijk of geheel op TEE over. Het meest is een combinatie van traditionele opleiding en TEE verbreed: voor toekomstige predikanten wordt ook voortaan het volledige tijdschema voor de studie aangehouden, terwijl aan andere kerkelijke medewerkers een TEE-programma aangeboden wordt. De TEE-centra nemen elk jaar zo in aantal toe, dat de statistici moeite hebben telkens de nieuwste stand bij te houden. Volgens een schatting van W. Weld waren er in 1976 in Midden- en Latijns Amerika 99 instituten die TEE-programma's uitvoerden.

1058 regionale TEE-centra gingen hiervan uit en 11.566 studenten ontvingen onderricht.

Zulke getallen maken duidelijk, dat de TEE de traditionele predikanten-opleiding in Latijns Amerika meer en meer op de achtergrond dringt.

Terwijl het aantal theologie-studenten aan de opleidingscentra van naam voortdurend terugloopt, kan men de stormachtige toeloop op de TEE-centra nauwelijks aan. Het bevreemdt niet, dat het in Latijns Amerika spoedig tot heftige controversen kwam tussen de voorvechters van de traditionele theologische opleiding en de TEE. De tegenstellingen deden zich op verschillende niveaus voor:

- *Financieel*: de uiterst beperkte geldmiddelen van de jonge kerken stonden deze kerken niet toe, gelijktijdig verscheidene opleidingsprogramma's te financieren. Daarom streeden de voorvechters van beide ontwikkelingsconcepten om te kunnen overleven;
- *Wetenschappelijk*: terwijl de docenten aan de traditionele opleidingscentra de wetenschappelijke kwaliteit en het ontwikkelingsniveau van de TEE in twijfel trokken, is naar de opvatting van vele TEE-experts de wetenschappelijke opleiding voor kerk en theologie onbelangrijk;
- *Theologisch*: De vertegenwoordigers van de TEE streven naar een vernieuwing van de ambts- en bevestigingspraktijk. Ze willen de zgn. lekenambten als van dezelfde rang naast het ambt van predikant plaatsen. Van de zijde der academisch opgeleide predikanten rees verzet tegen deze tendens;
- *Ideologisch*: Men verweet de TEE, dat ze een conservatief-evangelisch stempel droeg en door de noordamerikaanse „Church-Growth-Movement“ overheerst werd. (Centrum van de „Church-Growth-Movement“ is het in 1960 in Zuid-Pasadena, Californië, gestichte „Institute of Church Growth“; McGavran, R. Winter en P.C. Wagner kunnen als vertegenwoordigers van deze school gezien worden. Het primaire doel van de militante, optimistische en vooruitziende zendingsbeweging is de numerieke groei van de kerken, die door evangelisatie bereikt wordt);<sup>2)</sup>
- *Pedagogisch*: De TEE-experts wezen de traditionele theologische opleiding af, omdat deze van de studenten verlangde, dat ze pasklare leerstof-eenheden consumeerden, die geen enkele relatie met het leven van de studenten en de kerkelijke praktijk hadden. De studenten leerden niet hun kennis in de praktijk om te zetten. Door de tegenpartij werd de TEE verweten, dat hij een instrument was om de studenten te indoctrineren. Pas na verscheidene jaren van polari-

satie en zwart-wit tekening van beide kanten werd het gesprek wederzijds gedifferentieerder en zelfkritischer. De discussie over de tegenstellingen is nog niet ten einde, maar tekenen wijzen erop, dat de TEE en de traditionele opleiding op velerlei wijzen te combineren zijn en daarom geen alternatieven behoeven te zijn.

Intussen houden verscheidene verenigingen van theologische opleidingsinstituten in Latijns Amerika zich regelmatig bezig met de planning en invoering van TEE-cursussen. Ze werken samen met de pas opgerichte verenigingen van de TEE-centra. (Aliste in het spaans-talige en Aette in het portugees-talige Latijns Amerika)<sup>3)</sup>.

De TEE heeft zich al lang ook in andere continenten verbreed.

Volgens een schatting van Kinsler bestaan er in 75 landen van de wereld rond 300 TEE-cursussen, die door 30.000 tot 40.000 studenten gevolgd worden.

Kerken in Zuidelijk Afrika en in zwart-afrikaanse landen hebben in de TEE voor het eerst een mogelijkheid ontdekt aan talrijke niet-bevestigde predikanten en aan lekenmedewerkers theologische basiskennis bij te brengen. Ook afrikaanse Onafhankelijke Kerken in Zuid-Afrika en in Rhodesië proberen wat ze met de TEE kunnen bereiken. Verder is TEE tot India, Noord- en Zuidoost-Azië bekend geworden, waar er overal mee geëxperimenteerd wordt, waar verenigingen van TEE-instituten gevormd worden, waar „workshops“ over TEE worden gehouden en lesmateriaal voor het TEE-onderricht wordt samengesteld.

De TEE blijft niet tot landen van de derde wereld beperkt.

In de USA hebben vooral kerken van maatschappelijke randgroepen (kerken van de zwarten, van de Puerto Ricanen en Indianen) de TEE als middel voor de oplossing van hun tekort aan predikanten ontdekt.

Daar deze kerken hun toekomstige predikanten niet naar de vermaarde amerikaanse opleidingscentra willen sturen en het ook niet kunnen wegens de te hoge toelatingsnormen, leiden ze hun kerkelijke leiders nu aan de TEE-centra op.

In Europa zijn er nog nauwelijks initiatieven voor een TEE, maar men gaat reeds na, of de TEE ook hier niet een kans zou zijn voor kerken van maatschappelijke randgroepen die, om welke redenen dan ook, geen toegang tot de traditionele theologische instituten hebben. Als voorbeeld worden daarbij de Molukkers in Nederland genoemd.

#### IV

De verbreiding van de TEE bij maatschappelijke randgroepen, arme kerken en bij bevolkingsgroepen met een laag ontwikkelingspeil heeft de TEE de naam doen krijgen een theologische opleiding van de tweede rang te zijn. Deze indruk is nog versterkt door het lesmateriaal dat doorlopend voor de TEE wordt samengesteld. De TEE-leraren hebben spoedig ingezien, dat de traditionele leerboeken voor de TEE-studenten ongeschikt zijn. Juist die studenten, die het interpreteren van teksten en het leren uit boeken niet gewend zijn, zijn aangewezen op geschikte hulpmiddelen. Daarom zijn de TEE-experts begonnen lesmateriaal voor geprogrammeerd onderwijs : „programmed instruction“) te vervaardigen. Wat verstaat

men daaronder? De leerstof, bijvoorbeeld in de vakken Oude Testament en Nieuwe Testament, kerkgeschiedenis of systematische theologie wordt tot een minimum aan informatie gereduceerd en in lessen, d.w.z. in kleine leerstofeenheden ingedeeld (zie boven sub II).

In korte hoofdstukken wordt één brok informatie gegeven, vaak bijvoorbeeld in de vorm van „stellingen”. Aansluitend hierop worden één of meerdere vragen over dit fragment gesteld. Door de beantwoording van deze vragen kan de student testen of hij de inhoud van het fragment kan weergeven. Aan het eind van een les worden vragen gesteld die moeten animeren tot het nadenken over de vraag hoe men het onderwerp actueel kan maken en kan vertalen naar de praktijk. Het lesmateriaal moet zoveel mogelijk passend gemaakt zijn voor de culturele, maatschappelijke en kerkelijke omstandigheden, waaronder de studenten leven. In het ideale geval worden de teksten door leraren en studenten samen geschreven. Zij noteren aan het eind van de cursus de resultaten van het onderricht en van praktische ervaringen en geven deze aan de volgende groep studenten door. Maar het doel: het lesmateriaal in gelijke mate te richten op de praktijk, op problemen én de student, wordt slechts zelden bereikt, daar de samenstelling van het materiaal zeer tijdrovend is en van de schrijvers een veelzijdige kennis en veelzijdige bekwaamheden vereist. De kwaliteit van dit materiaal is daarom ook naar de opvatting van de TEE-experts vaak onbevredigend.

## V

Het is nog te vroeg, een oordeel over TEE te geven of te kunnen zeggen, waar de TEE naar toe leidt en welke veranderingen hij op de lange duur in de theologische opleiding en voor het predikambt zal oproepen. Het is nu echter reeds duidelijk, dat de TEE een levendige discussie over de theologische studie, het predikambt en het begrip lidmaat heeft opgeroepen. Het is niet bij de discussie gebleven, maar principiële structurele veranderingen in opleiding en ambtspraktijk beginnen zich af te tekenen.

Het is vooral aan de TEE te danken, dat hij zich als geen ander ontwikkelingsconcept voor de opleiding van kerkelijke medewerkers verdienstelijk maakt voor hen, die tot op heden van de mogelijkheid van een opleiding in theologische basiskennis waren uitgesloten. De TEE is primair en zonder beperking gericht op de capaciteiten en behoeften van de arme, afgelegen gemeenten in jonge kerken, en niet op de gestandaardiseerde vorming van de theologische opleidingscentra van Europa en de USA.

Ondanks deze onmiskenbare verdiensten, die niet genoeg beklemtoond en als uitdaging voor alle traditionele vormingsinstituten niet serieus genoeg genomen kunnen worden, mogen tenslotte nog enige kritische, informatieve vragen aan de TEE gesteld worden.

Het zijn vragen van een buitenstaander, die de TEE niet uit eigen waarneming, maar slechts uit schriftelijke getuigenissen van verscheidene TEE-experts kent. De vragen zijn daarom vooral op de literatuur over de TEE gericht en minder op de TEE zelf – waarvan het heel goed mogelijk is dat die in de praktijk er heel anders uitziet dan in de theorie.

– Meteen bij de eigen naamsaanduiding van de TEE wordt men al kopschuw. De naam „*Theological Education by Extension*” wil de indruk wekken alsof het zonder uitzondering gaat om de *theologische* opleiding van studenten in de *theologie*. Maar in werkelijkheid wordt het bijbrengen van theologische basiskennis aan laagontwikkelde kerkelijke medewerkers „theologische opleiding” genoemd, evenals de opleiding van TEE-experts, die reeds een studie aan een Hogeschool, (b.v. theologie) hebben afgesloten. Niet de verschillende opleidingsniveaus worden door de TEE opgeheven, maar de benaming wordt veranderd: de klassieke onderscheiding tussen „christelijke vorming en onderwijs” („Christian education”) en „theologische opleiding” wordt door het globale begrip „theological education” vervangen.

De TEE experts willen op deze wijze het elitaire odium van de theologische opleiding doen verdwijnen. Maar enkel met een wisseling van een etiket is men er niet.

Bij nauwkeurige beschouwing gaat het de TEE minder om een verruiming van de theologische opleiding dan wel om het versterkt bevorderen van de *christelijke vorming* van allerlei kerkelijke medewerkers. De noodzaak van dit verlangen valt niet te ontkennen – alleen, men moet er geen misleidende naam aan geven.

Een van de belangrijkste verlangens der TEE is de grootst mogelijke groei van de kerk. Door de TEE wil men niet enkel aan het acute tekort aan predikanten in jonge kerken tegemoet komen, maar nieuwe gemeenten stichten en nieuwe leden winnen. Zo wordt bijvoorbeeld in het TEE-programma van de conservatieve Baptisten in het Noorden van Honduras niet alleen van iedere student verlangd, dat hij vanaf het begin van zijn studie andere studenten opleidt en dezen weer instrueert hoe ze anderen moeten opleiden, maar hij moet tijdens zijn studie ook minstens één nieuwe gemeente stichten. (250) In elke onderrichtseenheid gaat het uiteindelijk om de zorg, hoe de zending van de kerk in de wereld verwezenlijkt, hoe nieuwe gemeenteleden gewonnen, in het geloof bevestigd en voor het werk in de kerk gemotiveerd kunnen worden. Op talrijke plaatsen in Kinsler's boek staan zinnen zoals:

„Wij moeten ons vragen of onze visie in feite wel gestalte aanneemt in effectieve training, in de vernieuwing van de ambten en in de mobilisatie van de hele kerk voor zending”. (pag. 40) Of: „Al onze theologische studie moet worden geïntegreerd en toegepast met het oog op onze dienst en onze zending in de wereld van vandaag”. (241) De herkomst van de TEE uit de „Church-Growth-Movement” klinkt in dergelijke doelstellingen duidelijk door.

Het komt er uiteindelijk op aan, *welke* zending door *welke* kerk in de wereld wordt bedreven. Over deze vraag wordt in de literatuur van de TEE echter opvallend weinig gesproken. Zonder een aanhoudende strijd om de waarheid van het evangelie kan de kerk niet tot het juiste inzicht komen, waarin haar missie in de wereld bestaat. Al te makkelijk ontstaat het gevaar, dat ze haar eigen missie verwisselt met die welke haar is opgedragen. De kerk wordt zeer spoedig tot schijnkerk, wanneer ze zich niet ernstig bezig houdt met het inzicht van datgene, wat het wil zeggen, *werkelijk* kerk te zijn. Opdracht van theologie en theologie-studie is het, deel te nemen aan deze strijd om het juiste begrip van Gods zending in de wereld. De TEE-literatuur spreekt zich in het algemeen niet uit over deze opdracht van de theologische opleiding. Ze stelt het „*wat*” van de opleiding als bekend voorop en concentreert zich op het „*hoe*” van de opleiding, d.w.z. op

onderrichtsmethoden, leertechnieken, leerdoelen en op het samenstellen van geprogrammeerd lesmateriaal. Als motivering wordt gezegd, dat de theologen zich al lang genoeg enkel over de inhoud van de studie druk gemaakt hebben; nu is het eindelijk tijd om zich over de onderrichtsmethoden uit te spreken. Daarmee wordt waarheid door methode vervangen, in plaats van aangevuld. Achter al de drukte om het voorwerp van het onderricht – de theologie – vermoedt Kinsler academisch gedachtenspel, wat voor de kerk geen praktische betekenis heeft. Ten opzichte van wetenschappelijke theologie koestert hij een principieel wantrouwen door te stellen dat deze abstract, irrelevant is en meestal slechts de bevrediging van de privé-belangen dient, bijvoorbeeld sociaal aanzien of financiële voordelen. Dat de strijd om de echte levende kerk tot een academisch schijngevecht kan worden, valt niet te ontkennen. De kritiek op een voor de praktijk irrelevante, verstarde wetenschap moet er niet toe leiden dat de wetenschappelijke beoefening van de theologie onmogelijk gemaakt wordt, als deze – onder bepaalde voorwaarden – dienstig voor de zaak zou zijn. Als de TEE met de wetenschappelijke theologie kritisch in gesprek wil blijven, dan mag hij zich juist niet distanciëren van een wetenschappelijk omgaan met theologische kwesties.

Onvermoeid leggen de TEE-experts er de nadruk op dat de studenten gevormd moeten worden tot kritisch denken, tot bewustwording en tot zelfstandige omgang met theologische problemen en kerkelijke aangelegenheden. (p. 47 vv) In een eigenaardige tegenstelling tot dit opleidingsdoel staat de methode, waarmee dit moet worden bereikt. In het geprogrammeerde onderricht worden de leerdoelen heel nauwkeurig gedefinieerd, de afzonderlijke werkeenheden afgebakend en de studie-resultaten permanent gecontroleerd. De studenten worden op deze wijze niet alleen tijdens hun gehele studie van stap tot stap begeleid, maar hun wordt ook van tevoren gezegd, welke opdrachten ze in hun latere ambt te vervullen hebben, en hoe ze zich daarop hebben voor te bereiden. Zo schrijft Kinsler over de planning van een TEE-programma:

„In plaats van te wachten tot de student zijn theologische opleiding heeft beëindigd, beginnen we met een zorgvuldige beschrijving van de rollen die hij zal moeten spelen als ambtsdrager of als kerkelijke leider. Daarna proberen we al de vaardigheden, ideeën en informatie te definiëren die hij nodig heeft om die rollen effectief te vervullen. Tenslotte leggen we specifieke doelstellingen vast met het oog op onderdelen/eenheden van zijn studie, de ervaringen die hij moet opdoen en de lessen die hem zullen helpen zich voor te bereiden voor zijn ambt”. (241)

Het lesmateriaal voor het geprogrammeerde onderwijs wekt bij de lezer de indruk, alsof er slechts één mogelijke opvatting bestaat over een bepaald probleem. In hun ijver ten aanzien van aangepaste studiehulp gaan de schrijvers van de teksten zo ver, dat ze de student aanwijzingen geven *hoe* hij bepaalde theologische problemen moet zien en welke de juiste antwoorden op de juist gestelde vragen zijn. Voor iemand, die niet zelf aan het TEE-onderricht heeft deelgenomen, blijft het onduidelijk en vaag, hoe met zulke onderwijs-methoden en onderrichtsmateriaal het kritische denken en een zelfstandig oordelen van de studenten ontwikkeld kan worden. (Misschien is het zo, dat het TEE-onderricht beter is dan het lesmateriaal.

Graag nog een laatste opmerking over het *ambtsbegrip* in Kinsler's boek. Kinsler keert zich fel tegen de scheiding van de kerkleden in „clerus” en „leken”. Door zich op Efeze 4 : 12 vv. te beroepen zegt hij, dat het ambt (ministry) de actieve deelname van alle gemeenteleden eist. „Alle leden kunnen effectief participeren in het ambt („ministry”).” (Bedoeld is het collectief van alle bedieningen in de gemeente – red.).

Tot het ambt behoort niet alleen het preken, evangeliseren en zending-bedrijven, maar alles dat bijdraagt tot wederzijdse versterking van de leden, (christelijke opvoeding in het ouderlijk huis en in de gemeente, deelname aan de godsdienst-oefening, vriendschap en kameraadschap, getuigenis, dienst in de gemeente, zielszorg, enz.). Wanneer Kinsler zich echter uitspreekt over de opleiding voor het ambt der kerk, dan spreekt hij niet meer van dat ambt, waaraan alle leden der gemeente deelhebben, maar van leiderschap („leadership”). Zijn definitie van de TEE als opleiding van de „natuurlijke”, eventueel „lokale leiders van de kerk” is reeds eerder vermeld.

Op een andere plaats wordt gezegd: „Er zijn bijbelse, theologische en historische gronden om er op aan te dringen dat de ambtelijke bedieningen in de gemeente moeten worden geleid en uitgevoerd door de (natuurlijke) leiders van de mensen”. (12)

Hij wil daarmee zeggen, dat de kerk niet door een clericale beroepsklasse, maar door „natuurlijke” leiders uit het volk geleid mag worden – aan de noodzaak van het leiderschap twijfelt hij niet in het minst: „Vanuit dit gezichtspunt is het belangrijk, niet zozeer *wat* een bepaald systeem van theologische opleiding onderwijst (kwantitatief of kwalitatief gezien) als wel *hoe* het de werkelijke leiders selecteert of uitsluit”.

Als eerste voorwaarde voor de opleiding tot het ambt hebben de TEE-experts voor ogen, dat de kandidaten zich reeds in het burgerlijke of kerkelijke leven als leiders („leaders”) hebben waar gemaakt, hetzij als adviseur in vragen van het dagelijkse leven, hetzij als catecheet, diaken of prediker. Daarmee is een ambtsbegrip ingevoerd, dat berust op het onderscheid van leiders en van hen die geleid worden.

Van de Paulinische eis van deelname van *alle* leden van het ambt is daar niets te bespeuren. Kinsler plaatst „ministry” en „leadership” op één lijn, omdat hij in werkelijkheid zijn ambtsbegrip niet richt op de brief aan de Efeziërs, maar op het wereldbeeld van de latijnsamerikaanse maatschappij-groeperingen. Kinsler heeft vooral de Indios in Guatemala voor ogen, bij wie het gewoon is, een „leader” te volgen. In geschillen en bij allerlei problemen wendt de dorps-gemeenschap zich tot de „leader”. Als „leader” komen slechts oudere, vertrouwde mannen in aanmerking, die doorzettingsvermogen bezitten, ruzies kunnen beslechten en die uit een rijke levenservaring aan mensen raad kunnen geven. Kinsler heeft dus met zijn „leadership”-concept geen alternatief voor de scheiding tussen clerus en leken voor ogen. Het paulinische begrip van de deelname van alle gemeenteleden aan het ambt blijft een wens van de kerken in Noord en Zuid, met of zonder TEE.

1) Kinsler's boek verscheen in South Pasadena, Californië bij de William Carey Library. De verwijzing naar de pagina's in de tekst slaat op Kinsler's boek.

*Verder raadplege men:*

Ralph D. Winter, *Theological Education by Extension*, South Pasadena: William Carey Library, 1969;

Wayne Weld, *The World Directory of Theological Education by Extension*, South Pasadena: William Carey Library, 1976.

Extension Seminary, *Quarterly Bulletin*, uitgegeven door het Seminario Evangélico Presbiteriano de Guatemala, San Felipe Ren.

2) De onmiddellijk op dit artikel volgende bijdrage van R.M.K. van der Grijp over *Kerkgroei en evangelisatie in de context van het Braziliaanse Protestantisme* geeft over deze Church-Growth-Movement bredere informatie en een kritische waardering.

3) ALISTE = Asociación Latinoamericana de Institutos Seminarios Teológicos de Extensão.

AETTE = Associação Evangélica Teológica para Treinamiento por Extensão.

(vert.: J. Buist)

## Andere artikelen

R. M. K. van der Grijp

### Kerkgroei en evangelisatie in de context van het Braziliaanse Protestantisme

#### 1. Een terugblik

Uitgangspunt van dit opstel is de analyse van kerk en samenleving en de toepassing van bepaalde evangelisatiemethoden, zoals die ontwikkeld worden door het Institute of Church Growth in Pasadena, Californië. De bedoeling van de redactie was eigenlijk, dat ik de invloed van deze beweging in geheel Latijns Amerika zou beschrijven. Maar liever dan te gaan extrapoleren of tot weinig zeggende algemeenheden te vervallen, wil ik mij bepalen tot het terrein, dat mij uit eigen ervaring goed bekend is, en van daaruit zijdelings andere gebieden van Latijns Amerika ter sprake brengen.

Brazilië is vanwege de portugese kolonisatiepraktijken en de daarop aansluitende nationale kerkpolitiek tot het einde van de 19e eeuw een land geweest, waar de Katholieke Kerk zich minder goed kon vestigen dan in de spaans-talige landen van het continent. Tot 1889 telde het land in heel z'n onmetelijke uitgestrektheid niet meer dan elf bisdommen en had een groot deel van de bevolking nimmer de kans, in levenden lijve een priester te ontmoeten. Toen eenmaal de politieke omstandigheden het vrije opereren van religieuze groepen uit het buitenland mogelijk maakten, werd Brazilië een uitdaging voor de missionaire ijver van zowel katholieken als protestanten. Dat betekende, dat er voortaan sprake was van religie op twee niveaus. Er was een brede basis van volksreligiositeit, samengesteld uit componenten van diverse herkomst, functioneel binnen de gegeven maatschappijstructuur en soms met een verrassende diepgang. Daar overheen kwam nu een laag van planmatig georganiseerde kerkelijkheid, die, wat het Katholicisme aangaat, vaticaanse normen aanlegde en met in Europa beproefde pastorale methoden te werk ging; tegelijk waaierde het Protestantisme uit in een reeks kerkgenootschappen, welke identiteit samenhang met ver buiten Brazilië uitgevochten leergeschillen.

De versterking van het tweede niveau bracht onvermijdelijk een zekere minachting voor het eerste met zich mee, een vervreemding van eigen waarden door overwaardering van hetgeen van buiten kwam. Vervreemding – dus eigenlijk iets negatiefs. Toch is de evangelisatie en kerkopbouw, die naar dit patroon plaatsvond, niet zo negatief te beoordelen. Immers door de voortdurende, soms behoorlijk conflictieve ontmoeting van beide niveaus begeleidde de Kerk op haar manier het wordingsproces van de Braziliaanse samenleving. Ook op ideologisch, educatief, cultureel, technologisch terrein speelde zich iets dergelijks af, en dat gebeurt nog steeds. In de meest uiteenlopende sectoren van het openbare leven wordt telkens weer een greep gedaan naar prestigieuze modellen, die in Europa of in Noord-Amerika zijn ontwikkeld. De tweeslachtige resultaten, welke daaruit volgen, behoren nu eenmaal bij het moderne Brazilië, en het behoeft niemand te shockeren, dat ze ook op kerkelijk terrein worden voortgebracht.



## 2. Protestantisme en vooruitgang

Het geloof in de vooruitgang van individu en maatschappij heeft een belangrijke rol gespeeld bij de vestiging van het Protestantisme in Brazilië. Naarmate men zich sterker afzette tegen het koloniaal verleden, dat de ontwikkeling van het land stelselmatig had tegengehouden, groeide ook de bereidheid, het Protestantisme aan te zien als een symbool van vernieuwing, aangereikt door landen die eveneens de maatschappelijke en industriële vooruitgang bevorderden. In de kerkgeschiedenis zijn oorzaak en gevolg niet altijd goed te onderscheiden. Zeker is, dat het Protestantisme een nieuwe levensstijl stimuleerde, met de nadruk op individuele verantwoordelijkheid, zuinigheid, efficiency, zelfdiscipline en de verwachting van succes als zegen op gedane arbeid; maar ook laat zich aantonen, dat het Protestantisme zich in het bijzonder verbreid heeft onder die bevolkingsgroepen, waar bovengenoemde waarden bij voorbaat al hoog aangeschreven stonden.

In de periode van ca. 1900 tot 1960 laat zich in Brazilië een toenemende wisselwerking constateren tussen Protestantisme en noordamerikaanse cultuur. In het bijzonder blijkt dat uit de opzet van het protestants-christelijk onderwijs, dat in de dertiger jaren z'n sterkste fase bereikte; nog vandaag aan de dag zijn er in Brazilië protestantse scholen, die zich met trots Colégio Americano noemen. Na 1960 deden zich opmerkelijke tegenkrachten gevoelen, samenhangend met het maatschappij-kritisch ontwakken van bepaalde minderheden. Maar er waren ook verschijnselen, die juist op een versterkt amerikanisme wezen. Door de sinds de Tweede Wereldoorlog opgekomen industrialisatie was Brazilië zich meer en meer bewust geworden van z'n economisch potentieel. Het geloof vatte post, dat de ontginning van het binnenland, de exploitatie van natuurlijke hulpbronnen en het benutten van de nieuwste technologische ontwikkelingen het land tot een supermogendheid zou maken, de tweede van het westelijk halfrond.

Het sinds 1964 gevestigd militair regime zorgde voor een propaganda, die bij dit toekomstgeloof aansloot en er een krachtiger structuur aan gaf. „Groei” werd het wachtwoord. Statistieken fascineerden meer dan ooit. In alle mogelijke sectoren van de samenleving werd een forse groei-index als het beste visitekaartje beschouwd. En de protestantse kerken onttrokken zich maar nauwelijks aan de tijdgeest. Veelal waren ze overtuigd, nu in Brazilië hun gouden kans te hebben. Hadden ze in hun omgeving niet van oudsher als symbool van vooruitgang gefigureerd? Hoeveel te meer dan nu! Grootscheepse evangelistiecampagnes en een obligatoire trek naar het „wilde Westen” waren aan de orde van de dag.

## 3. Een nieuwe stimulans

Zo was de situatie, toen in 1965 William R. Read zijn boek *New Patterns of Church Growth* publiceerde. Heden en verleden van het braziliaanse Protestantisme werden in dit boek doorgelicht onder het gezichtspunt van z'n toenemende getalssterkte. Hoe had de presbyteriaanse kerk, waarin Read zelf als zendeling werkte, in Brazilië haar leden aangeworven? Hoe was, in vergelijking daarmee, de opmars van de methodisten, baptisten, lutheranen te typeren? En vooral: Hoe moest men staan tegenover het feit, dat zich de pinksterkerken sinds de dertigeren veertiger jaren zo ongehoord hadden uitgebreid? Ten tijde dat Read schreef,

waren de „Pentecostals” in Brazilië dubbel zo talrijk als alle andere protestantse kerken bij elkaar! De interesse voor een dergelijke vraagstelling lag in de lucht. Spoedig lag Read's boek in portugese vertaling op de markt; in 1969 werd het verbreed tot een studie over *Latin American Church Growth*, waar nog twee andere auteurs aan meewerkten. Beide uitgaven dienden zich aan als geschreven onder oriëntatie van het Amerikaanse „Institute of Church Growth”. Wat was dat voor een instituut? De organisator er van, Donald Anderson McGavran, was in 1897 in een zendingsgezin in India geboren. Sinds 1923 ook zelf als zendeling in dat land werkzaam, werd hij geboeid door de analyses welke zijn collega, de latere bisschop J. Waskom Pickett, uiteenzette in zijn boek *Christian Mass Movements in India* (1933). Samen gingen ze nu verder op zoek naar factoren, die de groei van zendingskerken bevorderden of ook belemmerden. Een samenvatting van zijn waarnemingen, uitgaande van het Nieuwe Testament en vervolgens de hele kerkgeschiedenis doorlopend, gaf McGavran in *Bridges of God* (1955). Nu werd hij door zijn zending ook in de gelegenheid gesteld, de in India waargenomen situatie met die op andere zendingsvelden te vergelijken. De daaruit voortgekomen studie *How Churches Grow: the New Frontiers of Mission* (1959) tracht de indruk van een eenzijdig kwantitatieve benadering, die zijn vorige grote boek veelal gewekt had, te corrigeren door de noodzaak van gemeentetoerusting te onderstrepen. Sinds 1957 was McGavran gastdocent aan diverse instituten in de Verenigde Staten, en in 1960 gaf het North-West Christian College in Eugene, Oregon, hem samen met de missioloog Allan R. Tippett opdracht tot de vorming van een Institute of Church Growth. Vijf jaar later werd dit instituut, onder hun beider leiding, overgeplaatst naar Fuller Theological Seminary in Pasadena, California, en daar met de School of World Mission samengevoegd. Van het gecombineerde studiecentrum, kortweg SWM-ICG genoemd, was McGavran decaan tot 1971, en hij bleef er ook nadien als emeritus nog lesgeven. In *Understanding Church Growth* (1970) zette hij heel zijn programma nogmaals samenvattend uiteen.

Het instituut werd inmiddels naar alle kanten uitgebouwd, er groeiden relaties met talrijke bewegingen in de zendingswereld en er ontwikkelden zich specialisaties op terreinen, waar de zendingswetenschappen dringend aanvulling behoefden: anthropologie, godsdienstfenomenologie, onderzoekmethoden, extension training enz. Naarmate het onderzoek in de breedte groeide, kwam er ook een grotere verscheidenheid van theologische criteria, mede dankzij de dialoog met hen, die McGavrans uitgangspunt als te pragmatisch verwierpen.

## 4. Begrijpen hoe kerken groeien

We komen terug bij Brazilië. Inderdaad is hier een vergelijking van missionaire methoden en van de daarmee behaalde meetbare resultaten een boeiende zaak. Dankzij het Institute of Church Growth zijn niet alleen de élatante verschillen tussen de groei van bepaalde historische kerken (bijvoorbeeld de Episcopale Kerk, sinds 1890 – nu ca. 15.000 leden) en spontane volksbewegingen (de pinksterkerken, sinds 1911 – nu ca. 4 miljoen leden) duidelijk geworden, maar komt ook binnen eenzelfde beweging de afwisseling van groei en stagnatie voor het voetlicht. Het blijkt dat een hechte kerkelijke organisatie, in overeenstemming met de kerkorde, in het minst geen garantie biedt voor een gezonde groei. Zo

beschikte de braziliaanse methodisten in de periode rond 1950 over een ragnij netwerk van hiërarchisch geordende mannen-, vrouwen-, jeugd- en kinderorganisaties, sociale instituten, publiciteitsmedia, opleidingscentra – terwijl hun aantal al sinds jaren bij de 50.000 bleef hangen. Er zijn zelfs gegevens die er op wijzen, dat in sommige kerken een straffe interne orde te verklaren is uit frustratie om het uitblijven van uitwendig succes!

Bestaat er een verband tussen een kerkgenootschap en een bepaalde ethnische groep, dan openen zich voor de evangelisatie binnen zo'n groep geheel eigen mogelijkheden. Brazilië telt een paar miljoen afstammelingen van duitse immigranten, die in beginsel aanspreekbaar zijn door de Evangelisch-Lutherse Kerk. Anderzijds is de ethnische bepaaldheid van een kerkgenootschap een zware handicap als het er om gaat ook andere bevolkingsgroepen te bereiken. De groei van de pinksterkerken in Brazilië – evenals trouwens in Chili – is het voorwerp van heel wat analyses geweest. Als belangrijkste oorzaken van die groei worden aangewezen de zeer eenvoudige, maar alle twijfel uitsluitende verkondiging, de emotionele beleving van het geloof, de hechte gemeenschapsvorming juist onder de meest ontwortelde elementen van de samenleving en het charismatisch leiderschap, waardoor er zich spontaan nieuwe gemeentekernen kunnen vormen. Deze en dergelijke factoren te onderzoeken, wetenschappelijk te verwerken en met behulp daarvan een nieuwe zendingsstrategie voor Latijns Amerika te ontwerpen, dat is wat het Institute of Church Growth zich ten doel stelt. De kerken zullen baat moeten vinden bij de processen, die momenteel in „Gods laboratorium in Brazilië“ aan de gang zijn.

## 5. Zending met de computer

Door zijn integratie in Fuller Theological Seminary is het Institute of Church Growth ook in contact gekomen met het Missions Advanced Research Center (MARC). Dit is een studiecentrum, waar uiteenlopende gegevens van maatschappelijke en religieuze aard worden opgeslagen en met behulp van de modernste computeranalyse verwerkt. Het MARC produceert geen theologie en geen zendingswetenschap, het heeft ook niet die pretentie. Het verwerkt feiten en kan daarmee niet meer dan feitelijke gegevens produceren. Maar zulke gegevens kunnen de fraaiste theologische constructies aan het wankelen brengen, en doordat McGavrans instituut principieel bereid is de feiten hun taal te laten spreken, gaat er wel een ongehoorde dynamiek van uit. Men vermijdt er voortijdige generalisaties en voorbarige stichtelijke conclusies. In een periode van 12 jaar (1965-1977) werd een zo groot land als Brazilië district voor district op de aanwas van de protestantse kerken onderzocht. De prognoses werden dienovereenkomstig nauwkeuriger. Steeds duidelijker werd aangewezen, welke condities kerkgroei konden bevorderen. Alle aandacht – zo wijst het onderzoek uit – dient zich te richten op die gebieden, waar het moderne leven de traditionele maatschappij aan het omwoelen is, waar nieuwe wegen aangelegd, waar mensen aan de agrarische structuren onttrokken en in grote bevolkingscentra geïntegreerd worden, of waar ze deelnemen aan de grote trek naar het Westen. De prozaïsche confrontatie met de feiten laat ook zien hoe weinig bepaalde traditionele, dierbare zendingsmethoden voor de groei van de kerken betekenen. De kerken zouden bereid moeten zijn zich duidelijker dan voorheen te distantiëren

van het koloniaal verleden, van de denkwijze van het rijke Noorden, van een zendingsstrategie die voor een statische maatschappij misschien wel effectief was, maar die in de snelle veranderingen van onze dagen nergens toe leidt. Een aantal braziliaanse kerken interesseerde zich zozeer voor de aanpak van Church Growth, dat ze instemden met de oprichting van een eigen informatie- en onderzoekcentrum voor het Protestantisme in Brazilië, het Center for Advanced Studies in Evangelism (CASE). Een interkerkelijk kantoor in São Paulo, dat enige jaren eerder was gaan functioneren in verband met een evangelisatiecampagne van Billy Graham, diende als zetel voor dit nieuwe centrum.

## 6. Vlees of Geest?

De Church Growth strategie opent indrukwekkende perspectieven, en dat zowel door haar thematiek als door haar methode. Haar thematiek sluit aan op een van de meest verrassende ontwikkelingen der moderne kerkgeschiedenis, de fenomenale groei van het latijnsamerikaanse Protestantisme. Haar methode schijnt bij uitstek toepasselijk te zijn in een samenleving die, zoals we gezien hebben, gericht is op kwantitatieve groei en die daarbij allerlei uit Noord-Amerika afkomstige impulsen gemakkelijk in zich opneemt. Toch roept deze aanpak ook een gevoel van onbehagen op. Als het waar is, dat vele protestantse kerken zich laten meeslepen in een door nationalistische motieven ingegeven expansiedrang, moeten ze daarin dan zo nodig bevestigd worden door het Institute of Church Growth? Zou niet juist een missionaire bezinning wenselijk zijn die zich meer op de kwalitatieve aspecten richtte – zoals de beweging Evangelism in Depth die propageert –, en die een tegenwicht vormde voor de triumfalistische avances van zo-en-zoveel zelfbewuste kerkgenootschappen? Al te licht wordt het zendingsbevel van Christus hier gelijkgesteld met kortzichtige proselietenmakerij, waarbij de geestelijke rijping van de gelovigen en vooral de schrijnende nood van de samenleving als geheel over het hoofd gezien wordt.

„Dit is een Christendom – zo zei René Paldilla op het congres voor wereldevangelisatie in Lausanne, 1974 – waarin de mens in het middelpunt staat, een Christendom dat overduidelijk van de ‚technologische mentaliteit‘ afhankelijk is, van een mentaliteit die . . . de efficiency als norm aanziet en op grond daarvan onder alle omstandigheden de systematisering van methoden en van andere beschikbare mogelijkheden nastreeft, om geprefabriceerde resultaten te bereiken. Het is het ‚godsdienstig‘ product van een beschaving waarin niets, zelfs niet de mens, aan de technologie ontkomt . . . Deze manipulatie van het Evangelie, die op spectaculaire successen uit is, voert onherroepelijk tot verslaving aan de wereld en aan haar machten“ (geciteerd door Prien, p. 1151).

Symptomatisch voor de Church Growth strategie is ook, dat ze zich nauwelijks bezint op het bestaansrecht van protestantse minderheidskerken in een door het Katholicisme getekende maatschappij. Ze is niet anti-rooms – er zijn zelfs katholieken die bij het CASE in São Paulo hun licht komen opsteken –, maar ze slaagt er ook niet in de missionaire opdracht van de Kerk te stellen in het kader van het ene volk-Gods-onderweg. Waar dat wèl gebeurt, daar beschouwen de protestantse kerken van Latijns Amerika zich meer en meer als werktuigen, ondergeschikt aan het bevrijdend handelen Gods, en krijgt het leden-werven voor de eigen groep niet meer zo'n prioriteit.

## 7. De kerkgroei en wij

Zo is de door McGavran ontwikkelde zendingsaanpak dus te licht bevonden? Naar mijn mening eigenlijk wel. Ik heb er in de jaren, dat ik kerkelijk werk deed in Brazilië, met belangstelling van kennis genomen en met name ook de boeken van William Read herhaaldelijk gebruikt in discussies met collega's en studenten. Confrontatie met de feiten kan alleen maar heilzaam zijn, en dat geldt ook als die feiten geordend worden met gebruikmaking van de modernste technologie. Toch deed de denkrant, die je achter de feiten bemerkte, je telkens weer steigeren. Intuïtief besepte je, dat een kerk zó niet behoort te denken. Sinds minder dan een jaar ben ik nu weer in Nederland. Ook hier proberen kerken hun plaats te vinden in een snel veranderende samenleving. En hoe moeilijk valt het ze! Het begrip kerkgroei kan hier eigenlijk alleen in ironische zin gebruikt worden: we krimpen immers voortdurend in. We krimpen in, en we hebben met die gedachte al haast vrede gevonden. Daarbij gaat het niet alleen om ledentallen, ook om terreinen van de samenleving waar de Kerk blinkt door afwezigheid. Als ook onze kerken zichzelf meer en meer beschouwen als werktuigen, ondergeschikt aan het bevrijdend handelen Gods, misschien zou dan onverhoopt ook de kerkgroei weer ter sprake komen. Misschien zouden we dan, zonder tot triomfalisme te vervallen, met meer vertrouwen naar buiten treden, en zouden ook de door het Institute of Church Growth ontwikkelde methoden dienstbaar kunnen worden aan de missionaire ontplooiing van onze kerken. Een vleugje heimwee naar de braziliaanse groeifilosofie is mij wel bijgebleven...

### Literatuur:

- Church Growth Bulletin*. Editor: Donald McGavran. Publ. bimonthly by Overseas Crusades, Santa Clara CA.
- Engel, James F., „Church Growth Strategies plus...”, in *Evangelical Missions Quarterly* 12/2, april 1976.
- McGavran, Donald Anderson – e.a., *Church Growth and Christian Mission*, New York enz., 1965.
- Prien, Hans-Jürgen, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen, 1978. Inz. blz. 1129-1133, „Die ‚Church-Growth‘-Strategie”.
- Read, William R., *New Patterns of Church Growth in Brazil*, Grand Rapids, 1965.
- Read, William R., Harmon Johnson and Victor Monterroso, *Latin American Church Growth*, Grand Rapids, 1969.
- Tippet, A.R. (ed.), *God, Man and Church Growth: a Festschrift in honor of Donald Anderson McGavran*, Grand Rapids, 1973.

## Puebla en de solidariteit met de armen

De Puebla-conferentie is niet alleen een bewogen, veelzijdig en veelbesproken, maar ook een verrassend gebeuren geworden, waarvan de betekenis voor de missionaire toekomst van de Katholieke Kerk niet zonder meer vanzelfsprekend is. In het geheugen van Latijnsamerikanen roept Puebla reeds nu minstens drie soorten gebeurtenissen op. Het herinnert aan de brede raadpleging en de intense gedachtenwisseling uit de voorbereidingsfase en de internationale solidariteiten die er de vrucht van zijn: de consultatie is een forum geworden, waar bewegingen uit diverse locale kerken elkaar hebben leren kennen en waarderen<sup>1)</sup>. Puebla verwijst vervolgens naar de groepsdynamische en kerkpolitieke dimensies van de vergadering zelf<sup>2)</sup> en tenslotte naar een document, dat in de vele geleidingen van de locale kerken wordt commentarieerd en in de taal van het volk wordt omgezet<sup>3)</sup>. De toekomst zal uitmaken of de inhoud van het document zwaarder zal wegen op de ontwikkelingen van de kerk dan de inzichten en overtuigingen die in de voorbereidingsperiode en in de wandelgangen van de conferentie zijn gerijpt.

Wij willen niet uitvoerig ingaan op alle facetten van het rijke Puebla-gebeuren maar vragen toch even aandacht voor enkele overwegingen die onze benadering van het Puebla-document hebben bepaald.

### Puebla: een latijnsamerikaans pastoraal gebeuren

Het lag niet in de bedoeling van de deelnemers om het dynamisme en de initiatieven van de locale kerken te breken of de indruk te wekken dat beleidsnota's automatisch de toekomst van een kerk zullen bepalen. De bisschoppen wilden integendeel een hernieuwde stuwkracht geven aan de basis en een bevrijdend woord spreken dat christenen, individueel en in groepsverband, zou helpen hun levensstijl, geloofsbeleving en inzet voor kerk en maatschappij te toetsen aan de boodschap van Christus en aan de tekenen van de tijd. Hoe ingewikkeld het document ook moge wezen, het dient als een bijdrage tot een pastoraal gesprek te worden geïnterpreteerd<sup>4)</sup>. Bovendien is Puebla een in tijd en ruimte gesitueerd gebeuren dat binnen zijn historische context moet worden geplaatst. Het document dient zich aan als een pastoraal relevante reflectie op de evangelisatie in Latijns Amerika, anno 1979 (1-2). Ontegensprekelijk hebben vele deelnemers de behoefte gevoeld om oeroude waarheden van het christelijk geloof in herinnering te brengen en hebben ze dit gedaan in een taal die ons de latijnsamerikaanse situaties en ontwikkelingen doen vergeten<sup>5)</sup>. Maar dit neemt niet weg dat de analyse van en de reflectie op de eigen historische context een belangrijke rol spelen in het Puebla-document en de achtergrond vormen van waaruit en in functie waarvan het epis-

copaat zijn pastorale en theologische overwegingen formuleert. Wat over de maatschappijkritische en de bevrijdende impulsen van het Evangelie wordt gezegd, is niet bedoeld als een abstract theologisch verhaal, maar als een reflectie die richting wil geven aan het missionaire handelen van christenen in Latijns Amerika. Puebla wil de kerk begeleiden in haar pelgrimstocht door de actuele geschiedenis heen en wil uit de vele lokale initiatieven en theologisch-pastorale vernieuwingen de meest hoopvolle stromingen en impulsen onderkennen, aanmoedigen en bevestigen. De eerste gesprekspartners van het episcopaat zijn de christenen die door hun inzet en reflectie aan het kerkelijk leven een nieuwe gestalte, stuwkracht en denkkader trachten te geven, en de anderen die door deze vernieuwingen worden gestoord. Ook wij moeten trachten te achterhalen wat de uitspraken van Puebla betekenen voor christenen in Latijns Amerika en daarbij rekening houden met de economische en sociale crisis van het continent, het passieve en actieve verzet van het volk tegen het totalitaire beleid van vele regeringen, de ervaring van de basisgemeenschappen en de eerste aanzetten van een „kerk van het volk” en met de eigen latijnsamerikaanse theologische gevoeligheden en opvattingen over de maatschappelijke functie van de kerken<sup>6</sup>).

### Een groepsgebeuren

Terecht is erop gewezen dat de betekenis van Puebla niet kan worden vastgeprikt op de letter van het document. De resoluties van de conferentie moeten inderdaad worden gelezen in het licht van de sfeer en de groepsdynamiek van de vergadering. Ongetwijfeld zullen de collegiale verantwoordelijkheidszin en de positieve pastorale bewogenheid, die het in Puebla hebben gewonnen van een strikt persoonlijke en autoritaire opvatting van het bisschopsambt, het wel en wee van de lokale kerken ten hoogste beïnvloeden. Het feit alleen dat in Puebla de confrontatie niet anti-dialogaal is geworden, dat er van een geprofileerde partijvorming binnen de groep deelnemers geen sprake is geweest en dat de woordvoerders van minderheidsadviezen de inhoud van het slotdocument reëel hebben kunnen beïnvloeden, wijzen op een toekomstig bisschoppelijk beleid dat ruimte wil scheppen voor verdere experimenten en de *communio*-gedachte niet zal hanteren om aan allen een uniform gedrag op te leggen. Wij zijn dan ook geneigd de oneffenheden en accentverschillen in het document in een dialogale en niet-polariserende sfeer te benaderen, en de lacunes en zwakheden van de eindresoluties te interpreteren als zoveel knelpunten waarvoor het episcopaat bereid is, samen met het volk Gods, oplossingen te zoeken (473).

### Een ingewikkelde boodschap

Het is nu wel bekend dat Puebla er niet is in geslaagd een vlot leesbaar en hanteerbaar project uit te werken voor de evangelisatie in Latijns Amerika. Er is heel wat denk- en interpretatiewerk nodig om in het document de inspirerende gedachte te erkennen die het leidmotief van Puebla is geworden<sup>7</sup>). De vraag is daarbij of men die grondinspiratie in de tekst van het document of elders in het Puebla-gebeuren moet gaan zoeken. Met vele latijnsamerikaanse commentatoren menen wij dat het document au sérieux moet worden genomen, omdat het

de neerslag is van een collectieve bisschoppelijke besluitvorming (702<sup>8</sup>). Het episcopaat heeft gezagvolle uitspraken gedaan en richtlijnen uitgestippeld die verondersteld zijn door te werken in alle geledingen van de lokale kerken. Het document is dan ook een programma voor het beleid in de nabije toekomst, een schets van de ontwikkelingen die het episcopaat zal bevorderen en een omschrijving van de identiteit die elke christen verondersteld wordt te bewaken en zich eigen te maken<sup>9</sup>).

Anderzijds heeft de omvang en de stijl van het document vele commentatoren verrast en hun interpretatiewerk bemoeilijkt. Zoals reeds gezegd, is het niet eenvoudig om de gouden draad te vinden die de 1310 paragrafen onderling verbindt of uit te maken hoeveel gouden draden in de tekst verweven zijn. Nu reeds blijkt hierover meningsverschil te bestaan: de enen zoeken de boodschap van Puebla in de „*communio* en participatie”-gedachte (wat de zwaartekracht van de bevrijdingsgedachte sterk relatieveert<sup>10</sup>), terwijl anderen het leidmotief van Puebla precies in deze bevrijdingsgedachte en de optie voor de armen menen te vinden<sup>11</sup>). Ook in hun benadering van het document verschillen de commentaren nogal grondig: sommigen pretenderen alleen maar de inhoud van het document samen te vatten<sup>12</sup>), terwijl anderen op zoek gaan naar de meest belangrijke en originele thema's, accenten en perspectieven die in het document een bijzondere bindende functie vervullen en menen dat de originaliteit van deze thematieken slechts begrijpelijk wordt als men de Puebla-tekst vergelijkt met wat Latijns Amerikanen over die onderwerpen hebben gedacht<sup>13</sup>). Wij menen dat deze laatste aanpak de beste is, maar constateren dat het encyclopedisch karakter van het document ons verplicht onze commentaar drastisch te beperken en ons te houden aan één thema.

### De optie voor de armen: een centraal thema?

Sinds Medellín hebben Latijns Amerikanen een gevarieerd programma van solidariteit met en evangelisatie onder de armen ontwikkeld en de eerste aanzetten gegeven van een spiritualiteit en theologie van de armoede en van de armen. Medellín's grondinspiratie is het leidmotief geworden van een pastorale en theologische dynamiek, waarvan de vele dimensies en vertakkingen bijna niet te overzien zijn.

Het is betreurenswaardig dat de organisatoren van de conferentie dit alles niet nauwkeurig hebben geïnventariseerd. De officiële voorbereidingsdocumenten zijn niet representatief voor alle belangrijke pastorale projecten en theologische visies die door de „optie voor de armen” worden geïnspireerd. Ze presenteren op selectieve wijze de standpunten van de nationale bisschoppenconferenties en de resultaten van continentale studiedagen die door de departementen van CELAM werden georganiseerd<sup>14</sup>) en doen geen objectief verslag van de meningen en standpunten van minderheidsgroepen in het episcopaat<sup>15</sup>), van de latijns-amerikaanse Confederatie van de Religieuzen (CLAR)<sup>16</sup>), van woordvoerders van de basisgemeenschappen<sup>17</sup>) en van andere bewegingen zoals de „Christenen voor het Socialisme”.

Deze selectieve voorbereiding heeft echter niet verhinderd dat althans sommige

van deze groepen en bewegingen hun stem hebben doen horen in de commissievergaderingen en de plenaire zittingen van de conferentie. Het resultaat van deze ontwikkeling is dat de „optie voor de armen” het thema is geworden van een afzonderlijk hoofdstuk van de Puebla-resoluties en een kleur heeft gegeven aan enkele andere commissierapporten. Het perspectief van de armen speelt een beslissende rol in de manier waarop Puebla de maatschappelijke en kerkelijke ontwikkelingen analyseert en interpreteert (8,24), de bevrijdende opdrachten van de kerk invult (87-90) en (maar in mindere mate) de waarden en normen bepaalt voor het pastorale (467), sociale en politieke engagement van christenen. Hetzelfde perspectief eist veranderingen van de kerkelijke structuren (643, 1135, 1157), staat in het hart van elke christelijke spiritualiteit (297) en is een criterium voor de geloofwaardigheid en authenticiteit van de geloofsgemeenschap. Wat in Medellin een vrij nieuwe intuïtie was, is in Puebla een perspectief geworden dat alle dimensies van het gelovig- en kerk-zijn gaat bevruchten. Het is zeker niet het enige perspectief noch een thema dat voor alle commissies het meest belangrijke uitgangspunt is geweest en consequent is doorgetrokken, maar het is voldoende aanwezig om te denken dat de „optie voor de armen” een kernpunt is geworden van de christelijke identiteit van de latijnsamerikaanse kerk, zoals die zich profileert in het Puebla-document.

### **Solidariteit met de armen: een zaak van kerkelijke identiteit**

Het protest tegen het schandaal (de contradictie) van de massale armoede (26, 28, 90, 1129, 1135, 1154, 1159) en van de groeiende kloof tussen arm en rijk (29, 417, 778, 1260) en de overtuiging dat het Evangelie niet kan worden waargemaakt zonder een reële solidariteit met de armen (974, 1134), zijn twee pijlers van Puebla's christelijke bewustzijn. Over de manier waarop deze armoede moet worden geïnterpreteerd en de solidariteit moet worden geconcretiseerd en over de consequenties van dit alles voor de kerk, de theologie, de christelijke levensstijl en het engagement van christenen is in Puebla soms fel gediscussieerd<sup>18)</sup>. Maar het staat vast dat het episcopaat bereid is het risico van een bijzondere, bevoorrechte maar niet exclusieve (1134, 1165) solidariteit met het volk, de armen aan te durven en uit de ervaring, al doende te leren welke diepgaande veranderingen dit voor het christelijk en kerkelijk leven met zich meebrengt. Niettegenstaande de conflicten en nare situaties die inherent zijn aan het proces van bekering tot de armen, heeft Puebla Medellin's keuze op serene en doordachte wijze bevestigd. Herhaaldelijk wordt erop gewezen dat de „optie voor de armen” niet zomaar een verplichting is naast vele andere, maar een zeer bijzondere opdracht (381, 711, 1144, 1145), die haar diepste fundering vindt in God zelf en de manier waarop Hij zich in Jezus Christus en in de Geest aan ons manifesteert. De dogmatische uitspraak over Christus' werkzame aanwezigheid in de geschiedenis stelt dat Hij „leeft te midden van zijn kerk, vooral in de H. Eucharistie en in de verkondiging van het Woord; (dat) Hij aanwezig is te midden van hen die zich verzamelen in zijn naam en in de persoon van de uitgezonden pastores; (en dat) Hij zich bovendien op zeer bijzondere wijze heeft willen identificeren met de meest zwakken en armen” (196). Deze uitspraak lost niet de vraag op hoe deze vele vormen van Christus' aanwezigheid zich onderling verhouden. Ze betekent echter wel dat politieke, filosofische en andere verschillen geen alibi kunnen zijn

om zich als christen te onttrekken aan de solidariteit met de armen en met de zaak van de armen (31, 552).

Puebla laat er geen twijfel over bestaan dat het hier gaat over de identiteit van elk christen, ongeacht zijn of haar functie in de kerk. Bisschoppen zullen door hun levensstijl en -houdingen hun voorkeur voor de evangelisatie van en de dienst aan de armen waarmaken (707). Religieuzen worden niettegenstaande enkele kritische kanttekeningen, aangemoedigd hun werkerrein te verleggen naar de wijken en regionen waar de armen leven en zich met deze bevolkingsgroepen te solidariseren (733-735, 769). Priesters zullen prioriteit geven aan de meest behoeftigen (arbeiders, boeren, Indianen, gemarginaliseerden, Afro-Amerikanen) en de menselijke waardigheid van deze groepen bevorderen (711). Ook voor jongeren en leken geldt de opdracht: zich bekeren tot, solidair worden met de armen, hun integrale bevrijding bewerken (1134) en hun rechten verdedigen en promoveren (1217).

Het episcopaat is er zich terdege van bewust dat een eerlijke en realistische solidariteit met de verdrukten niet denkbaar is zonder conflictueuse gevolgen: een kerk die zich profetisch instelt moet rekenen met vervolging, repressie (1138) en interne spanningen (1139); ze loopt zelfs het gevaar de bezittende klassen van zich te vervreemden (79, 83, 147-148). Desalniettemin opteert Puebla voor een groeiende identificatie van de kerk met de arme Christus en met de armen (1139, 1140, 1157). Het wijst een weg aan die alle groepen en gemeenschappen gevraagd zijn te bewandelen: eerst zelf solidair worden met de armen, in de praktijk ondervinden dat de verkondiging haar kracht put in God, meer dan in bezit en seculiere macht (1158) en de kerk steunen in haar poging zich vrij op te stellen ten aanzien van de machtigen van deze wereld (144, 623).

### **Solidariteit en maatschappijkritische opstelling**

Meer praktisch ingestelde lezers zullen zich afvragen welke consequenties dit bekeringsprogramma van Puebla heeft voor het maatschappelijk optreden van christenen en kerken. Heeft het episcopaat de reële oorzaken van de verdrukking van de armen doorzien en is het bereid en bekwaam de armen (het volk) reële kansen tot bevrijding aan te bieden? Dit is een complexe vraag die niet in één zin kan worden beantwoord.

Het staat eerst en vooral vast dat Puebla de in Medellin gestelde dringende noodzaak van diepgaande culturele en structurele veranderingen nogmaals heeft bevestigd (388, 438, 1155, 1250): meer dan ooit verwacht het volk sociale rechtvaardigheid en is er reden om op versneld tempo te werken aan structuurveranderingen (18, 30). Medellin's taalgebruik om over onrecht te spreken komt ook terug in het Puebla-document dat de „zondige situatie” (328), de „sociale zonde” (28, 487), de „structuren van zonde” (452) en het „geïnstitutionaliseerd onrecht” (562) aanklaagt en er geen twijfel over laat bestaan dat de maatschappelijke situaties, grosso modo, in tegenspraak zijn met de evangelische eisen en de waardigheid van de mens. Op dit niveau wordt de lijn van Medellin doorgetrokken.

Maar men verwachtte meer. Sinds 1968 zijn velen de sociale zonde en de bevrijding uit het geïnstitutionaliseerd onrecht concreet gaan vertalen met behulp van maatschappij-analysen en met sociale en politieke actieprogramma's. In de voorbereidingsfase van de conferentie hebben vóór- en tegenstanders van een klasse-analyse, van de ontwikkelings- of dependentiatheorie hun visie op de contradicties van de samenleving nogmaals in verband gebracht met de evangelisatie en de sociale opdracht van de kerk. Men verwachtte dan ook dat Puebla de genoemde kernwoorden van Medellín wat concreter zou invullen, wat veronderstelt dat men de onaanvaardbare structuren ook bij hun naam noemt en de oorzaken van de groeiende afbraak van het sociaal-politieke kader identificeert. Voor velen stond hier het realisme en de geloofwaardigheid van het kerkelijk spreken over verdrukking en bevrijding op het spel.

De gedachtenwisseling over deze onderwerpen is in Puebla alles behalve vlot verlopen. Onder de druk van CELAM is geheel deze discussie toegespitst op de vraag of een marxistische maatschappij-analyse verzoenbaar is met het christelijk geloof en of een christen het gezag van het evangelie mag doen gelden om de kerk te mobiliseren voor een socialistisch maatschappelijk alternatief. Het is duidelijk dat deze toespitsing een verenging betekent van de problematiek die in vele bewegingen leeft en uiteindelijk het gesprek in Puebla ten zeerste heeft bemoeilijkt. Anderzijds kon Puebla het probleem van de maatschappijanalyse niet ontlopen omdat de agenda een analyse van de socio-culturele context voorzag.

Geconfronteerd met de vraag of de gebruikte analysemodellen wel objectief en verantwoord zijn, heeft het episcopaat zich voorzichtig opgesteld door erop te wijzen dat het inzake maatschappij-analyse over geen speciale (wetenschappelijke) competentie beschikt en dus niet pretendeert een technisch correct inzicht te hebben in de oorzaken van armoede en ellende en in de oplossingen die voor deze problemen moeten worden gevonden (70). Puebla presenteert dan ook (slechts) een „pastorale visie“ van de maatschappelijke context (1, 2) wat o.m. betekent dat het zijn analyses en interpretaties fundeert op een *sensus communis* die in de kerk is gegroeid en op de normen van pauselijke encyclieken, meer dan op wetenschappelijke studies.

Het resultaat van deze benadering is een maatschappijkritisch bewustzijn, waarvan de contouren en accenten als volgt kunnen worden samengevat.

De aandacht van Puebla gaat eerst en vooral naar mensen en naar concrete situaties van onrecht, armoede en verdrukking waardoor miljoenen Latijns-amerikanen worden gekruisigd. Het document beschrijft ook vele vormen van schending van de mensenrechten en van een machtsmisbruik dat typisch is voor autoritaire regimes, m.n. de systematische of selectieve repressie, verklikking, foltering, ballingschap, intimidatie, arbitraire gevangenschap en inbreuk op het privé-leven (42, 1262). Samen met alle vormen van geweld (zonder uitzondering) (43, 486, 509, 531, 532, 534) worden deze praktijken aan de kaak gesteld.

Dit betekent geenszins dat Puebla alleen aandacht heeft voor individuele mensen en de symptomen van armoede en onrecht. Het episcopaat noemt ook groepen en lagen (sectoren) van de bevolking die over het algemeen en collectief slachtoffer zijn van berooïing, vernedering en verdrukking (327, 696). Tot deze categorie behoren de Indianen en Afro-Amerikanen, de boeren, arbeiders en slumbewoners, de kinderen en jongeren en op bijzondere wijze de vrouw uit

deze sociale groepen, omdat precies zij op een dubbele wijze wordt verdrukt en gemarginaliseerd (32-39 en noot 2 bij 1135). Puebla heeft wel oog voor sociale groepen (sectoren) maar is geen aanhanger van een klasse-analyse, waarvan het gebruik in de theologie ten andere met grote reserves wordt onthaald (544-545). Ook de oorzaken van het maatschappelijk onrecht komen ter sprake. Zoals verwacht legt Puebla een bijzonder sterk accent op de verwording van het morele waardebesef (55-58) maar het heeft, meer dan voorspelbaar was, de oorzaken van de sociale en politieke wantoestanden gelegd in de dominante ideologieën.

De indrukwekkende radicale kritiek op de ideologie van het liberaal-kapitalisme en van het collectivistisch marxisme, die beide om hun materialistische grondinspiratie en hun praktisch of militant atheïsme worden afgewezen (542-546) en de frontale aanval op de Ideologie van de Nationale Veiligheid (547-549) zijn een van de kernmomenten van de Puebla-verklaringen. Het episcopaat begeeft zich hierdoor op het terrein van de ideologiekritiek en kiest partij voor de rechten van de meest arme groepen die de onmenselijke kosten moeten betalen van een sociaal en politiek beleid dat in deze ideologieën een legitimatie meent te vinden (47,50, 541-549). Welke consequenties deze krachtige stellingname zal hebben voor de relaties tussen kerk en staat is moeilijk te voorspellen, maar het is duidelijk dat het latijns-amerikaanse episcopaat zich niet laat binden door de filosofieën die het maatschappelijk leven beheersen.

Zijn kritiek raakt niet alleen de ideeën maar ook het maatschappelijk bestel dat uit deze ideeën voortvloeit, zoals blijkt uit een paragraaf die de onrechtproducerende structuren, die samenhangen met de expansie van het liberaal-kapitalisme en het collectivistisch marxisme en hun oorsprong vinden in de genoemde dominante culturen onaanvaardbaar noemt (437, 778). De bisschoppen citeren graag uitspraken van Paus Johannes Paulus II om een aanval te doen op de nationale en internationale economische en politieke structuren (1264-1267) en weten bij ondervinding dat de bevrijding zal uitblijven zolang „de mechanismen die rijken produceren die steeds rijker worden ten koste van armen die steeds armer worden“ (30) niet fundamenteel worden gesaneerd. Dat de verpaupering en de groeiende tendens om de meerderheid van de bevolking uit het productieproces te weren (met alle gevolgen van dien) een aspect is van een conflict dat in de structuren van de maatschappij ligt ingebed (1207-1209) zal in de toekomst een uitgangspunt zijn voor elke discussie over bevrijding en maatschappijverandering.

### **Solidariteit en het bevrijdend maatschappelijk alternatief**

De kerk verlangt voor Latijns Amerika een alternatieve maatschappij die noch liberaal-kapitalistisch noch marxistisch zou zijn (848, 550-553): een menswaardige beschaving van de liefde (642) waarvan echter de organisatievorm nog moet worden uitgedacht. Ook stelt zich de vraag welke politieke krachten die nieuwe maatschappij zullen uitbouwen en dragen. Er wordt wel eens gefluisterd dat Puebla de idee van de „beschaving van de liefde“ gebruikt als een utopie, ter vervanging van de marxistische klassenloze maatschappij. Het utopisch karakter van Puebla's ideaalbeeld kan niet geloofwaardig worden, maar de bisschoppen



menen dat het latijnsamerikaanse volk die utopie kan realiseren. Hun vertrouwen in de morele gaafheid van het latijnsamerikaanse volk (448) staat buiten twijfel, maar hun document wekt toch de indruk dat ze weinig raad weten met de politieke aspecten van de advent van een nieuwe maatschappij. Voor een echte politieke analyse van de machtsverhoudingen en van de relaties tussen de sociale groepen is in het document geen plaats gemaakt. Over het algemeen gaan de teksten uit van de stelling dat de concrete maatschappelijke en partijpolitieke leuzen door de leken moeten worden gemaakt (524) en niet in een internationale vergadering kunnen besproken worden. Toch zeggen ze iets, en nog wel met duidelijke accentverschillen, over de politieke krachten die een betere toekomst zullen realiseren.

Nu eens wordt de verantwoordelijkheid voor de constructie van een nieuwe maatschappij toevertrouwd aan alle sociale geledingen, vooral aan de leidinggevende groepen uit de samenleving (1228-1229, 1238-1249) en belooft de kerk een loyale en kritische samenwerking met allen (1220); dan weer verwacht Puebla een betere toekomst voor Latijns Amerika van de bevrijdingswil en het organisatievermogen van het volk (1133) en ziet het in de arbeiders (785, 1125, 1244) de voornaamste protagonisten van maatschappelijke veranderingen, wat suggereert dat het episcopaat op bijzondere wijze solidair wil zijn met de rechten van de politiek zwakkere groepen.

Bovendien wekken enkele paragrafen de indruk dat de bisschoppen hun vertrouwen schenken aan sociale bewegingen en politieke organisaties met een uitgesproken „christelijke” identiteit (552-553), terwijl andere deze indruk weer relativeren door een opening te maken naar socialistische bewegingen (554) en door ons te herinneren aan een uitspraak van Paus Pius XI, die stelt „dat geen enkele politieke partij, hoe serieus ze zich ook laat inspireren door de leer van de kerk, zich het recht kan aanmatigen alle gelovigen te vertegenwoordigen en te pretenderen dat haar programma voor allen een absolute waarde zou hebben” (523). Het document is op dit punt een weerspiegeling van diverse stromingen en laat ruimte voor een pluralistische praxis. Het zwaartepunt van de kerkelijke maatschappelijke dienstverlening zal liggen in de initiatieven die ze reeds heeft genomen en die ze zal continueren (1162-1163), waarbij de ondersteuning van acties ten gunste van de mensenrechten (134, 146) – die ook wel rechten van de armen en de verdrukten worden genoemd (1217), – en van het proces van kritische bewustwording, o.m. in de basisgemeenschappen (642- 643) een zekere prioriteit zouden kunnen krijgen.

### **Zullen de armen de kerk evangeliseren?**

Het kan verwondering wekken dat nu precies de latijnsamerikaanse bisschoppenconferentie de sociale implicaties van de kerkelijke dienstverlening aan de maatschappij niet nauwkeuriger heeft kunnen omschrijven, te meer daar ze vaak herhaalt dat de evangelisatie de integrale bevrijding van allen, in het bijzonder van de zwakkeren en verdrukten beoogt (321, 480, 1134). En integrale bevrijding veronderstelt dat de mensen in waarheid zich in het religieuze leven kunnen ontplooiën, maar ook dat ze subject worden van hun persoonlijke en communautaire ontwikkeling (485), hun recht op politieke medezeggenschap

kunnen waarmaken (135, 515-522) en bevrijd worden van de verdrukkende effecten van de sociale zonde en van de vele moderne afgoden die de waardigheid van de mens vertekenen: de integrale bevrijding heeft een theologale, humaniserende en historische (economische, sociale en politieke) dimensie (326-329).

In feite is de vergadering selectief met deze veelzijdige aspecten omgegaan (481) en was ze vóór alles bezorgd om de christelijke, religieuze en morele (ethische) identiteit van het bevrijdingsengagement veilig te stellen. In Puebla waren de bevrijdingstheologen niet de eerste gesprekspartners van de deelnemers. Een analyse en bespreking van Puebla's christelijke anthropologie (304-339) en visie op de christelijke identiteit van de bevrijding (480-506) en van de nadruk die het legt op de waarden van vrijheid, eenheid en deelname (communio en participatie) zou ons te ver voeren, te meer omdat het document zelf weinig verbanden heeft gelegd tussen deze (christelijke) filosofie en ethiek en wat elders over de solidariteit met de armen wordt gezegd. In al deze teksten treedt de kerk op als lerare van waarden en algemene beginselen die, naar onze mening, niet als zodanig ter discussie staan. Het probleem van de latijnsamerikaanse christenen is niet of ze waarden van vrijheid, eenheid en deelname hoogschatten en als norm hanteren voor hun leven en engagement. Hun vraag is eerder hoe dit alles kan en hoeft gerealiseerd te worden in een kerk die zelf interne spanningen kent en in een maatschappij die alles behalve conflictloos is.

Er zijn ook tekenen die erop wijzen dat de kerk haar waarheid over de mens niet alleen wil veilig stellen maar in een dialoog met de armen wil nuanceren en uitdiepen. Solidariteit met de verdrukten is ook een bron van inzicht en bewustwording geweest en zal dit ook blijven. Het episcopaat weet dat het uit de praktijk heeft geleerd dat het volk, de armen in staat zijn zich zelf te organiseren (18, 20) om hun geloof in zijn integraliteit te beleven en om hun rechten op te eisen (1137) en spreekt van solidariteit met de armen (92, 1140, 1147) liever dan alleen maar van dienstverlening aan de armen. Uit dezelfde solidariteit met basisgemeenschappen heeft de kerk bovendien ontdekt dat de (gelovige) armen niet alleen de bestemmelingen zijn van de evangelisatie, maar ook een eigen evangeliserende kracht (466) en potentieel (1147) bezitten waarvan de niet-armen in de kerk kunnen leren. In een andere context prijst het document de wijsheid van de volkse cultuur en haar evangelisch instinct om spontaan goed en kwaad te onderscheiden (448). Met enige goede wil herkent men in deze uitspraken iets van typische latijnsamerikaanse overtuigingen, die ook na Puebla vruchtbaar zullen zijn: nl. dat de armen de kerk evangeliseren, dragers zijn van de Goede Boodschap en subject van hun eigen bevrijding.

- 1) Bibliografieën over deze fase van het Puebla-gebeuren vindt men in ill Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Bibliografía acerca del Documento de Consulta, in: Tierra Nueva, 1978, 27, 73-81 en, J. Van Nieuwenhove, Les Enjeux de Puebla, in: Cultures et Développement, 1978, 3, 431-443. In Europa verscheen een bundel artikelen dat vooral aandacht schenkt aan stemmen die niet akkoord gaan met de stellingen van de officiële voorbereidingsdocumenten: The Church at the Crossroads, Rome, IDOC, 1978.
- 2) Cfr o.a. E. Dussel en F. Espinosa, Puebla, cronica e historia, in: Christus, 1979, 520-521, 21-37 en Frei Betto, Tendencias políticas en Puebla, in: Ibid. 63-67.



- 3) Van het einddocument zijn twee edities verschenen. De eerste in Brazilië, Edições Paulinas, Evangelização no presente e no futuro de América Latina (de tekst zoals die in Puebla werd aanvaard). De door de paus geamendeerde en door CELAM bijgewerkte vertaling is verschenen in Bogotá, CELAM, III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla, segunda edición. In de tekst van dit artikel wordt verwezen naar de paragrafen van deze uitgave.
- 4) Chr Clodovis Boff, Introdução à Leitura das Conclusões de Puebla, Petropolis, Vozes, 1979, 3-5.
- 5) Cfr J. W. Saelman, Puebla 1979: indrukken van een deelnemer, in: INformatiedienst N.M.R., 3 (1979), 5, 2-8.
- 6) Cfr J. Sobrino, Puebla, serena afirmación de Medellín, in: Christus, 1979, 520-521, 45-55.
- 7) Cfr A. Antoniazzi, Pistas para iniciar o estudo do Documento de Puebla, in: Atualização, 1979, 111-112, 99-107.
- 8) Zie het voorwoord van de Voorzitters van de Puebla-conferentie, in: Puebla, segunda edición, 43-45.
- 9) Bijv. K. Van Nieuwenhove, Het Profiel van een bevrijdende Kerk, in: Communio, 1979, 3, 210-218.
- 10) Bijv. A. Quarracino, Secretaris Generaal van CELAM, in: CELAM bulletin 12 (1979), 140, 2-4.
- 11) Bijv. G. Gutiérrez, Pobres y Liberación en Puebla, in: Paginas, 21 (april 1979), 1-32.
- 12) Bijv. de commentaren van C. E. S. P. Antonio de Montesino, Mexico: Puebla. Aportes y Comentarios, 1979, no. 2.
- 13) Cfr J. Sobrino (noot 6); Cl. Boff (noot 4); J. Van Nieuwenhove, Puebla et les Communautés de Base, in: Lumen Vitae, 34 (1979), 3, 177-196.
- 14) Precies deze standpunten zijn opgenomen in het reflectiemateriaal dat aan de deelnemers werd overhandigd (Libros Auxiliares): La Iglesia y America Latina. Aportes pastorales desde el Celam (2 delen); Aportes de las Conferencias episcopales; Visión pastoral de América Latina. Equipo de reflexión - Departamentos y secciones del Celam, Bogotá, CELAM.
- 15) Bijv. CNBB- Nordeste II, Puebla, in: SEDOC, 10 (1978), 112, 1109-1110 en Nordeste, III Conferencia de los Obispos de América Latina, in: SEDOC, 10 (1978), 109, 773- 783 (vertaald in IN, 2 (1978), 7, 2-11).
- 1) Equipo Teólogos CLAR, Pueblo de Dios y Comunidad liberadora. Perspectivas eclesiológicas desde les comunidades religiosas que caminan con el Pueblo, Bogotá, CLAR, 1977.
- 17) Una Buena Noticia: la Iglesia nace del Pueblo Latinoamericano, in: Estudios Centroamericanos, 39 (1978), 353, 161-173. Een gedeelte van dit document is opgenomen in: G. Cuppen, e.a. Armen nemen het Woord, Kapellen, Nederlandse Boekhandel, 1979.
- 18) Jose I. Gonzalez Faus, Terminos discutidos en Puebla, in: Christus, 1979, 520-521, 63-67.

## Oecumenische situatie – Färöer-eilanden

Føroyar (in de atlas gewoonlijk gespeld als Färöer); is een eilandengroep in de Atlantische Oceaan tussen de Shetlands en IJsland.

Het Christendom is hier inheems van de vroegere middeleeuwen. De eilanden vormden een eigen bisdom, dat een reeks van 38 bisschoppen heeft gekend. De reformatie bracht hier de lutherse belijdenis volgens de regel: „cuis regio, illius et religio“.

Het heeft tot 1849 geduurd, voordat in de deense staat de godsdienstvrijheid werd afgekondigd.

### Missioneringspoging in de 19e eeuw

Kort na 1849 werd vanuit de Rooms-Katholieke Kerk een poging ondernomen in de Føroyar, een deel van de Apostolische Prefectuur van de Noordpool, een missie te vestigen. Alle oecumenische houding en gedachte moest nog geleerd worden. In 1857 begon Johan G. Bauer hier. Er zijn nog geen 10 bekeerlingen gemaakt, terwijl Bauer na enkele jaren al een kerk met 200 plaatsen gebouwd had. In 1874 werd de missie opgeheven. Zolang er nog Katholieken waren, kwam er jaarlijks een priester op bezoek. In 1894 werd het laatste bezoek gebracht. Van toen af waren er geen Katholieken meer. De geschiedenis van „Bauers Kirke“ bevat veel pijnlijke bijzonderheden, omdat op het terrein van de oecumene geen leefbare verhouding gevonden kon worden.

### Kardinaal Van Rossum begint opnieuw

Willem Kard. van Rossum, die na de Eerste Wereldoorlog de leiding kreeg van het missiedepartement in de Katholieke Kerk, heeft na een voorbijgaand bezoek op reis naar IJsland een nieuw initiatief genomen. In 1931 begon er een nieuwe missioneringspoging.

Bewust of onbewust werd er voor de noordelijke protestantse landen een nieuwe koers uitgezet. Hij wist de Franciscanessen Missionarissen van Maria voor deze missie te winnen.

De nieuwe formule voor het Noorden werd: een maatschappelijk werk opzetten, waardoor de Katholieke Kerk haar aanwezigheid op andere wijze kon legitimeren dan alleen door het winnen van bekeerlingen. Deze methode kunnen wij ook elders in Scandinavië aanwijzen. Eigenlijk moet men van een magistrale koerswijziging spreken. In de Føroyar slaagden FMM erin een school op te zetten, die op dit ogenblik nog volle vitaliteit bezit.

De oecumenische houding en gedachtengang was in 1931 in kiem wel aanwezig,

maar zij heeft zich toch moeten ontwikkelen in de loop van meer dan 45 jaar tot de opmerkelijke situatie, die nu op de eilanden wordt aangetroffen.

Kort na de aankomst van de zusters werd er een pastoor gestuurd met een kapelaan en toen zette het proces van verbetering en verandering der verhoudingen zich in.

### **Negatieve of positieve symptomen?**

Er zijn vele voorbeelden aan te halen van de vijandige houding der lutheranen en hun predikanten, maar naarmate de jaren zijn voortgegaan is hierin verandering gekomen.

Het onderwijs der zusters was welkom en de gedachte, dat de scholen moesten dienen om kinderen en ouders Katholiek te maken, moest slijten. Bij de r.k. priesters en bij de zusters moest dit slijten, want zij wisten ook niet beter dan dat je naar de missie ging om op een of andere manier mensen te bekeren tot de Katholieke Kerk.

Bij de lutheranen en hun predikanten moest de argwaan slijten, dat het toch om bekeringsactiviteit ging.

In plaats van een reeks moeilijkheden op te sommen, lijkt het beter de positieve stappen te vermelden, die een nieuwe houding tot levende werkelijkheid hebben gemaakt.

In 1933 verscheen het boek: „Au Groënland avec Charcot”, éd. Flammarion, Parijs door Jean-Louis Faure, de publicist van de reis met de „Pourquoi pas?” onder leiding van de poolreiziger Jean Charcot. Hij schrijft over het voorbijgaand bezoek aan Tórshavn, de hoofdstad van Føroyar, het volgende, p.42:

„ons eerste bezoek gold de zusters . . .

Zij zijn met zessen in dit land van overtuigde Protestanten. Zij denken er echter niet aan om hun geloof, christelijk evenals hun eigen geloof, te bestrijden. Zij weten, dat men zich moet vasthouden aan wat men vindt op de bodem van het hart in plaats van aan uiterlijke vormen. Zij zijn hier alleen om goed te doen. Zij geven onderwijs aan de kinderen. Zij hadden er een jaar geleden 3, dit jaar hebben zij er 50, van 3 tot ongeveer 7 jaar.

Het is verwonderlijk te zien, hoe deze heilige jonge vrouwen, wier katholieke overtuiging onschokbaar is, tussen deze lutherse bevolking, evenzeer bezield met niet minder onschokbare overtuigingen, door allen worden bemind en worden belast met het onderwijs en de opvoeding van een groot aantal jonge kinderen”.

Er zit wel wat bombastisch enthousiasme in dit reisverslag, maar de kern is toch: katholieke zusters, die de lutherse belijdenis niet bestrijden, die met liefde gerespecteerd worden en aan wie de kinderen worden toevertrouwd.

### **Stappen van aanpassing**

De zusters hebben zich altijd aan het land waar zij werkten aangepast. Zij hebben een degelijke missionaire instelling.

Toen kort na de wereldoorlog semi-onafhankelijkheid werd verworven voor de Føroyar, en de deense taal in het onderwijs vervangen moest worden door de Føroyske, hebben zij niet gearzeld en de Føroyske taal aanvaard in de school.

De katholieke deense bijbeluitgave is met instemming van de diocesane bisschop vervangen door de bijbelvertaling die de lutherse kerk gebruikt, zowel voor het onderwijs als voor de kerkelijke diensten.

Op de scholen heeft zich het godsdienstonderwijs ontwikkeld tot een samenwerken met lutherse leerkrachten, die geleid worden door hun lutherse pastores. Het godsdienstonderricht geschiedt onder leiding van de lutherse gedachtenwereld. De zusters nemen deel aan dit onderwijs. Op dit terrein heeft men in de loop van een lange serie jaren de mogelijkheden en onmogelijkheden moeten aftasten.

De zuster hebben via haar internationale relaties de canadese catechismus voor de kinderen van 6 - 9 jaar (cursus van 3 jaar) meegebracht en in handen van de lutherse leerkrachten gegeven, die dit godsdienstonderricht voor de drie eerste leerjaren in het Føroysk vertalen en bespreken met de pastores en andere leerkrachten van de eilanden.

Op een dergelijke wijze worden de deeltjes uit de Bijbelserie: „Wat de Bijbel ons vertelt” in het Føroysk vertaald en in de handel gebracht.

Toen het Vaticaans Concilie nieuwe liturgische teksten bracht, zijn deze teksten in de loop van een jarenlange samenwerking met lutherse gelovigen, ook pastores, vertaald.

Deze teksten worden gebruikt in de liturgie. Deze føyroske teksten behoren tot het kostbaarste bezit van de Katholieke Kerk op de eilanden. Zo zijn er ook gezangen in de Føroyske taal, die in de diensten worden gebruikt.

### **Praktische norm van de lutherse bisschop**

Het is een geregeld voorkomend verschijnsel, dat er lutherse gelovigen aanwezig zijn in de diensten, en het is zelfs niet ongewoon, dat een trouwe lutherse bezoeker de lezingen en voorbeden doet. Van intercommunio echter is geen sprake, tenzij in uitzonderingsgevallen, zoals overal.

Heel deze samenwerking en vriendschappelijke verhouding is mogelijk „op voorwaarde” – zoals de lutherse bisschop voor de eilanden het in een gesprek formuleerde – „dat de lutherse vrienden en medewerkers trouw zijn aan hun lutherse kerk”. Dit lijkt een gezonde stelregel.

### **De zusters aan het woord**

Wanneer men nu in deze afstandelijk beschreven situatie de zusters, die in het dagelijks (school)leven staan, eens ondervraagt, hoe zij dat allemaal beleven, dan krijgt men het volgende beeld. Zij zijn ervan overtuigd, dat de lutheranen goede gelovige christenen zijn.

Ontelbare malen hebben zij onderling gesproken over haar werk en aanwezigheid op de Føroyar.

Zij hebben het antwoord plechtig geformuleerd:

„Onze gescheiden broeders en zusters ontmoeten in respect en vriendschap om samen te pogen dichterbij Christus te komen.”

Minder plechtig zeggen zij:

„Meeleven in vriendschap en geloof met de mensen hier”.

„Goede lutheranen van hen maken”.

„Goede Protestanten van hen maken“.  
 „Hen helpen en dienen door onze school en het onderwijs“.  
 „Het godsdienstonderwijs verzorgen samen met de lutherse leerkrachten“.  
 „Aan hen hulpmiddelen aanreiken, waarover wij beschikken, want de eilanden liggen geïsoleerd“.  
 Bovendien noemden zij enkele voorbeelden.  
 „Je ziet van jaar tot jaar hoe de verhoudingen verbeteren.“  
 „Met de lutherse bisschop, de pastores, de leiders en leidsters van de jeugdafdelingen en alle mensen leven wij in vriendschap.“  
 „Ze zien ons graag op bezoek komen.“  
 „Je bent er om de kerk tegenwoordig te stellen.“  
 „Je praat niet over onze kerk als de ware kerk, als de enige ware kerk, want je ziet voor je ogen waar Christendom in de lutherse kerk.“  
 „Wij zijn hier om diensten te bewijzen aan het volk en dat kunnen wij het best doen door de lutherse kerk te helpen.“  
 „Je bidt voor de lutherse bisschop, dat hij het goed mag doen, en als hij ziek is, bid je voor zijn genezing.“

Na zo'n lange lijst antwoorden kom je dan tot de vraag: „Kunnen jullie dat allemaal zonder gewetensbezwaar doen?“  
 Het reële antwoord is: „Het is toch Christus, het geloof in Christus dat wij dienen!“

### Het verhaal van de eeuwige professie

Een hoogtepunt bij het ondervragen van de zusters vormde het verhaal van de jongste zuster, die in 1975 hier haar eeuwige geloften deed.  
 Zij heeft zelf na de nodige aarzelingen de lutherse bisschop uitgenodigd voor de plechtigheid en van haar mocht hij concelebreren met de eigen dienstdoende priester.

Deze uitnodiging is door de bisschop een tijdlang overdacht en ook besproken met ieder van de afzonderlijke lutherse pastores (17) op de eilanden en de conclusie was: „ik zal graag aanwezig zijn als particulier persoon tussen de mensen in en niet in het priesterkoor; en al onze pastores zijn het ermee eens. Ik blijf na de plechtigheid ook voor het feest.“ Hij speechte bij het diner en zei:  
 „Wij wonen wel niet onder hetzelfde dak, maar wij zijn zeer nauwe en goede burens. Wij moeten nauw samengaan en samenwerken. Ik reken op uw steun en inspiratie.“

Moet men nu nog gaan spreken over het slijten van vooroordelen? Al het positieve spreekt een duidelijke taal: er heerst een goede vriendschappelijke relatie tussen de katholieke en lutherse kerk.

### Het artikel van mgr. Hans L. Martensen S. J.

Voor al het voorgaande is het van wezenlijk belang hoe de rooms-katholieke diocesane bisschop (Kopenhagen) denkt en oordeelt.  
 Toen hij rond kerstmis 1977 enkele weken zelf de diensten heeft waargenomen,

schreef hij een artikel voor het diocesaan veertiendaags blad van 8 februari 1978, dat van vérstreckende aard is.  
 Hij spreekt eerst over de eilanden en de bevolking, over de welvaart en de christelijke gezindheid van het volk en dan komt hij tot de oecumenische vraag. Hij citeert uit een brief van pastor Bauer (rond 1860):  
 „De Färingers zijn van mening, dat het Katholicisme een wereldlijke macht is, die onder een religieuze schijn werkt“.

Van het laatste deel van het artikel volgt hier de letterlijke vertaling:  
 „In een herdenkingsboek over bisschop Brems schreef men in 1945 over de stichting van de parochie en de werken in Tórshavn:  
 „Hierdoor werd de grondslag gelegd voor een tegelijkertijd bescheiden en rijke werkzaamheid, waarvan de bedoeling niet zozeer is om bekeerlingen te maken, dan wel de bevolking van dienst te zijn en de ogen van de Färingers te openen voor wat de Katholieke Kerk is, en geweest is voor hun voorouders.  
 Het is verrassend, dat men reeds in 1945 zulk een oecumenische doelstelling kon formuleren, die zijn volledige geldigheid tot op de dag van vandaag kan behouden.  
 De opdracht van de Katholieke Kerk is de bevolking van dienst te zijn en de perspectieven te verwijderen van de wederzijdse relaties op het christelijk terrein, die reeds in de diepte van het volk bestaan. Zij heeft dus als opdracht de lutherse kerk te steunen in zijn inspanningen om het evangelie onder het volk te brengen in de voortdurend nieuwe omstandigheden en situaties, die de moderne ontwikkelingen met zich meebrengen.  
 Wat op voorhand waarlijk christelijk is mag niet vernietigd of verstoord worden, maar kan eventueel aangevuld worden en op wijdere horizons worden geplaatst.  
 Wanneer een of andere kerkelijke groep de neiging heeft om eenzijdig of sectarisch te worden, dan staat de Katholieke Kerk voor de opdracht en de uitdaging: kunnen wij er in slagen bij te dragen tot de christelijke eenheid en verzoening? Bij dit alles zijn wij nu, zoals voorheen een bescheiden kleine groep, die ook juist in staat is om de bewering te weerleggen, dat het Katholicisme een machtsapparaat is onder een religieuze schijn. Zij moet integendeel aantonen, dat het de Geest is, die van binnenuit werkt, en dat zelfs onder een bescheiden en gering uiterlijk ook nu nog de ware kerk en de ware broederschap aan de dag kunnen komen.  
 Op deze wijze zullen zowel de ogen van de Färingers als onze eigen ogen misschien meer opengaan voor: „wat de Katholieke Kerk is“.  
 Wie zou kunnen vermoeden, dat op zo'n verre afstand en met zo weinig mensen een zo overwogen en progressieve oecumenische houding en werkzaamheid mogelijk is – misschien zelfs zonder het zelf volledig te beseffen?

**Christine Lienemann-Perrin, Der Beitrag eines ökumenischen Fonds zum Wandel in der theologischen Ausbildung junger Kirchen – Studie zur Strategie und zu einigen Forderungs-Projekten des Theological Education Fund (TEF). Heidelberg 1976 (diss.)**

Het is zeer verheugend, dat nu al iemand zich de moeite heeft getroost een dissertatie te schrijven ter evaluatie van het TEF, dat pas twee jaar geleden zijn werkzaamheden heeft beëindigd en is overgegaan in de nieuwe structuur van het Programme on Theological Education in de unit Faith and Witness van de Wereldraad van Kerken (WCC). De dissertatie is geschreven een jaar voordat het eindrapport van het TEF is verschenen. Daardoor was een werkelijke afronding van het onderwerp niet mogelijk. Ook zo echter blijft deze dissertatie een belangrijk boek. Vrijwel ieder, die bij het theologisch onderwijs is betrokken geweest tijdens de laatste twintig jaar, heeft iets te maken gehad met het TEF en zal er in geïnteresseerd zijn te kunnen overzien, wat dit fonds in wereldwijd verband heeft betekend. Maar ik zou het boek minstens evenzeer willen aanbevelen aan ieder die vandaag bij het theologisch onderwijs betrokken is in Nederland. Voor een bezinning op vernieuwing van wat wij doen in onze theologische faculteiten is de hier voor ons overzichtelijk gemaakte bezinning en vernieuwing in de derde wereld van het grootste belang.

Hoewel de publicatie van het boek nog niet heeft plaatsgevonden (voor deze recensie is een gestencilde uitgave van de Universiteit van Heidelberg gebruikt), heeft de redactie van W. & Z. mij gevraagd reeds nu de aandacht op het boek te vestigen, omdat

een engelse vertaling binnenkort zal worden uitgegeven.

Het eerste deel (p. 1-53) biedt een beschrijving van wat aan theologische opleiding gedaan is vanaf het jaar 1920 tot aan de stichting van het TEF in 1957/58 in Afrika en wat de betekenis van de Internationale Zendingsraad (IMC) in de ontwikkeling is geweest. Afrika is gekozen, omdat over de theologische opleiding in dit werelddeel veel literatuur ter beschikking is. Bovendien was hier missionaire activiteit uit vele landen en vele denominaties en waren alle koloniale mogendheden hier vertegenwoordigd. De ontwikkeling in Afrika kan dus als exemplarisch beschouwd worden. Het is een beschamende geschiedenis. Deel II is gewijd aan het eerste mandaat (1958-1965) van het TEF, (p. 54-121). Voor de stichting van het TEF had men veelal in de theologische opleiding als doel gezien een élitaire structurering van de kerkelijke leiding, die open zou staan voor westerse invloeden. Deze opleiding zou gericht moeten zijn tegen nationalisme, materialisme en paganisme.

Na veel voorbereidend werk van Charles W. Ranson kwam tijdens de assemblee van de IMC te Ghana in 1957/58 het TEF tot stand. Het was in de geschiedenis van de IMC een ingrijpend besluit. Een zo belangrijke taak als theologische opleiding had men tot op die tijd niet samen ter hand genomen. Op een nieuw vlak van oecumenische samenwerking tussen zendingsorganen en jonge kerken zou men zich wagen. Voor de jonge kerken betekende het, dat ze niet meer op één zendingsinstantie waren aangewezen, maar hun concepties over theologische opleiding konden realiseren in samenwerking met een internationale en inter-denominationale organisatie. Van het begin af is een strategie uitgezet, die niet tot financiële steun beperkt bleef. Men wilde bestaande sterkere instituten op hoger peil brengen en stimuleren tot de ontwikkeling van theologie in loco, plaatselijke verantwoordelijkheid en creatief theologisch denken, gericht op het voorzien in de behoeften van de kerken. Nadruk werd gelegd op „academic excellence” en „social relevance”. Het eerste bleef nog dicht in de buurt van de élitvorming, het

tweede ging duidelijk in dékoloniserende richting.

Bovendien werd een programma ontworpen voor de publicatie van handboeken. (p. 122-151)

Wat van deze doelstellingen kon worden verwerealijkt, beschrijft mevrouw Liemann aan de hand van verleende hulp aan theologische instituten in Mexico City, in Beirut, in Alice (Z.-Afrika) en op Taiwan. Vooral in dit laatste instituut kwamen projecten tot ontwikkeling, waarin de theologische reflectie zich concentreerde rondom de dialectiek tussen de bijbelse tekst en de taiwanese context. Hier is de term „contextualisatie van de theologie” ontstaan en vooral door de rector, die later „general director” van het TEF zou worden, dr. Shoki Coe (C. H. Hwang), wereldwijd aan de orde gesteld.

Na een intensieve periode van evaluatie (1961-1963) wordt besloten tot een tweede mandaatstermijn, beschreven in deel III (p. 199-320) samen met het derde mandaat. De IMC werd in 1961 opgenomen in de WCC en het TEF kreeg daar zijn plaats bij de afd. voor wereldzending en evangelisatie (CWME): het bleef bij de zending. Na de transformatie van het TEF in het PTE in 1977 kreeg de theologie haar plaats bij Faith and Witness. Zo is de jaren door de theologie-beoefening blijvend gezien als toerusting tot de missionaire taak van de kerk. Mevrouw Lienemann wijst er dan ook op, dat onder theologische opleiding steeds meer werd verstaan dan predikantenopleiding. Er werd telkens weer op gewezen, dat het ging om de toerusting van het hele volk van God. Hoe men zich dat voorstelde, is niet duidelijk uitgewerkt in de loop der jaren. Hetzelfde kan gezegd worden van de versterking van de spiritualiteit en de training in christelijke gemeenschap in de theologische instituten, hoewel deze doelstelling zeer nadrukkelijk werd uitgesproken voor het begin van het tweede mandaat. „Alleen daar kan theologische opleiding rechtmatig bedreven worden, waar een in de godsdienst/eredienst gewortelde gemeenschap bestaat, die in gemeenschappelijke verantwoordelijkheid en levensstijl verbonden is”. (p. 203)

Tijdens het tweede mandaat (1965-1970)

ontstond de kritiek op het eerste ontwikkelingsdecennium. De kerk werd in dit proces omgeduid als voorvechtster voor gerechtigheid en vrijheid voor de onderdrukten. Deze missiologische herinterpretatie van de kerk werd in het TEF positief opgenomen en drong tot herbezinning op de vraag: welke kerk, welk ambt, welke theologische opleiding is nu in de ontwikkelingslanden relevant?

Bij de overgang naar het derde mandaat (1970-1977) merkt de schrijfster terecht op, dat men wel geworsteld heeft met de spanning tussen technologische beschaving en lokale cultuur, maar dat men te weinig oog had voor de belangrijke factor van de economie (p. 223) bij het zoeken naar contextualisatie. Men doorzag te weinig, wat techniek, civilisatie en industrialisatie nu eigenlijk zijn. De economische problemen van het neo-kolonialisme werden niet onderscheiden en men stuurde zich te zeer blind op de culturele botsingen. Door de grotere experimenteer-ruimte die men ging scheppen voor de realisering van de contextualisatie en door het opkomen van de theologie der bevrijding gingen echter de ogen steeds meer open gedurende het derde mandaat. Het inter-seminarie programma van Field Education in de Philippijnen (p. 240-279) heeft daartoe veel bijgedragen. Het „action-reflection model” kreeg steeds meer aandacht. Belangrijk is, dat daarbij wordt opgemerkt (p. 272) dat het verzet tegen de academische westerse theologie ontspruit aan een identiteitscrisis ten gunste van het theologische kolonialisme. Het bezwaar tegen de westerse theologie is eigenlijk niet het gebrek aan betrokkenheid op de praxis, maar de thematisering van het imperialisme, de wereldhonger, het onttrekken van politieke en economische rechten aan anderen en de verhinderende van authentieke ontwikkeling.

Interessant is ook het hoofdstuk over de „theological education by extension” waartoe ook het TEF veel heeft bijgedragen, al kwam de activiteit daarvoor uit conservatieve kringen van evangelicals. De daar gekoesterde idealen ten aanzien van theologische opleiding strookten in vele opzichten in het geheel niet met de

doelstellingen van het TEF. (p. 280-318). Het vergelijken van deze vorm van theologisch onderwijs met de bevrijdingspedagogiek van P. Freire is daarom zeer zinvol, (p. 306-317).

Een goed slot van het boek is de bespreking van het ambtsbegrip in de jonge kerken. Daarin ligt de kern van de vraag naar de juiste wijze van theologie-beoefening.

Het is jammer, dat de schrijfter niet altijd zorgvuldig is te werk gegaan. Van Dusen wordt rector van Harvard gemaakt (noot 175 bij p. 44). Een merkwaardige onnauwkeurigheid is de opmerking dat de RGG geen artikel zou bevatten over het Confucianisme (noot 136 bij p. 89).

Een voorbeeld van ernstiger onzorgvuldigheid is de wijze van behandeling van het centrale begrip contextualisatie. De nadere definitie op p. 226, 227 is op z'n minst te beperkt en geeft daarom geen juist beeld, zelfs niet van wat er over gezegd wordt op de geciteerde pagina's in „Ministry in Context“. Maar waarom niet geciteerd uit Ecumenical Responses, het Progress Re-

port van 1974! Juist omdat daar Shoki Coe aan het woord is. Weliswaar komt de hele problematiek later terug in het hoofdstuk over het experiment in de Philippijnen, maar ook daar vindt geen systematische uitwerking plaats.

De op p. 238 e.v. vermelde trend van universalisering van de theologie als tegenwicht tegen de contextualisatie in 1975 is wel een misverstand. Later is dat overduidelijk geworden in het rapport van 1977, zowel in het afscheidwoord van Shoki Coe als in de „principles of operation“ voor het PTE. De universaliteit is nooit uit het oog verloren, maar tot vandaag blijft het zoeken naar de contextualisatie het actuele vraagstuk.

Deze kritiek doet niets af aan de grote waarde van het boek. Het is niet alleen spannende lectuur, maar ook voorieder die theologisch bezig is van groot praktisch nut om te beseffen in welke ontwikkelingen hij bezig is.

A. G. Honig

## **A. Camps, De weg, de paden en de wegen: De christelijke theologie van de concrete godsdiensten.** (Oekumene reeks). Bosch en Keuning, Baarn, 1977, 103 pag., f 11,90.

De titel van deze pocket, die een vervolg is op het een jaar eerder verschenen *Christendom en godsdiensten der wereld* en die zelf weer vervolgd zal worden in een derde deel, geeft aan waar het de schrijver om gaat: de godsdiensten zijn wegen tot heil, zij het niet altijd het alomvattende heil. De christenen die hun „Weg“ gaan ontmoeten daarbij anderen die eveneens „op weg“ zijn. De Weg en de „Paden en Wegen“ ontmoeten elkaar voortdurend tot welzijn van de wereld. De kerken moeten hun missie en zending onder ogen zien zonder het idee te hebben zelf voltooid te zijn. Enerzijds betekent dit dat de christelijke visie op het heil zich los moet maken van het Westen, terug moet keren tot de eigenlijke Weg, en de andere Wegen en Paden van binnen uit naar hun heilsbijdrage moet zien te be-

grijpen. Anderzijds moet er meer samenwerking tussen de kerken komen: in een dialoog én met de mede-kerken én met de andere „wegen en paden“ kan de kern van de christelijke boodschap losgeweekt worden en opnieuw vlees en bloed worden tot heil van kerken en mensheid.

Het gaat hier om een beter inzicht in niet-christelijke godsdiensten, vormen van religieusiteit en levensbesef, en de schrijver kiest een typologische benadering om door te dringen tot de diepste bedoeling van een andere mens-, wereld- en Godsbeschouwing en niet te blijven steken in historische ontwikkelingen en vervormingen van het echte „Anliegen“ waaruit godsdiensten en wereldbeschouwingen ontstaan zijn en waardoor ze bewogen worden. Bovendien kunnen deze, door terug te keren of in te keren tot hun wezenlijke drijfveren in dialoog met de joods-christelijke waarden „maïeütsch“ weer tot vernieuwd leven komen. De betreffende godsdiensten worden hier dan ook „maïeütsch“ behandeld in dialogisch perspectief, d.w.z. én de andere godsdiensten én het christendom worden van binnen uit bevraagd naar de wijze

waarop zij Wegen en Weg zijn naar vooruitgang in de totale heilssituatie van de mensheid.

In elk hoofdstuk wordt achtereenvolgens onderzocht: (1) wat de eigen heilsofvatting van de ander is, (2) wat in een dialoog de bijdrage van die ander is aan de christenen, en (3) wat de taak en opgave van een christen is wanneer hij in een dialoogsituatie met deze godsdiensten verkeert. In Hoofdstuk 1 bijvoorbeeld wordt de Islam behandeld, eerst typologisch (1): monotheïsme, mens-en-God, de kijk op zichzelf („De Islam beschouwt zich als de enige ware behoeder van de enige ware godsdienst“, p. 12), en de visie op het heil. Dan komt ter sprake de boodschap die de Islam aan de christenen heeft (2): deze hebben zich als „schriftbezitters“ steeds te toetsen aan het Evangelie, zij moeten met moslims wedijveren in goede werken (Koran 5:48) zodat samenwerking mogelijk is, monniken en priesters worden wegens hun Godsverering hooggeschat (Koran 5:82-83) zodat christenen hun monotheïsme duidelijk moeten belijden (en bijv. spreken over het „Vader-zijn“, „Woord-zijn“ en „Geest-zijn“ van de ene God), een aantal Koran-teksten zijn de christenen gunstig gezind, moslims en christenen kunnen elkaar principieel ontmoeten als gelovigen levend onder het Woord Gods. Tenslotte worden onderwerpen behandeld die voor de hand liggen in een dialoog van christenen met moslims (3): het openbaringsbegrip, het tijdsbegrip, de verhouding van Jezus en Mohammed, de benadering van de wereld, het behouden van het goede dat de Islam te brengen heeft. Moslims hebben eigen moeilijkheden in het bereiken van het gehele of totale heil; daarom „moeten wij die eerst op het spoor komen en ons dan afvragen, welke hulp wij in een geduldige dialoog mogen bieden zonder het wezenlijke van de Islam te niet te doen“ (p. 14).

Op soortgelijke wijze geeft elk hoofdstuk een typologie van de betreffende religiositeit, en gaat na wat de hun eigen bijdragen kunnen zijn van „de ander“ en de christen in dialoog met elkaar. Het boek omvat zo een schat van waardevolle informatie, al kunnen godsdienst-onderzoekers die al of niet een typologische methode gebruiken

met elkaar van mening verschillen over de interpretatie van onderdelen. Zo is het bijv. de vraag of men mag stellen „...dat de Islam afwijkt van het normale patroon van de profetische godsdiensten“ (p. 17).

Het boek is bovendien van betekenis door de visie van de schrijver op de dialoog tussen een christen en een anders-gelovige. In zo'n dialoog dienen beide deelnemers voor elkaar open te staan en samen te streven naar het totale heil van de hele mensheid dat aangezegd is in het komend en groeiend Rijk van God. De schrijver grijpt terug op L. Moltmann's roep om een „kwalitatieve“ zending en missie en citeert diens kijk op zo'n dialoog: „Voor de christenheid hoort de dialoog met de wereldgodsdiensten thuis binnen het bredere kader van de bevrijding van de schepping in haar totaliteit zodat deze openstaat voor het komende koninkrijk“ (p. 8). In een dergelijke dialoog gaat het zowel om de betekenis en relevantie die een bepaald type godsdienst of wereldbeschouwing voor de christenen heeft, als om de wegen „...waarlangs de christen met de ander in een alomvattende heilsdialoog kan treden, uitgaande van de heilsgoederen, die hij zelf in Christus bezit“ (p. 87). „Heil“ wordt hier breed gevat: het is een materiële en spirituele totaliteit, die betrokken is op de werkelijkheid van het menselijk bestaan als zodanig, en die binnen de heilsgeschiedenis een historische dimensie heeft. De dialoogsituatie legt ook bepaalde christelijke ontwikkelingswaarden bloot, zoals de opvatting van persoon, geschiedenis, wereld en gemeenschap. Laatste doel van de „maïeütsche“ benadering in deze dialoog is dat een nieuwe wereld en een nieuwe mens geboren worden uit twee diepgaande ontmoetingen: met de verrezen Christus en met de eigen diepste inspiratie die vaak door traditionele inzichten en historische vervormingen verduisterd is geraakt. De „maïeütsche“ intentie van de schrijver drukt zich uit in de gebezigde typologie, die ontworpen is als een typologie van heilsverwachtingen vanuit de notie van een alomvattend heil in Christus. In feite wordt, zoals menselijke dialoog met het mens-zijn gegeven is, in deze optiek iedere dialoog van een christen wezenlijk een heilsdialoog. Het blijft aan de

theoloog-specialisten voorbehouden om de preciese implicaties van deze theologische visie en van deze concrete „theologie van de godsdiensten“ uit de doeken te doen en te honoreren: in ieder geval heeft de schrijver iets belangrijks te zeggen, niet alleen aan zijn eigen Kerk maar ook aan de andere kerken en de vele „weggebruikers“ eromheen.

Professor Camps mag wel de „maïeut“ onder de nederlandse missiologen genoemd worden en vanouds heeft de vroedvrouw of -man een roeping ten aanzien van het leven. Als zodanig heeft dit boekje grote kwaliteiten. Het neemt afscheid van een moraliserende, om niet te zeggen dominerende houding ten aanzien van andersgelovigen. Het gaat uit van een dialoog als menselijk gegeven en bezielt deze vanuit het geloof, ondersteld natuurlijk dat de ander op dit niveau praten wil. Het roept op tot een dialoog binnen de Kerk en tussen de kerken, in de wereld en binnen Nederland boven gezoheten theologische posities uit. En, „maïeutisch“ gezien, is het een patent middel tegen verkrampd apostolaat en het bedrijven van zending als insectverdelging. Een spiritualiteit naar de geest van St. Franciscus is hier compleet toegepast.

Deze pocket heeft echter ook zijn betekenis voor de bestudering van godsdiensten en godsdienst, omdat het gebruikelijke patroon hier in positieve zin doorbroken wordt. Het zijn niet alleen de „klassieke“ godsdiensten (Islam, Hindoeïsme, Boeddhisme) die hier besproken worden, maar ook nieuwe vormen van religieusiteit (in Japan, Bantoe-Afrika, Latijns Amerika) en zelfs een nieuw levensbesef (China). Godsdiensten en levensbeschouwingen worden hier gehonoreerd als potentiële krachtlijnen en niet beschouwd als grafstenen op het kerkhof der religies. Niet alleen de „strategic concerns“ die missionaris en zendeling eigen zijn hebben een dialogische vorm gekregen; ook de studie van andere godsdiensten en ideologieën zonder missionaire bedoelingen blijkt ergens een „inter-menselijk“ karakter te hebben. Ook in deze richting roept deze studie belangrijke vragen op.

2 maart 1979

J. D. J. Waardenburg

## Revelation in Christianity and other religions – Révélation dans le christianisme et les autres religions.

Gregorian University Press, Rome 1971, 319 pag.

Dit is het twintigste deel van de *Studia Missionalia*, die door de Gregoriaanse Universiteit te Rome worden uitgegeven. Het heeft ons wel wat laat bereikt, maar het blijft een waardevolle bijdrage, die vermelding verdient. Het is te verkrijgen op de Università Gregoriana, Piazza della Pilotta, Roma.

Het grootste deel van het werk bestaat uit bijdragen over openbaring in Islam, Hindoeïsme, Boeddhisme, de godsdiensten van China, in archaische godsdiensten enz. Dit zijn genuanceerde teksten, die voor theologen zeer waardevol zijn. Zendingen en missionarissen kunnen er voorzichtigheid uit leren. Natuurlijk ontbreken artikelen over het specifieke van de christelijke openbaring niet als ook over de samenhang van traditie en openbaring. Belangrijk is de bijdrage over Jezus Christus als openbaringspersoon volgens Johannes. Dit deel zet de goede traditie van de *Studia Missionalia* voort op deskundige wijze. Wij wensen de uitgevers geluk met dit resultaat.

A. Camps ofm.

## La Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Populi nel Decennio del Decreto „Ad Gentes“.

Roma 1975, 295 pag.

Dit werk werd uitgegeven door de centrale missionaire leiding van de katholieke kerk te Rome, de Congregatie voor de Evangelizatie der Volken, vroeger genaamd: De Voortplanting van het Geloof. De aanleiding tot het schrijven was het feit dat tien jaar geleden het Tweede Vatikaanse Concilie het Missie-decreet „Ad Gentes“ bekrachtigde. Daarin werd een vernieuwing van de Congregatie, die van 1622 stamt, opgedragen. Dit boek wil nagaan wat er in

die tien jaar van terecht gekomen is. De bijdragen zijn in het italiaans, spaans, frans en engels. Op het einde vindt men een internationale bibliografie over het Decreet, een rijke oogst.

Het is goed dat de zaken eens bij elkaar gezet worden. Over het algemeen is men pessimistisch over de vernieuwing van de Congregatie. Toch zijn er goede dingen gebeurd. Een internationalisatie werd doorgevoerd. De lokale kerken hebben hun plaats en invloed gekregen. In de plenaire vergaderingen werden belangrijke problemen van de kerken behandeld. Er zijn verschillende nieuwe initiatieven genomen zoals studie-centrum over China en cursus voor missionaire animatie. Voor de Pauselijke Missiewerken werden nieuwe statuten uitgewerkt, waarin de verantwoordelijkheid van alle kerken voor de missionaire opgave sterk naar voren komt. Natuurlijk zijn er ook nog verlangens over; wij vinden het toelatingsbeleid tot de Pauselijke Urbania Universiteit nog onduidelijk: gaat het werkelijk om post-graduate studies van reeds gewijde priesters of worden er nog steeds priesters uit heel de wereld opgeleid? Is de Congregatie werkelijk geworden tot een orgaan van planning en wederzijdse informatie en assistentie? Erg goed is het spaanse overzicht van tien jaar missie-theologie van de hand van López-Gay.

A. Camps ofm.

**G. H. Anderson and Th. F. Stranski, csp** (ed.), *Mission Trends* no. 4 – *Liberation Theologies in North America and Europe*; Paulist Press-New York 1979, 289 pp.

„Liberation Theologies“ is het 4e nummer van de serie „Mission Trends“. Het doorgeven van eigentijdse missionaire ervaringen en reflexies vormt de formule van deze serie. Men concentreert deze ervaringen en reflexies telkens rondom een bepaald missiologisch thema (nr. 1: Rethinking „mission“; nr. 2: Evangelization; nr. 3: Third World Theologies). Gebruik wordt gemaakt van reeds eerder gepubliceerde artikelen en/of inleiding betreffende het hoofdthema. De „editors“ van nr. 4, G. H. Anderson

(directeur van The Overseas Ministries Study Centre in Ventnor-N.J. en uitgever van het *Occasional Bulletin of Missionary Research*) en T. Stransky (Paulist Father, lid van de Joint Working Group van de WCC en de RKK) bedoelen een beeld te geven van de groeiende invloed in Noord Amerika van de buiten Europa ontstane bevrijdingstheologie. De titel spreekt terecht van „bevrijdingstheologieën“ in het meervoud. Van Europese experimenten is echter weinig of niets weergegeven. Slechts een enkele theoretische polemiek en enkele passages uit de Adhortatio, Evangelii Nuntiandi van P. Paulus VI. De 28 bijdragen zijn ondergebracht in 6 groepen: Mission and Liberation, Black Experience, Feminist Experience, Asian Experience, Native American Experience en Hispanic American Experience. De eerste groep geeft enkele discussies van meer algemeen theoretisch karakter en reacties uit Noord Amerika voor en tegen de bevrijdingstheologie. Uitdaging is hier de bijdrage van P. L. Berger: *The False Consciousness of „Conscious raising“*, waarin de auteur scherpe kritiek op „conscientisatie“ als een subtiel vorm van „cognitive imperialisme“ (pp. 96-110).

Elisabeth Schüssler Fiorenza levert een boeiende bijdrage over „Feminist experience“. Zij wijst op de ambivalente functie van de „Maria-mythe“ in de kerk en de vergeten bevrijdende betekenis van de Maria Magdalena figuur (pp. 188-216). In verband met het vreemdelingenprobleem in ons eigen land is de analyse van Roy I. Sano (pp. 247-258), *Ethnic Liberation Theology*, de moeite waard. Hij vergelijkt de functie van de bijbelse Ruth- en Esther verhalen, wijst op de betekenisverschuiving van profetisme naar apocaliptisme m.b.t. het vreemdelingenvraagstuk en concludeert tot de noodzaak van bevrijding voor ethnische minderheden als voorwaarde voor verzoening en niet omgekeerd. De verschillende betekenissen van de factor „bevrijding“ als contextueel gegeven komt in de variëteit van de beschreven ervaringen goed tot zijn recht. Terecht wijzen de editors in dit verband ook op het gevaar van een te simpel en eenduidig gebruik van de term „bevrijdingstheologie“. Elke theologie, zo stellen zij, die het woord „bevrijding“ gebruikt is

nog geen bevrijdingstheologie. Men kan een latijns-amerikaanse Bevrijdings-theologie niet zomaar elders „toepassen“. Deze moet, zoals R. Mc. Brown opmerkt (p. 12) eerder een stimulans zijn tot herformulering van de eigen plaatselijke theologie vanuit de eigen maatschappelijke, culturele en religieuze kontekst en ervaringen.

J. M. v. Engelen

**D. Lissenburg, Samen Thuis, Samen Uit. Over de begeleiding van veranderingsprocessen inkerken.** Van Gorcum en Comp., Assen, 1975, 441 pag., prijs f 58,—. idem, *Veranderen in de kerk . . . Hoe doe je dat?* Van Gorcum en Comp., Assen, 148 pag., prijs f 19,50.

Het eerste werk is de handelseditie van de dissertatie, waarop de auteur, hervormd predikant te Rotterdam, promoveerde tot doctor in de godgeleerdheid. Het tweede boek is min of meer een bewerking van het eerste, bestemd voor een breder publiek. In beide gaat het om het begeleiden van veranderingsprocessen in de kerken op plaatselijk niveau. Voor veler kerken komt het nog als een verrassing, dat kerken organisaties zijn zoals vele in onze samenleving, onderhevig aan veranderingen. Het is in ieder geval nuttig, dat zij die betrokken zijn bij programma's van vorming en toerusting en zij die leiding geven in de kerken, zich bewust zijn van het bestaan van een wetenschap, die zich met veranderingsprocessen bezighoudt: de agologie.

Dr. D. Lissenburg heeft een bijdrage gegeven aan een kerkelijke agologie en agogiek en hij heeft dat grondig maar toch met een vlotte pen gedaan. Naast het theoretisch gedeelte bevat het proefschrift een weer-slag van praktische ervaringen, die de schrijver heeft opgedaan met pastores, die deelnamen aan een cursus over weerstanden tegen veranderingen, en een onderzoek bij de hervormde gemeente van Schiedam, die zelf systematisch aan het werk is gegaan met het veranderingsproces, waarin zij betrokken is.

In het tweede boek wordt een en ander sa-

menevat en gepubliceerd. Maar daarnaast wil het dieper ingaan op vragen, waarvoor men komt te staan bij het begeleiden van veranderingsprocessen. Een van de belangrijkste daarvan is die naar de machtsverhoudingen. Lissenburg behandelt dit punt in een tweetal korte hoofdstukken. Na lezing hiervan heb ik wel meer inzicht gekregen in de machtsstructuren, die in kerken te vinden zijn, maar weinig geleerd over hoe daarin verandering te brengen. De schrijver lijkt mij te gemakkelijk te veronderstellen, dat gemeenten en hun voorgangers open staan voor veranderingen. Hij beschrijft uitvoerig hoe in de Hervormde Gemeente te Arnhem en in het Dekenaat Westland het veranderingsproces is begeleid. Maar in de betrokken kerken was in ieder geval de bereidheid aanwezig zich te laten adviseren over een nieuwe opzet van het kerkelijk leven. Hoe echter in kerken, waar men daar nog niet eens aan toe is? Ook in de beide beschreven situaties blijft de indruk achter, dat wel goede beleidsvoorstellen zijn gedaan voor nieuwe kerkelijke organisatiestructuren, maar dat de realisering daarvan te wensen overlaat. Ik blijf dus zitten met de vraag: hoe motiveer ik kerkleden en met name kerkleiding om de organisatie van hun gemeente zo te veranderen, dat zij beter in staat is haar taak van dienst en getuigenis in de veranderde wereld te vervullen?

Niettemin acht ik de boeken van Lissenburg waardevol omdat zij inzicht geven in de leer van veranderingsprocessen in kerken.

C. H. Koetsier

**Aan dit nummer werkten mee:**

*J. Roldanus,*

was van 1967-1975 doent aan de École de Théologie te Ndoungué (Kameroen); tot 1978 predikant van de Hervormde gemeente te Best-Oirschot, thans hoogleraar in de vroegere kerkgeschiedenis aan de Rijksuniversiteit te Groningen; lid van de redactie van „Wereld en Zending“.

*W. H. van Harmelen,*

studeerde sociologie en theologie aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen; werkte de afgelopen drie jaar als dogmaticus aan de theologische faculteit van de Universiteit van Jajapura op Irian Jaya.

*Auli M. van 't Spijker-Niemi,*

studeerde theologie in Finland; is thans docente aan de École de Théologie te Butare, Rwanda.

*G. van 't Spijker,*

is kadervormingspredikant in dienst van de Église Presbytérienne au Rwanda; drs. Van 't Spijker is missionair predikant van de Gereformeerde kerk van Numansdorp.

*S. K. Ada,*

is vice-voorzitter van de commissie voor theologische reflectie van de Evangelische Kerk van Togo en directeur van de theologische school van Porto-Novo (Benin).

*A. van den Berg,*

studeerde dogmatiek in Rome en promoveerde op het onderwerp „De eucharistie als maaltijd“; werkte van 1954-1963 in Brazilië; doceerde van 1963-1969 dogmatiek aan het grootseminarie van de paters Lazaristen in Nederland; keerde in 1969 terug naar Brazilië; was mede-oprichter van het instituut voor filosofie en theologie te Manaus; momenteel verbonden aan het pastoraal instituut te Belem.

*L. Schuurman,*

was van 1966-1976 docent aan de Evangelisch-Theologische Faculteit te Buenos Aires, Argentinië; van 1977-1979 wetenschappelijk hoofdmedewerker missiologie aan de Theologische Hogeschool van de Gereformeerde Kerken te Kampen; sinds sept. 1979 predikant voor evangelisatie en toerusting van de Gereformeerde kerk te Arnhem.

*R. Sales,*

amerikaans theoloog; werkte aanvankelijk in de Unie van Zuid-Afrika; heeft momenteel de leiding van het „Theological Education by Extension“-programma in Botswana.

*Christine Lienemann-Perrin,*

promoveerde in 1976 te Heidelberg op een dissertatie over het Theological Education Fund; (men zie hierover de recensie van de hand van prof. dr. A. G. Honig in dit nummer (pag. ??). Dr. Lienemann is werkzaam bij de Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft.