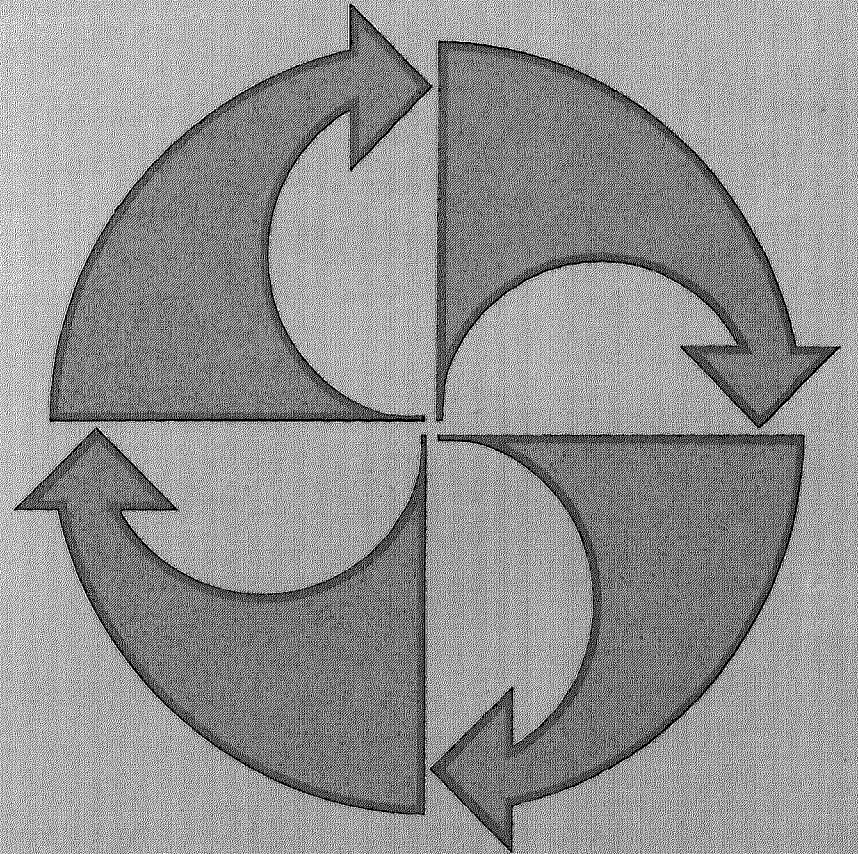


wereld en zending



tijdschrift voor opbouw van
de missionaire gemeente

Aan dit nummer werkten mee:

W. A. van den Eerenbeemt,

studerende missiologie te Nijmegen was werkzaam in Guatemala; nu stafmedewerker bij het Diocesaan Missiecentrum van het Bisdom Den Bosch.

Th. de Valk,

studeerde missiologie te Nijmegen, was missionair medewerker voor het dekenaat Nijmegen; nu stafmedewerker van het Dienstencentrum van het Aartsbisdom Utrecht voor M(issie), V(redes) en O(ntwikkelingswerk).

J. M. van Engelen,

studiesecretaris Nederlandse Missieraad; docent missionaire planning en methodiek te Nijmegen; lid van de redactie van *„Wereld en Zending“*.

J. Roldanus,

werkte als docent aan de theologische school te Ndoungué, Kameroen; tot voor kort predikant van de Ned. Herv. gemeente te Best-Oirschot; thans hoogleraar in de vroege kerkgeschiedenis aan de Rijksuniversiteit te Groningen; lid van de redactie van *„Wereld en Zending“*.

G. D. J. Dingemans,

secretaris van de Raad voor de Catechese van de Nederlandse Hervormde Kerk; promoveerde in 1974 in Leiden op het onderwerp *„Wetmatigheid en Wonder“*.

C. H. Koetsier,

van 1969-1977 werkzaam als secretaris voor ontwikkelingssamenwerking van de Gereformeerde Kerken; thans agglomeratiepredikant in de classis Amsterdam; lid van de redactie van *„Wereld en Zending“*.

M. R. Spindler,

directeur Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, afd. missiologie, Leiden; hoogleraar missiologie aan de Rijksuniversiteit te Leiden; schreef o.a. *„La mission, combat pour le salut du monde“*.

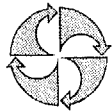
Inhoudsopgave

„Wereld en Zending“, jaargang 1978

A. Artikelen	pag.	
<i>J. van den Berg</i>	In memoriam Max Warren	259
<i>A. Camps</i>	Kroniek: Verslag van de Internationale Conferentie over de Islam in Zuid-, Zuid-Oost en Oost-Azië	159
<i>G. D. J. Dingemans</i>	Catechese als missionaire situatie	333
<i>W. A. van den Eerenbeemt</i>	Missionaire ontwikkelingen in een lokale kerk. Zestig jaar „Missie-aktie“ in het bisdom Den Bosch	283
<i>J. M. van Engelen</i>	Missionaire vorming. Op zoek naar nieuwe vormen voor de opbouw van missionaire gemeenten	304
<i>S. Esternon</i>	De rol van de Philippijnse vrouw in de strijd om de vrijheid	123
<i>H. A. M. Fiolet</i>	Model van onderlinge assistentie in missionair perspectief	4
<i>C. J. M. Halkes</i>	Bevrijding: leven in een nieuwe ruimte en in een nieuwe tijd	99
<i>A. Jelsma</i>	De sleutelpositie van de vrouw	105
<i>M. C. Jongeling</i>	Vrouwenrollenspel in Indonesië	113
<i>C. H. Koetsier</i>	Het plan, dat mislukte	263
<i>C. H. Koetsier</i>	Steun aan basisbewegingen. Mode of model?	340
<i>A. de Kuiper</i>	Gesprek met het Nederlands Bijbelgenootschap	33
<i>L. Lagerwerf</i>	Bibliografie van in Nederland en België verschenen missionologische literatuur in het jaar 1977	164
<i>J. B. Libânio</i>	Tussen hoop en vrees. De a.s. Algemene Vergadering van de latijnsamerikaanse Bisschoppenconferentie	226
<i>J. van Lin</i>	Buitenlandse christenen op bezoek. Verslagen uit de regio's	9
<i>J. van Lin</i>	<i>„Zending in Nederland“</i> . Teken van hoop?!	62
<i>J. O. Phakathi</i>	De rol en de positie van vrouwen in de racistische situatie in Zuid-Afrika	118
<i>A. van Pinxteren</i>	En nu? Wat staat ons te doen?	141
<i>J. van Raalte</i>	De geschiedenis van het protestantisme in Suriname	244
<i>J. Roldanus</i>	Neo-religieuze bezetenheid	208
<i>J. Roldanus</i>	Missionaire aspecten in de catechese	322
<i>J. Roos</i>	Aanbieding van het rapport. Eerste reacties	59
<i>R. G. van Rossum</i>	<i>„Ons niet bezighouden met randkwesities van sociaal-politieke aard . . .“</i>	240
<i>A. C. Slomp-Mobach</i>	Vrouwen in enkele Moslimse landen	135
<i>M. R. Spindler</i>	Kroniek: Interculturele theologie in opkomst. Een reeks consultaties te Bossey	352
<i>E. A. Streefland</i>	Jezus Christus bevrijdt en verenigt man en vrouw	82
<i>Th. de Valk</i>	Naar een missionaire gemeente? Bevindingen van een proces in Nijmegen	293
<i>R. J. van der Veen</i>	Prijs van de verandering	75
<i>J. Vernooij</i>	De Tweede Assemblee van de Caribische Kerken Conferentie	252
<i>G. Verstraelen-Gilhuis</i>	Kroniek: Zuid-Afrika na 19 oktober 1977 – frustratie en hoop	268
<i>W. A. Visser 't Hooft</i>	Evangelisatie onder de moderne heidenen van Europa	195
<i>C. Vreede-de Stuers</i>	Pardah: een aspect van de gescheidenheid der sexen in Noord-India	128
<i>R. Weverbergh</i>	<i>„Zending in Nederland“</i> . Startbaan voor een missionaire kerk?	148
<i>G. Dietrich en B. Wielenga</i>	Staat van beleg in India 1973-1975 – houding van de christenen	213

B. Boekbesprekingen

<i>Friedrich Heiler</i> , Die Frau in den Religionen der Menschheit	A. C. Slomp-Mobach	178
<i>J. D. te Winkel</i> , Kiezen en delen, over de politieke en sociale implicaties van het christelijk geloof in de communicatie van het evangelie van het Rijk Gods door de missionaire gemeente in eigen omgeving	F. N. M. Nijssen	179
<i>Th. van Dijk en J. Peijnenburg</i> , De blinde hoek, een werkboek en kerkboek van prierarbeiders	J. van der Velden	180
Mission trends no. 3: Third World Theologies, ed. G. H. Anderson, Th. F. Stransky	J. Roldanus	181
A. Bsteh (Hrsg), Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt. Beiträge zur Religionstheologie I	J. van Lin	182
<i>A. Wessels</i> , De Nieuwe Arabische Mens: Moslims en Christenen in het Arabische Oosten Vandaag	J. Slomp	183
<i>G. Caffele</i> , S. D. B., Johannes Christiaan Hoekendijk: da una teologia della missione ad una teologia missionaria	A. Camps ofm	186
<i>S. Stuparich</i> , Chileense Lente	C. H. Koetsier	188
<i>M. C. Capelle</i> , Christen in Zuid-Amerika	C. H. Koetsier	188
Migration Today, current problems and christian responsibility	G. Thomas-Lycklama à Nijeholt	277
<i>H. Pasveer</i> , „Werkloosheid is geen Werk”	T. Koetsier-Korvinus	278
<i>H. Mintjes</i> , Social justice in Islam	A. Camps ofm	279
<i>H. J. Prien</i> , Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika	A. Camps ofm	359
Tegen de verdrukking in. Verhalen over de basis in beweging. – Verzameld door L. Hogebrink en H. Koetsier	J. van Engelen	360
<i>H. Berger</i> , Mission und Kolonialpolitik, Die Katholische Mission in Kamerun während der deutschen Kolonialzeit	J. van Slageren	361
Boekje over Boeren. Verklaringen, dokumenten, gesprekken, toestanden, preken en gebeurtenissen van het latijnsamerikaanse platteland	W. Timmermans	362
<i>G. Rosenkranz</i> , Die christliche Mission, Geschichte und Theologie	I. H. Enklaar	363
<i>G. Arén</i> , Evangelical Pioneers in Ethiopia, Origins of the Evangelical Church Mekane Yesus	G. A. C. Winsen	364
De Derde Spreker Serie	C. H. Koetsier	365



Wereld en Zending

7e jaargang 1978 / nummer 1

Redactie en administratie:
Prins Hendriklaan 37
Amsterdam-7

Postgiro 493248

t.n.v. Nederlandse
Zendingsraad

Abonnementsprijs
f 25,- per jaar

Studenten-abonnement f 20,-
Losse no's f 7,50 (incl. porto)

Abonnementsprijs voor
België Bfrs. 350,- 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
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

Inhoud

	pag.
Ter inleiding	1
H. A. M. Fiolet Model van onderlinge assistentie in missionair perspectief	
Openingsrede	4
J. van Lin Buitenlandse christenen op bezoek	
Verslagen uit de regio's	9
A. de Kuiper Gesprek met het Nederlands Bijbelgenootschap	33
J. van Lin Rapport van het internationale team „Zending in Nederland” oktober 1977	35
J. Roos Aanbieding van het rapport	
Eerste reacties	59
J. van Lin „Zending in Nederland”	
Teken van hoop?!	62
R. J. van der Veen Prijs van de verandering	
Slottoespraak	75

Dit nummer „Zending in Nederland”, Verslagboek, is los verkrijgbaar voor f 5,—.

Ter inleiding

Materiaal voor opbouw van de missionaire gemeente

Dit nummer van „Wereld en Zending” is een bijzonder nummer. Het bevat namelijk het verslag van wat door veel deelnemers als een bijzonder gebeuren is ervaren: het oecumenische project „Zending in Nederland”. Of precieser gezegd: van de derde en vierde fase van dit project. Voor wie het nog niet of niet meer weet: „Zending in Nederland” is de naam van een oecumenisch project – onder auspiciën van de Raad van Kerken – waarin het gaat om de missionaire kwaliteit van de kerken in ons land. Een belangrijk onderdeel van dit project is de hulp die werd gevraagd van een negental christen-buitenlanders, die als zendingsarbeiders – nieuwe – stijl ons een internationale kerkvisitatie aanboden over de vraag van onze missionaire uitstraling en aantrekkingskracht in eigen samenleving. Die hulp vond plaats in de derde en vierde fase waarover hier verslag wordt gedaan. Om wat daarin gebeurde goed te verstaan is het nodig de vijf fasen nog even op een rijtje te zetten.

In de *eerste fase* van het project werd door het voorbereidingscomité een werkboek opgesteld, dat bedoeld is als een poging tot zelfanalyse. Het is een schets van de situatie van de kerken in Nederland: hun opdracht, hun voor ieder constateerbaar gebrek aan geloofwaardigheid en werfkracht, hun plaats in het sociaal-politieke en culturele krachtenveld, de positieve tekenen van hoop en de pogingen tot vernieuwing en verdieping, die wij kunnen constateren. In deze schets is uitdrukkelijk gebruik gemaakt van en verwezen naar werk dat door anderen op dit terrein reeds is verricht.

De *tweede fase* van het project betreft het meedenken van christen-buitenlanders die reeds langere tijd in Nederland zijn. Een achttal van hen was bereid om een aantal malen samen te komen, uiteraard zonder de aanwezigheid van enige Nederlander. Zij hebben op papier gezet wat zij voor indrukken hebben gekregen omtrent de nederlandse kerken als zendingskerken in eigen natie.

Deze twee teksten werden gepubliceerd in „Wereld en Zending” no. 2, 1977.

De *derde fase* van het project bestond uit een bezoek van een negental protestantse en rooms-katholieke christenen elders uit de wereld, die zijn uitgenodigd om zich door persoonlijke contacten op de hoogte te stellen van de situatie van de kerken in ons land. Ter voorbereiding kregen zij een engelse vertaling van de twee bovengenoemde rapporten toegestuurd.

Voor het bezoek aan Nederland, dat van 18 september tot 17 oktober 1977 heeft plaatsgevonden, waren ontmoetingen gepland met instanties op lande-

lijk niveau, en werkbezoeken aan twaalf verschillende regio's, verspreid over het gehele land. In iedere regio heeft een daartoe aangezochte werkgroep de voorbereiding van het bezoek ter hand genomen, op een zodanige wijze dat een zo breed mogelijk vlak aan de basis mede betrokken werd in het gehele proces.

De uitnodiging van het negental christenen uit het buitenland werd gezien als een uitdrukking van onze bereidheid om niet alleen hulp te geven, maar ook te ontvangen.

De vierde fase bestond in een consultatie, die van 13 tot 15 oktober 1977 werd gehouden op „Kerk en Wereld” te Driebergen.

Dit beraad werd gevoerd door:

- de eerder genoemde rapporten uit fase 1 en 2 van het project;
- de ervaringen die in de twaalf regio's die bezocht werden zijn opgedaan tijdens het voorbereiden en tijdens het ontvangen van het bezoek van het internationale team;
- het rapport van het bezoekende team zelf.

In de vijfde fase, die nu is aangebroken zal het er om gaan dat de kerken in Nederland de resultaten en ervaringen zullen gaan verwerken in het verlangen om zo te komen tot een beter verstaan en tot een betere uitvoering van de zendingsopdracht in eigen land.

Daarbij kan dit verslagboek goed van dienst zijn. U vindt er in beschreven wat er in de bezochte regio's is gebeurd en wat er in en door de consultatie in Driebergen naar boven is gekomen. Vooral het rapport van de buitenlandse bezoekers biedt veel stof om over te denken en te praten. Het kan een krachtige impuls geven tot kritische zelfherziening. Het is – in alle bescheidenheid – een dringende oproep ons open te stellen voor wat de Geest vandaag tot de gemeente zegt.

Wij gaan er van uit dat veel parochies en gemeenten, raden en commissies, gespreks- en werkgroepen, besturen en colleges met dit materiaal aan de slag gaan. De vraag die u vrijwel bij ieder onderdeel kunt stellen is:

in hoeverre herkennen wij hierin onze eigen situatie en wat betekent dat dan voor ons geloven, handelen, denken, gedragen als missionaire gemeente (in wording)?

Meer exemplaren van dit verslagboek kunt u bestellen bij „Wereld en Zending”, Nederlandse Zendingsraad, Prins Hendriklaan 37, Amsterdam, giro-nummer 493248. Kosten (incl. porto): f 5,— per stuk.

Mocht u in deze fase van de eigen verwerking om de een of andere reden assistentie nodig hebben, dan zijn stafleden van het Evangelisatiecentrum van de Gereformeerde Kerken (Leusden), van de Willibrord-vereniging (Den Bosch) en van „Kerk en Wereld” (Driebergen) bereid met u mee te denken. De landelijke commissie „Zending in Nederland” (waarin deze en andere instellingen op het terrein van Zending/Missie/Evangelisatie samenwerken bij

de follow-up van het project), secretariaat p/a N.Z.R., Prins Hendriklaan 37, Amsterdam, houdt zich graag aanbevolen voor berichten over de wijze waarop u – mede door gebruik van dit materiaal – verder gaat werken aan de opbouw van de missionaire gemeente en zo aan zending-in-Nederland. Want dat dit zendingswerk nieuw op gang lijkt te komen is nog het meest bijzondere gebeuren. Wij hopen van harte dat dit speciale nummer daarbij van dienst zal blijken te zijn!

Met dit verslagboek is uiteraard de discussie over dit thema in „Wereld en Zending” niet afgelopen. Wij zijn van plan in het tweede nummer van 1978 een artikel op te nemen van ons redactielid drs. R. Weverbergh over het onderwerp: „Zending in Nederland – Startbaan voor een missionaire kerk?”

F. N. M. Nijssen

Het is de redactie een groot genoegen aan de lezers drs. J. Slomp als de nieuwe eindredacteur van „Wereld en Zending” voor te stellen. Hij heeft deze functie met ingang van 1 januari 1978 van dr. C. H. Koetsier overgenomen. Drs. J. Slomp studeerde theologie en islamologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. In Genève studeerde hij oecumenica. Van 1962 tot 1964 was hij predikant van de Gereformeerde Kerk te Zijldijk (Gr.). Daarna vertrok hij als missionair predikant naar Pakistan, waar hij van 1964 tot 1977 werkzaam was. Vanaf 1968 was hij daar staflid van het interkerkelijk Christelijk Studiecentrum te Rawalpindi. Dit Centrum was opgericht om de christelijke minderheid in Pakistan te assisteren in haar dialoog met de moslims. Sinds enkele maanden is drs. J. Slomp belast met de taak om in Nederland voorlichting te geven over de ontmoeting met moslims in onze eigen samenleving. Hij heeft zijn kantoor in het Dienstencentrum van de Gereformeerde Kerken, postbus 203 te Leusden (tel. 033-43244). De redactie is blij drs. J. Slomp bereid te hebben gevonden de functie van eindredacteur op zich te nemen. Zijn redactionele ervaringen opgedaan in Vox Theologica, Uitzicht, De Strijdende Kerk, Al-Mushir (The Counselor) en in de „English-Urdu Dictionary of Christian Terminology” geven het vertrouwen dat „Wereld en Zending” redactioneel onder een deskundige leiding blijft staan.

J. van Lin

Voor de bespreking van het verslagboek in groepen, commissies etc. is een **handleiding** beschikbaar.

Prijs: f 1,— per stuk (50 ex. en meer: f 0,75 per stuk).

Te bestellen via giro 42618 bij Centrale voor Vormingswerk/Herv. Vrouwendienst, de Horst 5, Driebergen, onder vermelding: ...ex. Handvat Z.i.N.

Model van onderlinge assistentie in missionair perspectief

Openingsrede

1. Een rapportage

Mag ik beginnen met u voor te lezen uit de brief van Paulus aan de Galaten 2, 11-21.

Wij luisteren naar de rapportage die Paulus geeft van het meest ernstige conflict in de geschiedenis van de apostolische kerk. Dit conflict heeft een brandende actualiteit, niet alleen in de tijd van de Reformatie, maar ook in onze tijd. Dit conflict kan gezien worden als de bijbelse achtergrond van het oecumenisch project „Zending in Nederland”.

Paulus legt een sterke nadruk op de zwaarte van de spanning tussen de kerk van Jeruzalem en de kerk van Antiochië inzake de rechtvaardiging door Christus en de vrijheid van het Evangelie. Hij zegt: „Ik ging (naar Jeruzalem) op grond van een openbaring . . . om er zeker van te zijn dat ik (onder de heidenen) niet voor niets had gewerkt of zou werken . . . Dit naar aanleiding van de valse broeders, lieden die waren binnengeslopen om onze vrijheid in Christus te belagen, met de bedoeling ons tot slaven te maken. Geen ogenblik zijn wij voor hen in onderworpenheid geweken, opdat de waarheid van het Evangelie bij u behouden zou blijven”. Hij verontschuldigt zichzelf dat hij zelfs Petrus openlijk heeft moeten tegenspreken „want het ongelijk was aan Zijn kant . . . Als gij, een Jood, op heidense wijze en niet op joodse wijze leeft, hoe kunt gij dan de heidenen dwingen om een joodse leefwijze te volgen?”

2. Wat was er aan de hand?

Aan de ene kant stond de kerk van Jeruzalem die trouw wilde blijven aan de traditie, aan de wet van Israel. Deze kerk wilde leven in de continuïteit met het uitverkoren volk van God. Aan de andere kant stond de grieks-georiënteerde kerk van Antiochië waar Paulus en Barnabas met groot succes het Evangelie hadden verkondigd aan de heidenen. In deze zending hadden zij ontdekt dat zij andere woorden moesten gebruiken, dat zij antwoorden moesten geven op andere vragen, maar vooral dat zij deze christenen niet konden dwingen hun geloof in Christus te beleven op een joodse wijze. De kerk van Antiochië vroeg om ruimte voor de vrijheid in Christus op een zo uitdagende wijze dat zij een hevige weerstand opriep bij de kerk van Jeruzalem. Het conflict liep hoog op omdat de christenen in Antiochië zich in hun anders-zijn-in Christus gerechtvaardigd door het geloof wisten en daarom bevrijd van de wet.

Het besluit van de vergadering in Jeruzalem inzake dit conflict is een van de hoogtepunten van de kerkgeschiedenis. En dat om drie redenen:

- ten eerste : de eenheid van de kerk was bij al die spanningen geen ogenblik in gevaar.
- ten tweede: de officiële erkenning van het verschil in de verkondiging van het Evangelie aan de heidenen werd aanvaard.
- ten derde : – en dit is het meest belangrijke – binnen de eenheid werd de pluriformiteit van de kerk door allen erkend. In de woorden van Paulus: „Hij (Christus) die Petrus gesterkt heeft voor het apostolaat onder de besnedenen (de joden) heeft mij kracht gegeven voor de heidenen”.

De belangrijkheid van dit besluit werd onderstreept door een sterk symbolisch gebaar: „toen zij de genade die mij is geschonken, hadden leren kennen, reikten Jacobus, Kefas en Johannes, die als steunpilaren gelden, mij en Barnabas de hand *als teken van gemeenschap*: wij zouden naar de heidenen gaan, zij naar de besnedenen”.

3. Blijvende spanning

Natuurlijk betekende dit besluit niet het einde van het conflict. Ik denk dat dit conflict nooit zal eindigen in de geschiedenis van de kerk, omdat het uitermate moeilijk is te leven met de spanningen van de pluriformiteit binnen de eenheid.

Overeenkomstig de vrede van Jeruzalem leefde Petrus nadat hij in Antiochië was aangekomen, in de gemeenschap van de onbesneden christenen, op niet-joodse wijze. Zelfs zat hij – „ofschoon een jood” – aan dezelfde tafel (van het Avondmaal). Het was het begin van de echte oecumene en van intercommunie.

Toen er echter „mensen uit de omgeving van Jacobus” vanuit Jeruzalem naar Antiochië waren gekomen, verbrak Petrus deze eenheid onder de druk van hun beschuldiging dat de antiocheense christenen de wet niet onderhielden.

Op dat ogenblik opende Paulus de aanval op Petrus omdat hij „niet de rechte weg van het evangelie” ging. De dubbelzinnigheid van Petrus werd veroorzaakt door zijn onvermogen om de consequenties te trekken uit de vrijheid waartoe Christus ons heeft verlost. Zijn gedrag, zijn hetero-praxis, moest leiden tot ontrouw aan de waarheid van het Evangelie, tot hetero-doxie.

De alles beheersende zorg van Paulus is de verkondiging en de zending te plaatsen onder de enige en het hoogste gezag van het Evangelie. Apostolaat en missie staan in dienst van dit Evangelie. En dat betekent voor Paulus dat – zoals hij letterlijk zegt – zending „de joodse leefwijze niet kan kopiëren”. Missie staat onder de voortdurende controle van het Evangelie opdat zending niet zal ontaarden in het kopiëren van de missionerende kerk.

4. Zending in Nederland

In deze slotconferentie van het oecumenisch projekt „Zending in Nederland” zijn wij als verdeelde christenen bijeengekomen om onze zending en evangelisatie te plaatsen onder het oordeel van het Evangelie. Wij worden daarbij geholpen door christenen uit andere landen. Zij hebben gedurende vijf weken onze gemeenten en parochies bezocht. Zij hadden lange gesprekken met vertegenwoordigers van onze evangelisatiecentra, de missie- en zendingsorganen, de Raad van Kerken, de vakbonden, de christen-werkgevers, omroeporganisaties, actiegroepen, met christenen uit de verschillende politieke partijen.

Wij zijn hen dankbaar omdat zij ons zoveel hebben gegeven van hun tijd, van hun geloofsinspiratie, van hun visie op het Evangelie van Jezus Christus! Deze conferentie is een model van zending in zes continenten, van wederkerige assistentie in missie.

De leden van dit buitenlandse team van christenen komen van de ene kant uit de westerse landen waar de kerken op dezelfde wijze zoeken naar vernieuwing van hun zendingsopdracht. Het is te betreuren dat er geen mogelijkheid was om christenen uit de westerse socialistische landen uit te nodigen om deel te nemen aan dit projekt. De meesten van onze gasten komen echter uit de derde wereld, uit de vroegere zendingsvelden en missiegebieden van de westerse kerken.

Wij ontmoeten elkaar nu in een totaal veranderde situatie, zowel in hun landen als in onze landen. In het proces van dékolonisatie vechten de kerken in Azië, Afrika en Zuid-Amerika om zichzelf te bevrijden, want zij waren vaak slechts copieën van westerse kerken. In de uitdaging om de eigen culturele, sociale en politieke identiteit van hun land en hun continent te vinden worstelen zij voor hun eigen antwoord op het Evangelie, voor hun eigen manier om kerk van Jezus Christus te zijn.

De kerken in de westerse landen zijn gevangen in een proces van secularisatie. Na de lange geschiedenis van het constantinisch tijdvak zoeken zij nu naar een nieuwe geloofswaardigheid van het Evangelie in een geheel gesecculariseerde samenleving waarin de kerk alle macht op de sociale economische, culturele en politieke terreinen heeft verloren. De kerken verkeren nu in een identiteitscrisis, in een grote verwarring hoe hun nieuwe verantwoordelijkheid te verwerkelijken in een geheel nieuwe situatie. Hoe kunnen zij de waarden van het Evangelie brengen aan mensen binnen en buiten de kerken? In deze situatie worden de kerken bedreigd de gevangenen te blijven van hun eigen tradities, van hun eens gegeven antwoorden.

In het spoor van het politieke kolonialisme hebben de westerse kerken een geestelijk kolonialisme bedreven. Missie en zending hebben de kerk naar het model van het westers geloofsleven uitgebouwd in de landen van Azië, Afrika en Zuid-Amerika. Nu deze jonge kerken op zoek zijn gegaan naar een eigen

inheems geloofsantwoord zijn zij mede-verantwoordelijk geworden voor de crisis in de kerken van Europa en Noord-Amerika. De westerse christen wordt door hen in onzekerheid gebracht door de ervaring dat zijn traditioneel geloofsantwoord niet meer past op de geheel nieuwe vragen van zijn snel veranderende samenleving.

Deze verlegenheid wordt nog vergroot doordat hen in de ontmoeting met de jonge kerken nieuwe vormen van geloofsbeleving worden aangereikt.

- De christen van Zuid-Amerika verontrust hem doordat deze in zijn strijd tegen het maatschappelijk onrecht en de voortdurende schending van mensenrechten de politieke en sociale consequenties van het heil in Christus gaat voorleven.
- De christen in Afrika vraagt in de beleving van zijn nationaal zelfbewustzijn zijn aandacht voor de culturele eigenheid van het geloof in Christus en de legitimiteit van de sterke verscheidenheid van lokale kerken die wordt ervaren als een bedreiging van het hardnekkig eeuwenlange streven van het Westen naar uniformiteit.
- De christen van Azië probeert hem in dialoog te brengen met de wereldgodsdiensden. In dit mondiale gesprek wordt de westerse christen geconfronteerd met de eenzijdigheid van zijn eigen geloofsbeleving die eeuwenlang het Evangelie exclusief heeft geïnterpreteerd vanuit de westerse cultuur. Is het te begrijpen dat het deze dialoog schuwt als een vorm van syncretisme, als een verdoezeling van zijn (westers!) geloof in Christus?

Liggen hier vanuit de kerken van de derde wereld geen wezenlijke bijdragen voor een nieuw zelfverstaan en een eigentijdse evangelisatie in de kerken van Nederland, als dit geloofsgesprek ernstig wordt aangegaan?

In deze ontmoeting met christenen uit andere landen ervaren wij onszelf als Petrus die door Paulus onder de controle van het Evangelie werd geplaatst omdat wij bezorgd zijn geworden dat onze Zending in Nederland dreigt te degenereren tot een steeds herhaalde copie. Wij vragen onze buitenlandse christenen terwille van de vernieuwing van onze Zending in Nederland ons te helpen vanuit de ervaring van hun eigen strijd om de vrijheid te hervinden waartoe Christus ons heeft bevrijd.

Dit hele projekt is natuurlijk slechts een begin, een startpunt. Deze conferentie vraagt om een nadere uitwerking. De missie waartoe Christus ons roept kan alleen verwerkelijkt worden op die plaats in onze samenleving waar wij in persoonlijke en maatschappelijke verantwoordelijkheid zijn gesteld. Hier op deze conferentie, in onze gemeenschappelijke ontmoeting met Christus kunnen wij alleen nieuwe inspiratie door Zijn Geest ontvangen. Om die inspiratie willen wij bidden:

Heer, de oude orde gaat voorbij.
Uw nieuwe orde is reeds begonnen.
Wij zijn aangewezen als Zijn tekenen.
Door Uw Geest in ons hart hebt Gij ons vrijgemaakt
en hebt Gij ons geleerd U Vader te noemen.

U hebt ons de ogen geopend.
Gij hebt ons de hoop gegeven dat wij zullen
leven in de glorievolle vrijheid van de kinderen van God.
Maar dat kunnen wij niet alleen, Heer.
Niet terwijl anderen arm blijven, vernederd,
gevangen en vernield in hun mensenrechten.

Wij houden meer van de duisternis dan van het licht.
Wij schrikken terug van de verantwoordelijkheid
voor onze vrijheid, voor de verlatenheid
van de woestijn, voor het conflict van het kruis.
Wij keren ons liever om.
Wij verkiezen de veiligheid van de slavernij
boven ons komen in het beloofde land.

Roep ons, Heer, opdat wij U kunnen volgen.
Mogen wij U volgen, niet als Degene die vóór gaat,
maar als Degene die met ons mee reist.
Heer Jezus Christus, maak ons vrij, maak ons één!
Maak ons tevreden dat wij het doel van
Uw weg pas zullen leren als wij erop wandelen.

J. van Lin

Buitenlandse christenen op bezoek

Verslagen uit de regio's

Na de openingstoespraak door H. Fiolet werd in de slotconsultatie van het projekt „Zending in Nederland” allereerst aan de vertegenwoordigers uit de verschillende regio's waar buitenlandse christenen op bezoek waren geweest, de gelegenheid gegeven verslag uit te brengen van hun ervaringen. Hier volgt een samenvatting van deze verslagen.

I. Stedelijke gebieden

Amsterdam

Het verslag dat de vertegenwoordigers van Amsterdam uitbrachten op de slotconsultatie van „Zending in Nederland” te Driebergen noemde de ontmoeting met Eunice Santana de Velez, Mercedes Verzosa* en Adolfo Ham een belevenis.

Deze waardering van het bezoek van de gasten kwam voort uit de wijze waarop zij geëngageerd geluisterd hadden naar en gesprekken gevoerd hadden met de mensen en groepen, waarmee het organiserend comité hen in contact had gebracht.

In een bijeenkomst van het Operationeel Team van de Raad van Kerken in de agglomeratie Amsterdam maakten de bezoekers kennis met het werk van dit team. Acht jaar geleden was het samengesteld om de kerken op een oecumenische wijze tegenwoordig te stellen in de samenleving. Zo wordt hulp verleend aan bedreigde groepen in de Amsterdamse samenleving. Er wordt steun gegeven aan maatschappij-kritische acties, die proberen door te stoten naar de structurele oorzaken van allerlei noden en daaraan iets trachten te doen. Zo wordt aan getuigenis en dienst samen gestalte gegeven. De gasten begrepen deze vorm van zending vanuit de situatie waarin zij zelf in eigen omgeving getuigend en dienend bezig zijn. Maar zij vroegen zich af in hoeverre dit werk door de kerkelijke achterban wordt gedragen en gewaardeerd. Zou het ook niet hier evenals in de Derde Wereld nodig zijn aan bewustwordingsprocessen te werken?

Op het programma stond verder een bezoek aan drie surinaamse gezinnen in de Bijlmermeer, waar ongeveer éénvierde van de Surinamers in Amsterdam woont. Hartelijkheid en gastvrijheid tekenden de gesprekken met deze men-

* Mw. Verzosa uit de Philippijnen heeft slechts enkele dagen aan de visitatie kunnen meedoen. Daarom staat zij niet vermeld bij de deelnemers op blz. 78.

sen. De meest belangrijke indrukken die de buitenlandse gasten aan deze ontmoetingen overhielden waren:

- Er leefde een traditioneel beeld van de opdracht van de kerk ten aanzien van de samenleving en haar plaats daarin. De taak van de kerk lag toch vooral in de viering van de liturgie en in de pastorale zorg van de kerk voor de individuele leden.
- Alleen de Broedergemeente speelde een rol in de geloofsbeleving van deze mensen. Er werd vastgesteld dat het voor Surinamers toch wel erg moeilijk was om zich ook kerkelijk in de nederlandse samenleving thuis te voelen. De eigen surinaamse geloofsbeleving maakt het erg moeilijk contact te krijgen met het kerkelijk leven in Nederland. De mogelijkheden van de Broedergemeente tot pastoraat en toerusting zijn zeer beperkt.

Tenslotte vermeldden de vertegenwoordigers van Amsterdam te Driebergen nog bezoeken aan het multimediale centrum „De Melkweg”, de Vrije Universiteit, het Derksen centrum, gegroeid uit de Hervormde Stichting voor Geestelijke Volksgezondheid, en aan Oude Zijds 100 met de eigen vormen van city-apostolaat. Ook werden nog gesprekken gevoerd met studenten van drie theologische opleidingen in Amsterdam (Universiteit van Amsterdam, Vrije Universiteit en Katholieke Theologische Hogeschool), met iemand van het Regenboog-project, waarin aandacht wordt gegeven aan drugverslaafden, en met mensen van Youth for Christ.

De drie buitenlandse gasten meenden er op het einde van het verblijf in Amsterdam goed aan te doen ervoor te waarschuwen geen al te hoge verwachtingen te hebben van het rapport dat zij te Driebergen zouden uitbrengen.

Heerlen

In het vroege voorjaar van 1977 begon een werkgroep van vijf mensen uit drie verschillende kerken met de voorbereiding van „Zending in Nederland” in Heerlen en omgeving. De werkgroep kwam tot stand na een gesprek met de Raad van Kerken van de Oostelijke Mijnstreek.

Om de gasten een juist inzicht te geven in de typische problemen van deze streek maakte de werkgroep een analyse van de historische ontwikkeling van de regio, waaruit de huidige situatie, zowel sociaal-economisch als godsdienstig, is gegroeid. Wat betreft de mensen en groepen waarmee de buitenlandse gasten in gesprek gebracht zouden worden, werd besloten de grens van de strikt kerkelijke groeperingen te overschrijden. Er moest ook ruimte zijn voor gesprekken met groepen waarin kerkelijken en buitenkerkelijken samenwerkten, zoals een groep studenten van de Pedagogische Akademie, een groep huisvrouwen, arbeiders, jongeren enz. Verder werd nog op de agenda gezet een bezoek aan het oecumenisch opgezette ziekenhuis in Heerlen, aan een experimentele werkgroep gericht op de vorming van „missionaire gemeenten”, en aan het Missionair Centrum te Heerlen. Centraal in het gehele bezoek stond de kennismaking met een reformatorische gemeente en een rooms-katholieke parochie. Kiran Daniel en Ricardo Cetrulo waren welkom.

Hoe het bezoek van de twee gasten was ervaren, bleek tijdens een slotgesprek waarin langs drie lijnen op het hele gebeuren werd teruggekeken.

a. Het bezoek zelf

De mensen in Heerlen hadden de gesprekken een boeiende ervaring gevonden. Gewoonlijk was de tijd te kort, temeer omdat zich in de gesprekken een proces van elkaar ontdekken voltrok. De vragen van de gasten hadden bepaald tot nadenken gestemd.

De gasten van hun kant zeiden blij te zijn geweest met de open gesprekken. Hun verblijf in Heerlen was ook voor henzelf een geweldige ervaring geweest. Het was gelukt in de gesprekken voldoende diepte te krijgen. Kiran Daniel en Cetrulo hadden de indruk, dat in verschillende groepen een grote bezorgdheid bestond, die men met elkaar had gedeeld. In iedere groep was volgens hen iets op gang gekomen, en men had de wil uitgesproken om door te gaan.

b. Organisatorische aspecten

Hoewel tevreden met de opzet en de uitwerking van het programma, waren enkelen liever eerder bij een en ander betrokken geweest, zo werd vanuit de kring van de gastvrouwen en -heren opgemerkt. Verder bleek de onderlinge communicatie nogal eens niet goed te lopen.

Kiran Daniel en Cetrulo toonden zich wel tevreden, maar hadden het geheel vermoeiend gevonden. Eigenlijk was alles té zeer gestructureerd om zelf nog iets te kunnen ondernemen.

c. Inhoudelijke kanten van de gesprekken

De meeste groepen die aan het project „Zending in Nederland” te Heerlen hadden meegewerkt hadden in de gesprekken telkens ervaren dat de twee gasten uit het buitenland niet direct geïnteresseerd waren in wat deze groepen deden. De vragen van de bezoekers gingen over de kerksituatie en de samenleving in het algemeen, en over de relatie tussen beide. Dat bleek uit vragen als:

- Hoe denken jullie over dit systeem, over welvaart en welzijn?
 - Hebben jullie in jullie samenleving het paradijs bereikt?
 - Hoe proberen jullie jezelf als kerk waar te maken in deze situatie?
- Verder bleken Kiran Daniel en Cetrulo bijzondere aandacht te hebben voor die problemen, die zij vanuit hun eigen omgeving kenden. Daarmee dreigden deze problemen overtrokken te worden.

In Heerlen hadden de deelnemers aan de gesprekken de wijze waarop de buitenlandse gasten een diagnose stelden als interessant ervaren. Verder hadden zij de confrontatie met mensen uit andere cultuur-gebieden als heilzaam ervaren, met name omdat deze hen wezen op ontwikkelingen in de Derde Wereld, zoals op de ver gevorderde oecumenische samenwerking in India.

Van hun kant merkten Kiran Daniel en Cetrulo op, dat het hen niet duidelijk

was wat hun opdracht was in het kader van het project „Zending in Nederland”. Hoe dit ook zij, zij probeerden eerder tot een diagnose van de gehele situatie te komen, dan van de verschillende bezochte groepen afzonderlijk. Door aan iedere groep dezelfde vragen voor te leggen hadden zij de mogelijkheid gekregen te ontdekken vanuit welke vooronderstellingen ieder sprak over de relatie kerk en samenleving, geloof en leven enz. Men was gebleken, dat elke groep op grond van de eigen functie en presentatie in de samenleving ook een eigen kijk op die samenleving had. Zo kon het gebeuren dat de ene groep bepaalde ontwikkelingen positief beoordeelde, terwijl een andere groep daar negatief over oordeelde. Langs deze weg probeerden de gasten te komen tot een verstaan van wat missie in 1977 zou moeten zijn.

Wat de ontwikkeling in de oecumene betreft gaven Kiran Daniel en Cetrulo als hun mening, dat daarmee vorderingen zullen worden gemaakt naarmate de kerk zich richt op de samenleving en die probeert te verstaan. Eenheid groeit naarmate de visies van de verschillende kerken overeenkomen. De kloof tussen de kerken is niet zozeer gelegen in het overbruggen van theologische meningsverschillen, als wel in de verschillende kijk op de verhouding kerk en samenleving.

Het verslag van de vertegenwoordigers van Heerlen te Driebergen bevatte verder nog enkele korte opmerkingen van de kant van de bezoekers.

- Met nadruk wezen de gasten erop, dat degenen die de kerk hadden verlaten een boodschap hadden achtergelaten aan hen die gebleven waren. Durfde men die boodschap op te pakken?
- Volgens Daniel en Cetrulo hebben de jongeren moeite met het godsideaal en de plaats van Christus. Zij ervaren Hem niet in het centrum van hun leven. Verder zien de jongeren de kerk niet als een gemeenschap van mensen die het Evangelie beleven.
- De gasten adviseerden de groepen om door de eigen grenzen heen te breken, en een onderlinge solidariteit en dialoog met andere groepen op te bouwen. Men hoeft niet te wachten op suggesties van bovenaf. Het is zaak van onderop te beginnen.
- Het eindrapport dat de buitenlanders in Driebergen tijdens de slotconsultatie zouden uitbrengen zou slechts enkele hoofdlijnen aangeven, die betrekking hadden op de functie van de kerk in de samenleving, en op de mogelijkheid de kloof tussen het privé-geloof en de politieke dimensie van het geloof te overbruggen.

De groep die in Heerlen het bezoek van de buitenlandse gasten had voorbereid voegde aan het verslag naar de slotconsultatie nog een reeks van overwegingen toe ten aanzien van het gehele project „Zending in Nederland”.

- De organisatie in Amersfoort functioneerde niet altijd goed.
- Het was de voorbereidingsgroep opgevallen, dat het Amersfoort niet gelukt was de gasten duidelijk te maken wat het doel van hun bezoek was.
- Het bezoek van de buitenlanders dreigde een té officieel karakter te krijgen.

- In de gesprekken met de gasten werd op geen enkele wijze duidelijk in hoeverre zij het specifiek stedelijk karakter van de regio Heerlen onderkenden. Daarvoor waren zij toch naar Heerlen gekomen.
 - Heerlen was de eerste regio die door Kiran Daniel en Cetrulo werden bezocht in het kader van „Zending in Nederland”. Daarom leek het eerder zo te zijn dat Heerlen werd gebruikt om het land te leren kennen dan dat een algemene kennis van het land hier regionaal concreet werd ingekleurd. Waren de gasten té snel het land in gestuurd?
 - De voorbereidingsgroep had een spanning gevoeld in de opdracht waarvoor zij waren gesteld. Aan de ene kant moesten zij inzicht verschaffen in de stedelijke regio met de eigen problemen, en aan de andere kant op een dergelijke wijze contacten zoeken met groepen dat daar iets op gang gebracht zou kunnen worden waarmee men verder kon gaan. In feite is prioriteit gegeven aan het eerste, wat achteraf door de bezoekers juist als minder belangrijk werd gezien.
 - Het gehele project „Zending in Nederland” gaat van de vooronderstelling uit, dat er in de regio buiten de directe beleidsmensen anderen te vinden zijn die de problemen onderkennen terwille waarvan het project precies is opgezet. „Zending in Nederland” heeft juist deze mensen nodig om te kunnen slagen. De noodzaak hiervan was in de regio Heerlen, naar de mening van de voorbereidingsgroep, onvoldoende onderkend. Het zou goed zijn geweest, indien er voorafgaande aan het bezoek met de verschillende groepen gesprekken waren geweest over de mogelijke zinvolheid daarvan. Is het zo, dat wij van elders kunnen leren? Dit is echter niet gebeurd. De meeste van de organisatoren van het bezoek hadden er de tijd niet voor. Andere kerkelijke kaders zagen het niet zitten om deze taak over te nemen van de organisatoren. En de groepen bleken er weinig belangstelling voor te hebben.
- Op grond hiervan bestaat de vrees dat het bezoek toch teveel een museumbezoek is gebleven. Ten opzichte van de buitenlandse bezoekers had men misschien daarom te weinig weerwoord; men had geen defensie-mechanisme. Het hele gebeuren kreeg zo toch te veel een „droppingseffect”.
- Ondanks alle vragen en opmerkingen, die er ten opzichte van het project „Zending in Nederland” zoals dat in Heerlen is verlopen bestaan, vonden de mensen in deze regio het alleszins de moeite waard na de slotconsultatie in Driebergen een bijeenkomst te beleggen, waarop de resultaten van deze consultatie met elkaar doorgesproken zouden kunnen worden.

Groningen

„Ik moet wel zeggen, dat het voorbereidende werk van de commissie ons individuele leden nogal samengesmeed heeft. Wij kenden elkaar gedeeltelijk van andere werkobjecten en commissies. Nu leerden wij elkaar kennen op de noemer van „samen-zoeken”. Wij hebben dan ook het voornemen gemaakt om nog eens bij elkaar te komen voor het plegen van onderlinge vriendschap, alsook voor het doorpraten van de gegevens, die straks in Driebergen aan de orde zullen komen.” Dit schreef een van de mensen, die in Groningen had meegewerkt aan het bezoek van Alieda Verhoeven en Ruben Lores, neer als een van zijn persoonlijke impressies. Hij deed dat enkele dagen voor de slot-

consultatie in Driebergen. Een van zijn collega's kon deze indruk van harte onderschrijven. Het bezoek van de gasten had een weldadige ervaring van collegialiteit gegeven. „Voor het eerst in Groningen! Kennelijk was daar een buitenlands bezoek voor nodig”, zo merkte hij op. Deze gemeenschappelijke indruk van twee mensen uit Groningen groeide uit een reeks van ontmoetingen, die Alieda Verhoeven en Ruben Lores met allerlei mensen en groeperingen daar hadden. Zij maakten kennis met het „oecumenisch binnenstadspastoraat” in wording, en hadden een gesprek met het gezamenlijk studentenpastoraat. Verder bezochten zij de telefonische hulpdienst, en maakten zij gebruik van de mogelijkheid om in gesprek te gaan met Zuid-Molukkers. Met verbazing maakten zij op een bijeenkomst de harde confrontatie tussen de jongeren van het Jongeren Advies Centrum (JAC) en van de Jesus People mee. In een nieuwbouwwijk hadden zij met de doopouders van kinderen die enkele dagen later gedoopt zouden worden, en pastores een discussie over „oecumenisch pastoraat”. De ontmoeting met een groep van pastores viel in het water. Bijna niemand van hen was komen opdagen. Met hen die er waren en de aanwezige leden van het voorbereidingscomité werd toen gesproken over kerk en politiek en over de kerk als plaats van troost en bezieling. En dit alles met name tegen de achtergrond van vooral de christelijk-gereformeerde huiver voor een relatie tussen kerk en politiek.

De doopviering van de kinderen, met de ouders waarvan de gasten eerder een gesprek hadden, werd werkelijk een feest, vrolijk, kleurrijk, ontroerend en inspirerend.

Een van de belangrijkste indrukken, die het bezoek van Alieda Verhoeven en Lores in Groningen achterlieten, is eerder reeds genoemd. Er werden nog meer impressies gegeven door de twee mensen die aan het begin van dit verslag aan het woord waren.

- De twee gasten dwongen bewondering af door hun snelle en vaak feilloze inzicht in probleemsituaties. Zij durfden door mooie organisatie-toestanden en nota-formuleringen heen te prikken. Het was leerzaam te zien welke aandacht de bezoekers aan de dag legden voor het grondvlak. Ten aanzien van ontwikkelingen op oecumenisch terrein in Groningen stelden de bezoekers een vraag naar de motieven van de mensen die er mee bezig waren. Waren de doelstellingen helder? Het leek in dit verband goed te komen tot een gemeenschappelijke analyse van de stedelijke samenleving, en aandacht te schenken aan de onderlinge groepssamenhang van de vrijwillige medewerkers.
- Opvallend was de waardering waarmee de bezoekers spraken over de vele gemeenteleden die zich inzetten voor kerkwerk en bezig waren op maatschappelijk terrein.
- De verwachting dat de gasten de mensen in Groningen door middel van kritische en praktische opmerkingen zouden helpen bij het aanbrengen van een (kleine) verandering van pastorale instelling werd niet beantwoord. Misschien dat dit wel zou kunnen in Driebergen, wanneer de gasten wat afstand hadden kunnen nemen van de concrete ervaringen in Groningen en ook andere kerkelijke situaties in Nederland hadden gezien.

Den Haag

Anne-Marie Käppeli, Michael Molale en Pontas Nasution vonden, dat zij in Den Haag de „gewone man” niet hadden ontmoet. Wanneer zij daarmee „Jan met de pet op” bedoelen, de mensen aan de marge van de samenleving, dan hebben zij gelijk. Die hebben zij niet ontmoet; daar heeft de kerk ook weinig of geen contact mee. Dit is één van de punten, die in het evaluatiegesprek aan het einde van het verblijf van de drie buitenlandse gasten aan Den Haag werd gehouden, naar voren kwamen. Verder bleek toen dat de bezoekers sterk de indruk was bijgebleven van gelaagdheid in kerk en maatschappij. Ook was hen het gebrek aan communicatie tussen de verschillende groepen opgevallen.

Deze en andere bevindingen die de mensen in Den Haag hadden opgedaan, werden tijdens de slotconsultatie in Driebergen verwoord in de volgende vragen:

1. Hoe bouw en bewaar je in een veelvormige samenleving „gemeenschap”? Is er nog een gemeenschappelijke taal (te vinden)?
2. Hoe krijg je toegang tot (groepen van) mensen, die voor de kerk onbereikbaar (geworden) zijn en voor wie het Evangelie evenzeer bedoeld is?
3. Wat zijn de uitgangspunten van waaruit wordt gewerkt?
 - Wat is christen-zijn?
 - Wat is een christelijke school?
 - Wie ben je als pastor?
 - Wat is missie/zending, ontwikkelingswerk?

De aan deze vragen toegevoegde stelling gold eveneens als verwoording van die opgedane ervaringen. De stelling luidt: Vanuit het Evangelie moet de kerk een motiverende kracht voor het politieke handelen van de mens zijn.

Rapportages van de verschillende bijeenkomsten in Den Haag bieden de gelegenheid aan te geven hoe men daar concreet tot deze bevindingen is gekomen.

a. Katholiciteit

In een gesprek met onderwijzend personeel en leerlingen van een confessionele middelbare school, waarbij enkele ouders aanwezig waren, kwam de vraag naar wat een katholieke school is centraal te staan. Een simpele vraag, waarop echter moeilijk een antwoord kon worden gegeven. Toen werd gezegd, dat een katholieke school de kinderen zo goed mogelijk voorbereidt op de maatschappij, werd gevraagd of andere scholen dat ook niet deden. Het antwoord moest ja zijn. Weer een ander merkte op, dat een katholieke school katholieke waarden aan de kinderen meegeeft. Maar wat zijn katholieke waarden? Het was niet eenvoudig deze vraag te beantwoorden. In elk geval was de groep het niet eens met de opmerking van Molale, dat waarden nooit specifiek katholiek zijn, zoals bijvoorbeeld respect voor de medemens en voor de democratie. De groep hield een gevoel van verlegenheid over aan het gesprek. „We noemen ons wel katholieke school, maar kunnen niet concreet zegen wat dit is.” Maar hoe dan ook, het gesprek behield zijn eigen betekenis vanwege het feit, dat de schoolraad bezig was met een bezinning op het etiket

„katholiek”, en vanwege de wens die er leefde om uit te groeien tot een oecumenische school.

b. Gemeenschap

Het thema „gemeenschap” bleek een belangrijk onderwerp van gesprek te zijn in Den Haag. De buitenlandse gasten kwamen er tot drie maal toe over te spreken. Na een eucharistieviering in een rooms-katholieke kerk kwam men in een ontmoeting met leden van de parochieraad, het kerkbestuur, het zangkoor en de missionaire werkgroep te spreken over de verscheidenheid aan kerkdiensten. Het feit dat er een variatie van erediensten bestaat – nederlandse hoogmis, latijnse hoogmis, jongerenmis, gezinsmis enz. – kan een kerkgemeenschap opdelen in aparte groepen. Dit riep van de kant van de bezoekers de vraag op naar wat men van dit systeem dacht. Hoe gaat het in een gezin waar de ouders bijvoorbeeld voor het één kiezen en de kinderen voor het ander? Moet je wel zoveel mogelijkheden bieden, dat iedereen zich ergens in kan vinden? Loop je dan niet het gevaar, dat zich nergens een gemeenschap vormt? De gasten wezen er op, dat zij deze vragen op een andere manier al eerder op tafel hadden gelegd in een gesprek met een groep van jongeren uit verschillende kerken. Je kunt een keuze maken uit een variatie van erediensten. Hoe kom je dan nog in aanraking met andere mensen, hoe ontmoet je elkaar dan? De discussie over deze vragen leidde tot de opmerking, dat het kerkelijk leven een afspiegeling lijkt te zijn van de hele samenleving. Er is geen gemeenschappelijke taal. Groepen verstaan elkaar niet. Dat komt mede omdat wij op een breekpunt in de geschiedenis staan, de overgangstijd naar een nieuwe periode beleven. In deze situatie leven sommigen nog in de voorbije periode, terwijl anderen al in de toekomst staan, en weer anderen verdeeld leven in verleden en toekomst.

De gedachte aan het ontbreken van een gemeenschappelijke taal en daarom van een gemeenschap en de ervaring dat groepen elkaar niet verstaan, kwam vervolgens sterk centraal te staan in een gesprek met diakonale werkers uit verschillende kerken. In de loop van de discussie maakte iemand deze opmerking: „We zijn een middenstandskerk, waar armen niet gehoord worden. We voelen de pijn van de mensen aan de marge niet. Ik hoop op solidariteit met hen”. Anderen waren het hiermee eens. In de kerken liggen horizontale lagen. De onder- en bovenliggende laag wordt nauwelijks of niet bereikt. Wederzijds is er een gebrek aan bereidheid tot communicatie. Aan de ene kant is het zo, dat mensen uit de onder- en bovenkant niet in de kerk komen, en niet geïnteresseerd zijn in de kerk. Aan de andere kant komt de middenlaag niet bij hen in de straat en spreekt zij voor de mensen aan de marge een onverstaa-bare taal, die zij bovendien ook niet in staat is „te vertalen”. Daarom komt nog dat er bij mensen uit deze groep een gebrek aan evangelische visie op de samenleving en een onvoldoende inzicht in de manier waarop mensen de dupe kunnen worden van structurele verschijnselen bestaat.

Toen het gesprek hierna op het zuilensysteem terecht kwam, riep ook dat weer verschillende vragen op rondom het thema „gemeenschap”. Er zijn vele groepen die niets van elkaar afweten en geen contact met elkaar hebben.

Hoe bouw je dan gemeenschap op? Hoe maak je een netwerk van solidariteit? Wat zijn de voorwaarden hiervoor, en welke methode kan worden gehanteerd om daartoe te komen? Wanneer je een maatschappij wilt opbouwen, waarin mensen samenleven ter verheerlijking van God, dan kan dit niet tot de zondag beperkt blijven.

Voor de derde keer kwam het onderwerp „gemeenschap” aan de orde tijdens het bezoek aan de onder a reeds genoemde school. Het huidige schoolstelsel met zijn verschillende keuze-pakketten riep de vraag op, of juist dit systeem niet een sta-in-de-weg was voor een gemeenschapsbeleving op school. Directie, onderwijzend personeel en leerlingen kruisten voortdurend elkaars wegen bij de wisseling van klaslokalen, maar konden elkaar nauwelijks ergens werkelijk tegen komen. Zou een dergelijk systeem niet mede oorzaak zijn van een gebrek aan gemeenschap in de maatschappij?

c. Missie en zending

Anne-Marie Käppeli, Molale en Nasution kwamen in een bijeenkomst met werkers voor missie/zending en ontwikkelingssamenwerking tot een discussie over de vraag: wat is missie/zending en ontwikkelingssamenwerking? De mensen uit Den Haag hadden er behoefte aan met de gasten te spreken over de vraag, hoe je kerkleden bewust kunt maken van hun verantwoordelijkheid ten aanzien van missie/zending en ontwikkelingssamenwerking. Ook al geven de mensen veel geld, zij zijn niet geïnteresseerd, en ze willen geen informatie. Hoe krijg je de mensen weg bij de t.v.? Het gesprek dat zich hierna ontwikkelde ging in feite echter vooral over de grondvraag: Wat is missie/zending? Hoe leg je aan een buitenlandse werknemer, aan je zoon of dochter, aan je vrouw of man uit wat dat is? Het bleek niet gemakkelijk hierop een antwoord te geven. Samenvattend kwam men tot deze formulering: In missie/zending gaat het om het brengen van Gods Woord. Dat houdt in: recht, vrede en gelijkheid voor allen. Het betekent ook verzoening. Het gaat om het brengen van de Boodschap van God aan de ander door een goed christelijk voorbeeld, door solidariteit en dienstbaarheid.

d. Ecclesia-Den Haag

Na een kerkdienst met elkaar werd voor de drie gasten een uiteenzetting gegeven over de opzet en de bedoeling van Ecclesia-Den Haag. In deze Ecclesia hebben christenen uit verschillende kerken elkaar gevonden. In de eigen kerkdiensten voelden zij zich niet thuis vanwege een te grote vrijblijvendheid, een gebrek aan oecumenische instelling en een onvoldoende gerichtheid op de wereld.

Sommige leden van de groep wilden langs deze weg de traditionele kerken beïnvloeden, en zetten zich daarvoor in eigen kerkverband actief in. Anderen zagen hiertoe weinig kans en beleefden Ecclesia als een doel op zich. Een stuurgroep (be)geleidde de Ecclesia. Regelmatig werden er „open teamvergaderingen” gehouden. Die diensten werden voorbereid door een wisselende groep van mensen. Verder kende de Ecclesia werkgroepen over politiek, over bewustwording van de vrouw, en over anti-militarisme, en nog enkele meer.

Het gesprek met leden van Ecclesia-Den Haag ging met name over de spanning met de traditionele kerken, zoals die door de opstelling van de groep werd opgeroepen.

De vertegenwoordigers van Den Haag bij de slotconsultatie in Driebergen voegden aan hun verslag van het bezoek van de drie buitenlandse gasten nog enkele opmerkingen toe.

- De voorbereiding van de gasten op hun taak binnen het project „Zending in Nederland” leek onvoldoende te zijn geweest. De bezoekers hadden een verouderd beeld van de plaats van de kerk in de samenleving.
- Er kwamen tijdens het bezoek van de buitenlanders groepen bijeen, die in deze oecumenische samenstelling nog nooit eerder bij elkaar waren geweest. Men hoopt de tot stand gekomen contacten te kunnen voortzetten, en door te kunnen gaan met de gevoerde gesprekken.
- Vanuit de toppen van de kerken (synodes, bisschoppenconferentie) zouden aanbevelingen moeten worden gegeven naar de basis.
- Er waren enkele leden van de werkgroep die het bezoek aan Den Haag voorbereidden, die wilden blijven werken voor het project „Zending in Nederland” en daartoe een werkgroep wilden vormen.

II. Industriegebieden

Emmen

Een van de belangrijkste onderwerpen van gesprek tijdens het bezoek van Eunice de Velez en Adolfo Ham aan Emmen was de verhouding tussen de kerken en allerlei organisaties die zich op algemeen maatschappelijk terrein bewegen. In een gesprek met slechts enkele leden van het Convent van predikanten en geestelijken werden verschillende redenen aangegeven, waarom moeilijk een positief oordeel over deze verhouding kon worden gegeven. De kerkelijke gemeente stelde zich zo gesloten op, dat daardoor een doorwerking van het Evangelie in de samenleving werd belemmerd. Vaak ook was men er niet toe uitgerust om in te gaan op maatschappelijke gebeurtenissen. Daarbij kwam nog een gevoel van onmacht werkelijk invloed te kunnen uitoefenen in de samenleving. Een laatste belemmering tot een goede verhouding tussen de kerken en de samenleving was de angst voor polarisatie in de gemeente. Het was in deze samenhang tekenend, dat in 1975 het werk van protestantse kerken in de industrie werd beëindigd.

Dit onderwerp kwam concreet aan de orde in een gesprek met de directeur en de voorzitter van de Stichting Maatschappelijk Werk, waarin Hervormden, Gereformeerden, Rooms-Katholieken en Humanisten samenwerkten. Van de mensen met maatschappelijke problemen – die op dit moment voor een groot deel voortkomen uit de werkloosheid – werd in 1976 slechts 4% doorverwezen naar predikanten en diakenen. De deelnemers aan het gesprek stelden vast dat het ontbrak aan een goede verhouding en communicatie met de kerken. Deze vaststelling werd onderschreven in een ontmoeting van de twee buitenlandse gasten met een industrie-pastor, een pastoraal medewerkster en enkele werknemers in de industrie. Hier werd als een eerste reden aangege-

ven de sterke scheiding die er bestond tussen het kerkewerk dat zich richtte op de woonwereld, en het bedrijfsapostolaat dat zich met de werkerwereld bezig hield. Een tweede reden was het feit, dat de structuur van de huidige kerken en van de parochies weinig missionair georiënteerd was, maar veel meer bezig was met de verzorging van zichzelf en de instandhouding van het kerkelijk bedrijf. Lag de verhouding van kerken met maatschappelijk werk en bedrijfsapostolaat moeilijk, datzelfde bleek het geval te zijn met de relatie van de kerken tot vormingswerk. Dat kwam naar voren tijdens een bezoek van de gasten aan het vormingscentrum „De Klencke” te Oosterhesselen, waar een gesprek werd gevoerd met cursusleiders uit de sectie arbeidsvraagstukken, en uit de sectie kerk en samenleving. Het Centrum streeft ernaar, dat deelnemers aan cursussen zich bewust worden van de situatie waarin ze leven en werken, en van de veranderingsprocessen die mogelijk zijn. Eunice Santana de Velez en Adolfo Ham stelden hier vragen naar de follow-up, naar de resultaten van het vormingswerk in kerken, fabrieken en ziekenhuizen, en naar de filosofie achter het werk. In de discussie naar aanleiding van dergelijke vragen bleek de relatie tussen de kerken en vormingswerk een moeilijk punt te zijn.

Tegen de achtergrond van deze bevindingen krijgt een bepaalde opmerking, gemaakt door de gasten tijdens een vóórgesprek op hun bezoek aan Emmen, meer reliëf. Het was hen toen opgevallen, dat bij de eerste algemene inleiding op de situatie in Emmen en omgeving een sociologische schets over de functie van de kerk in de samenleving ontbrak, en dat er geen duidelijke informatie was gegeven over de verhouding van de kerk tot allerlei organisaties en stichtingen. Na afloop van hun bezoek pleitte Eunice de Velez en Adolfo Ham er dan ook met nadruk voor een ontmoetingspunt te scheppen waar vormingswerk, maatschappelijk werk en kerkewerk konden worden geïntegreerd.

De vertegenwoordigers uit Emmen bij de slotconsultatie te Driebergen wezen verder op nog enkele andere belangrijke bevindingen. Na een kerkdienst in een Gereformeerde Kerk ontstond een gesprek, dat vooral draaide om de vraag naar de specifieke taak van de „kerkgetuigen” ver weg en dichtbij, en om de vraag naar wat er vanuit de kerken aan getuigende daden in de samenleving wordt gesteld. Uit het gesprek bleek, dat deze zaken werden overgelaten aan individuele gelovigen en aan organisaties van christenen. In een gesprek dat plaats vond aansluitend op een kerkdienst in een Baptistenkerk, bleken kerkbezoekers van mening te zijn dat het er in de zending om gaat om mensen tot het geloof te brengen en dat het niet gaat om aandacht voor maatschappelijke problemen.

Tijdens de evaluatie van het bezoek moest worden vastgesteld, dat het programma te vol was geweest. Verder hadden de bezoekers te weinig gelegenheid tot ontmoetingen met leden van de christelijke kerken. En waar dat wel het geval was geweest, bleek het Engels als voertaal een hinderpaal voor een goed gesprek te zijn.

Eindhoven

Aan het einde van het bezoek aan Eindhoven vroeg Michael Molale zich af of hij niet was begonnen met overdreven of onjuist gestelde verwachtingen. Steeds was hij er op uit geweest de echte kerk van Christus, volop in functie, te ontmoeten. Telkens was het enigszins anders uitgevallen. Hoe dit ook zij, hij was van mening zoveel erg goede mensen en hoopvolle initiatieven te hebben gezien, dat hij zich begon af te vragen of God hier toch niet op bijzondere wijze werkzaam was. Was hier een werkelijk nieuwe lente op komst? In ieder geval wilde hij ernst maken met de mogelijkheid, dat hier datgene aan het groeien was, waarnaar hij zo verlangend had uitgekeken.

Pontas Nasution vertelde, dat hij tijdens het bezoek steeds was uitgegaan van de ernstige historische situatie van dit ogenblik. Daarbij dacht hij aan de rol die het Westen speelt in de wereld en aan de uitdaging die daarin gelegen is voor de kerk, ook voor die van Nederland. In dit verband was het hem opgevallen dat in gesprekken daarover bij herhaling heftige emotionele reacties waren losgekomen. Hij sloot hierop aan met een opmerking over de wijze waarop de priesterarbeiders ter plaatse wisten af te dalen naar het volk en het leven van de arbeiders deelden. Hij had het gesprek met deze mensen als erg leerzaam ervaren, en had een zeer positieve indruk gekregen van hun werk.

Anne-Marie Käppeli sprak mede namens haar twee collega's grote tevredenheid uit over het programma en de uitwerking daarvan. Geen formalisme, geen koude afstandelijkheid, geen show, maar open en hartelijke contacten, en persoonlijke ontmoetingen, die het mogelijk maakten zich echt goed op de hoogte te stellen.

Deze reacties kwamen na een bezoek aan Eindhoven, waarin het volgende programma was afgewerkt:

a. Een bezoek aan een „gewone gemeente”

In het kader van dit programma-onderdeel brachten Anne-Marie Käppeli en Pontas Nasution (Michael Molale arriveerde een dag later in Eindhoven) een bezoek aan de Hervormde en Gereformeerde Gemeente te Woensel. Na de kerkdienst in de Emmauskerk en ook later op de dag nog kwamen er gesprekken aan gang tussen de buitenlandse gasten en de leden van de gemeenten. Als aanzet voor de discussies waren de volgende vragen geformeerd:

- Hoe verstaan jullie in Eindhoven de taak van de christen in een geseculariseerde samenleving?
- Wat betekent het christen te zijn nú?
- Welke uitdaging stelt deze tijd aan de kerk?

Waarschijnlijk gestimuleerd door de inspirerende kerkdienst die vooraf was gegaan namen velen van de aanwezigen aan de gesprekken deel. De startvragen leken aanvankelijk te worden vergeten. Het gesprek sprong over van „geloven op maandag” naar „gemeenschapsvorming”, en van „kerk en klasse” naar „kerk en jeugd”. Het werd in feite een opsomming van problemen,

waarmee christenen zich tegenwoordig geconfronteerd weten, gepaard gaande met een overheersend gevoel van machteloosheid.

Anne-Marie Käppeli gaf hierop aanzetten tot een diepere maatschappij-analyse om van daaruit tot een beter verstaan te komen van de uitdaging van deze tijd aan de christenen. Dit lukte eigenlijk niet. Hier deed zich het gemis aan een goed gefundeerde, algemene visie pijnlijk voelen. Zo kwam het gesprek over „waar staan we en waar moet het heen” beslist onvoldoende uit de verf.

Met betrekking tot de vraag naar de uitdagingen van deze tijd aan de kerk, wees Pontas Nasution op een geestelijke noodsituatie in de westerse samenleving, de problematiek van uitzichtloosheid en dépersonalisering, van alcohol en drugs. Verder vroeg hij aandacht voor de verhouding „Noord-Zuid”, voor het onheil dat het Westen in grote delen van de wereld heeft gebracht en nog brengt, en voor de collectieve schuld van het Westen. In reactie hierop zei een van de deelnemers aan het gesprek, dat hij doodziek werd van allerlei pogingen tot diagnose en analyse. Ten aanzien van de opmerking over uitzichtloosheid merkt een ander op dat die zeker niet algemeen is, gezien de vele vormen van hulpverlening op allerlei niveaus van de samenleving.

In antwoord op de vraag naar het functioneren van de kerk in Eindhoven werd in de gesprekken gewezen op tekenen van hoop zoals leerhuis, catechese voor volwassenen, deelname aan strijd tegen kernwapens, en verschillende werkgroepen.

Gestart vanuit enkele vragen riep het gesprek ook weer andere vragen op. Heeft een welvaartsstaat niet een grote behoefte aan het Evangelie, juist wanneer welvaart niet gelukkig blijkt te maken? Moeten we nu op de revolutionaire toer gaan? Is het mogelijk verder te komen dan een kleine revolutionaire élite en wat lost dat op? Zijn er eigenlijk niet erg veel mensen, die een vertrek uit de kapitalistische situatie wensen? Blijft het begrip revolutie niet onaanvaardbaar voor christenen?

b. Een ontmoeting met de wereld van arbeid en industrie

Threes van Dijk en Jan Peijnenburg vertelden hun gasten eerst hoe zij in het vormingswerk voor werkende jongeren meer en meer tot de overtuiging waren gekomen, dat de wereld van de arbeiders voor hen vreemd en onbekend was. Wilden zij die leren kennen dan moesten zij er zelf in gaan staan. Toen zij hun boek „De Blinde Hoek” uitgaven probeerden zij de ogen te openen van vele mensen, maar vooral van de vertegenwoordigers van de kerk voor de arbeiderswereld, die echt onbekend blijft voor hen die er helemaal buiten staan. Hierna volgde een gesprek over „werksystemen” als mogelijkheid om het werk te vermensen. Deze inleiding maakte het bezoek aan een TV-apparatenfabriek zeker waardevoller. Met elkaar kwam men na een rondleiding door de fabriek tot de vaststelling, dat men wel geen „lopende bandwerk” had gezien, maar dat er anderzijds ook geen sprake was van „werk-

structurering". Men had wel het productieproces gezien, maar daarachter bleven de wezenlijke sociale problemen toch verborgen.

Een laatste onderwerp van discussie in de ontmoeting met Threes van Dijk en Peijnenburg was de vraag of hun opstelling in politiek opzicht bevredigend was of dat er misschien sprake was van weinig politiek engagement. Het bleek een moeilijk thema te zijn, gezien ook de ervaring dat degenen die zich met politiek bezig houden zo vaak meer oog hebben voor „de zaak" dan voor „de mensen".

Het probleem van kerk en politiek kwam terug in een gesprek met Ben Welling, eveneens priester-arbeider. Voorheen was hij werkzaam geweest in Chili. Met alle waardering voor het werk van Peijnenburg had hij vanuit zijn eigen politiek bewustzijn en politiek engagement tevens kritiek op hem. Welling meende bij hem een zekere dubbelzinnigheid te moeten constateren. Hetgeen Peijnenburg aan de ene kant bestreed, werd aan de andere kant door hem gesteund.

Toen Michael Molale vanaf dit moment aan de discussie ging meedoen, stelde hij direct al op een indringende wijze het probleem van de meervoudigheid aan de orde. Volgens hem was het een noodzakelijk gevolg van meervoudigheid, dat er geen gezamenlijke strijd tegen een goed herkende vijand en tegen de eigentijdse en gelokaliseerde verschijning en incarnatie van de duivel meer mogelijk was. Molale hield om die reden een sterk pleidooi voor meer eenheid.

c. Een kennismaking met twee bijzondere vormen van pastoraal

In het kader van dit onderdeel van het programma brachten de buitenlandse gasten eerst een bezoek aan de leefgemeenschap „Zaouja". Deze bestaat uit vijf personen, twee seculiere priesters en drie zusters van de congregatie van Schijndel. De groep wil evangelisch leven in de geest van Charles de Foucauld. Met bisdom en congregatie worden goede contacten onderhouden. De gemeenschap „Zaouja" probeert een opvangcentrum te zijn voor mensen die in de maatschappij verloren lopen. Mensen die nergens een beroep op kunnen doen. De leden van de groep willen eraan meewerken dat de kerk een kerk van armen is. Verder helpen zij mensen die in hun bestaan in deze moderne tijd een existentiële leegheid en zinloosheid ervaren de zin van het leven te ontdekken. Maar bij dit alles blijft het eigen leerproces voorop staan. Christen-zijn is christen-worden, met en door elkaar, niet in een eenzaam avontuur.

In de loop van het gesprek met enkele leden van de groep „Zaouja" kwam ook weer het probleem van het pluralisme op tafel. Het kost vaak grote moeite anderen te verstaan vanwege een te defensieve of exclusieve houding ten opzichte van hen. Hangt dit samen met de crisis-situatie waarin de kerk verkeert? Deze groep bleek Threes van Dijk, Jan Peijnenburg en Ben Welling goed te kennen. Tot een gemeenschappelijke aanpak kwam het echter niet. „Zaouja" dacht meer aan individuele hulpverlening, terwijl de anderen meer

een structurele benadering van de hedendaagse problemen voorstonden. Op grond van deze discussie kwam Michael Molale tenslotte tot de vraag of christen-worden niet de bereidheid insluit zich steeds weer door anderen uit het zadel te laten gooien. Deze vraag kreeg in het gesprek geen antwoord, maar stemde wel tot nadenken.

Een tweede bijzondere vorm van parochie leerden de buitenlandse gasten kennen in de studentenparochie van de Technische Hogeschool. Oecumenisch van opzet berust het werk van de parochie op vier elementen: vorming en bezinning, met grote aandacht voor de bijbel; activiteiten gericht op rechtvaardigheid en vrede; pastorale begeleiding van studenten en iedere zondag eredienst. In het gesprek met de pastores – studenten waren er niet bij – kwam het accent vooral te liggen op de moeilijkheid om aan te geven waar de eigenlijke doelstelling van deze pastoraal lag. Wanneer is een pastoraal relevant, ad rem en profetisch? Welke incarnatie van de duivel wordt bestreden? Waar ligt het kernprobleem voor deze pastoraal? Allemaal vragen die een diepgaande discussie oproepen, wel geen afdoende antwoord kregen, maar des te meer uitnodigden tot een nieuwe bezinning.

Rijnmond

Er was in Rijnmond geen georganiseerde groep, die het bezoek van Alieda Verhoeven en Ruben Lores had kunnen voorbereiden. Het verslag van dit bezoek, zoals dat tijdens de slotconsultatie in Driebergen werd gegeven, droeg daarom een sterker persoonlijk karakter, dan dat dit het geval was bij rapportages vanuit de andere regio's waar de buitenlandse christenen op bezoek waren geweest.

De mensen en groepen die in Rijnmond werden bezocht, behoorden niet tot de zogeheten „doorsnee-kerk". Zij werkten allemaal „aan de rand van de kerk". Hun aandacht en zorg richtte zich op mensen buiten en in de marge van de kerk, zoals arbeiders, buitenlandse werknemers, bewoners van een oude wijk. Het was voor deze mensen en groepen een pijnlijke ervaring zelf mee te maken hoe zij juist in hun aandacht en zorg voor buiten- en randkerkelijken zelf ook in een dergelijke positie terecht kwamen. Vanuit de kerk ondervonden zij weinig steun en waardering voor hun soms moeilijke werk. Soms zelfs moest van een openlijke conflictsituatie worden gesproken.

Behalve hierover gingen in Rijnmond de gesprekken met de gasten over gemeente- en gemeenschapsvorming, en over de verwevenheid van persoonlijk en maatschappelijk leven als christen. De bezoekers constateerden met tevredenheid, dat zij op enkele plaatsen in Rijnmond een sterke verwevenheid tussen persoonlijk en maatschappelijk leven hadden ervaren. Maar sterker was hun indruk dat deze verwevenheid op vele plaatsen ontbrak, niet alleen in de verschillende christelijke parochies en gemeenten, maar ook in de groepen die actief zijn op het terrein van maatschappelijke hulpverlening.

In Rijnmond werd met waardering over de buitenlandse gasten gesproken. Telkens weer slaagden zij er verrassend snel in een serieuze gesprekspartner

te zijn over zaken en problemen die voor hen betrekkelijk nieuw moesten zijn. Hun kritische en indringende vragen gaven daar blijk van. Het bezoek van Alieda Verhoeven en Ruben Lores liet verder in Rijnmond de overtuiging achter, dat het project „Zending in Nederland” na de slotconsultatie in Driebergen moet worden voortgezet. Het project had ineens mensen van geheel verschillende achtergrond en met sterk uiteenlopende werkzaamheden met elkaar in gesprek gebracht. En er waren genoeg vragen voor een verdere bezinning blijven liggen. In de naaste toekomst zal moeten blijken of deze uitgesproken bereidheid kan worden omgezet in daden, of er een groep van mensen bereid zal zijn in eigen kring aan de gang te gaan met de opgedane ervaringen.

IJmond

Het was aan de ene kant een beschamende ervaring tijdens het project „Zending in Nederland” in de IJmond mee te maken, dat allerlei groepen op een avondbijeenkomst voor het eerst met elkaar in contact kwamen. Bij die gelegenheid waren o.a. vertegenwoordigd: Leger des Heils, Amnesty International, Christelijk Nationaal Vakverbond, Youth for Christ, kritische jongeren, Wereldwinkel, Missionaire Werkgroep IJmond-Zuid, Gereformeerde-, Doopsgezinde- en Hervormde Zendingcommissies, Stichting Interkerkelijk Overleg Schoolzaken, Werkgroep Zuid-Afrika, Pacifistisch Socialistische Partij, Christen Democratisch Appél, Nederlands Bijbelgenootschap en Pinkstergemeente. Aan de andere kant was het meer nog een verrijkende en bevrijdende ervaring. Naast de mensen uit deze groepen en organisaties kregen Kiran Daniel en Ricardo Cetrulo nog de gelegenheid tot uitvoerige gesprekken met pastores uit verschillende kerken en met industriepastores.

De onderwerpen van gesprek waren uiteenlopend. Met bezoekers van een kerkdienst in de Kritische Gemeente IJmond werd gesproken over de toen dreigende ontslagen bij Hoogovens. Moest worden aangedrongen op een langere procedure, zodat naar alternatieve oplossingen kon worden gezocht? Maar zou dat nog wat uitmaken? Zouden de ontslagen toch niet gewoon doorgaan?

In de Vredesvorstkerk was een bijeenkomst belegd met een groep van ongeveer twintig mensen, die 15 tot 20 jaar geleden in IJmond waren komen wonen om daar werk te vinden. Deze mensen hadden normen en waarden van het platteland meegenomen en wilden in hun nieuwe omgeving op dezelfde wijze als vroeger verder leven. Maar ze raakten daardoor geïsoleerd van hun woon- en werkomgeving, die sterk werd bepaald door de industrie. Ze voelden zich ontworteld. Des te sterker werd dit gevoel toen ouders merkten dat hun kinderen normen en waarden van de samenleving van de IJmond gingen overnemen. Ouders ervoeren, dat de kinderen vervreemdden van wat hen zelf dierbaar was, van wat in de kerk altijd had gegolden. Het viel Ricardo Cetrulo in dit gesprek op, dat er een scheiding werd gemaakt tussen aan de ene kant een staan in de maatschappij waarmee men niet tevreden is, en aan de andere kant een behoren tot een kerkgemeenschap waarin men zich evenmin gelukkig voelt. Waarom? Omdat noch in de een noch in de ander werd gevonden

wat men er vanuit het vroegere leven op het platteland graag zou willen vinden. Naar de mening van Cetrulo moest men leren ontdekken hoezeer de samenleving doorloopt in de kerk. Dat mensen zich niet thuis voelen in de kerk heeft direct te maken met het onbehagen dat ze hebben ten aanzien van de samenleving. Het zal goed zijn de onvrede in en met die samenleving te analyseren. Meer helderheid op dit terrein houdt kansen in om op een nieuwe en eerlijke wijze kerk te zijn.

In een gesprek met het Convent van pastores werd het thema „verzuiling” aan de orde gesteld. Bestaat het zuilensysteem nog? Brokkelt het af? Cetrulo stelde deze vragen, omdat hij tijdens zijn verblijf in Nederland de indruk had gekregen, dat de verzuiling in Nederland inderdaad afbrokkelde. Dwars door elk zuilensysteem heen gingen mensen op zoek naar elkaar en ontplooiden zij samen activiteiten. Wat dachten de gesprekspartners daarover? Had men een alternatief voor verzuiling? Hiermee legde Cetrulo ineens een probleem op tafel waarover de deelnemers aan het gesprek zo nog nooit hadden nagedacht. De een meende dat de verzuiling zijn tijd had gehad. De zuilen waren in de 19e eeuw tijdens de emancipatie-beweging van de achtergebleven rooms-katholieke bevolkingsgroep en van de gereformeerde „kleine luiden” ontstaan. Nu waren het verstarde brokken „gevestigde orde” geworden. Om daaraan te ontkomen moest men op zoek gaan naar bewegingen waar mensen zich verbonden tot bevrijding. En dan kwam men uit bij de wereldwijde socialistische beweging, en met name bij bevrijdingsbewegingen in de Derde Wereld, waar christenen solidair mee zijn, omdat daar God te vinden is. Een ander onderstreepte dit betoog met te wijzen op gezamenlijke kerkdiensten en op huwelijken van mensen uit verschillende kerken. Het werd een discussie waarin druk over en weer gepraat. Kennelijk hadden de vragen van Cetrulo heel wat opgerakeld.

Hoe kun je in de samenleving veranderend en vernieuwend bezig zijn? Met deze vraag werd weer een andere discussie aangezet. De vraag werd neergelegd in de groep van mensen die aan het begin van dit verslag-IJmond zijn genoemd. Er ontstond een geëngageerd gesprek. Maar het bleek moeilijk elkaar te verstaan, omdat dezelfde woorden voor de verschillende gesprekspartners uiteenlopende betekenissen hadden. Beelden door de een gebruikt werden door de ander niet begrepen. En toch noemden allen zich christen of iets in die richting. Het bleek verschrikkelijk moeilijk samen gemeente te zijn. Daar is erg veel tijd voor nodig en een grote luisterbereidheid. Klemmend duidelijk werd dit toen iemand opmerkte: „Wat zijn wij toch allemaal goed-willende mensen. Een voor een willen we allemaal het beste; we willen vrede en rechtvaardigheid. Het zit best goed met ons individuele geweten. Maar toch, er gebeurt niets, want we komen niet tot 'gezamenlijkheid', we worden geen 'wij', we hebben geen collectief geweten.” Hierop gaf Cetrulo als zijn overtuiging te kennen, dat pas dan een collectief geweten opkomt en „gezamenlijkheid” mogelijk wordt, wanneer op de eerste plaats daaraan een gezamenlijke en collectieve ervaring ten grondslag ligt, en op de tweede plaats wanneer men zich daar bewust van is. Hij wees op de gezamenlijke ervaring van onderdrukking

in de Derde Wereld. Waar mensen dat gaan zien daar zoeken ze een band met elkaar, groeit solidariteit. Dan maken ze zich samen op om zich te bevrijden. Hiermee legde Cetrulo aan zijn gesprekspartners de vraag voor, waar voor hen het punt van gezamenlijke ervaring ligt. In antwoord daarop werd gewezen op een ervaring, die een begin van een collectief geweten genoemd zou kunnen worden. Mensen gaan samen in een gemeenschappelijke aktie tegen kernwapens, omdat zij zich daardoor gegijzeld en niet vrij in een onvrije westerse wereld voelen. Maar het is een begin dat door allerlei „ja-maars” dreigt te worden weggevaagd.

Aan het eind van het bezoek van Kiran Daniel en Ricardo Cetrulo had men in IJmond het gevoel te zijn achtergebleven met een brok denk- en huiswerk. Men hoopt er dat ook anderen die aan „Zending in Nederland” hebben meegewerkt, tot een reflectie komen op de vragen die de twee gasten in de IJmond zo indringend hebben gesteld.

III. Plattelandsgebieden

Salland (Overijssel)

„Dit bezoek was enorm verfrissend: Maar er was wel moed voor nodig om deze draai om je oren te incasseren, en er de goede consequenties uit te trekken.” Toen een van de mensen uit Salland zijn gevoelens ten aanzien van het bezoek van Kiran Daniel en Ricardo Cetrulo aan zijn streek op deze manier onder woorden bracht, gaf hij daarmee ook uitdrukking aan de ervaringen van anderen. Het bezoek verliep plezierig en in een sterke sfeer van verbondenheid met elkaar. Maar de gasten deden hun gesprekspartners ook schrikken van de nuchtere en vaak pijnlijke vragen die zij stelden. Zo zelfs dat enkele mensen hun bezoek als een bedreiging aanvoelden en als ongeoorloofd bemoeizuchtig.

- Waarom speelt het geld bij jullie zo'n belangrijke rol? Waar vandaan komen reacties als: „maar zo iets kunnen wij niet betalen”; „wanneer we dit of dat doen komt ons salaris, of de subsidie die we krijgen of de bijdragen die we van de gemeenteleden ontvangen op de tocht te staan”; „we zouden dit of dat wel graag willen hebben, maar daar is geen geld voor”?
- Ten aanzien van werelddiakonaat en zending blijkt er vooral aandacht te zijn om geld op te halen, zonder aandacht voor de mensen en de problemen waar het uiteindelijk toch om gaat. Wat betekent dit? „Misschien zouden de mensen ginds jullie geld niet eens willen hebben, wanneer ze wisten met welke intentie jullie het inzamelden”, werd door een van de gasten gezegd.
- Hoe komt het, dat geld zo'n overheersende (negatieve) rol speelt in jullie welvaartsmaatschappij?
- Waarom houden jullie je vragen en problemen zo zeer binnen de eigen kring of groep? Hoe komt het dat veel mensen en groepen met precies dezelfde vragen blijken te zitten, zonder dat ze van elkaars bestaan afweten of er zelfs maar aan denken contact met elkaar te zoeken? Hier schort fundamenteel iets aan de communicatie.
- Komt dat misschien, omdat de verzuiling in jullie samenleving nog een veel

grotere rol speelt dan jullie willen toegeven? Is niet elke groep er bewust of onbewust op uit de eigen identiteit te versterken, te bevestigen, te rechtvaardigen en voort te zetten?

- Waarom wordt deze nadruk op de eigen identiteit telkens met een beroep op het verleden gerechtvaardigd? Waarom speelt de traditie in deze kwestie zo'n belangrijke rol bij jullie? Komt het er niet veel meer op aan het kerk-zijn te bepalen vanuit de Toekomst en zo in het heden?
- Zou het in dit verband niet verstandig zijn meer aandacht te schenken aan de sociologische en sociaal-psychologische achtergronden van jullie tradities? Een bezinning op de relatie tussen de dorpsgemeenschap en de kerkgemeenschap (in deze volgorde!) kan soms erg ontvullend en verhelderend werken.

Dit soort vragen brachten de mensen, die in Salland bij het projekt Zending in Nederland betrokken waren, er nog tijdens het bezoek van de buitenlanders toe om samen na te gaan wat zij met de opgedane ervaringen aan moesten. In dit proces betrapten zij zichzelf op een ingebouwde reactie om zichzelf te rechtvaardigen en alles goed te praten. Veel rechtvaardiging bleek oneerlijk te zijn. Ligt onder de opmerking: „Wij kunnen niet, want de ander wil niet”, niet de onuitgesproken verwachting, dat de ander de eerste stap moet zetten? Spreekt uit een uitlating, zoals: „Ik zou wel willen, maar de anderen zijn er nog niet aan toe” niet veeleer de eigen angst voor nieuwe ontwikkelingen en veranderingen, die dan de ander in de schoenen wordt geschoven?

De belangrijkste gevolgtrekkingen, die in Salland uit het bezoek van Kiran Daniel en Ricardo Cetrulo zijn gemaakt, zijn samen met de hierboven door hen gestelde vragen voorgelegd aan de deelnemers van de slotconsultatie in Driebergen.

Samengevat zijn het deze:

- Wij moeten veel meer met elkaar praten, zowel binnen de eigen kring als met andere groepen. In de eigen groep blijkt onbehagen of verschil van mening te bestaan, die keurig wordt toegedekt of waarvan het bestaan niet eens bekend is. Door de komst van de buitenlandse gasten zijn deze ineens naar boven gekomen of naar buiten getreden. Met andere groepen moet meer in gesprek worden gegaan, zeker wanneer wij de indruk hebben dat ze met dezelfde vragen worstelen als wij.
- Wij moeten leren beter te verantwoorden waarom wij iets al dan niet doen. Niet te vlug moeten wij ons verschuilen achter argumenten, die het altijd goed deden zoals geld, traditie en achterban. Traditie en geschiedenis zijn geen afgoden. Wij zullen onze argumenten om iets al dan niet te doen meer aan de Toekomst dienen te ontlenen.
- Vaak ontbreekt ons de moed de eerste stap op de weg naar noodzakelijke veranderingen te zetten, omdat wij angst hebben voor hetgeen volgt en voor hetgeen wij overhoop halen.
- Wij moeten meer aansluiten bij hoopgevende ontwikkelingen, in plaats van te zuchten en deze ontwikkelingen te neutraliseren met versleten argumenten. Wat betekent het voor ons te zien dat mensen op hun kampeerterrein graag naar een kerkdienst gaan en zich daar kennelijk vrij voelen? Is de rest

van het kerkelijk leven soms een gevangenis? Wat heeft het ontstaan van zoveel aktiegroepen, die meestal geen binding hebben met de ambtelijke structuren in de kerken en andersom van daaruit geen belangstelling ondervinden, ons te zeggen?

- Moeten wij de werfkracht van het Evangelie niet veel meer gaan zoeken in onze persoonlijke levensstijl?

In Salland wordt met dankbare gevoelens teruggekeken op het bezoek van Kiran Daniel en Ricardo Cetrulo. Het programma dat de organisatoren daar ter plaatse hadden samengesteld voor de gasten omvatte een bezoek aan het bureau van de Provinciale Kerkvergadering van de Hervormde Kerk te Zwolle, ontmoetingen met predikanten van de Nederlandse Hervormde Gemeenten in Lemele, Nijverdal en Holten, en met de part-time predikant van de Remonstrantse Broederschap, tevens regionaal IKVOS-werker te Lochem. Verder hadden de plaatselijke organisatoren een bezoek aan een modern boerenbedrijf gepland, en een gesprek met leerkrachten van christelijke basisscholen in Holten. Tenslotte stonden nog op het programma een bijeenkomst met de plaatselijke zendingscommissie van de Hervormde Gemeente en van de Gereformeerde Kerk te Holten, en een ontmoeting met de plaatselijke interkerkelijke commissie voor evangelisatie (de zogeheten „Open Deur Groep”). Het was alles bij elkaar niet gering, maar het resultaat van het bezoek van de buitenlandse christenen had er bepaald niet onder geleden.

Oostelijk Zuid-Beveland

De Provinciale Raad van Kerken in Zeeland stelde een comité samen om het bezoek van de twee buitenlandse christenen aan Zeeland voor te bereiden. Dit comité besloot het bezoek van Alieda Verhoeven en Ruben Lores te concentreren in één gedeelte van de provincie. Het werd oostelijk Zuid-Beveland. De keuze viel op dit gebied vanwege het duidelijk agrarisch karakter van deze streek en de aanwezigheid van gereformeerde, hervormde en rooms-katholieke kerkelijke gemeenschappen. Het programma ter plaatse werd verder samengesteld door mensen uit de streek zelf. Dit programma was zo opgezet, dat de bezoekers een zo goed mogelijk inzicht zouden kunnen krijgen in het concrete leven van de mensen in hun kerken en in de maatschappij.

De gasten kregen tijdens hun bezoek naar verhouding erg veel gelegenheid tot contact met jongeren, die op een kritische manier nog bij de kerk betrokken zijn. Misschien waren er te weinig ontmoetingen met kerkelijke ambtsdragers en andere medewerkers in de kerken. Een bezoek aan een bejaardencentrum bleek achteraf niet aan de gestelde verwachtingen te voldoen. Wat de buitenlanders zouden kunnen zeggen over onze houding ten opzichte van bejaarde mensen vergeleken met de houding die in de derde wereld tegenover oude mensen wordt aangenomen kwam niet uit de verf.

Aan het einde van het toch wel als vermoeiend ervaren bezoek werd een balans opgemaakt van de bevindingen van de buitenlanders en van de ervaringen van de mensen die in oostelijk Zuid-Beveland bij het project „Zending in

Nederland” betrokken waren geweest. De meest belangrijke indrukken, die oostelijk Zuid-Beveland aan het bezoek van de buitenlandse christenen overhield, werden door haar vertegenwoordigers bij de slotconsultatie in Driebergen aan andere mensen uit het land voorgelegd.

Het waren:

- Alieda Verhoeven en Ruben Lores spraken vol hoop over de jongeren. Naar de mensen toe die met deze jongeren te maken hebben werd door hen de kritische opmerking gemaakt, dat jongeren het gevoel hebben dat alles vóór hen wordt gedaan, zodat er nauwelijks meer iets dóór hen kan worden gedaan.
- De gasten stelden de vraag of de oecumene er was omwille van de kerkelijke instituten of omwille van het Evangelie.
- Indringende vragen werden door de twee buitenlanders gesteld over de structuren waarin de kerken hun maatschappelijk engagement gestalte hebben gegeven, zoals in: christelijke politieke partijen, scholen, vakbeweging, landbouw-coöperaties en dergelijke. Wat was het onderscheid tussen dit soort *christelijk*-maatschappelijke en andere *algemeen*-maatschappelijke structuren? Wat betekende het dat het christelijk geloof zo verweven was met allerlei maatschappelijke gegevenheden, ook met de welvaart in Nederland?

Op een plezierige, maar toch kritische wijze prikten de gasten door allerlei vanzelfsprekendheden in de kerken en in het beleven van het christen-zijn heen. Sommigen zullen van mening zijn dat de conclusies van de buitenlanders uit wat ze hoorden, zagen en meemaakten ongenueanceerd en aanvechtbaar zijn. Dat is waar. De betekenis van de opmerkingen van de gasten is betrekkelijk. Maar het blijven indrukken die niet zomaar terzijde kunnen worden gelegd.

De mensen die het project „Zending in Nederland” in oostelijk Zuid-Beveland mogelijk maakten, willen in elk geval met de opgedane ervaringen verder aan het werk gaan. Daarom ook vaardigden zij naar de slotconsultatie in Driebergen degenen af, die het uiteindelijke resultaat van de fase van het project „Zending in Nederland” zo goed mogelijk zouden kunnen doorgeven aan en waarmaken in hun kerken. Om dezelfde reden wil de Provinciale Raad van Kerken in Zeeland graag betrokken blijven bij een verdere voortzetting van het project in de komende tijd.

Zuidwest Friesland

Drie buitenlandse christenen gingen op bezoek in Balk, in de Zuidwesthoek van Friesland. Het waren Anne-Marie Käppeli, Michael Molale en Pontas Nasution. De mensen die het programma voor dit bezoek samenstelden, gingen uit van de sterk eigen situatie van de christelijke kerken in Friesland. Geel langer dan dat dit het geval is in andere delen van Nederland leven de kerken in deze provincie in een diaspora-situatie. Het ontstaan hiervan is terug te voeren op de toenemende onkerkelijkheid, zoals die in de 19e eeuw in grote delen van Friesland opkwam. De armoede die daar toen heerste heeft in dit gebeuren zeker een rol gespeeld.

Op grond hiervan meenden de programma-samenstellers er goed aan te doen de buitenlandse bezoekers in Balk de gelegenheid te geven op de hoogte te raken van het kerkelijk leven, zoals dat nu in Friesland reilt en zeilt. Daartoe nodigden zij de gasten uit bij verschillende kerkdiensten en werden gesprekken belegd met leden van vrouwenverenigingen, met leden en leiders van jongerenorganisaties, met enkele leerlingen en leraren van een grotere middelbare christelijke school. Daarom ook waren de gasten aanwezig op een leerhuisavond in de Hervormde Gemeente, bezochten zij een gespreksavond in de rooms-katholieke parochie, namen zij tijdens een bijeenkomst van de Raad van Kerken deel aan een gesprek over de oecumene in Balk en hadden zij een onderhoud met Doopsgezinden. Verder stonden op het programma een discussie met een ontwikkelingswerker, en een bezoek aan een groot en een klein boerenbedrijf om de problemen van boeren enigszins te leren kennen. Alles verliep goed, maar misschien had men toch te veel gewild.

Al spoedig bleek dat de buitenlandse gasten er niet zo sterk op uit waren de huidige situatie van kerken in Friesland te leren kennen. Zij hadden andere verwachtingen van hun bezoek dan de organisatoren. Zij wilden vooral weten welke nieuwe impulsen er van de kerken uitgingen voor de evangelisatie van de moderne wereld. Waren er basisgroepen die op een nieuwe wijze gestalte wilden geven aan een leven volgens het Evangelie? Probeerden de kerken in Friesland inderdaad een zuurdesem te zijn, die de gehele maatschappij doortrekt? Of staan de kerken ook hier naast het maatschappelijk leven?

Vanuit dit verwachtingspatroon, zoals dit blijkt bij de buitenlandse bezoekers leefde, maakten de gasten in het geheel van de gevoerde gesprekken een aantal opmerkingen en stelden zij vragen, die de afgevaardigden van Balk tijdens de slotconsultatie te Driebergen graag wilden doorgeven aan al die anderen, die elders in het land betrokken zijn bij het projekt „Zending in Nederland”. De belangrijkste waren:

- De kerkdiensten geven blijk van weinig creativiteit. Zij volgen in hun opzet het oude vertrouwde stramien.
- De structuur van de christelijke (!) middelbare school is *niet* christelijk. 's Morgens wordt de Bijbel gelezen, maar verder valt er weinig te bespeuren van een christelijke gemeenschap. Het onderwijssysteem is zodanig dat de gehele schoolgemeenschap wordt opgedeeld in allerlei groepjes die verschillende keuzepakketten hebben.
- De boeren zouden het vreemd vinden, indien de kerken zich met hun problemen zouden bezighouden. Daar is de kerk niet voor.
- Wat doen de christelijke vrouwenbewegingen aan de problemen van de eigen samenleving?
- Er is een Raad van Kerken in Balk, die goed werk doet. Maat wordt er wel voldoende nagedacht welke volgende stappen gezet moeten worden in de richting van oecumene? Of is men tevreden met wat reeds is bereikt?

De kerken in Balk hebben het bezoek van de buitenlandse christenen ervaren als een aanleiding om zich te bezinnen op de weg die zij gaan en om te zoeken

naar nieuwe mogelijkheden van christelijk leven. Samenvattend zal het een bezinning zijn op de vraag, of zij de oproep van het Evangelie voor deze tijd wel goed verstaan.

West-Brabant

Toen Eunice Santana de Velez en Adolfo Ham met een maaltijd, waarbij naast Mgr. Ernst allerlei mensen aanwezig waren die in West-Brabant hadden meegewerkt aan de uitvoering van deze fase van het projekt „Zending in Nederland”, hun bezoek ter plaatse afsloten, hadden zij er een druk programma op zitten.

Met een rondvlucht boven West-Brabant werd aan de bezoekers een eerste algemene indruk gegeven van de typisch eigen situatie van dit gebied. Zo werd hen duidelijk waar overgangen lagen tussen agrarische en industriële gebieden, en kregen zij kijk op groeiende woon-agglomeraties. Daarop volgde een uiteenzetting over de tegenwoordige economische en sociale problematiek, tegen de achtergrond van de geschiedenis. Alles bij elkaar werd dit ervaren als een nuttige start van het bezoek.

Het programma dat hierop volgde bracht de gasten in contact met een grote verscheidenheid aan al dan niet kerkelijke activiteiten in West-Brabant, met allerlei mensen en groepen van mensen die geacht werden aan Eunice Santana de Velez en Adolfo Ham een inzicht te kunnen geven in de betekenis van de kerken ter plaatse. Zo werd een bezoek gebracht aan een wereldwinkel. De gasten stonden positief tegenover de activiteiten van deze winkel, maar tegelijkertijd werd hen duidelijk dat er van de kant van de institutionele kerk geen belangstelling voor was. De twee bezoekers stonden vrij skeptisch tegenover de mensen van „Youth for Christ”. Zij legden in een gesprek met hen nadruk op een band met de kerk. Hun verblijf in de Trappistenabdij te Zundert duurde kort. Genoeg om hen te vertellen hoe deze abdij functioneerde als een plaats waar velen voor bezinning heengaan en zo voorziet in een behoefte. In Oosterhout werd „De Ark” bezocht. Dit is een gemeenschappelijk kerk- en wijkgebouw van rooms-katholieke en protestantse christenen. Op financieel terrein is dit een volledig oecumenische onderneming; wat de pastoraal betreft is het een eerste aanzet tot oecumenische samenwerking. Na een liturgische dienst in een rooms-katholieke kerk te Etten-Leur vond een gesprek plaats met een groep kerkbezoekers, die uiting gaven aan hun bereidheid veel te willen inbrengen en veranderen, maar zich machteloos voelden om hier uitvoering aan te geven. In Fijnaart werd na een gereformeerde kerkdienst gesproken met een aantal leden van de gemeente. Ook werd kennis gemaakt met toeristenpastoraat. Dat gebeurde in Willemstad. Het was een vorm van pastoraat die voor de gasten nieuw was. De gesprekken met jongeren in Fijnaart en Etten-Leur gingen vooral over hun betrokkenheid bij de kerk, en omgekeerd over het engagement van de kerk met de jongeren. Daarbij kwam ook de aanwezigheid en afwezigheid van de kerk in het samenlevingsgebeuren ter sprake, zoals bij het probleem van de werkloosheid.

Aan het einde van het bezoek van Eunice Santana de Velez en Adolfo Ham werd een evaluatiegesprek gehouden. Daaruit bleek dat de twee blij waren veel contact te hebben gehad met plaatselijke mensen. Tevreden ook waren zij, omdat zij hier voor de eerste keer tijdens hun bezoek met jongeren hadden kunnen spreken. Het was opvallend van de bezoekers te horen, dat zij het spijtig vonden geen gelegenheid te hebben gehad naar de televisie te kijken. Zij hadden graag zelf als kijker de betekenis van dit machtsmiddel willen ondergaan. Een van de andere opmerkingen van de gasten, die de vertegenwoordigers van West-Brabant tijdens de slotconsultatie naar voren brachten, was dat zij in de hele kerk van Nederland geen enkel teken van hoop in de institutionele kerk hadden aangetroffen. Dat teken van hoop viel wel bij individuele mensen te beluisteren, gelukkig!

Naar de kerken in West-Brabant toe maakten de gasten de volgende opmerkingen:

- Er bestaat een angst om de problemen onder ogen te zien en aan te pakken. Men is eerder bereid het bestaande te verdedigen met een verwijzing naar de geschiedenis.
- In de institutionele kerk bestaat geen klankbord voor een sociaal-economische analyse. Daarom bestaat er slechts een individuele aanpak.
- Er is sprake van een individualisering en privatisering van de moraal. Een sociale moraal op voldoende schaal bestaat hier niet.
- Wie domineert eigenlijk wie? Overheerst de kerk de maatschappij, of is het andersom?
- Wat is de echtheidswaarde van de kerkelijke gemeenschap? Durven de leden van deze gemeenschap conflicten aan of zijn ze bang als gemeenschap uit elkaar te spatten?

Het bezoek van Eunice Santana de Velez en Adolfo Ham heeft op de mensen die in West-Brabant bij het project „Zending in Nederland” betrokken waren, een blijvende indruk gemaakt. Zij zijn daarom vast besloten elkaar opnieuw te ontmoeten.

A. de Kuiper

Gesprek met het Nederlands Bijbelgenootschap

De buitenlandse gasten voerden tijdens hun rondreis door Nederland ook gesprekken met vele organisaties die op een of andere manier op landelijk niveau te maken hadden met de bedoelingen van het project „Zending in Nederland.” Het gesprek met een van deze organisaties wordt hier kort weergegeven.

Het Nederlands bijbelgenootschap

Met verhalen over ons werk en met een boekentafel gingen wij naar Amersfoort. Ontmoeting van een aantal bestuurs- en stafleden van het Nederlands Bijbelgenootschap (de Katholieke Bijbelstichting was helaas verhinderd) met een deel van de buitenlandse „visitatoren”.

Verhalen over bijbelverspreiding hier en elders; over vertaalwerk op klassieke en nieuwe wijze; over het werk van de bijbelgenootschappen in de wereld en in Nederland (land van de Delftse Bijbel!); over onze pogingen de bijbel betaalbaar en vooral verstaanbaar uit te geven, beter: door te geven – óók aan vervreemden, kinderen, niet-meer-lezers; de missionaire doelstelling van het bijbelwerk.

Verhalen over statistieken en mensen achter de cijfers: de inzet van leden van het bijbelgenootschap en andere kerkmensen die het boek overdragen. Een kleine boekentafel met voorbeelden van wat wij bedoelen: uitgaven met illustraties, met toelichtingen, met andere hulpmiddelen voor de lezers zoals een bladwijzer met alfabetische inhoudsopgave.

Toen kwamen de vragen, veelal duidelijker dan de antwoorden in het gesprek:

- Wat doet u nu eigenlijk met al dat werk? Wat beoogt u? Wie hebt u op het oog? Wat bedoelt u met uw vertaalwerk? Hoe bereikt u de mensen in deze maatschappij waarin zoveel eenzaamheid ons opvalt?
- Wij proberen in ons vertaalwerk iets van de barrière tussen de oorspronkelijke tekst en de mensen van nu te slechten. Er is een taalbarrière, vervolgens een culturele barrière (afstand in tijd en ruimte tussen het bijbelse gebeuren en ons) en de barrière van het menselijk ongeloof. De eerste kan deels geslecht worden door vertalingen die geen traditionele kerktaal bezigen, de tweede in toelichtingen, de derde in het leven van de gelovigen (wezenlijk door de Heilige Geest). Wij denken in termen van „bijbelbemiddeling”, de boodschap van de bijbel moet „vertaald” worden in leven en handelen van de gelovige gemeenschap.
- Is er wel een „boodschap” te horen in Nederland? Wij weten dat de kerken zozeer met zichzelf bezig zijn, met hun structuren, met hun financiële pro-

blemen, met hun functieverlies dat wij ons ernstig afvragen of er wel een boodschap te horen valt in dit land. Het schijnt dat predikanten en kerkeraden geen enkel antwoord hebben op de maatschappelijke situatie. Welke boodschap klinkt er nu in Nederland als wij horen dat de kerken in de IJmond niets te zeggen hebben tot de Hoogovens en niets doen voor de velen die straks op straat zullen staan?

– Maar, is er waar u vandaan komt, in uw landen, dan wel een boodschap voor de armen, de ontrechten, de weerlozen?

– Wij hebben het nu over Nederland! Daarvoor zijn wij gevraagd. Wij moeten met elkaar nadenken over dat heel vreemde dat wij slechts „the mystery of Holland” kunnen noemen: zoveel kerken, zoveel christenen, zoveel traditie, zoveel mankracht en geld en toch, vereenzaming, grote afstand tussen kerk en maatschappij. De kerken lijken geen boodschap te hebben aan de samenleving! „Als u aandringt”, zei Michael Molale, „wil ik uw vraag wel beantwoorden: de boodschap uit de bijbel die mijn totale bestaan bepaalt is ergens uit Genesis gehaald, hoe begrijp ik zelf niet: zwarten zijn minderwaardig.”

– Wij proberen met ons vertaalwerk op de belangrijkste veranderingen in ons land in te schieten. De taal verandert razendsnel; het wereldbeeld wijzigt zich. Zo willen wij de kerken helpen bij hun werk. De bijbel is immers allereerst het boek van de Kerk en een bijbelgenootschap kan en wil niet meer zijn dan dienaar van de Kerk van Christus.

– Ja maar, nadenken over de verhouding van kerk en bijbel is onvruchtbaar wanneer u niet tegelijkertijd als derde in de verhouding de maatschappij (de „wereld”) in het oog vat. Natuurlijk is de bijbel een „gevaarlijk boek” als we hem serieus nemen voor sociale en politieke verhoudingen. Zie maar wat er in Latijns Amerika gebeurt of juist *niet* gebeurt!

Maar het Evangelie is voor de armen. Aan handel en wandel van christenen wordt het Evangelie geverifieerd.

– Als NBG tillen wij zwaar aan de kloof, die er is tussen kerk en wereld van de arbeid. Maar wie er eigenlijk in moeten springen zijn de kerken zelf. Wel vinden wij het opvallend, dat in de laatste jaren de verspreiding van de bijbel, ook de vertaling 1951 en zelfs de Statenvertaling, voortdurend toeneemt. Wij begrijpen echter dat het meer moet gaan om kwalitatieve (wat gebeurt er mee?) dan om kwantitatieve (hoeveel?) verspreiding.

– Toch zult u uit de situatie in Nederland ernstige consequenties moeten trekken voor de structuur van uw werk en uw genootschap om werkelijk de hele gemeenschap christelijk en post-christelijk met de bijbel en zijn boodschap te kunnen dienen.

– Ziet u dan helemaal geen teken van hoop in onze situatie?

– Eigenlijk alleen het feit dat u ons hebt uitgenodigd, d.w.z. u weet kennelijk met zijn allen dat er iets grondig mis is!

In die verlegenheid bad de predikant uit Cuba voor het Nederlands Bijbelgenootschap en voor de christelijke gemeenschap om inzicht en uitzicht, om vreugde en volharding, om visie en vindigheid het Boek zó te brengen dat er mee geleefd wordt en dat Nederland de boodschap van de Messias voor de armen zou horen en zien.

Rapport van het internationale team „Zending in Nederland”

oktober 1977

Vier weken lang trokken de buitenlandse gasten door Nederland. Zij luisterden en stelden vragen. Druk bezette programma's werkten zij af. De kerken in Nederland waren hen die moeite waard. Na afloop van hun bezoeken stelden zij in zeer korte tijd hun indrukken op papier. De gasten begonnen hun verslag met twee inleidende opmerkingen.

Volgens ons is het niet mogelijk dat de kerk haar missionaire opdracht goed kan vervullen zonder een voortdurende en diepgaande analyse van de samenleving. Die analyse dient echter tot stand te komen in een voortdurend samengaan met natuurlijke dagelijkse contacten met de verschillende mensen die van de samenleving deel uitmaken en niet van ivoren torens die ver van de werkelijkheid verwijderd zijn.

Daarbij dient de kerk zich ervan bewust te zijn dat haar leven zich binnen die samenleving afspeelt en dat zij er dus deel van uitmaakt. Zij moet de verantwoordelijkheid aanvaarden voor het aandeel dat zij gehad heeft en nog heeft in de vorming en instandhouding van de bestaande samenleving.

Inhoud	Pag.
Inleiding	36
Een enkel woord over de rapporten	38
Verschillende opvattingen over het sociale systeem	39
Samenleving en kerk zoals wij die zagen	41
<i>Samenleving</i>	
<i>Kerk</i>	
<i>De boodschap van de kerk</i>	
<i>De zending van de kerk</i>	
<i>Minderheidsgroepen</i>	
De zending van de kerk	44
<i>Opvattingen over Zending</i>	
<i>Zending is: de agenda aanvaarden die God ons voorschrijft</i>	
<i>Zending is: groei door het planten van nieuwe kerken</i>	
<i>Oecumene: waarvoor?</i>	
<i>Zending? Onnodig. De Welvaartsstaat zorgt overal voor</i>	
<i>Zending is: noden lenigen en strijden tegen het kwaad van de moderne tijd</i>	

*Zending is: de kerk Kerk laten zijn
Zending en materieel bezit (overvloed)
Zending en zendingsgenootschappen*

	Pag.
Drie regionale bezoeken onder de loupe	49
<i>Den Haag</i>	
<i>Eindhoven</i>	
<i>Balk</i>	
De kerk	52
<i>De presentatie van de kerk in deze samenleving</i>	
<i>De noodzaak van vernieuwing van de sociologische</i>	
<i>en theologische vorming</i>	
<i>Een slot-opmerking van een van de teamleden</i>	
Conclusies	56
Slot-opmerkingen	58

Inleiding

Vanaf het begin was het ons duidelijk dat „Zending in Nederland” een fascinerende en delicate opdracht was, die niet gemakkelijk omschreven of uitgevoerd kon worden. Wij waren er van overtuigd dat de bedoeling van onze missie duidelijker zou worden naarmate wij probeerden te voldoen aan de verwachtingen van de groepen die ons zouden ontvangen. Wij ontdekten al gauw dat die verwachtingen niet overal dezelfde waren. Sommige groepen en personen – zowel op regionaal als op nationaal niveau – bleken wel te begrijpen waar het bij ons bezoek om te doen was. In het algemeen was men echter niet voldoende over onze missie geïnformeerd; men stond skeptisch tegenover de resultaten, of stelde zich afwerend op tegenover de „indringers” die uit het buitenland kwamen om „ons te vertellen wat we moeten doen”. Degenen die de missie als zinvol zagen, omschreven dit meestal op de manier van: „Wij zijn ziek, we hebben vele problemen, zeg ons wat we doen moeten”. Pas langzamerhand konden wij ons doel en onze functie duidelijker definiëren. Aan de ene kant waren wij ons ervan bewust dat het niet onze taak was om een keurig rijtje kritische uitspraken te doen over leven en werk van de kerken en hun opvatting over zending. Wij begrepen heel goed, dat wij hier niet waren om uitgewerkte voorstellen te doen of specifieke richtlijnen aan te geven, alsof wij door een soort magische kracht oplossingen voor de problemen konden bieden. Wij ontdekten al gauw, dat de problemen waarom het hier gaat, van dien aard zijn dat ze niet gemakkelijk kunnen worden opgelost, maar in het dagelijkse, praktische leven van de kerken moeten worden aangepakt. Aan de andere kant konden doel en functie van onze missie in het kort zo worden geformuleerd: datgene wat wij van u ontvangen hebben door de vele vergaderingen en informele contacten gedurende deze vier weken, na zorgvuldige overweging weer aan u terug te geven. Dat betekent niet alleen een interpretatie van de stroom van feitelijke gegevens, waarmee u ons hebt overstelpt, maar ook een teken van meeleven en steun, waar het gaat om zaken waarvoor wij ons met u op dezelfde wijze als christenen verantwoordelijk voelen.

Deze doelstelling moeten we nog verder verduidelijken, omdat u gemakkelijk tot de conclusie zou kunnen komen, dat u gaat horen wat u van tevoren al wist. Mensen die tot een bepaalde samenleving behoren, denken meestal, dat zij die volledig begrijpen, alleen al door het feit dat zij er deel van uitmaken. Bovendien denken christenen gewoonlijk dat zij een juist inzicht hebben in doel en taak van hun kerk, in de betekenis van het Evangelie en de wijze waarop dit aan anderen moet worden doorgegeven. Dat heeft tot gevolg, dat wij menen dat deze opvatting over kerk, maatschappij en Evangelie de enig juiste is. Onze inzichten zijn echter altijd beperkt, want ze worden bepaald door het feit dat wij deel uitmaken van het socio-economische systeem. Onze plaats in de maatschappij beïnvloedt het totaalbeeld dat wij ervan hebben. Wij kwamen dus tot de conclusie dat het goed zou zijn om u aan te sporen uw ogen te openen voor een minder beperkt beeld, dat een andere interpretatie van de sociale, economische en culturele aspecten van de maatschappij en de betekenis daarvan voor Zending in Nederland inhoudt.

Dit lijkt ons een zinvolle doelstelling. *Onder bepaalde voorwaarden* kan een vreemdeling dit beter doen dan een bewoner van het land zelf, omdat

1. iemand die in een land leeft en werkt veel situaties als zo vanzelfsprekend ervaart, dat hij ze niet meer werkelijk waarnemen en beoordelen kan, en
2. mensen meestal selectief zijn wat betreft de groepen waartoe zij behoren, afhankelijk van wie ze zijn, wat ze belangrijk vinden, waar hun belangstelling ligt enz.

Wat de buitenlanders betreft:

1. doordat hun eigen maatschappij en cultuur verschillen van die van Nederland, hebben zij meer oog voor de betekenis van veel zaken die voor de Hollanders vanzelfsprekend zijn;
2. doordat zij in aanraking komen met een uiteenlopende reeks van instellingen, officiële en informele groepen, regionale en nationale organisaties, verschillende socio-economische situaties, leden van verschillende kerken e.d. kunnen zij uit dat brede spectrum zich een beeld vormen van de verschillende standpunten op het gebied van socio-economische, culturele en kerkelijke vraagstukken.

Wij zeiden hierboven: „onder bepaalde voorwaarden”. Wij menen dat de grondvoorwaarde is dat de buitenlanders bereid moeten zijn om de hollandse cultuur te begrijpen van binnen uit en niet zozeer vanuit het perspectief van hun eigen cultuur en traditie. Wij zijn dus niet hier om u te vertellen hoe anders u bent dan wij, maar om aan u door te geven hoe wij u en de totaliteit van uw leven aanvoelen. Om dat te kunnen hadden wij de moeilijke opgave om ons zoveel mogelijk vrij te houden van vooroordelen en vooropgezette ideeën over de hollandse cultuur. Dat betekent echter niet dat wij begonnen zonder theoretische uitgangspunten. Het is niet meer dan billijk dat wij die nu, aan het begin van ons verslag, noemen:

1. De begrippen en voorstellingen over wereld en samenleving, die individuen en groepen voor juist houden, hangen af van hun plaats in die samenleving, de verbanden waartoe zij behoren, de functie die ze daarin bekleeden, enz. Wij willen er nog eens met nadruk op wijzen, dat wereld en samenleving op verschillende wijze geïnterpreteerd worden, omdat
2. wij geloven dat één van de hoofdproblemen waarvoor de kerken gesteld

worden, is om de vernieuwende kracht van het Woord van God te vinden voor de wereld van nu; dat betekent dus, dat we moeten ontdekken hoe wij kunnen oproepen tot en deelnemen aan het bouwen van een menselijker samenleving als teken van het Koninkrijk Gods.

3. Tenslotte menen wij dat oecumene vandaag een oproep is om verder te komen op de weg naar eenheid. Die eenheid hangt niet zozeer af van het overwinnen van oude theologische tegenstellingen, als wel van een naar elkaar toe groeien (samen met niet-christenen) in onze denkbeelden over de samenleving, onze openheid naar de toekomst en onze pogingen om nieuwe mogelijkheden te scheppen tot zelfverwerkelijking in het bouwen van een nieuwe gemeenschap.

Een enkel woord over de rapporten

De inleidende opmerkingen hebben bij u misschien de verwachting gewekt van een samenhangend, goed opgezet document, dat onze gemeenschappelijke bevindingen op systematische wijze aan u zou kunnen overbrengen. Aangezien dit niet het geval is, zijn wij u daarover een woord van verklaring schuldig.

Wij zouden u graag zulk een – tot een eenheid verwerkt – document hebben aangeboden. Wij hebben dat ook wel geprobeerd. Maar al doende ontdekten wij, dat door de grote verscheidenheid van onze ervaringen en door de opzet van de binnengekomen rapporten, het onmogelijk was om dat in de twee korte dagen vóór de consultatie klaar te krijgen, zonder dat belangrijke inzichten door een te haastige redactie verloren zouden gaan.

Aan de andere kant hadden wij afgesproken dat wij u onze bevindingen zouden aanbieden in de vorm van verslagen, opmerkingen van deelnemers, sympathiebetuigingen zo u wilt, en niet als een document, een verklaring, of wat voor meer officiële uitspraken dan ook. Zoals u weet, kenden wij elkaar praktisch niet, voordat wij hier kwamen. Bovendien werden wij naar verschillende plaatsen gestuurd en deden wij ons werk voornamelijk ieder afzonderlijk of met een kleine groep. Verder besloten wij dat – om de creativiteit te bevorderen – iedereen zijn eigen bijdrage aan het rapport zou leveren, hetzij in de vorm van een algemeen overzicht of van een beschouwing over bepaalde onderdelen, alleen of samen met andere leden van het team. Dit verklaart het ongelijke karakter van de hierna volgende verslagen. Het lezen en overwegen van het u geboden materiaal zal u gemakkelijker vallen, als u de volgende punten in gedachten houdt:

1. Deze rapporten moeten beschouwd worden als het werk van het hele team, omdat wij onofficieel en spontaan het werk naar zijn verschillende aspecten verdeeld hebben om zo min mogelijk dubbel werk te doen en zoveel mogelijk resultaat te krijgen.
2. Alle rapporten werden door alle teamleden gelezen en beoordeeld. Wij kunnen ècht zeggen: „Dit zijn onze rapporten”. Niemand moet denken dat het feit dat er verschillende rapporten zijn zou wijzen op een gebrek aan overeenstemming, hetzij over de inhoud, hetzij op enig ander punt, behalve in stijl. Wij hebben er ons juist over verbaasd, dat er zo'n hoge graad van éénstemmigheid bleek te zijn over bijna alle belangrijke kwesties, zowel wat onze benadering als wat onze bevindingen betreft.

3. Wij hebben geprobeerd die verslagen, die over gelijke of gelijksoortige onderwerpen handelen, samen te voegen. Feitelijk zijn in verschillende rapporten de bijdragen van andere teamleden geheel of gedeeltelijk verwerkt.
4. Wat deze consultatie betreft, zien wij twee manieren waarop dit rapport bestudeerd zou kunnen worden:
 - a. Vraag eerst aan alle leden van de groep om in de verslagen alle belangrijke vragen, uitdagingen, kwesties etc. op te sporen, die vanuit de maatschappij aan de kerk worden voorgelegd. Noteer ze op een vel papier of een schoolbord. Ga volgens dezelfde methode na, op wat voor manier en met wat voor resultaat de kerk hierop reageert. Wat moet anders worden? Wat moet worden versterkt?
 - b. Een andere mogelijkheid zou zijn, dat elke groep zich met één rapport of één onderwerp bezighoudt.
5. Laatste en niet minst belangrijke punt: wij hopen dat u deze inleidende opmerkingen aandachtig, misschien wel tweemaal, zult willen lezen, niet alleen omdat ze door het hele team gezamenlijk werden geschreven, maar vooral, omdat ze het raam vormen waarbinnen de verschillende rapporten moeten worden geïnterpreteerd.

Verskillende opvattingen over het sociale systeem

De kijk die christenen hebben op het sociale systeem beïnvloedt hun gedachten over de missionaire opdracht van de kerk ten aanzien van de samenleving. Het meest opvallende en specifieke aspect van de nederlandse samenleving is dat het sociale systeem is georganiseerd volgens confessionele zuilen, waarbinnen het gehele leven van de mensen – van geboorte tot begrafenis – zich kan afspelen. Dit is een objectief feit.

Als wij dit feit willen interpreteren, ontdekken we, dat men het er in het algemeen over eens is dat de zuilen – historisch gezien – een beschermende functie hebben vervuld („onze kracht ligt in het isolement”); zij hebben de mensen beschermd tegen de, naar men meende slechte, invloeden van de anderen. Men was het er ook over eens dat die zuilen nu een proces van afbrokkeling doormaken. Voordat wij nu verder ingaan op de tegenwoordige situatie en de aard van de veranderingen van de zuilen, is het misschien de moeite waard om ons eerst te verdiepen in het feit van het bestaan van dit systeem. Niemand van onze gesprekspartners scheen zich af te vragen wat de betekenis van dit zuilensysteem is. Meestal wordt als vanzelfsprekend aangenomen dat dit *de* manier is om een maatschappij te organiseren.

Van ons uit gezien kunnen er echter wel enkele vragen gesteld worden over dit punt, dat zo belangrijk is voor het verstaan van de nederlandse cultuur. Waar komt deze behoefte aan bescherming vandaan? Waarom is er binnen de zuilen zo'n verticaal gezagspatroon? Wat voor gevolgen heeft deze speciale organisatievorm voor de taak die elke maatschappij heeft: het sociale systeem te legitimeren? Binnen elke zuil komen alle sociale geledingen voor; wat heeft dit tot gevolg voor de wijze waarop een lid van de maatschappij de sociale toestanden beoordeelt?

Wij willen nu ingaan op de verschillende wijzen waarop de afbrokkeling van het zuilensysteem wordt beoordeeld. In sommige groepen waren de deelne-

mers verbaasd over onze vraag. Ze dachten dat het meer een historisch probleem was, al zagen ze tenslotte wel in, dat het ook betekenis heeft voor deze tijd.

Anderen zien verband tussen de afbrokkeling en het probleem van de secularisatie, d.w.z. het feit dat de kerken de zeggenschap over de maatschappelijke instellingen verloren hebben. De hierboven genoemde uitspraken, die een erkenning van de afbrokkeling van het zuilensysteem inhouden, wijzen meer in de richting van een groeiende onderlinge communicatie (iemand kan Rooms-Katholiek zijn en lid van een socialistische partij) dan van de vervanging van het systeem door een alternatief.

Onze conclusie op dit punt is dat deze kwestie grondiger zou moeten worden geanalyseerd. Naar onze mening zou dit gebrek aan een grondige analyse van de veranderingen in de maatschappij de oorzaak kunnen zijn van veel van de verwarringen die wij in onze ontmoetingen tegen gekomen zijn.

Ofschoon men het er, over het algemeen genomen, over eens is dat de Nederlanders veel gepresteerd hebben op het gebied van industrialisatie, socialisatie en welzijnszorg, hebben wij ook opgemerkt dat er op alle niveaus gevoelens zijn van onlust, eenzaamheid, onzekerheid over de toekomst, het ontbreken van een doel in het leven, naast objectieve ziekteverschijnselen, zoals het toenemend aantal zelfmoorden onder jonge mensen, alcoholisme, drugverslaving, psychosomatische ziekten enz. Deze tegenstelling tussen de materiële prestaties en de onvoldaanheid van de mensen moet duidelijk in het licht gesteld worden als een heel belangrijke kwestie, die waard is grondig te worden geanalyseerd. Wij hebben geconstateerd dat er wel in het algemeen overeenstemming is over de symptomen, maar dat van daaruit onvoldoende wordt gezocht naar de diepere oorzaken van deze tegenstelling. Het lijkt ons relevant om hier twee manieren te noemen waarop men dit probleem onder woorden brengt.

1. In een groep predikanten en priesters: „Ons systeem werkt niet goed en wij vragen ons af wat wij moeten doen. Wij zijn vrij en toch kunnen wij niets doen om onze samenleving te verbeteren. Wij weten natuurlijk dat de geschiedenis door mensen gemaakt wordt, maar toch voelen wij ons meer toeschouwers dan deelnemers aan het maatschappelijk gebeuren.”
2. In een groep jonge mensen: „Wij zien geen enkele toekomst voor onze samenleving. Wij menen dat er in de nabije toekomst geen enkele praktische oplossing is voor het werkloosheidsvraagstuk. Het lijkt alsof onze maatschappij op het verleden is georiënteerd, in plaats van op de toekomst.”

Op de vraag wat die oriëntatie op de toekomst zou kunnen zijn, was het antwoord: „Wij zoeken naar meer warmte in de menselijke verhoudingen; naar een vorm van echt samenleven. Wij hebben economische mogelijkheden, maar wij zijn niet gelukkig. Wij hebben het gevoel dat er geen evenwicht is tussen de technologische ontwikkelingen en de andere aspecten van het leven van de mens. Wij doen waardevolle ervaringen op in de kleine gemeenschap die wij aan het opbouwen zijn, maar wij kunnen die niet overbrengen naar de grote maatschappij. Die ervaringen maken ons duidelijk wat er mis is in onze samenleving. Maar wij geloven niet in politieke partijen: die houden zich meer bezig met economische vraagstukken dan met de andere dimensies van

het menselijk leven. In hun huidige vorm kunnen de politieke partijen de nieuwe dingen die de jeugd bezighouden niet in hun programma opnemen.” Dit soort tegen-cultuur dat zich aan het ontwikkelen is, blijft beperkt tot de privé-sfeer en komt niet tot uitdrukking in de politiek, die immers deel uitmaakt van de door deze jongeren afgewezen cultuur.

Het is ook belangrijk om de problemen te noemen die voortkomen uit het sociale verzorgingssysteem. Ook hier bestond er duidelijk éénstemmigheid over de sociale verworvenheden van het systeem. Maar wij waren ook verbaasd over de tegenstrijdige reacties erop, zoals bijvoorbeeld de conflicten die binnen de arbeidersklasse ontstaan tussen de werkenden en de werklozen, of de verlamme invloed ervan op de jeugd. Dit zijn de voornaamste punten die op onze vergaderingen aan de orde gesteld werden; het zijn naar onze mening de wezenlijke vragen voor de zending van de kerk in de Nederlandse samenleving.

Samenleving en kerk zoals wij die zagen

Samenleving

Wij hebben bij de meerderheid van de bevolking een stilzwijgend aanvaardde opgemerkt van de „machtsstructuren”, zoals die in de loop der jaren tot op heden door de kerkelijke instituten zijn gevormd en aan ons overgeleverd op elk terrein van het maatschappelijk leven: opvoeding, media, economie, vakbonden, samenwerkingsverbanden enz., zowel in de steden als op het platteland.

Wij hebben ook ontdekt dat er de laatste tijd overal in het land mensen worden gevonden en groepen zijn ontstaan, die deze structuren kritisch beginnen te bekijken. Wij moeten met hen vaststellen dat de meeste vragen „gericht zijn op de symptomen en niet op de oorzaken van de ziekte die deze structuren ondermijnt”. Een schijnbaar onuitputtelijke hoeveelheid energie en geld wordt besteed aan het „bestrijden” van de symptomen, terwijl er te weinig lijkt te worden gedaan op het gebied van een diepgaande, interdisciplinaire diagnose van de gehele opbouw van die structuren. Ook is ons gebleken dat te gemakkelijk pseudo-theologische veto's gebruikt worden om dergelijke pogingen te doen mislukken. Met pseudo-theologisch bedoelen wij dat God – de Bijbel – kerkelijke dogma's en tradities erg gemakkelijk gebruikt worden om de belangen van de „hogere klasse” te beschermen. In dit verband werd tegen ons gezegd: „Het is in de Nederlandse samenleving onaanvaardbaar om over 'hogere klasse' te spreken”. Iedereen wordt geacht te geloven dat dit in Nederland niet bestaat of ooit bestaan heeft. Wij hebben echter herhaaldelijk horen spreken over de „grote heren”, die op alle niveaus een rol spelen bij het nemen van beslissingen, waarmee nu juist die „topklasse” of die personen en groepen worden aangeduid, die op de tijd dat het hen past al of niet met hun geld over de brug komen.

Kerk

De kerk, van elke denominatie die wij bezochten, (wij hadden nauwelijks contact met de zgn. extreem conservatieve groepen, noch met de zgn. „evangelicals”), maakt de indruk van een instituut dat op sterven na dood is en juist daarom een „object” van diepe bezorgdheid. Een bezorgdheid die

door de oudere generatie die dit wil voorkomen, op een nogal romantische en sentimentele manier tot uitdrukking wordt gebracht en bedroefd of tandenknaarsend door diegenen die de kerk als een zegen ervaren hebben gedurende de strijd voor economische vooruitgang in en na de crisisjaren.

Een bezorgdheid, door de middengeneratie en de middenklasse geuit met een groeiend gevoel van onzekerheid over de wezenlijke functie van de kerk in het gewone dagelijkse leven. Hun steun aan de kerk blijft voornamelijk beperkt tot een min of meer geregelde kerkgang op zondag. Ze voelen het ongeveer zo aan: „Dit alles moet toch nog wel enige zin hebben, die wij nog niet hebben ontdekt, maar die de dominee of de pastoor ons misschien nog zal kunnen duidelijk maken.”

De jongere generatie en de bevolking van alle leeftijden in de industriële en verstedelijkte gebieden bekommeren zich weinig of niet om de kerk als instituut. Deze beide groepen bevinden zich in een vrij wanhopige situatie in een samenleving, waar geen echte mogelijkheden bestaan om hun creativiteit op verantwoorde wijze in te zetten. De jonge mensen hebben geen visie op een toekomst om naartoe te werken; de creativiteit van de industriewerkers is verlamd door de machtsstrijd die al hun energie verbruikt heeft.

De boodschap van de kerk

Bij onze gesprekken hebben wij vele malen gehoord dat de boodschap van de kerk (in hoofdzaak door de zondagse preek) bij de intellectuele kerkganger over komt als iets, waar je eens rustig over nadenkt en door de oudere generatie met min of meer goedkeurend hoofdknikken nogal gevoelsmatig wordt aangehoord. De gemiddelde kerkganger luistert met het oor en niet met het hart, de preek gaat over de hoofden van de jonge mensen heen en heeft niets te maken met het leven van de werkers in de fabriek en op het land en met de praktische vragen van het gewone leven. Het zou wel eens heel onthullend kunnen zijn om die laatstgenoemde groepen te vragen waarom zij dat hele kerkelijke gedoe zonde van de tijd te vinden en wat hen werkelijk innerlijk beeroert en van daaruit een nieuwe formulering te vinden voor de functie van de kerken.

De zending van de kerk

Op onze tocht door het land bleek ons telkens weer, dat mensen die op het plaatselijk vlak missionair probeerden bezig te zijn, daarin worden gehinderd door de bestaande structuren van waaruit ze dit moeten doen.

Drie weken lang zijn we in vele gesprekken letterlijk overstelpt door het enorme aantal mensen en groepen in alle kerken en ook in oecumenisch verband, die zich inzetten om bezig te zijn met de fundamentele zaken die zij als „fout” zijn gaan zien in de kerkelijke en maatschappelijke structuren. En met hen hebben we ons verwonderd over de tegenstrijdige positie waarin ze zich bevinden. De meeste van die groepen waren door officiële kerkelijke instanties opgericht met de bedoeling dat de kerk haar greep op de samenleving niet zou verliezen. Maar als ze dan begonnen te spreken over de werkelijke moeilijkheden en de enige weg om tot groei te komen, dan ontmoetten ze onmiddellijk reeksen bezwaren en scherpe afwijzing. Ze werden bijna allemaal openlijk door de „christelijke” establishment-kerk openlijk ervan be-

schuldigd dat ze te radicaal waren en dikwijls maar meteen als marxisten bestempeld, om hen zo als persoon en als groep uit te schakelen en elke waardevolle bijdrage die ze misschien zouden kunnen maken, letterlijk in de kiem te smoren.

Wij zijn verontrust over de versnippering van geld en energie in de honderden aktiegroepen, die de toch al geconcentreerde macht van de bestaande structuren in de kaart lijkt te spelen, en die het veel moeilijker maakt om door te dringen tot de kern van de macht van de Mammon. Wij zijn verbaasd over het ongelooflijke gebrek aan contact in elk opzicht tussen deze groepen. Is het mogelijk dat dit zo is „opgezet” om een te snelle ineenstorting van de bestaande structuren te voorkomen? Wij herinneren ons hoe ons bij onze voorbereidende vergadering werd duidelijk gemaakt dat „een zuilensysteem was opgezet met de bedoeling om de mensen bij elkaar te houden en de klassenstrijd te voorkomen”. Het lijkt niet ondenkbaar dat die aktiegroepen opzettelijk van elkaar gescheiden gehouden worden om zo te voorkomen dat het zuilensysteem omvergeworpen wordt, dat er vrij goed in geslaagd schijnt te zijn de status quo en de concentratie van macht in handen van enkele personen of groepen te handhaven.

Ook zijn wij, zoals eerder werd opgemerkt, bezorgd over het feit dat deze aktiegroepen geen diepgaande interdisciplinaire diagnose van de algemene situatie hebben gemaakt; misschien is dit de oorzaak van hun zwakheid en wordt hierdoor hun gevoel van frustratie nog versterkt.

Het is herhaaldelijk gebeurd, dat ons bezoek de eerste gelegenheid was dat groepen elkaar ontmoetten... misschien is dit het enige resultaat dat ons werk kan hebben... en misschien kunnen ze elkaar blijven ontmoeten...

Alle personen en groepen doen hun uiterste best om de levende elementen, die in zelfs de meest hopeloze kerkelijke en maatschappelijke structuren aanwezig zijn, te voorschijn te brengen. De meesten weten wel dat nieuw leven alleen maar kan groeien uit een stervend zaad, zoals een nieuwe aardappel alleen kan groeien uit een verdwijnende poot aardappel. Wij voelden ons één met hen in hun gevoelens van frustratie, verdriet en onmacht over de starheid van de structuren in kerk en maatschappij die hen drukt en die de weg naar een grondige vernieuwing blokkeert.

Minderheidsgroepen

Wij hebben groepen en personen ontmoet, die een wanhopige strijd voeren tegen allerlei vormen van racisme:

1. Vrouwen, die beschouwd worden als tweederangs mensen, wier I.Q. opzettelijk te laag wordt aangeslagen. Zij mogen meewerken op de hen toegewezen terreinen, voor zover dat niet te veel afbreuk doet aan de door de mannen beheerste invloedssfeer. Aangezien wij speciaal waren uitgenodigd om onze indrukken over kerkelijke zaken weer te geven, lijkt het ons juist om de aandacht te vestigen op dit soort „racisme” binnen de kerk en de theologische denkwereld, waar vrouwen tot volledig zwijgen zijn veroordeeld.

Een handelwijze, die in volkomen tegenspraak is met de diepe belangstelling die Jezus getoond heeft voor de onderdrukte vrouwen in zijn eigen tijd. Als het gaat om het handhaven van kerkelijke posities, schijnt het

maar beter niet verder terug te kijken dan tot aan Paulus. Een vrouwelijke predikant vertelde over de lange jaren van frustratie, die ze moest doormaken voor ze haar predikantsbevoegdheid kreeg. Om deze en andere beletselen uit de weg te ruimen moeten wij ons blijkbaar bewuster richten op de eenvoudige leringen van de Meester.

2. Vreemdelingen of ethnische groepen met nederlandse nationaliteit horen ook tot de tweederangs categorie. Op het persoonlijke vlak is er blijkbaar verschil in de wijze waarop zij in de nederlandse samenleving geïntegreerd zijn, maar over het algemeen geeft hun aanwezigheid een gevoel van „irritatie”. Om een scherper worden van die irritatie te voorkomen, worden er allerlei programma’s voor hen opgezet, die de bedoeling hebben hen meer geleidelijk in het algemene levenspatroon in te passen. Die programma’s getuigen echter zelden van een diepgaande belangstelling voor hen als personen of groepen met eigen opvattingen en normen, zoals die voortkomen uit hun socio-economische, politieke, culturele en godsdienstige achtergrond.
3. Wij hebben maar heel weinig mensen ontmoet die gewoon in de fabriek of op het land werkten. Het was voor de voorbereidingscommissies te moeilijk om die te bereiken. Dit feit op zichzelf is al voldoende reden om de vraag te stellen, of de kerken zich van dit afwezig-zijn bewust zijn.
4. Wij hebben fijne jonge mensen ontmoet die zich zeer bewust waren van hun diepe behoefte aan geloof en gemeenschap, maar die gefrustreerd worden als ze proberen door de bestaande structuren heen te breken en vrij te worden om een meer zinvolle samenleving te helpen bouwen. Hun mogelijk zeer waardevolle bijdragen worden afgewezen, omdat ze zgn. geen intellectuele diepgang zouden hebben. Iedere poging om tot nieuwe suggesties te komen of wegen te vinden om hun idealen te verwezenlijken lopen dood op dit soort vooroordeel.

De vragen waar deze verschillende groepen mee bezig zijn, tonen aan hoe dringend noodzakelijk het is om te proberen de impasse te doorbreken, waarin men binnen de structuren geraakt is en om een gemeenschap te vormen, waar ruimte is voor creatief leven, waar men werkelijk het gevoel heeft bij elkaar te behoren, waar men elkanders twijfels en aspiraties deelt en samen worstelt om te komen tot een leven zoals God voor ons bedoeld heeft.

Hieraan zou oecumenisch teamwerk een belangrijke bijdrage kunnen leveren, als dat tenminste niet opgezet wordt uit een behoefte om als kerkelijke instituten te overleven, maar meer vanuit het geloof dat God alle mensen, christenen en niet-christenen, geschapen heeft om in deze wereld het leven in zijn volheid te genieten en niet om het alleen maar te ondergaan.

De zending van de kerk

De gedachte om zich af te vragen wat zending werkelijk is, is niet nieuw. Het is interessant om op te merken dat er een hernieuwde belangstelling voor zendingsstudie is en dat de kerken in Nederland en elders beginnen te zien, wat zending in hun eigen situatie zou kunnen betekenen.

Opvattingen over Zending

Wat is de zending van de kerk? De nederlandse kerk heeft een lange geschiedenis als missionaire kerk, in de zin van een kerk die mensen uitzendt naar de koloniën en andere landen. Daardoor wordt *Zending* meestal opgevat in de engste betekenis van het woord, geven voor een bepaald doel „overzee”; de heidenen te bekeren en in later tijd de armen en behoeftigen te helpen om zich te ontwikkelen. Misschien brengt deze gedachte van geven aan een goede zaak in een onderontwikkeld land een gevoel van voldaanheid met zich mee, voortkomend uit het feit dat de mensen hier in goeden doen zijn en zich kunnen veroorloven om van hun rijkdom iets te „delen” met anderen en op die manier hun geweten te sussen. Men weet heel wat af van ontwikkelingslanden. Sommige groepen zijn politiek gemotiveerd, zoals Amnesty International en Derde Wereld Winkels, andere zoals zendingsgenootschappen, zijn meer sociaal ingesteld.

Over die „zending” zijn door het team vele vragen gesteld aan talrijke groepen en personen. Het was niet de bedoeling er diepgaande theologische discussies over te houden, maar uit te vinden wat voor voorstellingen er in de „praktische theologie” bestaan over zending en hoe die functioneren op de verschillende terreinen van christelijke activiteit.

Zending is: de agenda aanvaarden die God ons voorschrijft

Sommige groepen hebben de zending van de kerk gezien als een taak om de voortgang van de kerk als instituut te verzekeren, door te zorgen dat de geregelde diensten op zondag voortgang vinden e.d. De kerken gaan, over het geheel genomen in ledental achteruit. Er zijn andere groepen die beginnen met een pastoraat voor hen die de kerk verlaten. De kerk, als instituut, merkt dat ze in twee delen uiteenvalt: degenen die weggaan en degenen die blijven. Zij is te veel bezig met de blijvers en bekommert zich weinig of niet om hen die afvallen. Een grondoorzaak daarvan is, dat de gevestigde kerk en haar leden denken, dat zij het middelpunt van de wereld zijn – wij zijn het Volk van God – en dat de wereld daarbuiten hen niet aangaat. In feite heeft de kerk het contact met de wereld verloren en heeft zich tot de gevangene van haar eigen starre tradities gemaakt. Zij heeft geen boodschap voor die wereld.

Zending is: groei door het planten van nieuwe kerken

Maar er zijn ook groepen die een pastorale taak zien tegenover hen die de kerk verlaten. De Open Deur, de Prov. Interkerkelijke Recreatie Commissie (PIRK) en de Kritische Gemeente zijn goede voorbeelden van dit pastoraat. Zij houden voor plaatselijke groepen en vakantiegasten geregeld informele gezinsdiensten, die mensen trekken die wel een band met het christendom willen behouden, maar de traditionele vormen te knellend vinden. De gevestigde kerk kan blijkbaar geen methode vinden om die strakke vormen losser te maken en op die manier ruimte te geven aan al haar leden. Wij kregen de indruk dat ze dat niet eens wil proberen. Wat voor vrees ligt er achter die onmacht van de kerk om iets in haar levenspatroon te veranderen? Zou het kunnen zijn dat er een ander type gemeente aan het ontstaan is, die op den duur ook een soort instituut zal worden? Er is blijkbaar een worsteling aan de gang

om een nieuwe vrijheid te vinden binnen de kerk, die tot een nieuwe orde zou kunnen leiden.

Oecumene: waarvoor?

Er zijn veel kerken die oecumene als een soort zending beschouwen. Maar de oecumenische activiteit gaat niet zo ver dat daardoor de eigen identiteit in gevaar gebracht zou kunnen worden. De echte scheidsmuren worden nog niet werkelijk afgebroken. Dat is niet alleen zo tussen Katholieken, Hervormden en Gereformeerden, maar ook tussen Hervormden en Gereformeerden onderling en tussen andere protestantse kerken. De barrières tussen de protestantse kerken zijn zelfs nog rigoureuzer dan die tussen de katholieke en protestantse kerken. Het is niet ongewoon dat Protestanten actief deelnemen aan een rooms-katholieke mis, maar er worden weinig gemeenschappelijke protestantse diensten gehouden. Het ontbreekt zelfs aan wederzijds begrip voor elkaar.

Zending? Onnodig. De Welvaartsstaat zorgt over al voor

De kerk heeft geen relatie met de wereld om haar heen. Ze heeft een religie voor de zondag. De problemen van de maatschappij gaan haar niet aan. De staat zorgt immers voor de financiën, zelfs als de instellingen door kerkelijke organisaties gedreven worden. De gedachte dat het werkelijk nodig is je te bekommeren om mensen die thuis problemen hebben, die eenzaam zijn, met zelfmoordplannen rondlopen, verslaafd zijn aan alcohol of drugs, kwam bij bijna alle groepen die wij ontmoetten aan als een onplezierige schok. Bezig zijn met de problemen van buitenlandse werknemers, mensen die een gevoel van vervreemding hebben, omdat ze hun vertrouwde thuis en omgeving hebben verlaten om ergens anders te gaan werken, wordt niet gezien als een taak die op het terrein van de kerk of van haar leden ligt. Je bemoeit je niet met het leven van andere mensen, dat is de taak van de staat, die daarvoor gespecialiseerde, betaalde krachten heeft. Het komt niet bij je op dat je jezelf vrijwillig zou kunnen geven. Werk wordt gedaan omdat je ervoor betaald wordt. Het zou te veel kosten om een dienende, zorgende en liefde-gevende kerk te willen zijn. Deze dingen worden echter dikwijls wel gezien en erkend, maar men schuift ze dan toch weer van zich af, omdat men in het algemeen verantwoordelijkheid uit de weg gaat, en omdat men voor allerlei toestanden een gemakkelijke rationele verklaring heeft.

Zending is: noden lenigen en strijden tegen het kwaad van de moderne tijd. Wij willen hiermee echter niet de indruk wekken, dat er overal alleen maar passiviteit heerst. Op allerlei niveaus worden de werkelijke problemen besproken. Het tragische is dat de verschillende groepen niet van elkaar afweten en dat er dus geen samenwerking tussen hen bestaat. De kerk probeert niet om deze groepen bijeen te brengen om gemeenschappelijke kwesties te bespreken; daarvoor staat ze te veel buiten de werkelijkheid. Het bezoek van ons team heeft vele van deze groepen bij elkaar gebracht en het was een openbaring voor hen om te ontdekken dat er werkelijk anderen zijn die dezelfde zaken aan de orde stellen als zijzelf. Dat is een eerste belangrijke stap.

De vraag is: hoe kunnen de kerken gezamenlijk hierin een motiverende en helpende rol gaan spelen?

De generatiekloof is een probleem dat niet alleen in de gezinnen bestaat, maar ook in de kerk; er is een gebrek aan communicatie en begrip. Helaas ziet men dit in het algemeen zo, dat het eigenlijke probleem bij de jeugd ligt. Er is blijkbaar nog nooit onderzocht, wat de oorzaak is dat jonge mensen zo'n probleem vormen, of wat het leven zo moeilijk maakt voor de jongeren. Er is een onrustbarende hoge graad van hopeloosheid, rusteloosheid en doeleloosheid. De werkloosheid neemt toe en dikwijls gaan jonge mensen maar door met hun studie, omdat ze geen baan kunnen vinden. Maar daar komt een eind aan en dan vallen de werkloze jongeren onder de sociale voorzieningen; ze kunnen dan leven zonder daar een bijdrage aan de maatschappij tegenover te stellen. Soms veroorzaken deze onzekerheden een negatieve instelling tegenover de toekomst; het aantal zelfmoorden onder jonge mensen tussen 14 en 25 jaar is verbazingwekkend hoog. Is de maatschappij zo geperfectioneerd geworden in haar materiële voorzieningen, dat de mensen erdoor zijn vastgelopen? Hoe komt het dat de kerk in zo'n kritieke situatie zo machteloos is? Er lijkt hierover een zekere berusting te bestaan. Het probleem is er; dat zien we wel. Maar wat kunnen we eraan doen?

Zending is: de kerk Kerk laten zijn

Wij hebben ontdekt dat er op allerlei gebied een kloof bestaat tussen pastores en hun gemeente en tussen pastores en de officiële kerk. Het zou niet juist zijn om te zeggen dat dit probleem overal voorkomt en uitsluitend bij jongere predikanten. Vele oudere pastores, sommigen zelfs al dicht bij hun emeritaat, zijn erg open en progressief in hun benadering van de problemen waarmee ze in hun gemeente te maken hebben. Zij achten het noodzakelijk om het evangelie te bestuderen en te prediken in relatie tot de situatie waarin zij leven, zodat het een levende werkelijkheid is van maandag tot zaterdag en niet alleen maar een religie voor de zondag. Dat betekent natuurlijk dat de zekerheden van de oudere kerkgangers enigszins moeten worden aangetast, al moet men hen niet onnodig prikkelen. Het moet een proces zijn om de Bijbel opnieuw te leren lezen in het verband van onze tijd en onze situatie en een goed contact is daarvoor onmisbaar. Daarvoor moet er ook een goed contact tussen de pastores onderling zijn en teamwerk is absoluut noodzakelijk, wil er werkelijk een „opvoeding tot zending” van de grond komen. Dit roept een ander probleem op. De inhoud van de theologische opleidingen moet opnieuw bekeken worden, opdat de preken beter begrepen kunnen worden en meer verband houden met het gewone dagelijkse leven. Ook moet de op persoonlijk geloof toegespitste verkondiging, zoals die in de seminaries geleerd en door de pastores in praktijk gebracht wordt, opnieuw worden doordacht. Progressief zijn in ideeën en benadering betekent niet dat de kerken „links” worden; dat is een misverstand van gemeenten en kerkleiding, dat voortkomt uit het feit dat de Bijbel niet gezien wordt als een levende kracht om ons in ons leven van elke dag tot een gids te zijn. Het is ook belangrijk om hierbij de plaats van het diaconale werk in het oog te houden, en te bedenken dat deze lekerwerkers onontbeerlijk zijn voor de leiders van de kerken in hun opvoedende taak. Het is goed om te bedenken dat op dit gebied oecumenische actie zowel nuttig

als nodig kan zijn. Als Protestanten en Katholieken samenwerken, zal het mogelijk zijn om werkelijk vooruitgang te boeken. De problemen in de samenleving zijn voor iedereen dezelfde en er is veel waarin men elkaar kan helpen. Verder moet men de randgroepen niet negeren en hen niet buitensluiten, want zij hebben de taak die de kerken hebben laten liggen, op zich genomen en als ze niet worden erkend, zal er misschien een tijd komen dat de kerken werkelijk leeg zijn.

Zending en materieel bezit (overvloed)

Herhaaldelijk werd ons gezegd door jong en oud, in de stad en daarbuiten, dat een hoofdoorzaak van de verminderde belangstelling voor de kerk en het evangelie gelegen is in de materiële voorspoed. Uitspraken als: „Er zijn in Nederland geen arme mensen”, „onze problemen zijn niet van economische aard”, „onze werklozen krijgen meer geld van de staat dan wat arbeiders in vele andere landen verdienen”, kwamen in onze gesprekken telkens terug. De conclusie die hieruit getrokken wordt, is dat mensen die geen materiële noden kennen, geen behoefte denken te hebben aan de kerk en zelfs niet aan God. Daarom is zending „een wanhopige taak”. Maar zelfs als die analyse juist is, dan is de conclusie die eruit getrokken wordt toch wel erg weinig doordacht. Waar komt de gedachte vandaan, dat wij in God en/of de kerk zouden geloven om materiële welvaart te verkrijgen? Hoe komt het dat de minder welgestelden in Nederland van de kerk vervreemd zijn en dat de meer gegoeden in de leiding van de kerk zitten en de programma's opstellen in overeenstemming met hun wijze van denken en hun behoeften? Welke economische ideologie verbergt zich achter zulk een evangelie? Heeft het evangelie geen zinvolle boodschap voor de rijken? Is het niet meer het „goede nieuws” voor de moderne mens in zijn zinloos bestaan en zijn velerlei psychosociale kwalen? Om vanuit dit gezichtspunt met missionaire vorming bezig te zijn is een uitdaging. Er zal moed en creativiteit voor nodig zijn. Velen zullen zich er tegen verzetten, anderen zullen er geen aandacht aan geven. Maar het kan een van de vele alternatieve vormen worden waarnaar moet worden gezocht.

Zending en zendingsgenootschappen

Met belangstelling hebben wij opgemerkt dat, ofschoon de traditionele structuren van afzonderlijke zendingsinstellingen en evangelisatie-instellingen nog bestaan, er toch al een meer aan deze tijd aangepast beeld lijkt te zijn van wat zending is, dan wel eens het geval is, waar die structuren al zijn verdwenen of grondig zijn veranderd. Bij voorbeeld, onder de problemen die de leiders van de zending in eigen land onder ogen hebben te zien, worden de volgende genoemd: „de gedachte van de missionaire gemeente heeft nog nauwelijks wortel geschoten... evangelisatie wordt nog te veel gezien als een zaak van evangelieverkondiging door prediking, in plaats van als een boodschap die bedoeld is voor en haar toepassing moet vinden in het leven van de mens in al zijn aspecten; een van de grote vragen is hoe de politieke en sociale consequenties die uit het evangelie voortvloeien in ons evangelisatiewerk duidelijk gemaakt kunnen worden.”

Wat de zendingsorganisaties betreft, is het interessant om op te merken, dat

bij de taken die zij bereid zijn op zich te nemen, ook het volgende genoemd wordt: „in de eigen samenleving het hoofd bieden aan krachten zoals de secularisatie, het zich uitleven in een consumptie maatschappij het feit dat vooral de jongere generatie zich tegen de kerk keert en zich van het evangelie afwendt, de opkomst van nieuwe vormen van humanisme en religiositeit...; de bevordering van gerechtigheid en vrijheid in de gehele wereld; de erkenning van de rechten van de mens overal ter wereld tegenover het opzij schuiven van bepaalde groepen, exploitatie, dictaturen, schending van de mensenrechten, rassendiscriminatie, discriminatie van vrouwen, oorlogsdreiging enz.”. Ofschoon wij weten, dat wij maar een beperkt inzicht hebben in de relatie van die structuren tot het totale leven en de organisatie van de kerken, is het misschien nuttig om enkele vragen te stellen aangaande een paar punten die verband houden met de opdracht van ons team, namelijk „zending in Nederland”.

Is de voortzetting van aparte organisaties voor zending in binnen- en buitenland bevorderlijk voor de vorming van de gemeente tot „zending in Nederland” of staat dit daaraan in de weg? Wij willen duidelijk stellen dat de opheffing van organisaties op zichzelf geen oplossing van de diepste problemen waarborgt. Welke voorstellingen van wat zending is roepen deze organisaties bij het gemiddelde gemeentelid op, of beter, helpen ze in stand houden? Hoe verhouden zich de avant-garde uitspraken, die wij hierboven citeerden, tot de praktijk van het programma en het werk van die organisaties? De uitspraken van de zendingsinstellingen lijken op een meer progressieve definitie van zending te duiden dan die van de evangelisatie-instellingen. Afgezien van de verklaring die hiervoor gegeven kan worden, wijst dit verschil toch op vrij grote tegenstellingen.

Verder is het verwarrend als er een scherpe scheiding gehandhaafd blijft tussen evangelisatie en zending. Het moge juist en nodig zijn om die beiden van elkaar te onderscheiden, ze zouden niet als afzonderlijke taken gezien moeten worden, die apart worden uitgevoerd.

Als mensen die komen uit landen waar de buitenlandse zending gewerkt heeft, willen wij zeggen dat het voortbestaan van dergelijke aparte structuren bij ons het beeld oproept van een koloniale mogendheid, die haar vroegere koloniën toestaat om soevereine staten te worden, maar vervolgens het Ministerie van Overzeese Zaken wenst te handhaven voor de betrekkingen met de nieuwe staten. Nieuwe verhoudingen en nieuwe opvattingen over zending vragen om nieuwe, passende verbindingswegen.

Drie regionale bezoeken onder de loupe

Bij de inleidende besprekingen van onze missie werden wij ingelicht over het bestaan van zuilen. Gedurende ons hele bezoek hadden wij er mee te maken door de wijze waarop het programma was opgezet; behalve daar waar groepen of personen zich hetzelfde doel gesteld hadden als wij als teamleden. Wij probeerden namelijk niet alleen zoveel mogelijk feitenmateriaal te verzamelen, maar samen met hen die feiten in een wereldwijd verband te zetten en te interpreteren, om zo te komen tot een wat beter begrijpen van de nederlandse realiteit, zowel in kerkelijke als in niet-kerkelijke aangelegenheden.

Wij zullen drie regionale bezoeken nader bekijken: Den Haag (stad), Eindhoven (industriegebied), Balk (platteland).

Den Haag

De commissie van voorbereiding had ervoor gezorgd dat de voornaamste kerkgenootschappen vertegenwoordigd waren, zowel in de commissie als in de groepen die wij zouden ontmoeten. Die bijeenkomsten waren overal uitstekend georganiseerd – een bewijs dat de commissie groot belang hechtte aan onze missie. Uit al die ontmoetingen: het bezoek aan een christelijke school, de avond met vertegenwoordigers van zending en evangelisatie, diakonale groepen en projecten van verschillende kerken, de kerkdiensten, het speciale ziekenhuispastoraat tot en met de ontmoeting met aanhangers van de Pinksterbeweging – bleek ons dat de belangrijke zaken in aparte hokjes ondergebracht en aangepakt worden. Het maatschappelijk patroon en de naar binnen gerichte theologische tradities zijn bepalend voor de organisatie en de werkwijze van instituten en personen en dat is dikwijls niet in overeenstemming met het evangelie waarop men zich beroept.

Eenmaal kwamen wij echter in aanraking met een eerlijke poging om door die fundamentele tegenstellingen heen te breken. Dat was in de Ecclesiadiensten. Maar wij vonden in elke kerk zoveel werkgroepen over zoveel verschillende aspecten van kerk en samenleving, dat wij moeten vragen: „Als ‚zending‘ gaat over het gewone dagelijkse leven, waarom moet je er dan in gespecialiseerde groepen mee bezig zijn?”

Slechts eenmaal stelde iemand in een vergadering, waar vele groepsafgevaardigden bij elkaar waren, een vraag die hierop betrekking had: „In Den Haag moeten wij ons realiseren dat wij een kerk zijn van de middenklasse; hoe kunnen wij solidair worden met de mensen voor wie het evangelie geschreven is?”

De directeur en het bestuur van de christelijke school kunnen wel wijzen op christelijke waarden, als zij zeggen te willen bevorderen dat mensen in hun onderlinge relaties elkaar respecteren; maar de realiteit is dat de leerlingen volgens de maatschappelijke lagen zijn ingedeeld, onder de dekmantel van een ruime keus en progressieve ideeën over democratisering. Een gespecialiseerd lesrooster maakt het de leerlingen bijna onmogelijk om op school iets van gemeenschap te beleven: „Wij doen de dingen niet samen; wij praten op school niet met elkaar over de belangrijke levensvragen.”

Van Den Haag als stad herinneren wij ons het volgende:

De Haagse samenleving is heel sterk veranderd. De oorspronkelijke bewoners zijn oud geworden. Hun kinderen zijn weggetrokken om zich elders te vestigen. Nieuwe mensen komen binnen en meerdere vóórstedes zijn ontstaan. In dat proces van verandering zijn de mensen gescheiden geraakt van degenen die ze vroeger gekend hebben. De kerken, die met het oog op grote gemeente gebouwd waren, zijn nu te groot. Den Haag is een grote kosmopolitische stad geworden en de sociale structuur is heel anders dan vroeger. Het ritme van het grotestadsleven is heviger geworden. Alle kerken hebben op de een of andere wijze de invloed van deze verandering ondergaan en elk van hen heeft op haar eigen manier geprobeerd aan de nieuwe situatie het hoofd te bieden. Een symptomatische uitspraak klinkt ons nog in de oren: „De kerk is

te koud...”. Degene die dit tegen ons zei, had de Hervormde kerk verlaten en zich bij de Pinksterbeweging aangesloten, om daar gemeenschap en warmte te vinden en een dieper verstaan van de zin van het leven.

Eindhoven

Het comité van voorbereiding was een gebeds- en gespreksgroep, die al bestond voordat er sprake was van onze missie, – een bijzondere gemeenschap binnen deze samenleving die door de alomtegenwoordigheid van Philips wordt overspoeld. Het ging bij hen niet zo zeer om een evenredige vertegenwoordiging van de verschillende kerken, als wel om samen met ons een wat beter inzicht te krijgen in die multinationale kolos. Bekering van de gemeenschap of persoonlijke verlossing – dat is een belangrijke vraag geworden.

In een verrassend korte tijd werden wij in de gelegenheid gesteld om in aanraking te komen met verschillende aspecten van het werk van de priesterarbeiders. Zij hebben, begrepen wij, een gevoel van isolement ten opzichte van de gevestigde kerk, die (ondanks „De Blinde Hoek”) nog steeds geen belangstelling heeft voor hun werk. – Hoe lang kunnen christenen die zich inzetten voor en identificeren met de arbeidersklasse de spanning en de tweeslachtigheid verdragen vis-à-vis een kerk die weigert om naar hen te luisteren? Wat kan het antwoord zijn op een uitspraak als deze: „De uittocht van de arbeiders uit de kerk is niet een teken van ongelof, maar van onmacht?” Wat zou er moeten gebeuren om te bereiken dat er niet langer een tussenpersoon nodig is om de stem van de stemmelozen, (in dit geval de ongeschoolde arbeiders), te vertolken? Hoe staat het met de ervaringen van Paolo Freire? Hoe kunnen mensen ertoe komen zich te organiseren, als het waar is dat de arbeider een „ziel van plastic” aantrekt, zodra hij de fabriek binnengaat? En wat te zeggen van de grote groep geschoolde arbeiders en technici, die geen kans krijgen om volledige verantwoordelijkheid te dragen, omdat zij buiten de eigenlijke besluitvormende lichamen gehouden worden, ondanks de democratisering, die in werkelijkheid een mythe is?

Wat is de betekenis van een gemeenschap van drie nonnen en twee priesters, die proberen de idee van een gastvrije kerk gestalte te geven – één onder vele kleine groepen...? Er moet heel wat energie worden aangewend om dergelijke „open plekken” in stand te houden. Is de wereldwijde visie op de mensheid niet verloren gegaan die ons de „wapens” zou verschaffen om een samenleving op te bouwen waar voor iedereen plaats is om creatief bezig te zijn? In het studentenpastoraat aan de Technische Hogeschool kregen wij een andere gelegenheid om gemeenschappelijke problemen te bespreken: „Is kritiek op de heersende ideologie waardoor je je carrière zowel in de officiële kerk als in je beroep op het spel zet, een bescheiden vorm van lijden voor het Koninkrijk van God?”

Balk

In Balk was geen speciale commissie van voorbereiding. Eén van de topmensen van de regionale hiërarchie had zijn mensen aan het werk gezet. En dus kwam de missie naar Balk, omdat dat een van de plaatsen in Friesland was, waar de vier voornaamste kerkgenootschappen een gemeente en een kerk hadden. Het leek een beetje op „indirect bestuur”. Iedere gemeente en elk

gastgezin deed z'n best om medewerking te verlenen aan deze zaak, die van buiten af tot hen gekomen was: „Zending in Nederland”.

Eén avond waren wij in een „oecumenische gemeente” – een nieuwe zuil, die verschijnt en verdwijnt volgens een vast schema dat het traditionele patroon van het kerkelijk jaar volgt. Het mosterdzaad moet in de aarde vallen en het moet door z'n eigen omhulsel en door de aarde heenbreken. Dat is een pijnlijk scheppingsproces. Onze vraag aan de oecumenische gemeente is: Is het bijeenkomen voor een oecumenisch gebed werkelijk een ervaring die pijn doet? Wat moet de volgende stap zijn om uit onze omhulsels uit te breken en ons aan de koude wind bloot te stellen? Wat kunnen wij doen om een milder klimaat te creëren, waarin alle planten vrucht kunnen dragen?

Wij trachten enkele aspecten van het sociale klimaat van Friesland te begrijpen, en wat hier het zendingsterrein van de kerk is. De kleine boeren worden in een snel tempo door de grote boeren opgeslokt. Het gaat hier niet zozeer om industrialisatie als wel om een streven om het ongerepte platteland te bewaren voor dienstverlenende instellingen zoals bejaardentehuizen en psychiatrische klinieken en voor het toerisme...

In hoeverre is de kerk zich bewust van deze snelle sociale veranderingen en is zij bereid om zich hierover uit te spreken? Hoe kan de kerk mee helpen zoeken naar een vorm van „aktieve weerstand” ten behoeve van de echte menselijke waarden, die de stadsmensen op het platteland hopen te vinden? Is een defensieve houding, zoals bijvoorbeeld het nadruk leggen op de eigen taal, voldoende om je culturele identiteit te bewaren? Is de taal die achter de friese taal ligt, niet precies dezelfde als die in welk ander deel van Nederland ook – namelijk de taal die bepaald wordt door de post-industriële maatschappij? En toch, in deze regio hebben we „een prediker in de woestijn” ontmoet, die op zoek is naar een eschatologische gemeenschap en die erover spreekt alsof die werkelijk bestaat. Maar er zijn er niet veel, wier oren geopend zijn om naar hem te luisteren...

De kerk

De presentie van de kerk in deze samenleving

In het vorige hoofdstuk hebben wij al weergegeven wat onze reacties zijn op de verschillende indrukken die wij hebben gekregen van de nederlandse samenleving en hoe wij die interpreteren. Wij willen nu vertellen wat wij bij onze bezoeken en vergaderingen gezien hebben van de presentie van de kerk in die samenleving en naar aanleiding daarvan enige vragen stellen.

In dit hoofdstuk brengen wij verschillende zienswijzen bij elkaar, die wij bij onze veelvuldige ontmoetingen te horen kregen. Er blijkt duidelijk een algemene ontevredenheid uit, die zich in vele gevallen uitte als scherpe kritiek van mensen die van mening zijn dat de kerk in de laatste jaren achteruit is gegaan. „De kerk is steeds conservatiever geworden. De progressieven hebben de kerk moeten verlaten en de conservatieven die gebleven zijn, zijn steeds conservatiever geworden.”

Wij komen uit verschillende en verre landen en toch herinnert wat wij gehoord hebben ons aan de kerk in ons eigen land, ofschoon die zich bevindt in een situatie die sterk van de nederlandse samenleving verschilt. In het volgende zullen wij proberen eerlijk weer te geven wat we in Nederland gehoord

hebben en een poging doen om dat in verband te brengen met wat in het vorige hoofdstuk werd opgemerkt. Een van de belangrijkste inzichten die wij door ons bezoek hebben gekregen, is misschien wel dat een goede analyse van de rol van grote „instituten” noodzakelijk is:

De industrie

De industrie is het enige „instituut” dat buiten de invloed van de kerk om ontstaan is. Het is ook het enige, dat de zegen van de „kerk” kreeg als een instrument dat goed was voor ontwikkeling en verandering. De „kerk” heeft het geraffineerde van deze nieuwe machten niet door gehad. Ze werd tot een organisatie die een volledige ommekeer van de samenleving veroorzaakte en de aard en het tempo van de groei zo verregaand dicteerde, dat zowel de samenleving als de „kerk” machteloos staan tegenover de situatie. De samenleving is afhankelijk geworden van de industrie en de kerk is afhankelijk geworden van het geld van de industrie en niet in staat om zich op een concrete wijze tot die industrie te richten.

De kerk

Er zijn in de „kerken” bepaalde „functionele” groepen die in een juist perspectief geplaatst moeten worden.

– De clericale of theologische familie

In alle kerken is er een familie of groep van leiders. Die groep wordt gekarakteriseerd door het feit dat de leden ervan door verschillende theologische richtingen in verschillende perioden zijn gevormd. In zekere zin projecteert ieder zijn eigen „ego” in de wijze waarop hij zijn ambt vervult. Zo'n sterk verschil in stijl en theologische opvattingen is op zichzelf al een grote belemmering om tot veranderingen te komen.

– Het is een feit, dat, als gevolg van de secularisatie, de kerk de controle verloren heeft op die sociale instellingen die bij haar zuil behoren. Maar wij kregen de indruk dat dit verlies van controle gepaard gaat met een gebrek aan belangstelling voor de groepen wier leven wordt beïnvloed door allerlei sociale problemen en die van daaruit over hun geloof zouden moeten nadenken.

De diakonie, kerkeraden, zendingsbesturen en synodes laten ons het beeld zien van een door haar eigen apparaat versplinterde kerk.

– Diakonie

De diakonie heeft altijd een dienende taak gehad – dienen in de bijbelse zin van het woord. Op het ogenblik heeft zij nog twee moeilijke grijpbare functies. Zij kan op een wat onduidelijke wijze invloed uitoefenen op wat er kan en op wat al of niet zou moeten gebeuren. En verder is het diaken-schap een zeer selectieve zaak, als gevolg waarvan er een speciale klasse binnen de kerk gevormd wordt. Hun macht is vooral gebaseerd op de financiën.

– Kerkeraden

Sommige protestantse kerken hebben „kerkeraden”, een soort minisynode. Het is het plaatselijke besturende lichaam, dat de predikant adviseert en bijstaat in zijn taak. Gewoonlijk zijn de leden ervan gemeenteleden

met een speciale opvatting over de functie van de kerk. Eén van de problemen die ons werden voorgelegd, was dat het bijna onmogelijk is om enige verandering tot stand te brengen zonder toestemming van deze groep.

– Zendingsbesturen en synodes

Hier vindt men ook weer voorbeelden van colleges die de mensen helemaal in beslag nemen. In zendingsbesturen zitten ook een „select” type mensen, die daarvan soms vele, vele jaren lid zijn. Zij maken voor de gemeenten uit, hoe „zending” bedreven moet worden. Soms bleek ons dat deze mensen de vraag „Wat is zending?” niet konden beantwoorden!

De synode is het lichaam dat bindende beslissingen neemt. Maar zij vergaardt op weekdagen en velen die wel zouden willen, kunnen er vanwege hun werk niet aan deelnemen. En dus zijn het „dezelfde mensen” die altijd komen. De dominerende figuur is de predikant, die van tijd tot tijd beslissingen neemt, die bindend zijn voor de hele kerk.

De wijze waarop al deze afzonderlijke lichamen zich manifesteren heeft verdeeldheid in de „gemeenschap van de kerk” tot gevolg gehad, omdat de mensen niet precies weten welke „macht” waar berust; dat heeft een gevoel van apathie en van diepe ontevredenheid veroorzaakt.

Het lidmaatschap van een bepaald lichaam leidt ook dikwijls tot een gebrek aan contact met de rest van de gemeente en met andere colleges.

Tenslotte worden ze soms gebruikt om op een gemakkelijke wijze mensen, die zich niet willen conformeren, kwijt te raken.

Hoe reageren de kerken en de gemeenten in haar leven en werk op de oproep tot zending?

Het is ons duidelijk geworden dat de kerken in Nederland een plaats hebben voor diakonaal werk: tot nu toe is dat min of meer liefdadig van karakter geweest. Veel gemeenten hebben ook een commissie voor „kerk en samenleving”. Bijna alle kerkleden die wij ontmoetten bleken fundamentele moeilijkheden in hun werk en problemen op sociaal en cultureel gebied te hebben, maar praktisch geen mogelijkheid te hebben om daarover in de kerk te spreken.

De activiteiten van de kerken die wij bezochten, leken zich te concentreren op de diensten op zondag en donderdag, belijdeniscatechisaties, doopsbedieningen en begrafenissen. Al het educatieve en pastorale werk is gericht op de „persoonlijke verlossing” van de leden van de gemeente. Het is duidelijk dat het grondpatroon van het leven en werken van de kerk introvert is.

De noodzaak van vernieuwing van de sociologische en theologische vorming

In verschillende instituten die wij bezochten – theologische seminaria, zendingscentra e.d. – vonden wij dat men zich bezig hield met de relatie tussen theologische bezinning en de studie van sociologische wetenschappen, maar wij vernamen ook dat deze belangstelling in feite slechts bij een minderheid binnen de theologische opleidingsinstituten wordt gevonden.

Het is duidelijk dat de opleiding van priesters en predikanten zodanig zou moeten zijn, dat ze de gemeenten en parochies kunnen helpen om vanuit een hernieuwd geloof de complexe vragen van deze tijd onder ogen te zien. In Den Haag ontmoetten wij een groep jonge mensen die zich de Ecclesia

noemen. Zij organiseren diensten en discussiegroepen, die uitgaan van werkelijke situaties en nu levende vragen. Hun bijbellezen, meditaties, krantenartikelen worden in verband gebracht met de problemen van de samenleving. Dergelijke groepen bestaan ook in de meeste andere plaatsen die wij bezochten.

Wij vroegen onszelf af wat er mis is met de kerk, dat zij zulke groepen niet kan integreren. Hoe komt het dat er geen verbindinglijnen bestaan tussen de kerken en die groepen? Waarom kan er geen dialoog zijn? Wie zijn nu eigenlijk de Kerk? De bisschoppelijke hiërarchie? de priesters? de dominees? de leden van raden en commissies? Beheersen deze mensen de besluitvorming zozeer, dat de gewone gemeenteleden geen enkele vrijheid hebben om zelf hun houding ten aanzien van de maatschappelijke vragen te bepalen? Wat is de betekenis van het priesterschap der gelovigen?

De kerken zouden de profetische taak moeten vervullen om de déhumaniserende elementen in de samenleving openlijk te veroordelen en meer nog om zelfkritiek uit te oefenen en te onderzoeken in hoeverre zijzelf Jezus Christus verloochenen en zijn zending in de weg staan. De kerk moet de afgoden van de consumptiemaatschappij veroordelen en bestrijden. „Gij zult geen andere god tegenover Mij hebben”, en zij moet de ideologieën leren doorgronden om te kunnen inzien hoezeer het evangelie gebruikt is om de heersende klassen te verdedigen – „Beproeft de geesten of zij uit God zijn”.

De kerken zijn er nog ver vandaan om – geïnspireerd door de zichzelf gevende dienst van de Lijdende Knecht – haar priesterlijke taak te vervullen, omdat ze zo rijk zijn en zo zelfvoldaan en het zo goed hebben.

Wij hebben geconstateerd dat er een grote behoefte bestaat aan coördinatie van activiteiten van de kerken, de plaatselijke gemeenten en organisaties en aan een versterking van de oecumenische relaties tussen de kerken. Ook is het belangrijk de Raad van Kerken in Nederland beter te doen functioneren en te zorgen dat het werk van de plaatselijke en provinciale raden beter gecoördineerd wordt met dat van de Raad van Kerken. De integratie van de Nederlandse Zendingsraad met de Raad van Kerken is zeer urgent, opdat de missionaire opdracht van de kerk een essentieel punt kan worden van het programma van de Raad van Kerken. Er zou een afdeling „Onderwijs” moeten worden gevormd, die zich bezig houdt met de theologische en economische vragen van de christelijke scholen en die de scholing van volwassenen in de plaatselijke gemeenten moet bevorderen. De sectie „Diakonia” zou moeten worden versterkt. Het is noodzakelijk dat de vertegenwoordigers van de ledenkerken zich meer bij de oecumene betrokken gaan voelen en die niet zien als een soort „Kardinalen-vergadering”.

„Ecclesia reformata semper reformanda” is opnieuw een uitdaging voor de protestantse kerken in Nederland. Voor de Gereformeerde en Hervormde kerken is het speciaal belangrijk om de politieke en revolutionaire elementen van het Calvinisme opnieuw te ontdekken, zoals die bijvoorbeeld tot uitdrukking kwamen in de strijd in Frankrijk tegen de absolute monarchie en in Nederland als een stimulans in de strijd tegen de Spaanse overheersing. Wat de rooms-katholieke kerk betreft, die zou moeten doorgaan in de lijn van het Tweede Vaticaanse Concilie in het klimaat van tien jaar geleden, waarin de vrijheid bestond om te experimenteren. Een nieuwe wijze van bijbellezen

vanuit een beter verstaan van de maatschappij is noodzakelijk om het profetische, beeldenstormende karakter van de Schrift duidelijk te maken. De kerken moeten zich weer gaan bezinnen op de vraag hoe de Bijbel in de kerk moet functioneren. Belangrijker dan populaire bijbelvertalingen is een „populaire wijze van kerk-zijn”, die de mogelijkheid zou scheppen om de mensen in hun eigen taal en in aansluiting op hun eigen problemen aan te spreken. „De kerk geeft antwoorden op vragen die niet gesteld worden, maar heeft geen antwoord op de vragen die wel gesteld worden.”

Een slot-opmerking van een van de teamleden

Wij hebben gemerkt dat de nederlandse maatschappij een proces van snelle veranderingen doormaakt. Voortdurend worden er kritische vragen gesteld over de wortels van de traditionele waarden, dogma's, levensstijl en interpretaties. Het systeem van sociale voorzieningen wordt voortdurend verbeterd. Het geeft een beeld van de veranderende intermenselijke relaties. Ons is duidelijk geworden dat er vele veranderingen in het economische en sociale systeem zijn gekomen, sinds de industrialisatie in Nederland begonnen is. De kerken zijn pas heel langzamerhand iets gaan zien van de problemen in de arbeidsverhoudingen. Men zegt dat de kerken het erg moeilijk vinden om contact met arbeiders te hebben.

Vier eeuwen lang heeft Nederland Indonesië, de Antillen en Suriname gekoloniseerd. In Indonesië was er een oorlog voor nodig om de dékolonisatie te verwezenlijken. Dit betekent dat het nederlandse volk en de kerken nogal laat zijn gaan beseffen dat koloniseren ethisch niet te verantwoorden is.

Wat betreft de verhouding tussen rijke en arme landen, zoals die in wezerl is, – die werd door de meeste kerkleden en leiders met wie wij spraken als normaal geaccepteerd. Het blijkt dat de kerken altijd gewend zijn geweest om de bestaande sociale waarden als vanzelfsprekend te aanvaarden en dat, als ze te maken krijgen met nieuwe waardesystemen, het heel lang duurt voordat ze het probleem onder ogen gaan zien. Wij – de leden van ons team – vragen ons af: Wat ontbreekt er aan hun inzicht in de mens en in de geschiedenis? Waarom reageren ze zo langzaam op de veranderingen waarmee ze geconfronteerd worden? Waarom moet het de wereld zijn die ons met de nieuwe waardesystemen confronteert? Waarom is de kerk niet in staat om, vanuit haar geloof, zelf initiatieven te nemen? Hoe komt het dat de kerken de mens niet kunnen zien als deel van de gemeenschap en in zijn relatie tot de structuren van de maatschappij?

Is de God die wij aanbidden meer een God van de gemeenschap dan van de individuele mens? Kunnen wij belijden dat Christus de Heer is en aanvaarden wat dat betekent voor het heil dat hij brengt aan de mens als deel van een gemeenschap? Is onze God meer een God van de natuur dan van de geschiedenis? Is de God die wij aanbidden meer een statische God dan de God die handelt in de geschiedenis?

Conclusies

Wij willen graag nog eens terugkomen op enkele overwegingen over het hele „Zending in Nederland”-project en ook onze dank uitspreken aan allen die wij ontmoet hebben en met wie wij onze gedachten mochten delen.

De volgende punten moeten gezien worden als even voorlopig als onze rapporten en bedoeld als een bijdrage aan de follow-up van onze missie.

1. In de inleiding van dit rapport noemen wij twee grote moeilijkheden die wij bij onze bezoeken ontdekten, namelijk:
het feit dat het ontbreekt aan inzicht in de samenleving, wat toch nodig is om de missionaire opdracht van de kerk te kunnen vervullen;
en de kloof die er bestaat tussen de kerk als instituut en het leven van de gelovigen.
Wij moeten bekennen dat wij slechts een enkele maal mensen hebben ontmoet die deze twee problemen onderkenden en ermee worstelden.
2. Verder moet het communicatieprobleem genoemd worden. Er bestaan wel kanalen tussen de top en de basis van de kerken, maar het eigenlijke probleem ligt dieper. Wij hebben opgemerkt dat de voorstelling die de leiders hebben van de maatschappij anders is dan die van de mensen op het grondvlak. De leiders gaan uit van mogelijkheden voor de mensen aan de basis, die er, naar wat wij in de vergaderingen hoorden, in werkelijkheid niet zijn.
Meer in het algemeen moeten wij constateren dat men zich zeer weinig bewust is van het bestaan van een pluriforme cultuur. Daarmee bedoelen wij een dominante cultuur (technologisch en gerationaliseerd) en een onderliggende cultuur, die de dominante cultuur kritiekloos aanvaardt. Het is te meer noodzakelijk dat men zich van deze culturele pluraliteit bewust is, vanwege het feit dat Nederland steeds meer een multiraciale samenleving wordt en dat dit consequenties zal hebben voor de zending in eigen land.
3. U hebt ons hierheen laten komen om een spiegel voor u te zijn. Misschien zou de volgende stap kunnen zijn dat u in Nederland elkaar de spiegel gaat voorhouden. Dat zou betekenen dat uitwisseling van teams uit verschillende regio's en culturele situaties moet worden aangemoedigd.
Wij leggen er nogmaals de nadruk op dat zulke contacten als follow-up van onze missie alleen zinvol kunnen zijn, als er middelen gevonden worden om te komen tot een analyse van de maatschappij.
4. Wij hebben gemerkt dat de traditionele maatstaven voor „oecumenische vertegenwoordiging” (met zoveel mogelijk zuilen vertegenwoordigd) in bijna de hele opzet van het programma van „Zending in Nederland” werden toegepast. Wij als teamleden werden ook naar die maatstaf geselecteerd. De bezoeken aan de regio's en aan de instellingen verliepen meestal volgens hetzelfde patroon.
Wij hebben hier nogal moeite mee gehad. Het gevolg was dat er, door een teveel aan vergaderingen, niet voldoende tijd bleek te zijn om niet alleen maar kennis te nemen van de feiten, maar ook te trachten die feiten samen te interpreteren. Als er minder vergaderingen waren geweest, hadden wij op de vragen die wij elkaar te stellen hadden, dieper kunnen ingaan.
5. Tenslotte: het onderscheid tussen stad, industriegebied en platteland bleek niet erg relevant te zijn. Zoals wij al eerder gezegd hebben, als relevant zien wij een tweeledig zendingsveld in Nederland:
– De kerk zelf is zendingssterrein:

Haar leden moeten leren zichzelf te zien als staande in het grotere ver-

band van de geschiedenis van de wereld in deze twintigste eeuw en zich niet te blijven opsluiten in een privé domein van persoonlijke vertroosting en verlossing.

- En verder is er de zending in de hele post-industriële maatschappij, waar de moloch van technologie, welvaart, efficiëntie en consumptie-mentaliteit welig tiert; dat betekent dat de kerk moet gaan begrijpen in wat voor wereld zij leeft en dat zij de strijd om het Rijk van God te bouwen opnieuw moet aanbinden.

Slot-opmerkingen

Aan het eind van ons bezoek willen wij uitspreken dat de intensieve uitwisseling van gedachten die wij met u hadden, voor ons een zeer boeiende ervaring geweest is. Doordat wij, niet alleen aan het eind van onze missie, maar ook tijdens onze bezoeken aan de regio's, niet genoeg tijd hadden om al het verzamelde materiaal te ordenen, geeft ons verslag de rijkdom aan ervaringen en analyses niet voldoende weer. Wij hebben ons samen met u verdiept in de problemen waarvoor de kerken in de wereld van nu gesteld worden. Sommige waren meer specifiek voor Nederland, andere van meer algemene aard. Het is mogelijk dat u in ons rapport meer problemen dan tekenen van hoop zult vinden; maar aan het eind van ons verslag willen wij toch op de laatste de nadruk leggen.

De missie zelf is al een hoopvol teken. Het feit dat een Europese kerk de behoefte heeft gevoeld om haar moeilijkheden te delen met een team uit de Derde Wereld, is van grote betekenis. Wat dat betreft zijn wij overal met grote hartelijkheid ontvangen en was er bereidheid om te luisteren en om serieus op de vragen in te gaan. Dit mogen wij nog wel eens uitdrukkelijk noemen.

Maar belangrijker dan dat – wij hebben een levende Kerk gevonden, die op weg is, met veel problemen, maar ook met veel ervaringen die getuigen van de bereidheid om die problemen onder ogen te zien. Waar mensen in staat zijn om nieuwe problemen te onderkennen, daar is de tijd rijp om die op te lossen.

Wij menen u allen niet beter te kunnen danken dan door met u samen na te denken over de tekst in het evangelie van Mattheus, waar Jezus ons wijst op de sleutel tot alle bevrijding: Dienst.

„Doch Jezus riep hen tot zich en zeide:

Gij weet, dat de regeerders der volken heerschappij over hen voeren en de rijksgroten oefenen macht over hen. Zo is het onder u niet. Maar wie onder u groot wil worden, zal uw dienaar zijn en wie onder u de eerste wil zijn, zal uw slaaf zijn; gelijk de Zoon des mensen niet gekomen is om zich te laten dienen, maar om te dienen en zijn leven te geven als losprijs voor velen.”

(Matth. 20:25-28)

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

J. Roos

Aanbieding van het rapport

Eerste reacties

Tijdens de slotconsultatie te Driebergen kregen de gasten uit het buitenland de gelegenheid zelf hun rapport aan alle betrokkenen bij „Zending in Nederland” aan te bieden. Zij deden dat en leidden hun verslag in met enkele opmerkingen. Direct daarop kwamen er eerste reacties los.

1. Rapport onaf

Het was niet anders. De gasten hadden maar anderhalve dag de tijd gehad om hun ervaringen neer te schrijven. Het zou alleen al daarom teveel zijn te zeggen, dat hier een nauwkeurig uitgebalanceerd verslag van vier weken durend verblijf in Nederland op tafel lag. Het rapport was onaf. Het leek beter te spreken van een „provisorisch werkpapier” met daarin uitgeschreven een aantal van hun belangrijkste ervaringen.

Voor een goed verstaan van het rapport drie notities:

- De inleiding en de twee daarop volgende gedeelten van het verslag zijn van wezenlijke betekenis voor een goede interpretatie daarvan.
- Dan volgen persoonlijke ervaringen van de bezoekers. Een gemeenschappelijke lijn zit daar niet in, al valt er wel een bepaalde gemeenschappelijkheid in de ervaringen vast te stellen.
- Onder „Kerk” en „Conclusies” worden door de gehele groep van buitenlanders suggesties en ideeën aangedragen, die mogelijk gebruikt kunnen worden om zicht en uitzicht te krijgen op de missionaire kwaliteit en -actie van de Nederlandse kerken en christenen in eigen omgeving. Tot zover de inleidende opmerkingen van de buitenlandse gasten op hun rapport.

2. Kritische notities

De deelnemers aan het slotberaad in Driebergen hadden op hun beurt weer niet veel tijd gekregen om het rapport grondig te lezen, voordat zij daarover met de buitenlandse gasten in gesprek konden gaan. Toch bleek het voldoende om tot een reeks van eerste korte reacties te komen.

- Er bestaat niet alleen tussen Nederland en het buitenland een verscheidenheid aan culturen. Ook in eigen land zal daar steeds meer sprake van zijn. Zal er aanvaarding en respect zijn voor elkaars cultuur? Hoe zullen de kerken hierop reageren?
- In Nederland bestaan er tussen de verschillende lagen van de bevolking, welke zich doortrekken tot in de kerken, verschillende taalvelden.
- De kerk is een middenklasse-kerk. Mensen aan de basis hebben andere opvattingen en gedachten dan die van de „bovenlaag”. Het is belangrijk dat

kerkleiding en staffunctionarissen dit wéten. Zij doen er goed aan te letten op een eenvoudig taalgebruik bij het overbrengen van hun opvattingen en gedachten.

- Een zorgvuldige analyse van de sociaal-politieke situatie van Nederland is voorwaarde om problemen van en mogelijkheden voor de kerken op het spoor te komen.
- De situatie in en de problemen van stad, platteland en industriële gebieden zijn niet wezenlijk verschillend. Overal speelt de vertechnisering een belangrijke rol. Overal bestaat het probleem van ouderen en werklozen.
- Ten aanzien van het probleem van de werkloosheid wordt vanuit de kerken gezegd, dat het een te groot probleem voor hen is. De politici moeten dit oplossen. Maar de politici op hun beurt zeggen, dat de kerken mee moeten werken aan de oplossing van dit probleem.
- De kerken hebben geen antwoord op de vragen van eenzaamheid en machteloosheid in de welvaartsstaat. Hoe komt dat? De buitenlandse gasten wilden op deze vraag graag een antwoord, omdat zij zich afvroegen wat er met „hun” ontwikkelingslanden zou gebeuren, indien zij de ontwikkeling van hier zouden volgen. Er werd een duidelijke tegenstelling geconstateerd tussen de bedoeling van het sociale zekerheidssysteem en het effect daarvan op de mensen. De overontwikkelde nederlandse samenleving roept een gevoel van ontevredenheid op. Als dit zo is dan moet men zich toch afvragen wat er in dit land aan de hand is.
- Het feit dat de Heilige Schrift op verschillende manieren wordt verstaan is een belemmering om de Geest van God zijn werk te kunnen laten doen. Hier ligt een hermeneutisch probleem. De buitenlanders stemden hiermee in, maar meenden dat een verstaan van de Bijbel als een boodschap van bevrijding een kans bood daarmee aan het werk te gaan.
- De kerken worden in feite meer ervaren als een beschermend dak boven het hoofd dan als een uitdaging naar mensen toe om de boodschap van het Evangelie ook waar te maken. De kerken zullen meer ten dienste moeten staan van mensen die vooruit willen, dan van mensen die liever blijven stilstaan.
- Nederlanders geven de indruk vol respect ten opzichte van elkaar te zijn en zeer tolerant. Maar dit is een masker, waarachter een wezenlijk gebrek aan verdraagzaamheid schuil gaat. Dat is vooral het geval in geestelijke zaken, en dat is een zonde. Want dit is tegen het Evangelie, waarin wordt gesproken van één God, één Jezus Christus en één Koninkrijk.
- Traditie speelt in Nederland een geweldige rol. Dat valt op. Daarnaast valt het op dat de theologie vast ligt in boeken. De nieuwheid en frisheid van het Evangelie moet kansen krijgen. Er moet een nieuwe reformatie komen, waarin wordt gestreefd naar een nieuwe kerk en een betere maatschappij. Dat is echter nog niet het Koninkrijk Gods. Maar wel moeten er vanuit het Evangelie in kerk en samenleving tekenen daarvan worden geplaatst.
- Hoe komt het dat Nederlanders zulke individualisten zijn? Ieder heeft zijn actiegroep. Er zal een psycho-analyse nodig zijn om dit te ontleden. Waarschijnlijk zal daaruit blijken, dat bij dit individualisme allerlei autoritaire factoren, historische aspecten en kerkelijke structuren een rol spelen.
- Het gevaar is aanwezig, dat de activiteiten en de offerbereidheid van de ne-

derlandse kerken en christenen vooral op de Derde Wereld zijn gericht. Maar daar moet men voor oppassen. Het moet de christenen hier in de eerste plaats ook gaan om hun persoonlijk en werkelijk engagement in de eigen situatie. Gerichtheid op de Derde Wereld kan betekenen, dat men de kop in het zand steekt voor de eigen problemen. In Nederland valt veel huiswerk te maken.

- Een van de buitenlandse gasten miste bij de christenen hier zo vaak de echte blijdschap, die toch inherent is aan het Evangelie.
- Hoe moeten kerken en christenen in Nederland concreet verder gaan? Een aanbeveling van de kant van de gasten is: Zoek contact met degenen die niet meer komen. Vraag hen waarom ze hebben afgehaakt. Zoek contact met actiegroepen en vraag hen te helpen beter christen te zijn, en laat hen in de kerken de bron van hun activiteiten vinden. Werkelijke verandering vindt van binnenuit plaats. Deze kan het persoonlijke- en het gezinsleven beïnvloeden. Ook de kerk kan er invloeden van ondergaan. Dit is een moeilijk proces, dat met pijn zal verlopen. Maar voorwaarden voor dit alles zijn integriteit en authenticiteit.

„Zending in Nederland” Teken van hoop?!

Tot nu toe hadden de deelnemers aan de slotconsultatie te Driebergen alleen nog maar geluisterd naar de ervaringen, die tijdens het bezoek van de buitenlandse christenen aan de kerken in Nederland waren opgedaan. Nu kregen zij de gelegenheid in discussies met elkaar tot een interpretatie van deze ervaringen te komen en na te gaan welke gevolgtrekkingen daaruit getrokken zouden moeten worden. De resultaten van deze gezamenlijke bezinning kunnen het beste worden samengevat onder een vijftal onderwerpen uit de conclusies, zoals de buitenlandse gasten die aan het einde van hun rapport neerschreven.

1. Verstaan van de samenleving

De buitenlandse gasten die meewerkten aan het project „Zending in Nederland” noemden in hun rapport „het verstaan van de samenleving” een voorwaarde voor de zending van de kerk (zie rapport buitenlanders, conclusie 1). Tijdens de slotconsultatie in Driebergen is dit thema regelmatig onderwerp van gesprek geweest. Daarbij is aan de ene kant aandacht gegeven aan belemmeringen en aan de andere kant aan mogelijkheden voor de kerk om zicht te krijgen op de samenleving.

a. Belemmeringen

- De kerk houdt angstvallig de mogelijkheid af om contacten te onderhouden met allerlei groepen, die niet direct ondergebracht willen worden in het geheel van een geïnstitutionaliseerde kerk. Er werden enkele concrete voorbeelden van deze groepen genoemd: „christenen voor het socialisme”, aktiegroepen-Kalkar, basisgroepen, kritische gemeenten, en individuele mensen en groepen die niet-kerkelijk zijn. Ten aanzien van vele van deze groepen moet worden gezegd, dat zij op hun beurt de kerk op een afstand houden. Zo worden zij beide marginaal ten opzichte van elkaar. Het is in dit verband tekenend dat werd gewezen op een onderzoek dat aantoonde dat „mensen die aktie voeren niet meer naar de kerk gaan en dat mensen die naar de kerk gaan geen aktie voeren”.
- Het is een feit dat er in de kerk een gelaagdheid bestaat (beneden-, midden- en bovenlaag), waarin vooral de middenlaag een grote rol speelt. In deze laag, die bestaat uit een naar verhouding kleine groep professionele functionarissen en sterk geïnteresseerde leken – zoals die tijdens de slotconsultatie typisch weer bij elkaar waren –, ontwikkelt zich een geheel eigen geloof met een sterk eigen woordgebruik, van waaruit zij met elkaar discussiëren over ontwikkelingen in de samenleving. De kijk van „deze” kerk op de samenleving is toch sterk de visie van een „middenstands-kerk”, een

„bourgeois-kerk”. Dit maakt het moeilijk tot een concreet verstaan van de samenleving, zoals die werkelijk is, te komen.

- Het beeld, dat de kerk naar buiten oproept, is er enerzijds een van sterke institutionele krachten, hiërarchisch geordend, aan de andere kant is het een beeld van een kerk bestaande uit verschillende groepen van geëngageerde mensen die hun „gezag” aan het evangelisch gehalte van hun geloof en daden ontleen. De duidelijke spanning tussen beide frustreert sommigen en brengt anderen in verwarring.
- Vanuit een bepaalde kerkelijk-theologische traditie kent de kerk een sterke tendens naar religio-centrisme. Deze tendens houdt in dat er grote aandacht bestaat voor de religieuze dimensie van het bestaan, met onvoldoende gerichtheid op de totaliteit daarvan, waarin het religieuze en materiële (om deze woorden te gebruiken) wezenlijk bij elkaar horen. Dit is niet in alle kerken zo sterk aanwezig.
- De zegepralende kerk bestaat zeker nog. Het is niet ondenkbaar dat deze houding mede in stand wordt gehouden door een sterke (financiële) betrokkenheid bij de zending/missie naar de derde wereld toe, en door de „grootmoedige” gevoelens die daardoor worden opgeroepen.
- De tendens naar privatisering van het geloof, d.w.z. de tendens naar een sterke aandacht voor het individuele karakter van het geloof, is al vaker geconstateerd. Ook hierdoor wordt een goede analyse van de samenleving moeilijk. Hoe is het mogelijk tot een juiste visie op de samenleving te komen, wanneer in de kerkelijke pastorale praktijk een sterk eenzijdige aandacht bestaat voor individuele mensen en hun geloofsleven? Het is niet onmogelijk, dat de neiging tot privatisering van het geloof er mede de oorzaak van is dat de kerk zo vaak afwezig is waar het gaat over politiek-sociale vraagstukken, over industriële ontwikkelingen en de gevolgen daarvan voor de mensen, over militarisme en ontwapening. Het lijkt juist hier vast te stellen, dat genoemde privatisering ook buiten de kerk op tal van plaatsen in de samenleving merkbaar is.
- In dit verband moet ook niet worden vergeten, dat de kerk een neiging vertoont om tot een „middelbare-leeftijd kerk” te worden.
- Een grote moeilijkheid voor de kerk om zicht te krijgen op de samenleving is bepaald ook gelegen in het feit, dat de samenleving zeer ingewikkeld in elkaar zit.

b. Aanzetten van een analyse

- De kerk moet contacten zoeken met juist die groepen, die zij tot nu toe te vaak op een afstand hield (zie onder a). Het bestaan van deze groepen, en de wijze van geloven en handelen zoals die daar bestaat, houden signalen in die de kerk kunnen helpen tot een goede kijk op de samenleving te komen. Allerlei aktiegroepen proberen vanuit evangelische beweging een stem te geven aan de machtelozen, vaak tegenover een kerk die op basis van een bepaald soort theologie – tot ideologie verworden – de status quo waarin de machtigen het voor het zeggen hadden sanctioneerde en voor heilig verklaarde. Zij doen vaak wat de kerk niet doet, niet goed doet of te laat doet. De kerk kan de tekenen van hoop die door dergelijke groepen worden gesteld niet ongestraft negeren.

- Het zal zaak zijn tot een aanvaarding van een veelvormige kerk komen. Maar tegelijkertijd is het van belang de verschillende (belangen)groepen bij elkaar te houden. Binnen de kerk moet worden geprobeerd bruggen te slaan tussen deze groepen. Sommigen zullen dan weer het oude schrikbeeld van de over-institutionalisering op zich zien afkomen. Maar het is discutabel of de tegenwoordige vormen van desinstitutionalisering wel verdedigbaar blijven. Een grote verscheidenheid aan groepen die geen relatie met elkaar onderhouden en soms zelfs gepolariseerd tegenover elkaar staan – zoals de buitenlandse gasten constateerden – betekent in feite een geweldige vervaging van de kerk. Uitgaande van de huidige situatie in de kerk moet weer worden gestreefd naar een re-institutionalisering, juist ook omwille van de missionaire opdracht waarvoor de kerk als geheel in deze tijd wordt gesteld.
- In kerkdiensten moet worden geprobeerd aan de gemeente een spiegel voor te houden van de samenleving zoals die ter plaatse bestaat. Maar dat kan alleen wanneer dit gebeurt vanuit een concreet mee-maken van datgene wat de mensen plaatselijk ervaren in hun woon- en werksituatie.
- Het ontleden van de samenleving zal telkens in concrete omstandigheden moeten gebeuren, en dan met name daar waar de kerk terrein heeft verloren, zoals bijvoorbeeld in de wereld van de arbeiders.
- Er moet worden gewerkt aan de training van de gemeente en van individuele leden daarin om de eigen omgeving te analyseren en van daaruit tot missionair handelen te komen.
- Het zou goed zijn een vaste praktijk te maken van ontmoetingen met buitenlandse christenen, zoals dat in „Zending in Nederland” is gebeurd. Mogelijk kan worden gedacht aan bezoeken van theologie-studenten aan kerken in de derde wereld. Deze aanpak kan de ogen openen voor de eigen problemen.
- Voor een analyse van de samenleving door de kerken kunnen sociologische uitgangspunten worden gekozen, maar vooral zal aan deze analyse een „eschatologische visie” (het nog-niet van de kerk) *ten grondslag* moeten liggen. Een waarachtige participatie van de kerk bij de samenleving moet vervolgens haar *inspiratiebron* zoeken in een incarnatie-theologie, in Jezus de mensgeworden Zoon van God. En tenslotte moet de Bijbel het fundamentele *uitgangspunt* zijn van iedere analyse van de samenleving vanuit de kerk.

2. Communicatie tussen top en basis

De discussie hierover werd sterk gestimuleerd door een opmerking van de buitenlandse gasten. In de tweede conclusie aan het einde van hun rapport stelden zij, dat er wel communicatiekanalen bestonden tussen de top en de basis van de kerkelijke instituties, maar dat er toch een diepgaand communicatieprobleem te constateren viel. Deze conclusie leidde tot de vraag: Hoe is het mogelijk de boodschap van het Evangelie naar buiten te communiceren, indien de communicatie in eigen huis zo slecht verloopt?

Om tot een zinnig gesprek te komen over het probleem van een slechte communicatie tussen top en basis in de kerk, moet eerst meer duidelijkheid ko-

men over wat onder „top” verstaan moest worden. Wie vormt deze top? Waar is die te vinden? Wat is zijn invloed? In antwoord hierop werd gezegd: Iedereen die zich door acties of uitspraken vervreemdt van de basis wordt daardoor vanzelf top. Dat geldt niet alleen voor individuele personen in de kerk, maar evenzeer voor de verschillende groepen daarin. Zo kan bijvoorbeeld de samenstelling van een actiegroep, van een parochie- of kerkeraad alleen al een vervreemding oproepen ten aanzien van de basis, en daarmee deze groep en raad tot top maken. Onder de aanwezigen in Driebergen leefde de overtuiging zelf deel van deze zogeheten top uit te maken, ook al behoorden zij in feite binnen hun kerk tot het midden-kader. Het lijkt goed in dit verband op te merken, dat een poging om duidelijkheid te krijgen over wat onder „basis” verstaan moest worden, bleef steken in de vraag waar en wanneer van „grondvlak” kon worden gesproken.

De deelnemers aan de slotconsultatie in Driebergen besteedden uitvoeriger aandacht aan de vraag, waarom de communicatie tussen top en basis niet naar wens verliep. Ten aanzien hiervan werd een reeks van redenen aangeduid.

- De top luistert te weinig naar de basis, die vaak andere opvattingen heeft over bepaalde kwesties. De basis is wel geïnteresseerd in een communicatie met de top, maar vraagt zich af hoe die te bereiken is. „Ik ben niks”, is in dit verband een typerende opmerking van een gemeentelid.
- Wij praten in de kerk óver maar niet mét elkaar.
- Veel gepraat is té theoretisch en onvoldoende praktisch hanteerbaar gemaakt.
- Soms is de opmerking „ik versta jouw taal niet” ook een uitdrukking van weerstanden tegen zaken die worden bepleit.
- Veel woorden die in de kerk worden gebruikt, zoals geloof en zending, hebben verschillende inhouden gekregen. Het gebruik van dezelfde woorden is geen garantie voor eenzelfde verstaan.
- Christenen die tot nu toe niet zelf hoefden te kiezen zijn niet toegerust om zelf actief over hun eigen geloof na te denken. Ze kunnen niet kiezen uit de stroom van informatie die wordt gegeven en lezen die daarom bijna niet.
- Wanneer wij informatie doorgeven vragen wij ons onvoldoende af of wijzelf en de mensen tot wie wij ons richten wel emotioneel en existentieel bij de desbetreffende zaken betrokken zijn.
- Ons kerkelijk bedrijf kent een gebrek aan warmte en menselijkheid in de contacten. Mensen hebben mensen nodig!
- Bestaande kerkelijke structuren en de daarmee samenhangende rolverwachtingen blokkeren vaak nieuwe initiatieven.
- Besluiten in de kerk staan vaak onwrikbaar vast.

Problemen waren er genoeg met betrekking tot de communicatie tussen top en basis. Maar hoe kon de verhouding tussen beide worden verbeterd? Hoe kunnen kanalen tussen de twee georganiseerd worden. Of kan het zonder die kanalen? Het gesprek over deze vragen leverde enkele suggesties op, waarin werd geprobeerd het gebrek aan communicatie te doorbreken.

- Wij moeten ons meer inleven in wat andere mensen bezig houdt, en in hun schoenen gaan staan.

- Het is zaak dat je spreekt en schrijft vanuit de gezichtshoek en vanuit de belevingswereld van de anderen.
- Wij moeten de mensen aan de basis posities met verantwoordelijkheid geven. Dat werkt vormend.
- Wij moeten rechtstreekse contacten organiseren met bijvoorbeeld de werknemers. Het geeft de mogelijkheid direct kennis te nemen van de werkelijkheid waarin zij leven.
- Het toerustingswerk van de gemeente moet erop gericht zijn het zelfvertrouwen van de mensen te versterken.
- Preken moeten in samenspraak worden gemaakt.
- In de kerk moet ook aan „aanzelende” mensen de kans worden gegeven om hun ideeën, opvattingen en gevoelens uit te schrijven of te spreken.
- Het diakonaat moet anders worden opgezet. In gesprekken daarover moeten meer mensen betrokken worden.
- Bij dit alles moeten wij vooral niet vergeten te vragen naar de barrières die wij zelf in het proces van communicatie ervaren. Praten over het verbeteren van de communicatie tussen top en basis is spreken over onszelf.
- Leidinggevende organen moeten zich bewust zijn van de taak te dienen als een communicatiekanaal van de basis naar nog grotere organisaties boven hen.
- Er wordt teveel in structuren gedacht, teveel gesproken over kanalen tussen top en basis. Belangrijk is dat de kerk een beweging wordt. Om daartoe te komen is primair solidariteit en betrokkenheid nodig vanuit een gemeenschappelijke ervaring. Het komt er op aan in gelijkwaardigheid met elkaar in de kerk als een beweging te staan. Hoe een kerk als beweging zal functioneren, weten wij nog niet. Maar het communicatieprobleem kan er minder zijn.

Terugkijkend op de discussie moet worden vastgesteld, dat de gedachtenuitwisseling zich in feite heeft beperkt tot het eerste gedeelte van de tweede conclusie aan het einde van het rapport van de buitenlanders. Men is niet toegekomen aan een uitvoerig gesprek over het bestaan van een meervoudigheid aan culturen in Nederland en over de constatering van de gasten dat men zich daarvan in dit land niet bewust is.

3. Spiegels voor elkaar

In de derde conclusie van hun rapport nodigden de buitenlanders kerken en christenen in Nederland uit om spiegels voor elkaar te zijn. Zij als gasten hadden voor de christenen in Nederland mogen dienen als spiegels. Het zou goed zijn wanneer de kerken in Nederland deze methode onder elkaar zouden voortzetten.

Tijdens de slotconsultatie te Driebergen is deze gedachte verschillende keren besproken. De opmerkingen en suggesties die ten aanzien daarvan zijn gemaakt kunnen als volgt worden samengevat:

- Wij dienen niet alleen in onze samenleving maar ook in de kerk ons door elkaar te laten helpen bij pogingen helder zicht te krijgen op onze eigen situa-

- tie. Wij hebben elkaar nodig als spiegels, waarin wij onszelf leren zien. Hierbij kan worden gedacht aan onderlinge hulp binnen de eigen kerk, aan hulp tussen de kerken, en aan assistentie van buitenaf.
- Deze hulp dient niet (teveel) van buitenaf te komen. Dan dreigt het gevaar, dat men zich daaraan onwillekeurig niet genoeg gelegen laat liggen. Dat kan mogelijk ook gebeuren ten aanzien van het beeld dat de buitenlanders nú van ons geven. De hulp die komt van en gaat naar christenen en kerken in de eigen (lokale) situatie is de meest belangrijke.
- Kernvragen bij de onderlinge hulpverlening zijn:
 - a. Wie zijn wijzelf?
 - b. Nemen wij deel aan het bevrijdende werk van de Heer en hoe doen wij dat?
- In de lokale situatie kunnen voor ons als spiegels functioneren:
 - a. De eigen „dissidenten”, dat wil zeggen de mensen en groepen van mensen die wij zijn kwijtgeraakt of die wij dreigen te verliezen.
 - b. Mensen en groepen bij ons in de buurt, die vanuit een andere cultuurwereld komen, zoals dat het geval is met de buitenlanders die ons nú hebben bezocht.
 - c. Aktiegroepen.
- Een andere mogelijkheid om elkaar een spiegel voor te houden is gelegen in het organiseren van een „gewetensberaad”. Daarin komt het er op aan het onderlinge gesprek tussen de verschillende gemeenteleden en groepen te intensiveren. Het biedt een gelegenheid elkaar te helpen om onszelf beter te leren kennen.
- Kerken in de verschillende streken van Nederland kunnen elkaar van dienst zijn door elkaar via vertegenwoordigers over en weer te bezoeken. De regio's die nu door de buitenlanders zijn bezocht zouden zo contact met elkaar kunnen onderhouden.
- Voor wat de te bezoeken gemeente betreft moet aan enkele voorwaarden worden voldaan om tot een goed resultaat te komen:
 - a. Er moet een bereidheid zijn om te veranderen, wat ook de aanvaarding betekent van de pijn die daarmee gepaard gaat.
 - b. Men moet zichzelf aanvaarden. Zwakke en slechte kanten moet men niet willen verbloemen. Evenmin moet men voorbij gaan aan het goede in zichzelf.
 - c. Men moet vertrouwen hebben in de hulpgever.
- De hulpgever dient aan de volgende voorwaarden te voldoen:
 - a. Hij moet zichzelf niet opdringen aan degene die hulp vraagt. De spiegel moet een „passieve functie” vervullen.
 - b. Hij moet bereid zijn het beste in de ander naar voren te laten komen. Goede aanzetten dienen te worden gestimuleerd, zonder daarbij een kritische houding prijs te geven.
- Voor een goed proces van hulpverlening is het van belang niet teveel tegelijkertijd overhoop te halen. Met kleine stapjes vooruit gaan is het beste.
- Bij dit alles is het een probleem, dat de kerk zich in een crisis-situatie bevindt. Aan de ene kant heeft de kerk reeds lang en nog steeds een legitieme en bevestigende functie, en aan de andere kant heeft de kerk de taak gericht te zijn op veranderingen. Daarmee komt de vraag naar het verstaan

en het beleven van de kerk centraal te staan. Hiermee dient goed rekening te worden gehouden.

- Wanneer christenen en kerken ten opzichte van elkaar als spiegel gaan functioneren kunnen zich verschillende moeilijkheden voordoen:
 - a. Een pastor kan een verkeerde rol spelen door met „zijn gezag” in de weg te gaan staan.
 - b. Vanuit traditionele kerkelijke structuren kunnen weerstanden opkomen tegen een dergelijk spiegel-gebeuren.
 - c. Culturele verschillen en de samenstelling van een kerkelijke gemeente uit één bepaalde klasse van de bevolking kunnen belemmerend werken.
 - d. Er kan een neiging opkomen tot het verrichten van „lippendienst”. Dat zou een vlucht voor de werkelijkheid betekenen.

4. Tweevoudige zending

In de weken dat de buitenlandse christenen door Nederland trokken was in tal van gesprekken duidelijk geworden dat de kerk hier voor een tweevoudige zending staat. De gasten legden deze ervaring vast in de vijfde conclusie van hun rapport. Tijdens de slotconsultatie in Driebergen is dit thema uitvoerig besproken. De resultaten van de discussies hierover kunnen het beste worden gegroepeerd naar de twee richtingen, waarin de kerk in Nederland haar missionaire opdracht heeft waar te maken.

a. *Kerk zelf terrein van zending*

Als de buitenlanders in hun rapport zeggen, dat de mensen in de kerk opnieuw moeten leren aansluiting te zoeken bij de geschiedenis, dan was dat volgens sommigen in Driebergen niet geheel helder geformuleerd. Zoals het door hen is neergeschreven, worden de kerk en de mensen buiten de geschiedenis geplaatst, terwijl zij daar toch wezenlijk instaan. Het lijkt beter te zeggen, dat mensen opnieuw moeten leren te zien hoe zij, uitgaande van Gods zending in de wereld, zelf in de geschiedenis staan. Maar over welke geschiedenis gaat het dan, en over de geschiedenis van wie? Betreft het alleen de geschiedenis van de 20e eeuw en van de mensen die nu in de kerk staan? Anders dan de conclusie kan suggereren moet de hedendaagse geschiedenis worden gezien in relatie tot het verleden, en in gerichtheid op de toekomst.

Zo bekeken komt het erop aan, dat de mensen in de kerk zich aansluiten bij de gang die God door de geschiedenis gaat. Dit wil zeggen dat de kerken in het licht van de geschiedenis van de God van Israel staan en vanuit het perspectief van het Evangelie van Jezus van Nazareth hun plaats innemen in de bewegingen en processen die naar de ervaring van de mensen tot bevrijding leiden. De mensen in de kerken moeten leren zien hoe en waar zij zelf in de bevrijdingsgeschiedenis van God staan. Concreet kan dit bijvoorbeeld in de II-mond. Daar voelen mensen zich onderdrukt en willen daaronderuit. Het komt er op aan dat christenen in een dergelijke situatie hun eigen plaats in de heilsgeschiedenis gaan zien.

Indien mensen vat willen krijgen op hun plaats in de geschiedenis dan lijkt het aan te bevelen dit proces plaatselijk en kleinschalig aan te zetten. Wanneer

mensen in hun eigen omgeving op zoek gaan naar de geschiedenis van heil en onheil, dan is er kans dat ze daar zicht op krijgen en gaan ontdekken welke vragen van daaruit opkomen ten aanzien van hun betrokkenheid daarbij. Een dergelijke benadering zal vanzelf wel tot de ontdekking leiden, dat hetgeen plaatselijk in het klein gebeurt daarbuiten in het groot terug te vinden is.

De ervaring leert, dat wanneer mensen op deze manier tot een keuze komen ten aanzien van hun positie in de geschiedenis van onheil en heil, zij in feite vaak los komen te staan van hun kerk, die vanouds vaak een andere keuze heeft gemaakt. Waar zij aan de kant gaan staan van mensen die tegen onderdrukking ingaan, ondervinden zij in de kring van de kerken vaak onbegrip of zelfs verzet. Dat betreft ook de mensen die zich bepaald niet met welke beweging naar vrijheid dan ook willen identificeren, maar wel daarin gaan staan vanuit de overtuiging deze beweging voortdurend op haar evangelisch gehalte te moeten toetsen en op grond daarvan er aan mee te doen. Mensen die in het industriepastoraat werken bijvoorbeeld weten hierover uit ervaring mee te spreken.

Mensen die in een dergelijke positie ten aanzien van de kerken geraken komen voor de vraag te staan of ze dan maar met de kerk moeten kappen. Wat moet men doen indien men ervan overtuigd is dat de kerk op een bepaald moment niet in de heilsgeschiedenis van God staat? Het antwoord hierop lijkt te zijn, dat mensen die zich deze vraag moeten stellen in het spanningsveld moeten blijven staan van aan de ene kant te blijven in een kerk die tekort schiet, en aan de andere kant te kiezen voor de voortgang van de heilsgeschiedenis zoals zij die zelf tegen het licht van het Evangelie mee willen maken.

In dit verband werd er op gewezen, dat de kerk haar „eerstgeboorterecht” vaak verkeerd heeft verstaan. „Uitverkoren” te zijn schept geen privileges, waarvoor anderen zonder meer hebben te wijken. Een kerk die zich laat voorstaan op privileges zal in de samenleving een randpositie gaan innemen. Zij kan daaraan ontkomen wanneer zij wil zien, dat het eerstgeboorterecht verplichtingen schept ten aanzien van de mensen en hun samenleving. Zij moet voor hen het eerste begin van de toekomst zijn. Dit is geen gemakkelijke rol, die de kerk heeft te spelen. Het spanningsveld waarover zojuist werd gesproken is in deze context onder woorden te brengen als aan de ene kant de uitdaging aan het eerstgeboorterecht bepaalde privileges te ontnemen en aan de andere kant als de uitdaging om van daaruit verantwoordelijkheid voor de toekomst op zich te nemen.

Wanneer de kerk werkelijk tot vernieuwing wil komen, dan zal zij weer moeten leren zien, dat de uitverkoren plaats die zij in de geschiedenis van Gods heil inneemt haar plaatst voor de verantwoordelijkheid op te komen voor de minderen in de samenleving en voor de minderheden die geen mond hebben. Dat is bijvoorbeeld niet gebeurd ten aanzien van de arbeiders en daarom zijn de kerken hen kwijt geraakt. Waarom eigenlijk hebben wij niet onze eigen mensen uit de arbeiderswereld gevraagd in het project „Zending in Nederland”

de rol te spelen die nu de buitenlanders hebben gespeeld? Of is dat soms pas echt riskant?

Weet de kerk wat het betekent ongeschoold werk te moeten doen? Een getrouwde man doet het werk van een kind. Hij raakt het beeld van zichzelf kwijt. Zijn werk is geest-dodend. Dat is merkbaar in zijn privé-leven en in zijn geloofsleven. Er gaan geen initiatieven meer van hem uit, en spiritualiteit zoekt men bij hem tevergeefs. De man blijft niet overeind. Weet de kerk dat deze mens in zijn werk wordt bekeken vanuit een materialistische mens-visie, wordt beschouwd als een verlengstuk van de machine en ondergeschikt is aan het belang van het bedrijf? In het licht van dit alles is het dringend noodzakelijk dat de kerk zich inzet voor een humanisering van de arbeid, van het bedrijfsleven, van de technologische ontwikkelingen en de economie. Nu valt het op – en dat is hier reeds eerder gezegd – dat mensen die de kant van de man met ongeschoold werk kiezen moeten meemaken dat hun werk wordt gewantouwd. Het lijkt goed erop te wijzen dat hier slechts bij wijze van voorbeeld over arbeiders en over een man met ongeschoold werk is gesproken. Het gaat er om de verhouding tussen de kerk en de zwakken in de samenleving duidelijk te krijgen. En wanneer zij die helder krijgt en wil opkomen voor de zwakken, dan zal dat in feite kunnen betekenen: lijden met hen die lijden, onderdrukt zijn met hen die onderdrukt worden en daar kapot aan gaan. Te gemakkelijk wordt vergeten, dat ook dit behoort tot het eerstgeboorterecht van de kerk.

Het zou niet juist zijn geheel voorbij te gaan aan de „tekenen van hoop” die in dit verband toch ook in Nederland aan te wijzen zijn. De roep om gerechtigheid wordt steeds duidelijker uitgesproken en het is merkbaar dat deze niet het ene oor in en het andere weer uit gaat. In het maatschappelijk werk en de politiek bestaat uitdrukkelijker aandacht voor evangelische uitgangspunten. Er zijn momenten aan te wijzen waarin de kerk er blijk van geeft de sociale dimensie van haar missionaire opdracht te kennen en serieus te nemen in de praktijk. Het is een hoopvol teken, dat wordt geprobeerd in erediensdiensten het dagelijks leven binnen te halen, zoals dat bijvoorbeeld gebeurt in het politieke avondgebed. Tenslotte mag hier „Zending in Nederland” zelf niet worden vergeten. Wij hebben de moed gehad ons kritisch te laten bevragen door een aantal buitenlandse christenen. Dankzij hen hebben veel mensen en groepen, die elkaar tot nu toe nooit waren tegengekomen, de kans gekregen elkaar te leren kennen. En er bestaat een duidelijke wil om deze winst van „Zending in Nederland” niet prijs te geven.

b. Samenleving na het industriële tijdperk

De term „post-industrialized society” lijkt niet precies juist te zijn. De industrialisatie gaat door. Wel is het zo dat de begin-periode hiervan als afgesloten mag worden beschouwd. Maar hoe dit ook zij, met deze term probeerden de buitenlandse gasten de nederlandse samenleving te typeren. Het is een samenleving waarin alles georganiseerd is, waarin zakelijkheid de boventoon voert, waarin mensen jacht maken op steeds hogere levensstandaard. Het is een maatschappij waarin mensen gedepersonaliseerd worden, waarin bijna

de helft van de huisvrouwen pepmiddelen gebruikt om de spanning die hun eenzaamheid oproept te breken, waarin mensen van elkaar vervreemden. Mensen worden hierin weggeïndustrialiseerd, overbodig als zij worden door de machines. Zo wordt de groep mensen die productief werk doet een minderheid. Zij verdienen de kost voor de anderen. Dit houdt het gevaar in dat een minderheid het voor het zeggen krijgt. Hiermee is geen uitputtende omschrijving gegeven van wat de gasten met „post-industrialized society” bedoelen, maar het geeft duidelijk genoeg aan hoe zij de samenleving in het geïndustrialiseerde Nederland hebben ervaren.

Het is zaak, dat de kerk in Nederland deze situatie gaat verstaan, en daarin concreet gaat zien welke zending zij daarin heeft te vervullen. Hoe zal zij dat aanpakken? Kan een „middenklasse-kerk” dit aan? Kan een kerk waarin een veelvormigheid bestaat, die onvoldoende vanuit een fundamentele eenheid wordt beleefd, in deze samenleving haar verantwoordelijkheid waar maken? Kan een kerk die veel meer in de woon-wereld dan in de werk-wereld van de mensen te vinden is in deze samenleving mee schrijven aan de heilsgeschiedenis van God? Wat kan een kerk betekenen, wanneer er nog zoveel „verzuijing” bestaat? Wat kan een kerk, waarin onverdraagzaamheid duidelijk merkbaar is?

De gesprekken die in Driebergen verder over dit onderwerp zijn gehouden leverden een grote verscheidenheid aan gedachten en suggesties op. Een samenvatting daarvan ziet er als volgt uit:

- Aktiegroepen verdienen een positievere benadering vanuit de kerken. Tegelijkertijd zal het goed zijn, indien deze groepen op hun beurt de kerken als bron van hun aktie willen aanvaarden.
- In de gemeenten en parochies wordt veel werk verdeeld. Maar het is opvallend dat men elkaar daarna gaat verketteren en dat iedereen zijn eigen gang gaat. Zo groeit er in de kerk een polarisatie die funest is. Een mogelijkheid om deze grondfout weg te werken is hierin gelegen, dat wordt geprobeerd de verschillende groepen bij elkaar te brengen, zoals nu tijdens „Zending in Nederland” is gebeurd.
- De mensen in de gemeenten moeten worden toegerust om te leren zien wat er om hen heen in de samenleving gebeurt. De volwassenen-catechese is een mogelijkheid daartoe. Maar wanneer dit tot goede resultaten voert, kan dat nog niet betekenen dat een gemeente ook alles gaat aanpakken. Dat kan niet, wil zij niet bedolven raken onder de lawine van taken die dan op haar af zal kunnen komen. Er zal ook geleerd moeten worden een keuze te maken uit de taken die er liggen.
- Al is het waar dat de kerk teveel aandacht heeft voor de individuele gelovigen en te weinig voor het gemeenschappelijke, dat neemt niet weg dat juist in deze geïndustrialiseerde wereld veel mensen een zeer grote eenzaamheid ervaren. Daar moet de kerk aandacht aan schenken.
- In samenhang daarmee kan worden gezegd, dat de kerk aandacht zal moeten geven aan het feit, dat de mensen tegenwoordig meer vrije tijd gaan krijgen. Voor velen van hen is dat een probleem: „Wij hebben niets te doen”!

- Het kan waar zijn dat de kerk in Nederland sterk het karakter van een middenstandskerk heeft, maar dat neemt niet weg dat deze middengroep niet mag worden vergeten wanneer de kerk meer aandacht gaat geven aan de beneden- en bovenlaag.
- Ten aanzien van wat in de kerk in Nederland onder zending/missie wordt verstaan bestaat grote onduidelijkheid. De een zegt dat het in de zending om de kerk gaat, de ander meent daarentegen dat het gaat om de samenleving. Verder valt te constateren dat bij sommigen zending typisch iets is wat in de derde wereld gebeurt, terwijl anderen ook zendingstaken in eigen land zien liggen. In samenhang hiermee werd ook de vraag op tafel gelegd of aangegeven kan worden wie de dragers van de zending zijn. Is dat de officiële, institutionele kerk, is het de gemeente, zijn het de leden van de kerk? Wordt in feite ook niet door mensen buiten de kerk gewerkt aan de uitvoering van de zending, zoals die door mensen binnen de kerk wordt verstaan? Tegenover deze opvattingen en vragen plaatsten anderen in Driebergen als hun mening, dat niet de verscheidenheid aan visies op zending/missie het grootste probleem is, ook niet de vraag wie de dragers van de zending zijn. Het eigenlijke probleem is veel meer een antwoord te vinden op de vraag hoe wij in concrete situaties het Evangelie overdragen aan mensen die Jezus Christus niet kennen, en Hem inbrengen in structuren en in omstandigheden die met de heilsgeschiedenis van God niets van doen hebben.

5. „Zending in Nederland”

In Driebergen is het project „Zending in Nederland” zelf ook regelmatig onderwerp van gesprek geweest. Het was tijdens de rondreis van de buitenlandse christenen door Nederland duidelijk geworden, dat velen een dergelijke kritische ontmoeting óf niet hadden verwacht óf niet zagen zitten. Moest de oorzaak hiervan bij deze mensen zelf worden gezocht, of was de voorbereiding op het bezoek van de buitenlanders onvoldoende geweest? De indruk bestond dat beide redenen waar waren. Bij een voortzetting van „Zending in Nederland” zou daarop gelet moeten worden.

In dit verband werd verder nog opgemerkt, dat in het hele gebeuren van dit project de verontruste en behoudende mensen weinig aan het woord waren gekomen. Datzelfde gold voor de meer radicale groep van mensen in de kerken, waaronder vooral het ontbreken van de inbreng van radicale theologen was opgevallen. Misschien waren er gegronde redenen aan te geven, waarom dit het geval was. Maar toch zou men met deze situatie, juist omwille van de bedoeling van het project, geen vrede moeten hebben.

De indruk bestond bij sommigen ook dat met name de leiding van de rooms-katholieke kerk „Zending in Nederland” weinig had aangemoedigd. Waarom was dat zo? En waarom was er van de kant van de rooms-katholieke pers zo weinig aandacht geschonken aan dit project?

Zo werden er in Driebergen nog meer vragen gesteld ten aanzien van „Zending in Nederland”. Zouden de kleine buitenlandse kerkgemeenschappen in

Nederland niet een eigen rol in dit hele gebeuren kunnen gaan spelen? De Anglicaanse kerk werd hier als een voorbeeld naar voren geschoven. Deze kerk heeft – door de voorschriften van haar leiding – niet het recht zich in Nederland bezig te houden met zaken die de kerken hier zelf aan gaan. Ze mag ook niets doen om nieuwe leden te werven. Betrokkenheid bij politieke, sociale en economische problemen is al evenmin toegestaan. In feit wordt de Anglicaanse kerk in Nederland daardoor in een ghetto geplaatst. Indien hieraan wordt vastgehouden betekent dit, dat deze kerk in het kader van „Zending in Nederland” verder geen rol meer kan spelen. Maar kan dat niet anders? Dit zou wel anders kunnen, wanneer de nederlandse kerken deze en andere buitenlandse kerkgemeenschappen zou uitnodigen actief deel te nemen aan dit project. Een dergelijke uitnodiging zou ook inhouden, dat zij stelling nemen ten aanzien van vraagstukken in de kerk en de samenleving van Nederland. Zou niet overwogen kunnen worden deze kerken te vragen deel te nemen aan het werk van de Raad van Kerken en van de verschillende synodes? Het zou een goede mogelijkheid kunnen zijn om bijvoorbeeld de Anglicaanse kerk in Engeland aan het denken te zetten over haar zending in de eigen omgeving.

In de lijn van dit pleidooi kan binnen dit verslag nog worden gewezen op een ander voorstel ten aanzien van het betrekken van nog meer mensen bij „Zending in Nederland”. Gedurende een aantal weken waren kerken in Nederland bezocht en kritisch bevraagd door buitenlandse christenen. Overwogen zou kunnen worden om na verloop van een jaar eenzelfde project op te zetten, waarin dan echter christenen uit ons eigen land bij verschillende kerken op bezoek zouden gaan. Deze groep van „bezoekers” zou dan moeten bestaan uit mensen die nu in de samenleving helemaal niet aan bod komen, en uit mensen van de zogeheten basis. Het valt te verwachten dat deze mensen even duidelijk en even onomwonden op allerlei problemen en „tekenen van hoop” kunnen wijzen als de buitenlanders dat nu hebben gedaan. De ervaringen van de gesprekken die deze mensen door heel het land hebben gevoerd moeten dan eveneens worden ingebracht op een bijeenkomst als deze. Maar de samenstelling van de deelnemers aan die slotconsultatie zou anders moeten zijn. Uitgaande van tweehonderd deelnemers, zouden er honderd van de basis aanwezig mogen zijn en honderd uit de kringen die nu in Driebergen zo sterk vertegenwoordigd waren. Dit zou een concrete mogelijkheid zijn om het gebrek aan communicatie tussen top en basis – waar zoveel over gezegd was – op te heffen. Dit voorstel werd door een aantal mensen dat aan de slotconsultatie deelnam onderschreven. Zij zouden zich met elkaar verder gaan bezinnen op een eventuele verwerkelijking van deze gedachte.

„Zending in Nederland” heeft een grote verscheidenheid aan ervaringen en leermomenten opgeleverd. Een reeks van vragen was gesteld. Alles bij elkaar is het een grote uitdaging geworden aan de kerken in Nederland om concrete stappen te zetten naar een oplossing van tal van problemen die zijn geconstateerd, om concreet daar stappen vooruit te zetten op de weg naar veranderingen waar dat nodig is. Juist daarom werd in Driebergen de vraag gesteld hoe ernstig al die plannen waren om verder te gaan met „Zending in Nederland”.

Een van de aanwezigen wees in dit verband op een opmerking, die in 1973 was gemaakt in een notitie van de Nederlandse Zendingsraad. Dat was toen naar aanleiding van de wereldzendingsconferentie in Bangkok. „Het zijn geen nieuwe taken waarmee wij bezig zijn. Wij besteden aandacht aan een oude agenda waarover veel is gezegd, maar waaraan te weinig is gedaan. Wij zouden een prachtig rapport kunnen maken door eenvoudigweg een aantal paragrafen te lichten uit de rapporten van voorgaande of regionale samenkomsten. Ons voornaamste probleem is hoe wij uitbreken uit de frustrerende cyclus van steeds herhaalde verklaringen die worden ontvangen, op de stapel gelegd en niet tot handelen omgezet.” „Zending in Nederland” heeft aan vele mensen die in de regio's bij het project betrokken waren geweest en aan de deelnemers aan de slotconsultatie in Driebergen de indruk gegeven een concrete poging te zijn om deze frustrerende cyclus te doorbreken.

R. J. van der Veen

Prijs van de verandering

Slottoespraak

Aan het begin van dit jaar is ten aanzien van het project „Zending in Nederland” een gevaar gesignaleerd. Ik citeer uit het inleidende artikel van het nummer van „Wereld en Zending” dat het voorbereidende materiaal voor „Zending in Nederland” publiceerde het volgende:

„Het organiseren van projecten voor buitenlandse hulp kan een „escape”, het zoeken van een ontsnappingsmogelijkheid betekenen van precies dat luisteren naar de critici en de voorlopers in onze eigen gemeenschap. Het kan zelfs een ontsnappingsstreven betekenen om er aan te ontkomen dat wij die vernieuwing daadwerkelijk aanpakken die wij in ons hart al lang noodzakelijk weten, maar waar wij niet aan willen omdat het eigen verandering betekent en een prijs vraagt.”

„Ergens tussen een zelfgenoegzaamheid die geen hulp van buiten nodig of mogelijk acht én een activistisch organiseren van hulpprojekten als ontsnappingsmechanisme voor het luisteren naar de eigen dissidenten of naar het eigen hart, bevindt zich op het scherp van de snede het project „Zending in Nederland”.

Op dit moment is dus de vierde fase van het project, de consultatie, afgesloten. Duidelijk is geworden dat het resultaat van dit project ons het ernstig nemen van onze eigen dissidenten niet bespaart. Integendeel, onze visitatoren hebben ons met grote klem aanbevolen de bijdrage van onze dissidenten ter harte te nemen.

Het project bespaart ons ook de prijs van de verandering niet. Dat wordt al heel duidelijk, wanneer juist zou zijn wat het teamrapport in twee zinnen voor ons zet inzake ons „zendingsbeweging-van-Jezus-Christus-zijn”. Ik bedoel deze twee zinnen:

„Zending is ingaan op de nood en weerstand bieden tegen het kwaad van de moderne tijd.”

„Tijdens onze gesprekken hebben wij dikwijls vernomen dat de boodschap van de kerk ver verwijderd is van de gewone vragen van het leven van elke dag.”

Als wat het team in die twee zinsneden tot ons zegt waar is, wordt ons om een verandering gevraagd die een prijs zal kosten. Wij weten dat die prijs niet wordt betaald tijdens een conferentie als deze. Wij staan daar nog voor. En het risico dat wij ons aan die prijs willen onttrekken, is nog daar.

Maar vandaag weten wij ons wel aanzienlijk verrijkt. Verrijkt door het rapport

dat het team ons heeft aangeboden. Verrijkt ook door alle ontmoetingen, gesprekken en vriendschap die aan het opstellen van dit rapport zijn voorafgegaan, die een stuk solidariteit in Jezus Christus hebben betekend. Zonder twijfel heeft de komst van het team ons wakker geschud, soms de oren gewassen. En een stuk nieuwe toerusting gegeven voor wat vóór ons ligt. Wij weten ook plaatselijk of in de regio's en landelijk meer van elkaars deelnemen aan hetzelfde zoeken, hopen en proberen. En enkele dingen staan al vast concreet voor ons.

Een overzicht geven van alles wat in het rapport van het team ons gezegd wordt, is op dit moment niet de bedoeling. Ik noem alleen als een zeer ingrijpend deel van die bijdrage, dat naar het oordeel van het team de kerken in Nederland zich bijna steeds gedragen alsof Nederland een klasseloze maatschappij zou zijn en slechts één cultuur zou kennen. Ons is gezegd dat naar de mate dat dit oordeel juist is de kerken in Nederland hun eigen samenleving niet kennen. Ons is daarbij gezegd dat naar de mate dat bovengenoemd oordeel juist is onze kerken ook zichzelf niet kennen, en niet door hebben waar zij zelf deel van onze problemen zijn in plaats van deel van de oplossingen. Ons is eveneens gezegd dat naar de mate waarin het bovengenoemd oordeel juist is de kerken in Nederland ook verhinderd worden om de boodschap van de Heilige Schrift in zijn relevantie voor de mensen en de samenleving van vandaag ten volle te verstaan. Ons is verder gezegd dat naar de mate het bovenstaande oordeel juist is de kerken in Nederland niet voldoen aan een van de meest fundamentele voorwaarden voor het deelnemen aan de zendingsbeweging van Jezus Christus in eigen samenleving.

In het bovenstaande klemt dus de vraag: Wie zijn wij zelf? En hoe functioneren wij als kerken in de nederlandse samenleving? Zijn wij ten dele een probleem-toedekkende gemeenschap? En zijn wij bereid, nu ons dit op eigen verzoek door een team van medechristenen uit andere naties en culturen is gezegd, dit ernstig te nemen en onszelf en elkaar deze spiegel voor te houden? Zijn wij nu ook méér bereid ons de spiegel te laten voorhouden door onze dissidenten aan de marge of reeds buiten het instituut van de kerk?

Tot de leden van het team zou ik het volgende willen zeggen.

- Besef dat wij nog maar juist begonnen zijn uw rapport in ontvangst te nemen. Sommigen van ons hebben nog nauwelijks tijd gehad uw rapport voor een tweede of derde keer te lezen. Sommigen van ons zijn aan het eind van deze maand of aan het eind van deze consultatie heel gewoon veel te vermoeid om de inhoud van uw rapport zo snel te kunnen verwerken en te laten bezinken. Wij hebben het nog niet naar zijn betekenis bestudeerd of tot ons genomen. Wij hebben het alleen nog maar in ontvangst genomen.
- Geef ons het voordeel van de twijfel. Het voordeel van een heleboel twijfel.
- Geef ons ook wat tijd. Misschien moet ik zeggen: Onze Heer heeft ons die tijd al gegeven. Ook toen Hij nog onder ons was gaf Hij de mensen om zich heen de tijd om te horen, te verstaan en te komen. Vandaar dat zoveel passages in het Evangelie naar Johannes beginnen met die woorden: „En wederom zei Hij tot hen”. Daarom vraag ik u: Gun ons de tijd die de Heer ons

gegeven heeft. Het kan niet allemaal tijdens deze conferentie, of tijdens uw aanwezigheid in ons land.

- Geef ons uw voorbede. U weet dat wij die nodig hebben.
- Geef ons wat later nog bij u opkomt bij het rustig overdenken van het geheel van uw ervaringen. Geef ons nog eens een brief.
- Geef ons ook verder uw solidariteit en vriendschap. Misschien kunnen sommigen van ons sommigen van u opnieuw ontmoeten. Misschien moet het in de meeste gevallen een vriendschap, een solidariteit op afstand zijn. Wij stellen ook die op prijs, omdat wij met u verbonden zijn geraakt.

Ter afsluiting stel ik voor dat wij samen bidden door samen te zingen lied 305 vs. 2:

O Heer, uw onweerstaanbaar woord
drijft rusteloos de eeuwen voort
wat mensen ook verzinnen.
En waar de weg onvindbaar scheen
mochten wij door geloof alleen
de tocht opnieuw beginnen.
Gij hebt de vaders bevrijd
en uit het diensthuis uitgeleid
naar 't land van melk en honing.
Hervorm, herschep ook ons geslacht,
opdat het door de wereldnacht
de weg vindt naar uw woning.

Aan de visitatie namen de volgende buitenlanders deel:

Mw. Alieda Verhoeven, Mendoza (Argentinië)

Predikante van de methodistische kerk; coördinator van de activiteiten van het oecumenische comité voor sociale actie in Mendoza.

Mw. Eunice Santana de Velez, Arecibo (Porto Rico)

Predikante van de christelijke kerk (Disciples of Christ); bestuurslid van de National Council of Churches of Christ in the USA; betrokken bij diverse oecumenische educatieve en landbouwkundige projecten in Porto Rico.

drs. Pontus Nasution, Jakarta (Indonesië)

Econoom; staf lid raad van kerken in Indonesië; benoemd tot staf lid van de Commissie voor wereldzending en evangelisatie van de Wereldraad van Kerken.

dr. Adolfo Ham, Mantanzas (Cuba)

Predikant van de „Hervormd Presbyteriaanse Kerk van Cuba”; professor in ethiek, filosofie en Nieuwe Testament.

Ruben Lores, San José (Costa Rica)

Predikant van de Baptistenkerk; Internationaal coördinator „Evangelism in-depth”; Deken van Latin American Bible Seminary.

Michael Molale, Gaborone (Botswana)

Priester van de anglicaanse kerk van Zuid-Afrika; Dean of Theology, Anglican Church, Botswana.

Ricardo Cetrulo S.J., Montevideo (Uruguay)

Priester van de rooms-katholieke kerk, professor in sociologie en sociale psychologie.

Mw. Kiran Daniel, Singapore

Behoort tot de Kerk van Zuid-India; sociologe; was o.a. staf lid van de Nationale Christenstudenten beweging van India en de christenvrouwenbeweging in de Verenigde Staten en Zweden.

Mw. Anne-Marie Käppeli, Chambésy (Zwitserland)

Behoort tot de rooms-katholieke kerk; sociologe; secretaresse bureau „Urban Industrial Mission” van de Wereldraad van Kerken, Genève.

Aan dit nummer werkten mee:

F. N. M. Nijssen,

studeerde theologie te Groningen en Edinburgh; was o.m. predikant voor studenten- en academici-werk te Wageningen; thans directeur van „Kerk en Wereld” te Driebergen en secretaris van het Hervormd Evangelisatorisch Beraad.

J. van Lin,

studeerde missiologie aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen; studietoelichting Pau-selijke Missiewerken in Nederland.

H. A. M. Fiolet,

secretaris Raad van Kerken in Nederland.

A. de Kuiper,

van 1957-1970 zendingspredikant in Indonesië; sinds 1971 verbonden aan het Nederlands Bijbelgenootschap, eerst als secretaris vertalingen, later als algemeen secretaris, tevens secretaris bijbelwerk.

J. Roos,

stafmedewerker „Kerk en Wereld”, afd. publiciteit.

R. J. van der Veen,

algemeen secretaris Nederlandse Zendingsraad.

Bisschop Lesslie Newbigin wijst ons er op dat zijn bijdrage „Christus en de Culturen” in de 6e jrg. nummer 4 (1977) in het Engels zal verschijnen in het Scottish Journal of Theology van februari 1978. De Scottish Academic Press is de eigenaar van het copyright van dit artikel.

de redactie

Ter inleiding

Er is alle aanleiding toe om dit tweede nummer van de zevende jaargang te beginnen met nadrukkelijk te wijzen op het artikel van drs. Roger Weverbergh over „Zending in Nederland”, startbaan voor een missionaire kerk? Gezien de zeer grote belangstelling voor dit onderwerp was ik als eindredacteur geneigd om het vraagteken achter de titel te veranderen in een uitroepteken. Intussen zijn namelijk 6000 exemplaren van het Werkboek en ruim 10.000 van het Verslagboek „Zending in Nederland” gedrukt. Van het artikel van drs. Weverbergh kunnen per giro (493248) overdrukken voor f 2,— per exemplaar (inclusief porto) besteld worden bij de Nederlandse Zendingsraad, Prins Hendriklaan 37, in Amsterdam. De verslagcommissie bestaande uit de heren dr. J. van Lin, J. Roos en dr. J. D. te Winkel komt hulde toe voor het vele werk dat ze heeft verzet. Het verheugt de redactie dat ze op haar wijze zo een bijdrage mag geven aan het proces dat onder de naam „Zending in Nederland” op gang is gekomen.

Het grootste deel van dit tweede nummer van 1978 is gewijd aan het thema „Jezus Christus bevrijdt en verenigt man en vrouw”. Bij de keuze van deze titel geeft de redactie aan, vanuit welke eigen invalshoek zij de „emancipatie van de vrouw” door de verschillende auteurs liet bespreken. In de afgelopen decennia is wereldwijd een breder wordende beweging op gang gekomen die in samenleving en in kerk aan de vrouw de positie wil doen toekomen waar ze recht op heeft. Tegen veel onbegrip in en bepaald niet zonder veel moeite tracht deze beweging zich ook in onze tijd krachtiger door te zetten. Omwille van de voortgang van dit proces, ook in ons eigen land, biedt „Wereld en Zending” u een reeks van negen bijdragen aan voor reflectie en actie. Met het oog daarop wordt eerst geprobeerd de betrokkenheid van de kerken bij de „emancipatie van de vrouw” aan te geven. Dit gebeurt in het artikel van mevrouw Streefland. Vervolgens worden in de bijdragen van mevrouw Halke en dr. Jelsma overwegingen aangedragen over evangelisch-theologische grondslagen, waarop dit bevrijdingsstreven zich verder kan ontwikkelen. Hierna worden een aantal situatieschetsen gegeven over pogingen in de derde wereld om in theorie en praktijk tot een heroriëntatie te komen ten aanzien van de positie van de vrouw, niet alleen in de samenleving maar ook in de kerk. Dit gebeurt dus in de artikelen van de dames Jongeling, Phakathi, Esternon, Vreede en Slomp. Geëindigd wordt met een aantal concrete overwegingen door mevrouw Van Pinxteren om aan de realisering van het thema te werken. Behalve de redactiesecretaris dr. J. van Lin en de eindredacteur hebben de volgende personen meegewerkt aan de voorbereiding van dit nummer: mevr. C. M. van Heemstra, mevr. dr. M. C. Jongeling, mevr. A. J. van Pinxteren, mevr. E. A. Schröder, mevr. E. A. Streefland en mevr. ds. J. van der Velden. Vanaf deze plaats onze hartelijke dank. Verder treft u in dit nummer een kroniek aan van prof. Camps over een internationale conferentie in Israël over de Islam in Zuid-Oost Azië. Drs. Lagerwerf verzorgt weer op voortreffelijke wijze een overzicht van missiologische literatuur verschenen in België en Nederland in 1977. Een aantal boekbesprekingen besluit dit rijk gevarieerde nummer.

J. Slomp

Jezus Christus bevrijdt en verenigt man en vrouw

Waarom dit thema juist nú?

Helmer: Voor alles ben je vrouw en moeder.

Nora : Dat geloof ik niet langer. Ik geloof dat ik in de eerste plaats een mens ben, net als jij...

Helmer: Je praat als een kind. Je begrijpt niets van de maatschappij, waarin je leeft.

Nora : Nee, inderdaad, die begrijp ik niet. Maar van nu af aan zal ik me ermee bezighouden. Ik moet ontdekken, wie gelijk heeft, de maatschappij of ik.

Uit: „Een poppenhuis” van Hendrik Ibsen.

Dit gesprek werd in 1879 geschreven, ongeveer honderd jaar geleden! Maar het is nu zeer actueel. Het gaat over een centrale vraag van onze tijd, hier en elders in de wereld. Wie zijn wij eigenlijk, als man en vrouw, samen op de wereld, onderling verbonden en van elkaar afhankelijk, maar ook zo onderling verschillend; hoe is onze relatie tot elkaar en hoe kunnen wij samen werken aan een wereld waarin ieder de kans krijgt om volledig mens te zijn?

Het onderscheid tussen man en vrouw is een gegeven; in iedere samenleving worden daaraan bepaalde gedachten gekoppeld over hoe mannen en vrouwen op zichzelf zijn en zich in relatie tot elkaar moeten gedragen. Het biologische verschil heeft zeer vergaande sociale, culturele en ook religieuze implicaties. Per samenleving bestaan er echter grote verschillen.

Het merkwaardige feit doet zich hierbij voor, dat de rol van de vrouw bijna altijd van buitenaf is gedefinieerd, dus niet vanuit haarzelf. De man is de norm: zij is in de eerste plaats dochter, vrouw en moeder; dit betekent bovendien dat zij vooral vanuit haar functies wordt bepaald en zo een tweederangs-plaats krijgt toebedeeld.

„Voor alles ben je vrouw en moeder”. Daartegenover: „Ik geloof, dat ik in de eerste plaats een mens ben net als jij”. Hier wordt gesproken vanuit een bewustwording dat een vrouw iemand is met een eigen waarde.

Dit nieuwe kritische bewustzijn komt in onze tijd, vanaf het midden van de zestiger jaren, tot uiting in een beweging tot bevrijding van de vrouw.. Vrouwen komen tot de ontdekking, dat de vrijwel gelijke rechtspositie, die door de inspanning van vrouwen in vorige generaties is bereikt, wel een emancipatie heeft teweeggebracht, maar niet meer dan een uitgangspunt vormt. De vrouw mag dan in principe gelijke mogelijkheden hebben, in feite zijn lang niet al die mogelijkheden bereikbaar, omdat de maatschappij er niet klaar voor is. Bovendien is het eigenlijke probleem nog fundamenteeler. De wereld wordt nog

steeds bepaald door een overwegend mannelijke manier van denken, doen en uitdrukken.

Vrouwen ontdekken, dat zij vanuit eigen ervaring en bewustwording, waarden en normen moeten ontwikkelen, die hen in staat stellen zichzelf te beleven als een volwaardig mens met een eigen identiteit. Zij wijzen op de samenhang tussen de tweede-rangs-positie van de vrouw en de aanwezige maatschappij-structuur. Zij zijn ervan overtuigd, dat niet alleen de positie van de vrouw, maar evenzeer die van de man gewijzigd moet worden. In dit verband spreken ze over „bevrijding”. Op de vraag wat dat betekent kan een vrouw eenvoudig antwoorden, dat zij de vrijheid verlangt om zichzelf te zijn en als volwaardig menselijk wezen geaccepteerd te worden en met haar eigen inbreng mee kan helpen aan een menselijker samenleving.

Het gaat dus om een vrijheid waar allen baat bij hebben, waarbij niet één groep wordt gedomineerd door de ander of omgekeerd, maar er ruimte is voor elkaar in het anders-zijn.

Heeft deze roep om bevrijding ook iets te maken met de boodschap van bevrijding in Jezus Christus? In de duidelijke mannenmaatschappij van Jezus' dagen, ging Jezus op een verrassende manier met vrouwen om. In een tijd waarin de rabbijnen de Thora niet aan vrouwen onderwezen en niet op straat met hen mochten praten, verbrak Jezus deze taboe's en heeft hen als mensen serieus genomen, ervan uitgaande dat beiden, man en vrouw, geschapen zijn naar het beeld van God, en samen op weg zijn naar Gods toekomst, waarbij geen sprake is van Jood of Griek, van slaaf of vrije, van mannelijk of vrouwelijk: gij zijt immers één in Christus Jezus (Gal. 3:28).

In de jonge christengemeenschap heeft deze boodschap doorgewerkt, maar de latere kerk-instituties hebben de vrouwen opnieuw een ondergeschikte plaats toebedeeld.

In „Wereld en Zending” gaat het niet alleen over onze westerse, maar ook over de niet-westerse wereld. Het onderwerp van ons artikel is wereldwijd en zeer complex. Wij kunnen echter maar op een enkel punt ingaan.

Een van de kernvragen voor ons is, hoe de door de man bepaalde westerse maatschappij een rol speelt in onze invloed op de derde wereld.

Wij zullen daartoe een enkel aspect van de rolverdeling man-vrouw bezien.

Wij plaatsen dit tegen een westers cultuurpatroon en tegen enkele niet-westerse achtergronden.

Daarna bekijken wij wat de invloed van onze hulpverlening is geweest. Wat is er veranderd in onze tijd en wat is de betekenis ervan?

Wij willen ons de vraag stellen hoe het Evangelie ons richting kan geven tot een nieuwe wijze van mens-zijn met elkaar.

Opvattingen over de rolverdeling man-vrouw

a. Westerse wereld

Je kunt de rolverdeling man-vrouw vanuit vele invalshoeken benaderen, maar een van de terreinen waarop de opvattingen over sexe-rollen heel duidelijk zichtbaar worden, is de *arbeidsverdeling tussen mannen en vrouwen*.

Deze is in alle culturen aanwezig, maar steeds op een andere wijze uitgewerkt. Daarom nemen wij deze als voorbeeld, hoewel wij ons bewust zijn, dat de waarde van de mens niet door zijn werk wordt bepaald. Evelyne Sullerot

heeft zich intensief met deze arbeidsverdeling beziggehouden en een schat van gegevens bijeengebracht. Hoe boeiend en verhelderend haar studie ook is, wij kunnen hier maar een enkel facet noemen. Zij stelt, dat in onze moderne samenleving deelneming aan het arbeidsproces de beste manier is om geïntegreerd in de maatschappij te participeren en invloed uit te oefenen.

De werkende vrouw is geen recent verschijnsel. De overgrote meerderheid van de vrouwen heeft bijzonder hard gewerkt binnenshuis en buitenshuis. Toch is voor ons de „werkende vrouw” iemand geworden, die, meestal buitenshuis betaalde bezigheden verricht. Het andere werk is officieel „onzichtbaar” en wordt niet maatschappelijk en economisch gewaardeerd; het is dus minder in tel.

Wij zien ditzelfde in de landen van de derde wereld. Vrijwillige onbetaalde arbeid wordt niet als arbeid erkend.

Sullerot komt bovendien tot de conclusie, dat het *werk dat uitsluitend door vrouwen werd gedaan nooit als belangrijk is ondervonden in onze maatschappij*. Dat geldt voor het werk van de huisvrouw, maar ook voor ander werk. Soms was dat zelfs zeer zwaar werk, zoals dat van de boerenvrouwen op het land overal in de wereld, soms was er groot vakmanschap voor nodig, bijvoorbeeld van de zijdeweefsters in de middeleeuwen en van de handarbeidsters in de huisindustrie. Eén van de belangrijke factoren die daar de oorzaak van zijn, is het argument van de „vrouwelijke natuur”. Volgens de natuur brengt de vrouw kinderen voort en kreeg daarbij bepaalde taken toebedeeld. Omdat deze taken nu eenmaal bij haar „natuur” horen, vormden ze een vanzelfsprekende *functie*; zij werd dus *niet* geacht om haar *werk*, hoe verantwoordelijk en onmisbaar dit ook was.¹⁾

Vóór de industriële revolutie gebeurde het werk grotendeels thuis en was de vrouw er actief bij betrokken, zoals ook de man aan de andere kant zijn taak had ten opzichte van het gezin. De industrie bracht een andere werkorganisatie. De mannen verlieten 's morgens het huis om naar de fabriek en later naar kantoor te gaan. De huisindustrie kan niet meer concurreren tegen de fabrieksarbeid. De vrouwen komen buiten het werk te staan. Wij zullen zien, dat zich dat in de niet-westerse landen herhaalt, evenals het andere aspect, dat veel vrouwen dit als een verworvenheid, een vorm van emancipatie beschouwen: „Mijn man zorgt voor mij”.

De arbeidsters, die de kost moesten verdienen, worden door de arbeiders al gauw gezien als concurrenten.

De vrouw krijgt nu de totale taak van de opvoeding van de kinderen. Zij wordt de moeder-opvoedster. Al gauw heet deze taak haar „natuurlijke” functie, zegt Sullerot; voor die tijd zorgde zij bijna uitsluitend voor de kleinere kinderen en had de vader zijn eigen aandeel bij de opvoeding van de grotere kinderen.

In deze tijd ontstaat ook het westerse gezinstype, het gezin van man, vrouw en kinderen als een eigen eenheid. Vóór die tijd leefde men in een ruimer familieverband, stevig verankerd in het netwerk van de grote sociale orde. De man gaat nu werken in „de kille” maatschappij met alle verantwoordelijkheden die daarbij horen, maar zijn liefdevolle, verzorgende vrouw is thuis en

zorgt voor hem en de kinderen (de „koesterende” functie van de vrouw). De vrouw als moeder wordt erg belangrijk. De man is daarbij het hoofd van het gezin, degene die naar buiten treedt. Het is de vorm van gezin zoals wij die kennen en als normaal beschouwd hebben. Toch is deze pas vrij laat in de geschiedenis ontstaan. Dit beeld vindt men ook nu nog in bijna alle schoolboekjes terug.

Is het ook nu nog zo, dat werk dat uitsluitend door vrouwen wordt gedaan als minder belangrijk wordt ondervonden?

Hoe vreemd het ook schijnen mag, nu er bijna gelijke rechten voor mannen en vrouwen zijn, toch zijn er in onze tijd zulke ontwikkelingen aan te wijzen.

„In Rusland bijvoorbeeld, waar vrouwen vanzelfsprekend meewerken in alle mogelijke beroepen, van fabriekswerk tot het meest nauwkeurige wetenschappelijke werk, gebeurt dit o.a. bij het beroep van arts. 72% van de artsen zijn vrouwen; maar de positie van de Sovjet arts kan niet vergeleken worden met die van een arts bij ons. Het medische werk wordt opvallend slecht betaald; mogelijk omdat het een terrein van de vrouw geworden is? Kiezen daarop minder mannen dit beroep, behalve in leidinggevende functies?”²⁾ In ons land zie je het omgekeerde gebeuren bij een beroep als bijvoorbeeld maatschappelijk werk(st)er en verpleegkundige. Nemen deze beroepen daarom in belangrijkheid en aanzien toe, nu meer mannen in deze functie worden aangesteld?

Een beleidsfunctionaris vertelde me kortgeleden, dat tot nu toe over het algemeen vrouwen alleen in beleidsfuncties of commissies worden benoemd, als men er redelijkerwijs zeker van kan zijn dat ze deskundiger zijn dan een mannelijke kandidaat voor dezelfde functie.

Hoe denken vrouwen hier zelf over?

Het blijkt, dat zij, globaal gezien, een negatief beeld van zichzelf hebben en zich het denkbeeld hebben eigen gemaakt, dat zij ondergeschikt zijn aan de mannen, zodat Simone de Beauvoir in 1968 nog kan schrijven dat de vrouw niet de mogelijkheden had om haar leven in eigen hand te nemen en zich daar dikwijls zelf bij neerlegde: „half slachtoffer, half zelf schuldig... als ieder mens”.³⁾

b. Niet-westerse wereld

Er zijn overeenkomstige tendensen, maar ook verschillen met de situatie zoals wij die voor de westerse landen schetsten.

Els Postel-Coster en Joke Schrijvers zeggen daarover:

„In samenlevingen met een laag peil van technische ontwikkeling wordt weinig arbeidsspecialisatie gevonden. Goederen en diensten worden grotendeels in het familieverband geproduceerd. Maar binnen deze kleine productieve eenheid wordt meestal een zeer rigoureuze arbeidsverdeling gemaakt. Deze is niet overal dezelfde. Voor de mensen van een samenleving schijnen de verschillen tussen typisch mannen- en vrouwenwerk van „nature” te bestaan.

„De vrouwenrol wordt in verband gebracht niet alleen met het baren van kin-

deren, maar ook met een aantal afgeleide taken: het lichamenlijk verzorgen van kinderen, mannen, zieken en ouderen, het schoonmaken of verwijderen van wat vuil is, het halen van water en brandstof, het maken van kleding. Het specifieke werkterrein van de vrouw is de kleine kring van het huis en de naaste familie. Het krijgen en verzorgen van kinderen, vaak veel kinderen, bindt haar aan een bepaalde plaats en neemt veel van haar tijd in beslag. De man daarentegen oefent een groot deel van zijn activiteiten uit in de sfeer van het openbare leven: de jacht, de oorlog, of de politieke organisatie. Zijn werkterrein is, zowel sociaal als geografisch, veel wijder en gevarieerder. Zijn leefgemeenschap wordt, behalve door zijn familie, gevormd door een ruime kring van volwassen mannen, waarbinnen zich bestuurlijke, economische en andere organisatievormen kunnen gaan ontwikkelen. Het is deze publieke sfeer, die bepalend is voor de normen, de algemene culturele waarden en de wetten van een samenleving. Familie en gezin zijn hieraan hiërarchisch ondergeschikt.''

„Er bestaat bijna een universele identificatie van vrouwen met het huiselijk leven, de kleine kring en de ondergeschikte positie en van mannen met het publieke leven en het daaraan ontleende gezag. De maatschappelijke waardering voor vrouwen is in eerste instantie gebaseerd op het feit, dat ze kinderen kan voortbrengen. Maar haar werk wordt meestal niet als productieve arbeid gezien.'''4)

Zowel bovenaangehaalde studie als die van Sullerot laten zien, dat vrouwen allerlei werk doen; het cultuurpatroon bepaalt wat mannen en vrouwen moeten en kunnen doen. Een voorbeeld daarvan is bijvoorbeeld de arbeidsverdeling in de landbouw. In Afrika zijn vrouwen grotendeels voor de zelfvoorzieningslandbouw verantwoordelijk; zij zijn dus *kostwinster*. Zij doen dit werk met de meest eenvoudige middelen; met haar andere werkzaamheden, als hout verzamelen, voor de kinderen en het huishouden zorgen, betekent het, dat ze ongeveer 15 uur per dag werkt. Omdat dit werk buiten de officiële markeconomie staat, blijft dit werk *onzichtbaar*. In een groot deel van Azië, waar landeigenaren het land bezitten en de ploeg wordt gebruikt, is landarbeid voornamelijk mannelijke familie-arbeid; alleen het werk met de hand wordt door de vrouwen verricht (wieden, oogsten en de zorg voor het vee); ook dat neemt de gehele dag in beslag. De vrouwen die in Azië van de landbouw zijn vrijgesteld, leiden een geïsoleerd bestaan in hun huis en komen alleen op straat onder de bescherming van hun sluier.'5)

Ook de rol van vrouwen in de handel is cultureel bepaald. In o.a. een Islamitische maatschappij zijn het de mannen die handel drijven en marktkooplieden zijn. In Afrika en Z.O.-Azië zijn het vooral de vrouwen, die zich hiermee bezighouden. Op de Philippijnen bijvoorbeeld is ongeveer 21% van de vrouwen in de handel werkzaam; dat betekent, dat de handel voor ongeveer de helft in handen is van vrouwen.'6)

Kinderen leren spoedig wat vrouwen- en wat mannenwerk is en nemen dit over; anders worden zij niet door de maatschappij geaccepteerd.

Elke samenleving had zo zijn eigen evenwicht gevonden. De vrouwen speelden daarin dikwijls een belangrijke rol; vooral in gebieden met zelfvoorzieningslandbouw had de vrouw veel bewegingsvrijheid en ook enige *economische zelfstandigheid*: haar inbreng was het voedsel voor het hele gezin en wat ze verdiende met de verkoop van enkele gewassen. Soms behoorde haar het land toe; in andere gevallen alleen de gewassen die zij verbouwde.

In dit verband moeten wij ook de *polygamie* en het betalen van de bruidsschat noemen. Als de vrouw een grote rol speelt in de landbouw, dus in streken met zelfvoorzieningslandbouw, betaalt de man een bruidsschat voor zijn vrouw. Door het werk van meerdere vrouwen en kinderen kan er meer land bebouwd worden en wordt de opbrengst groter en neemt het aanzien van de man toe. Waar de vrouw niet op het land werkt, maar binnenshuis blijft en de man voor haar moet zorgen, betaalt de familie van de vrouw de bruidsschat. Het huwelijk heeft dus een sterk economische kant.

Wij hebben niets gezegd over de situatie in Zuid-Amerika. Omdat daar heel andere vragen aan de orde zijn is het niet mogelijk daar in dit verband op in te gaan, hoewel we wel kunnen zeggen, dat het door de spaans-portugese invloed een typisch mannelijke maatschappij is.

Invloed van de westerse samenleving op de positie van de vrouw in de derde wereld

a. Koloniale periode

De ontwikkeling, die ingezet is in de *koloniale periode* en nu voortgaat in onafhankelijke landen door westerse hulp en ontwikkelingssamenwerking, is een proces met dubbele bodem.

Vanuit hun eigen situatie in de 19de en 20ste eeuw kenden de Europeanen alleen de man als „zichtbare”, officiële kostwinner en landbezitter. Ze hielden geen rekening met bestaande situaties ter plaatse.

„Landhervormingen, door Europeanen uitgevoerd in het kader van de ontwikkeling van het land, brachten voor de vrouwen verlies van het recht op land. In een bepaalde streek van Rhodesië bijvoorbeeld kregen de mannen, die over het algemeen buiten de bedoelde streek in loondienst werkten, het land, terwijl de vrouwen, die van oudsher de landbouwers waren en het land bezaten en er woonden, hun eigendomsrecht verloren. Hetzelfde gebeurde in Maleisië en elders.'''5)

Omdat men vanuit het westerse denken *niet veel aandacht schonk aan het werk van de vrouw in de landbouw* en haar bijdrage tot onderhoud van het gezin niet zag, is er weinig gedaan om het werk van de vrouwen te verlichten en eventueel te verbeteren, bijvoorbeeld door beter gereedschap en onderricht aan vrouwen om gewassen met hogere voedingswaarde te verbouwen, enz.

Door het proces van modernisering (landbouwtechnisch onderwijs, mechanisatie en industrie) worden mannen ingeschakeld in de productie (betaalde arbeid), terwijl vrouwen blijven steken in het traditionele wereldje van familie, dorp, de oude manier van landbouwen en de mondeling overgeleverde kennis.

Men had er alleen oog voor dat het voor de productieverhoging noodzakelijk was de mannen, die over meer lichaamskracht beschikken, in te schakelen. De prestaties van het individu, zijn opleiding werden steeds belangrijker voor het verkrijgen van prestige.

Om hun werk goed te doen, moeten de vrouwen dikwijls een beroep doen op hun dochters. Dit heeft tot gevolg, dat veel minder meisjes dan jongens kunnen profiteren van het onderwijs, dat op de dorpscholen wordt gegeven. Daar komt nog bij dat door de intrede van *geld* als ruilmiddel het werk, dat de vrouw in de landbouw ten behoeve van de familie doet, aan waarde verliest. De invoer van allerlei massaproducten doet afbreuk aan wat de vrouwen thuis vervaardigden. Deze veranderingen hebben als resultaat, dat zij verschillende bronnen van inkomsten missen waarmee zij aan het onderhoud van het gezin konden bijdragen. Dit zijn maar enkele voorbeelden uit een complex geheel.

Een ander nadelig resultaat is de *urbanisatie*, die ontstaan is als gevolg van de vraag naar arbeidskrachten in de grote steden en door de groeiende armoede op het platteland. Soms trekken de mannen alleen naar de steden, waarbij de vrouw achterblijft met een nog zwaardere taak; soms gaat het gezin mee, maar daarmee is de duidelijke en functionele plaats van de vrouw in het familieverband verbroken. Zij heeft daar een hard leven en kan moeilijk werk vinden, omdat zij niet geschoold is.

Belangrijk is in dit verband ook de *invloed van het westerse gezinstype*. De overheersers onder de koloniale verhoudingen kwamen voor een groot deel voort uit de west-europese middenklasse; deze had een patriarchaal gezinstype met een starre rolverdeling: de vrouwen binnen (thuisvrouwen) voor kinderen, keuken en eventueel de kerk, de mannen buiten voor het geldverdiene en het openbare leven. Hun opvattingen over sexerollen werden op de niet-westerse volkeren overgebracht via onderwijs, zending en misie.

„Door hun bevoorrechte positie fungeerden zij als een soort referentiegroep, waarvan het voorbeeld werd nagevolgd. De sterke scheiding in levenssferen van de beide sexen en de ondergeschikte positie van de vrouw werden daardoor opgevat als een aspect van de nagestreefde vooruitgang.”⁴⁾

De werkelijkheid in ontwikkelingslanden laat zien dat juist heel veel vrouwen alleen staan in de zorg voor hun kinderen (het Caraïbisch gebied is daar een triest voorbeeld van) of getrouwd zijn met mannen, die heel lage lonen ontvangen en daardoor niet in staat zijn voor hun gezin te zorgen zonder de hulp van hun vrouw.

In veel gevallen werd de vrouw ondergeschikter aan de man en afhankelijker van zijn inkomen, dan zij vroeger was geweest.

b. *Ontwikkelingshulp en -samenwerking*

Toen na de dékolonisatie de *ontwikkelingshulp en -samenwerking* op gang kwam, dacht men allereerst aan de *economische groei* naar westers model, dus verbetering van productie, handel en consumptie. De landen van de tweede wereld zouden dan in enkele tientallen jaren kunnen bereiken, wat het Westen eeuwen had gekost. Maar dat beantwoordde niet aan het doel: een

betere levensstandaard voor iedereen. Het bleek dat het slechts aan een kleine groep ten goede kwam. De kwaliteit van het leven verbeterde niet. Pas later is men gaan denken aan de *mensen* (o.a. de kleine boer). De reeds genoemde factoren hadden echter tot gevolg, dat, wanneer er aan mensen gedacht werd, dit automatisch werd ingevuld met *mannen*.

Als wij dan ook kijken naar het resultaat van de westerse hulp op de vrouw in de tweederde wereld, dan zien wij hier en daar kleine verbeteringen, vooral in de gezondheidszorg en het onderwijs. Als je echter de totale situatie bekijkt, merk je, dat het oorspronkelijk evenwicht van de samenleving, waarin ieder zijn eigen taak had, man, vrouw en kinderen, is verstoord. *Er is in vele samenlevingen een grotere afstand gekomen tussen de leefwereld van de mannen en de vrouwen*. De techniek en productie-consumptiegedachte brachten ook hier nieuwe menselijke problemen mee.

Het is niet mogelijk één groep uit een evenwichtig geheel te lichten zonder schade aan de andere groepen en dus aan het geheel toe te brengen. De kinderen en het gehele familieleven ondervinden er de spanningen van.

De plannenmakers, zowel bij de geldgevendende instanties als bij de ontvangende landen, hebben onvoldoende zicht gehad op de beïnvloedende rol van de vrouw in het ontwikkelingsproces; dat kwam mede omdat noch hier, noch in de derde wereld deskundige vrouwen werden betrokken bij de voorbereidingen. Een vrouw uit Jamaica zei mij kortgeleden, dat bepaalde aspecten, zoals familie verhoudingen en bestaande structuren (bijvoorbeeld vrouwen die zonder de hulp van een man hun kinderen moeten verzorgen), daardoor bewust of onbewust niet openlijk worden uitgesproken, waardoor het beoogde doel niet wordt bereikt.

Dit klemt des te meer, omdat de kwaliteit van het leven in welke gemeenschap dan ook, voor een groot deel afhangt van de plaats die in het leven van die gemeenschap aan de vrouw wordt gegeven, alleen al door haar plaats in het gezin en bij de opvoeding. Op de landbouwdag 1976 in Deventer werd gezegd, „dat hier een groot vraagstuk aan de orde is, waar we niet omheen mogen en kunnen; dat er echter wel veel feitenmateriaal is, maar nog weinig systematische analyse.”⁷⁾

c. *Onderzoek en studie nodig*

Er zal grondig onderzoek gedaan moeten worden in verband met onze hulpverlening om te komen tot een geïntegreerd beleid, in die zin dat wij weten hoe verschillende factoren op elkaar inwerken. Daarom kreeg de Leidse universiteit, met name de subfaculteit der niet-westerse sociale wetenschappen, de opdracht een onderzoek in te stellen naar de sociale en economische rol van vrouwen in een veranderende samenleving, speciaal met het oog op het ontwikkelingsbeleid. Ook in vele landen van de tweede wereld zijn studiecentra bezig met documentatie, research en training, in Afrika, maar ook het Asian Women's Institute met afdelingen in verschillende landen van Azië, het CIDAL in Mexico dat speciaal gericht is op de studie van de positie van de vrouw in Zuid-Amerika en vele andere instituten.

Dit alles heeft ook *consequenties* voor het werk van hulpverlenende instanties als ICCO, CEBEMO, NOVIB, de werelddiakonaten, Zending en Missie. Ontwikkeling van de vrouw heeft altijd in de doelstellingen van deze instanties gestaan, maar het is vaak in de traditionele sfeer gebleven. Nieuwe gedachten zijn nog weinig uitgewerkt. Nu er wat meer zicht op deze zaak begint te komen, worden er *kriteria* geformuleerd die kunnen bijdragen aan een betere en evenwichtiger hulpverlening en samenwerking.

Het betreft o.a. de volgende criteria:

Is bewustmaking van mannen ten aanzien van de positie van vrouwen een onderdeel van het project?⁸⁾

Worden zowel hier als overzee op beleidsniveau vrouwen betrokken bij de planning en voorbereiding?

Wordt er gewerkt aan participatie van vrouwen in dit project?

Wordt gelijkwaardigheid nagestreefd?

Wordt de positie van vrouwen verbeterd door dit project?

Verschuillende instanties hebben vrouwelijke functionarissen aangesteld, opdat in het kader van een geïntegreerde aanpak, in nauw overleg met kerken en instanties overzee, projecten en plannen mede worden bezien in verband met de verbetering van de positie van de vrouw.

Ester Boserup vestigt er in een boekje dat in 1975 uitgegeven is door de Verenigde Naties extra de aandacht op, „dat de *particuliere organisaties* op dit gebied een zeer belangrijke rol kunnen spelen en dat hun initiatieven meer waardering en steun verdienen”.⁹⁾

Veel meer aandacht moet er ook worden geschonken aan het vele werk dat de christenvrouwenbewegingen hier en elders in de wereld doen. Het zou van grote betekenis zijn als hun werk vruchtbaar gemaakt kan worden in de kerk zelf; meer dan anderen zijn zij betrokken op het dagelijks leven.

Nieuwe bewustwording

In de inleiding is gesteld hoe vanaf het midden van de zestiger jaren een kritische bewustwording bij velen ontstond. Dat was het begin van wat de *tweede emancipatiegolf* wordt genoemd, die niet alleen beroering veroorzaakte in ons land, maar bijna overal in de wereld, ondanks diepgaande onderlinge contrasten in doel en werkwijze.

Een opmerkelijk feit is, dat de eerste *bevrijdingsbewegingen* van vrouwen ontstonden in de *nationale strijd voor onafhankelijkheid*. De vrouwen van Algerije stredden mee voor de onafhankelijkheid van hun land en na de strijd werd een krachtige vrouwenbeweging opgericht. In Guinee-Bissau was de bijdrage van de vrouwen beslissend voor de bevrijding van het land. Dit bracht een bewustwording van vrijheid met zich mee, ook al hebben verschillende onafhankelijke regeringen hun beloften ten aanzien van de positie van de vrouw niet altijd waargemaakt (in Algerije bijvoorbeeld werden de verhoudingen van vroeger weer voor een deel hersteld). In 1962 werd in Afrika in Dar-es-Salaam de All Africa Women's Conference opgericht. Deze bood de vrouwen een raamwerk aan op weg naar een volledige deelname aan alle aspecten van het maatschappelijk leven.¹⁰⁾

De bevrijdingsbewegingen zijn van invloed geweest op het groeien van een grotere *bewustwording* in *Europa en Amerika*. In zijn boek „Einde of nieuw begin” signaleert dr. F. Boerwinkel dan ook verband tussen het „einde van de blankensuprematie” en „het einde van de mannessuprematie”.¹¹⁾

Daarnaast zijn er vele andere factoren die deze beweging hebben gestimuleerd: onder andere de enorme vooruitgang van de techniek, die de televisie, de afwasmachine, maar ook de „pil” heeft gebracht. Vooral door de „pil”, het zelf kunnen beheersen van de vruchtbaarheid, is de zelfstandigheid van de vrouw toegenomen; de auto geeft een veel grotere mobiliteit; de mogelijkheden tot opleiding zijn toegenomen. Ook een bewuster bevolkingsbeleid in verband met het schrikbeeld van een dreigende overbevolking is van invloed geweest. Een vrouw is snel uit de kleine kinderen (men spreekt over een periode van 16 jaar) en er komt een grote behoefte om zelf deel te nemen aan het maatschappelijk leven.

Voordat de eigenlijke emancipatiegolf begon, waren er enkele baanbrekende boeken verschenen, die ieder een ander aspect naar voren brachten. Zo stelt Simone de Beauvoir, dat de man de mogelijkheden heeft zijn leven in eigen hand te nemen, maar dat de vrouw, zoals zij tot dan toe als „geordend tot de man” was gezien, die mogelijkheden niet had en zich daar zelf bij neerlegde. Margaret Mead, de bekende antropologe, liet aan de hand van voorbeelden uit andere culturen zien, dat het vertrouwde gedragspatroon zoals wij dat kennen in de man-vrouw verhouding niet het enig mogelijke of normale was.¹²⁾ In de Verenigde Staten pleitte Betty Friedan voor het ernstig nemen van de vrouw, als zij met even goed recht als de man, zelf gaat zoeken naar eigen identiteit en niet berust bij haar eeuwenlang toebedeelde identiteit van huisvrouw en moeder.¹³⁾

Hoewel er door velen nog met ironie tegen deze tweede emancipatiegolf wordt aangekeken, is de beweging een sociale realiteit geworden. Niettegenstaande de soms verwarrende uitingen, groeit de beweging verder, maar wordt ook gedwongen om duidelijk vast te stellen waar het haar om gaat. Het blijkt dat er verschillende stromingen zijn te onderscheiden. De eerste heeft als prioriteit: bevrijding van de vrouw uit de onderdrukking van de man, wat een *proces van persoonlijke verandering* met zich meebrengt, maar ook leidt tot het *signaleren en veranderen van situaties die discriminerend voor de vrouw zijn*. De tweede stroming is van mening, dat de lage plaats van de vrouw het gevolg is van *economische en sociale of culturele structuren*. Dat betekent, dat de strijd tegen onderdrukking slechts een aspect is van de bevrijding van het gehele volk. Dit herkennen wij o.a. waar vrouwen deelnemen aan de nationale strijd van hun land, maar ook in allerlei bewegingen in ons land.

Een ander onderscheid is het verschil in werkwijze, namelijk in een proces van rolverandering van man en vrouw *samen of apart*, waarbij vrouwen eerst hun eigen ervaringen willen uitwisselen en zo bij zichzelf willen nagaan wat het betekent vrouw te zijn, hoe hun gedrag is en hoe zij het zouden willen veranderen in relatie tot zichzelf en anderen.

Maar bij alle vrouwen die zich erbij betrokken voelen, speelt de *bewustwor-*

ding van zichzelf een grote rol: ik wil zijn die ik ben, niet ondergeschikt aan de man, maar eigenwaardig naast hem. Wat betekent seksualiteit voor mij los van het moederschap? Wat is de zin van het huwelijk?

Met vele anderen stelt Suzanne Katier vanuit ervaringen met de telefoon-dienst „Stichting vrouwen bellen vrouwen”, „dat vrouwen erg afhankelijk blijken te zijn van hun omgeving; hun partner, kinderen, familie of bureu. Ze zijn vaak bang om zelfstandig beslissingen te nemen. Ze zitten met schuldgevoel en hebben weinig gevoel van eigenwaarde en weinig respect voor wat ze zijn en wat ze doen. De vrouw wordt klein gehouden door haar omgeving, maar vooral ook door zichzelf. Vrouwen stellen zichzelf op de tweede plaats”.¹⁴⁾

De bewustwording blijkt o.a. in de vele vrouwenpraatgroepen, waar men zoekt naar wat de eigen vrouwelijke inbreng is. „Het doel van deze praatgroepen is: je bewust te worden van je rol als vrouw in de maatschappij. Er achter te komen welk deel van je persoonlijkheid van jezelf is en welk deel cultureel bepaald. Welke van de problemen die je hebt veroorzaakt zijn door jezelf en welke door de maatschappij waarin je leeft.”¹⁴⁾

Daarnaast ontstaan er feministische therapiegroepen, „waarbij het accent ligt op het ontwikkelen van de kwaliteiten die door de vroegere vrouwenrol niet aan bod gekomen zijn, dus op wat de vrouw zelf kan doen om haar situatie te veranderen.”¹⁴⁾

Er groeit een positiever zelfbeeld en een groter gevoel van eigenwaarde in het besef van eigen onvervangbaarheid. Vrouwen leren zo zichzelf in een nieuwe zin ontdekken en leren solidair te zijn met sexegenoten, zonder onbewuste minachting van de eigen sexe.

Vrouwen ontdekken ook, dat gelijke rechten eveneens betekent: medeverantwoordelijkheid durven dragen met alle soms moeilijke consequenties daaraan verbonden, in een eigen creativiteit.

In dit gedeelte is herhaaldelijk gesproken over bewustwording, een gemakkelijk uitgesproken woord, maar wij moeten daarbij wel bedenken, dat dit proces net als iedere groei met pijn gepaard gaat; soms een gevoel van bevrijding en vreugde geeft voor man en vrouw beiden, maar soms ook een gevoel van bedreigd worden en verdriet om het veranderen, ja zelfs verliezen van relaties.

Toch wordt met inventiviteit naar rol-doorbrekende wegen in vele gezinnen gezocht en er mee geëxperimenteerd om ruimte te geven aan elkaar om ieder tot zijn recht te laten komen, waarbij de kernvraag is: Hoe kunnen man en vrouw elkaars totale partner zijn, zowel binnen als buiten de gezins sfeer?

Accenten in de niet-westerse wereld?

Is daar ook sprake van een nieuwe bewustwording?

Wij zagen al hoe *bevrijdingsbewegingen* in verschillende landen een *nieuw gevoel van vrijheid* op gang brengen; de vrouwen zien hun strijd als onderdeel van de strijd om onafhankelijkheid van hun land, maar als de onafhankelijkheid verkregen is, worden ze meestal in hun verwachtingen teleurgesteld.

„Guinee-Bissau is een van de weinige voorbeelden waar vrouwen op gelijke wijze in het maatschappelijk leven van hun land betrokken werden.”¹⁰⁾

„China heeft een eigen, zeer radicale ontwikkeling doorgemaakt; in het traditionele China hadden de officiële instanties zo'n mannelijk patroon als bijna nergens ter wereld. In enkele tientallen jaren is hier geweldig veel veranderd, maar hoewel officiële gelijkstelling voor de wet zo duidelijk mogelijk wordt doorgevoerd, is de gedachte van de evenwaardigheid van man en vrouw nog niet door het gehele volk aanvaard.”¹⁵⁾

Maar ook elders in de derde wereld zijn vrouwen met deze vragen bezig op heel verschillende wijze. Door de grote verschillen in leefsituatie zijn *de vragen en antwoorden anders dan de onze*; tevens moeten wij duidelijk onderscheid maken tussen verschillende niveaus. Een bericht uit Sri Lanka zegt bijvoorbeeld „dat daar het probleem niet is of een vrouw teveel tijd aan haar huishouden besteedt, maar of ze eten heeft voor haar gezin. Er is geen enkele vergelijking tussen de onderdrukking van de ondervoede Aziatische vrouwen die moeite hebben om hun kinderen te eten te geven en het gevoel van onbehagen van de vrouwen, die zich beklagen over hun gebrek aan ontplooiingsmogelijkheden. De vrouwen van Sri Lanka, zoals velen van de zwarte vrouwen in de Verenigde Staten, en andere economisch onderdrukte zusters in alle delen van de wereld, ontkennen de vragen niet, die door andere vrouwen in de rijke wereld gesteld worden, maar zij willen hun *eigen prioriteiten stellen*”.¹⁶⁾

Dat blijkt ook uit een persoonlijk gesprek dat ik had. Twee vrouwen uit Azië, die in hun land leiding geven aan werk in de dorpen, zijn als counterparts voor het Instituut van niet-westerse sociologie in Leiden, naar Nederland gekomen. De methode van onderzoek wordt hun hier aangereikt, waarbij wordt uitgegaan van de gedachte dat het ontwikkelingsproces mogelijkheden moet geven tot emancipatie, in de zin van zelfontplooiing. De wijze waarop zij dit invullen toont aan, dat hun gedachten hierover minder individualistisch gericht zijn dan de onze. Het betekent voor hen: Het kunnen meedoen in het geheel, *het kunnen mee-functioneren*; dat is soms de familie, soms de gemeenschap waarin zij leven.

Toch worden door internationale contacten als de conferentie van Mexico in 1975 deze vragen in een *wereldwijd verband* gezet. De Verenigde Naties gebruikten de sleutelwoorden *gelijkheid, ontwikkeling* en *vrede*. Het Wereldplan van actie dat daar werd opgesteld, heeft allerlei in beweging gezet en is omgezet in actieprogramma's voor verschillende delen van de wereld. Het betreft vooral politieke, economische en sociale aspecten van het leven van de vrouw. Een andere conferentie, namelijk de World Conference on Religion and Peace heeft in 1970 in Kyoto (Japan) de vinger gelegd bij discriminerende structuren in godsdienstige organisaties (waarbij zowel gedacht moet worden aan de christelijke kerk als aan de Islam en andere godsdiensten) en deze opgeroepen hun structuren te bekijken en een aanvang te maken met noodzakelijke veranderingen.¹⁷⁾

Bovendien heeft westerse ontwikkelingshulp grote invloed uitgeoefend, evenals de toename van de technische mogelijkheden. Deze heeft in vele landen van de tweederde wereld een groeiend zelfbewustzijn tot opbouw van

een eigen natie gebracht, waarbij de deelname van de vrouwen een grote rol speelt. Zending en missie met hun vele internationale contacten geven hieraan belangrijke eigen bijdragen.

Er is in de internationale gemeenschap een groeiend besef, dat de maatschappij in zijn ontwikkelingsbeleid vrouwen niet langer als marginaal kan beschouwen bij het ontwikkelingsproces, dat het integendeel erg belangrijk is hen geïntegreerd erbij te betrekken.

Soms wordt de „vraag gesteld of wij met de gedachte aan vrouwenemancipatie niet een typisch westers probleem in de Derde Wereld introduceren; maar dan is het goed te bedenken, dat wij al tientallen jaren bezig zijn er onze ideeën en het westers ideaal van het Victoriaanse gezin binnen te brengen, dikwijls met het gevolg dat de vrouwen er afhankelijker en meer overbelast werden dan zij ooit waren geweest. Het gaat niet om de export van deskundigheid of klaargemaakte ideeën, maar om de vraag hoe participatie, ook van vrouwen, in het ontwikkelingsproces op gang kan komen, zodat zijzelf, van hun eigen positie uit, beslissingen over hun eigen leven kunnen nemen”.¹⁸⁾

De rol van de kerken

Tot nu toe is in dit artikel de rol van de kerken nauwelijks aan de orde geweest. Wel hebben wij geconstateerd, dat ondanks het feit dat Jezus mannen en vrouwen op gelijke wijze behandelde en vrouwen zelfs tot de eerste getuigen van zijn opstanding maakte, spoedig alweer een zekere terughoudendheid optrad. Bepaalde gedeelten uit de brieven van Paulus hebben grote invloed gehad op de plaats van de vrouw in de kerk. Van de wijze waarop Jezus ook hierin taboe's doorbrak, is nauwelijks iets zichtbaar geworden. Na de eerste eeuwen is de kerk, door institutionalisering, een echte mannenkerk geworden, waarin de vrouw (net als in het O.T.) wel in bijzondere gevallen (als abdis bijvoorbeeld) een belangrijke plaats innam, maar niet tot een kerkelijk ambt kon worden toegelaten. Tevens werd de vrouw gezien als de verleider. Daar zijn heel wat uitspraken van kerkvaders over: Tertullianus bijvoorbeeld sprak over een „tempel, die over een riool is gebouwd”. Ook de Reformatie heeft daarin niet veel verandering gebracht. Hoe komt het toch, dat er altijd weer een selectie van teksten gevonden wordt die bevestigend werkt op de culturele opvatting, zodat er sprake is van een blinde vlek, ook al breekt het nieuwe licht zo nu en dan even door? Hoe komt het, dat vrouwen dit altijd geaccepteerd hebben? Heeft de gehoorzaamheid aan het gezag (van de kerk) hierbij een rol gespeeld, evenals de inhoud van het huwelijksformulier?

De kerk heeft dus in naam van de Bijbel, ja zelfs in de naam van God het heersende cultuurpatroon bevestigd, ja zelfs bevorderd. Dat geldt met name voor de opvatting over huwelijk en gezin. Deze opvattingen werden, zoals wij gezien hebben, ook door zending en missie geëxporteerd.

Na de Tweede Wereldoorlog is daar wat verandering in gekomen. De Wereldraad van Kerken ging aandacht schenken aan deze vragen, maar werkelijke veranderingen kwamen pas veel later, toen er onder vrouwelijke (en sommige mannelijke) kerkleden verzet kwam tegen de heersende gang van zaken, daartoe uitgedaagd door de veranderingen in de maatschappij. Deze

veranderingen stelden ook vragen aan de kerken. In de jaren 1971 tot nu toe wordt dit proces van bewustwording weerspiegeld in de internationale conferenties. Deze verandering wordt in een Pro Mundi Vita Bulletin genoemd: Vrouwen in de kerk, *Van invloed tot verantwoordelijkheid*.¹⁹⁾

Een belangrijke ontmoeting op deze weg was het gesprek in Heverlee-Louvain (België) 1973, waar vertegenwoordigsters van R.K. en Protestantse kerken aanwezig waren. Men sprak daar over *partnership tussen mannen en vrouwen in de christelijke gemeenten*. „De deelneemsters stelden daar, dat het doel niet alleen de bevrijding van vrouwen was (houdt de vrouw, die een gevangene is, de man niet gevangen?), maar de bevrijding van zowel vrouwen als mannen om te komen tot nieuwe vormen van partnership. Ze waren overtuigd, dat de kerken op de verkeerde weg waren en dat het Evangelie en de Heilige Geest de gemeente opriepen tot bevrijding, niet alleen in hun eigen kerkelijke sfeer, maar ook daarbuiten, waar ieder geroepen was mee te bouwen aan een wereld die meer bewoonbaar zou zijn voor vrouwen en mannen.”²⁰⁾ In vele Protestantse kerken is de vrouw toegelaten tot het ambt, al wil dat niet zeggen dat zij een werkelijke eigen bijdrage kan leveren aan het kerkelijk leven. „De ene helft ontbreekt”, is de uitspraak van een vrouwelijke ambtsdrager. In de R.K. Kerk is de vrouw nog niet tot het ambt toegelaten, evenmin als in de Orthodoxe kerk; maar aan de R.K. universiteit in Nijmegen is de eerste vrouw officieel belast met een leeropdracht feminisme en christendom.²¹⁾

Maar het belangrijkste is toch een groeiend nieuw zicht op wat de Bijbel over de mens (man en vrouw) zegt zoals: God schiep de mens, naar Zijn beeld, man en vrouw schiep Hij hen. De vrouw is mens, de man is mens, kind van God, geschapen naar Zijn beeld, verschillend, toch bij elkaar horend, een geheimnis, maar waarbij geen sprake is van een dominerende plaats van de één boven de ander.

De werkgroep feministische theologen zoekt naar de betekenis van beelden en uitdrukkingen; deze geven soms een verrassend nieuw perspectief. Deze groep wil ook vrouwelijke geloofservaring en geloofshandelen onder woorden brengen om hun bijdrage te geven aan een nieuwe vorm van gemeente-zijn.

Van grote betekenis en inspirerend is het werk van Letty Russell, die de feministische theologie bevrijdingstheologie noemt, omdat zij de bevrijding zoekt van *alle mensen* en hen volledig wil doen deelnemen aan de menselijke samenleving. Mensen hebben mensen nodig en zijn samen verantwoordelijk. In een open brief aan haar zusters van zes continenten die deelnamen aan de consultatie van de Wereldraad van Kerken in Berlijn, schrijft zij: Dit is een belangrijke gelegenheid voor vrouwen om aan hun eigen bevrijding te werken, zodat zij vrij kunnen zijn om *mee te helpen in de bevrijdingsbewegingen in de gehele wereld*.²²⁾

Men ontdekt, dat men niet aan eigen bevrijding kan werken zonder zich in te zetten voor de bevrijding van andere onderdrukte groepen. Dan wordt het pas vruchtbaar voor anderen. Geeft de ervaring van eigen onderdrukking een grotere gevoeligheid voor andere situaties van onderdrukking?

Is dit één van de dimensies die het Evangelie aan deze beweging van bewustwording geeft? Zij brengt nog een accent aan, dat naar onze mening een evangelische inspiratie geeft, namelijk: „Voor christenvrouwen brengt het ervaren van nieuwe vrijheid nieuwe verantwoordelijkheid. Zij worden vrijgemaakt om anderen te *diënen*.” Dienst is dan niet een voorgeschreven rol, een noodgedwongen onderdanigheid, maar een *keus*²³⁾ om vanuit eigen persoonlijkheid te mogen delen in Gods dienstwerk in deze wereld. Dat kan nooit de vorm aannemen van overheersing of manipulatie, want de samenleving kan niet dichter bij bevrijding gebracht worden als de ene afhankelijke groep vervangen wordt door een andere.

Deze gedachten vinden ook weerklank in de kerken van de derde wereld, waar de vrouwen worstelen met vragen van armoede, bevrijding, gerechtigheid, vrede en mensenrechten, en zich afvragen wat dat in hun concrete situatie van hen vraagt en waarop zij eigen antwoorden willen geven.

Er worden daarbij heel indringende vragen gesteld, o.a.: Wat is bij jullie de zin van het huwelijk? Wij zien jullie films, die een bepaald soort liefde suggereren, maar wij horen ook van de vele echtscheidingen. Wat is jullie antwoord daarop als christenen? Zij trachten eigen antwoorden te vinden. Een zo'n antwoord is bijvoorbeeld het boek, *African Christian marriage*”, waarin op de eigen problematiek wordt ingegaan, zoals de polygamie.

Waar het gaat over het deelnemen aan het *beleid* van de kerk, worden nu dezelfde vragen gesteld als bij ons; bijvoorbeeld op de 6e Assemblee van de Aziatische Raad van Kerken in Maleisië in juni 1977 zei één van de deelnemers: „Wij vragen niet om een edelmoedig geschenk van de kerk. Wij vragen om de „heelheid” te herstellen die ons deel was bij de schepping en die Christus ons openbaarde. Als wij deze „heelheid”, deze evenwaardigheid, deze aanvaarding bij Christus vinden, waarom zouden wij dan scheiding vinden in de kerk van Christus? Waarom zouden onze kerken minder aan vrouwen geven dan hun Meester?”

Sommigen zeggen: Jullie in het Westen praten over bevrijding, maar wij zijn vrij. Wij hebben geen bevrijding nodig. Maar de ervaring is, dat als je dan doorpraat, de vrouwen zelf over hun moeilijkheden met kerk en samenleving gaan vertellen. Hoe langer ze praten, hoe langer de lijst wordt. Niet dezelfde lijst natuurlijk, maar altijd problemen, die te maken hebben met hun gezin, kerk, werk, politiek, enz.

Anderen zeggen: laat ons onszelf bevrijden.

Letty Russell zegt: „Over deze dingen zullen wij met elkaar moeten praten, als we werkelijk het wereldwijde perspectief van de bevrijding van alle mensen willen delen.”²⁴⁾

Op een consultatie in Glion (Zwitserland) in 1977 was de dringende vraag: „Wij willen erover praten, maar geef ons de mogelijkheden om onszelf te helpen.” Dat betekent dus kadervorming.

Wij zijn ervan overtuigd, dat hier een deel van onze taak ligt en dat er nog een lange weg moet worden gegaan, omdat het niet gaat om de bevoorrechten, maar om hen die niet op conferenties spreken en niet aanwezig zijn daar waar het beleid wordt uitgesteld.

Dit alles wordt uitgedrukt in een fragment van het gebed van de Rhodesische Olivia Nuembezi Mukuna:

„Ja, Heer, wij hebben de prijs te betalen voor de rijkdom om bij elkaar te horen. Maar ik hoop, Heer, dat wij beseffen, dat samenwerken voor bevrijding, een pijnlijk proces is. Het vraagt van ons, dat wij open, eerlijk en respectvol met elkaar omgaan. Dit is, wat het verschil uitmaakt tussen onze groep en die van de Verenigde Naties. Omdat, wat wij ook doen, in *liefde* gedaan wil worden, die alle vrees en vooroordelen in ons doet verdwijnen.”²⁵⁾

De kerk is tekortgeschoten, ook ten opzichte van de vrouwen in de Derde Wereld, maar wij mogen toch doorgaan, want het gaat niet om een soort van propaganda om anderen te zeggen hoe zij leven moeten in een ander land of in een andere cultuur. Het verhaal van Jezus is een bron van bevrijding en kan daardoor bevrijdend gaan werken, ook in dit opzicht.

Wij zijn als mensen met elkaar verbonden. Ieders situatie is verschillend en vanuit deze verschillende situaties willen wij onze inzichten, verlangens en hoop delen.

Literatuur

1) Evelyne Sullerot, *Geschiedenis van de vrouwenarbeid* (nederlandse vertaling 1969) (o.a. pp. 16 t/m 40).

2) Uit: „Women Cross-Culturally: Change and Challenge”: Bernice Glatzer Rosenthal, *Role and Status of Women in the Soviet Union: 1917 tot the Present* (pp. 444).

3) Zie: Simone de Beauvoir, *De tweede sexe* (nederlandse vertaling 1968).

4) Zie: Els Postel-Coster en Joke Schrijvers, *Vrouwen op weg* (1976).

5) Ester Boserup, *Women's role in economic development* (1970) (o.a. hfdst. I, II, III).

6) Philippines: *Bureau of Census and Statistics Survey*, 1971: 5.

7) *Landbouwkundig Tijdschrift* (1976), 88-12, pp. 384.

8) Mieneke Bavinck-Ubbink, scriptie Sociale Akademie „De Horst”, Driebergen: *Vrouwen in de derde wereld – een vergeten groep?* (april 1977).

9) Zie: Ester Boserup, Christina Liljebrantz, *Integration of women in development, why, when, how* (1975).

10) Idoc documentation project – *The future of the Missionary enterprise* (Rome) No. 15/16 The Mission of women pp. 18 t/m 21: E. Maxine Ankras: Has the African woman settled for tokens?

11) Feitse Boerwinkel, *Einde of nieuw begin* (1974), (pp. 162 e.v.).

12) Margaret Mead, *Man en vrouw* (nederlandse vertaling 1953).

13) Betty Friedan, *Het misverstand vrouw* (1963).

14) Suzanne Katier, *Zit je goed?* (1977) (pp. 15, 66 e.v.).

15) Uit: „Women Cross-Culturally: Change and Challenge”: Delia Devin, The Women's Movement in the People's Republic of China (pp. 469).

16) Idoc documentation project – *The future of the Missionary enterprise* (Rome) No. 15/16 The Mission of women pp. 23 t/m 26: Marie Dawood: The struggle for Women's Emancipation in Sri Lanka.

17) World Conference on Religion and Peace, Kyoto, Japan (1970) (pp. 42).

18) Els Postel en Gisela Schade, Vrouwenemancipatie als dimensie in ontwikkelingsbeleid, in: *Internationale Spectator*, december 1976 (pp. 717).

19) *Pro Mundi Vita Bulletin*, no. 56, 1975, pp. 14.

20) *Pro Mundi Vita Bulletin*, maart 1976 (pp. 2).

Bevrijding: leven in een nieuwe ruimte en in een nieuwe tijd

Graag wil ik proberen vanuit de feministische theologie iets bij te dragen aan dit themanummer met de titel „Jesus Christus bevrijdt en verenigt man en vrouw”. Dit kan ik niet doen zonder een paar vooropmerkingen te maken, omdat ik eenvoudig niet weet in hoeverre de lezers al met het verschijnsel feministische theologie vertrouwd zijn, ermee onbekend zijn, of door het woord „feministisch” geïrriteerd worden.

I.

Vooraf dus dit: de grote algemene bevrijdingsbewegingen over de hele wereld hebben voor christenen geleid tot het ontstaan van de zogenaamde bevrijdingstheologieën. Begonnen in Zuid-Amerika, waar miljoenen mensen als niet-mensen worden behandeld, en de politiek zo is geconstrueerd dat er steeds méér komen, is deze theologische reflectie ook in Noord-Amerika en in Zuid-Afrika aan het woord gekomen, maar dan primair als Black Theology. Wetend dat het sinds mensenheugenis steeds is gegaan om drie grote discriminaties: van klasse, ras en van sexe, is het niet verwonderlijk dat de tweede radicale golf van de vrouwenbeweging ook tot een nieuwe theologische reflectie aanleiding heeft gegeven, onder de naam feministische theologie.

Kenmerkend voor alle drie deze modellen is dat het hier gaat om een theologie die in de praxis van de bevrijdingsstrijd is ontstaan, die van de theoloog vraagt zelf aan de bevrijding deel te nemen, er bij betrokken te zijn en dit concrete heden als context van theologische reflectie te nemen. Deze is dan uiteraard gerelateerd aan het grote bevrijdingsmodel zoals we dat uit de Schriften hebben leren kennen: de uittocht van onvrijen, slaven, die, geroepen door een Stem, uit de ban van het noodlot wegtrokken, en zich zodanig lieten zeggen, telkens weer door de profeten, dat ze een Godsvolk werden, de smaak proefden van kinderen Gods te zijn, vlees en bloed geworden in die bij uitstek vrije mens, de man Gods, Jezus Christus.

Telkens weer tasten mensen persoonlijk en nog meer door hun machtssystemen en -structuren de door God bedoelde vrijheid van elkaar aan. Deze aantasting lijkt erger dan ooit, maar de bevrijdingstheologie anderzijds is nu ook precieser geworden in haar analyse van de dagelijkse werkelijkheid waardoor mensen gevraagd worden gehouden. Het gaat haar bovenal om de structuren, uiteraard niet zonder de persoonlijke bewustwording en bekering van mensen.

Als vrouwen hun theologische reflectie feministische theologie noemen, dan is dat het resultaat van een eigen ontdekking, namelijk dat het niet aangaat om

²¹⁾ Aan verschillende universiteiten is men bezig met colleges en onderzoek over het thema „vrouw en theologie”. De Raad van Kerken in Nederland heeft een werkgroep ingesteld „De vrouw in kerk en samenleving”, om door studie en in het beleid zichtbaar maken, dat mannen en vrouwen gelijke verantwoordelijkheid dragen.

De Zending van de Gereformeerde Kerken heeft een vrouwelijke functionaris aangesteld, belast met de studie van de positie van de vrouw in de derde wereld, met het oog op het beleid, en de verhouding man/vrouw in kerk, maatschappij en familieverband. In de R.K. kerk is in maart 1978 een projectgroep „Vrouw en Kerk” opgericht.

²²⁾ Letty M. Russell, *The Road to freedom* (1973) (Word Council of Churches) An open letter to my sisters on six continents (pp. 2).

²³⁾ Letty M. Russell, *Bevrijding van de mens in feministisch perspectief* (nederlandse vertaling 1975) (pp. 25).

²⁴⁾ Letty M. Russell, *The Road to freedom* (1973) (Word Council of Churches) An open letter to my sisters on six continents (pp. 4).

²⁵⁾ *Risk*, Volume 10, 1974, no. 2 (pp. 57).

Andere gebruikte lectuur:

DIC-mappen – De Horstink: – Bevrijding van de vrouw. Naar een menselijker samenleving (1974).

– Bevrijding van de vrouw. Hoe moet dat nou? (1975).

– Beweging en tegenbeweging (1976) waarin Feminisme in Nederland 1968-1975.

Opzij, Feministisch maandblad.

Auke Jelsma, *Tussen heilige en helleveeg* (1975).

Leny Lagerwerf, in: *Exchange: Women in the Church: from influence to responsibility*, december 1975. (Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, Leiden).

Concilium, De vrouw in de kerk, 12e jaargang, no. 1, 1976.

Motivatatie en doelstelling van de „Werkgroep feministische theologen” (1977).

Rondom het Woord, Als vrouwen aan het woord komen, juni 1977 en september 1977.

Johanna C. van Moosel, *Emotionaliteit*, De Toorts (1976).

Valerie J. Hull, *Woman in Java's rural middle class: Progress of regress?* Gadjah Mada University, Yogyakarta, Indonesië (1976).

C. M. van Heemstra, *Je zult maar vrouw zijn* (1974).

Nella v. Loo-Star – Henk L. van Loo, *Vrouw in veranderend Afrika* (1976).

African Christian Marriage (rapport van The Churches' Research on Marriage in Africa, 1977).

Luann Habegger Martin, *Women and Development* (Mennonite Central Committee, 1976).

Asian Women, *Confront, challenge, change* (Christian Conference of Asia) 1977.

sept. '77

met het woord „vrouwelijk“, of „van vrouwen“ de werkelijkheid recht te doen die wij op het oog hebben. Vrouwen zijn namelijk niet een aparte zichtbare, maatschappelijke groep, zoals de gekleurde en gedeklasseerde mensen. Wij behoren niet tot een bepaalde stam, werelddeel, noch tot een bepaalde klasse. Het verschil in sexe is de meest fundamentele en diepst reikende distinctie tussen de in tweevoud geschapen mens. Maar precies daardoor zijn vrouwen dan ook alle tijden door precies overal aanwezig waar mensen zijn. Vooral de laatste honderd jaar zijn vrouwen in groten getale kritisch geworden, en hun bevrijdingsstrijd noemen wij emancipatie: een proces van mondigwording, na losmaking uit de overheersing van een machtige instantie, voor vrouwen primair: de patriarchale man.

Maar, is onze ontdekking, met emancipatie zijn we er niet, zolang daaronder meestal verstaan wordt: bevrijding van onderdrukking en het verkrijgen van gelijke rechten als de man. Want hierna volgt een tweede even noodzakelijke fase: vrijwording tot een nieuwe mens die niet kritiekloos stapt in de bestaande masculiene structuren, maar een eigen weg ziet om deze van het eenzijdig mannelijke te bevrijden. Dat streven noemen wij het feminisme: kritische vrouwen dus, die willen uitgroeien tot hele mensen (met al hun mogelijkheden), maar aan mannen vragen dit ook te doen, door hun verdrongen „vrouwelijke“ aspecten te gaan vertrouwen, tot uitdrukking te brengen, zelf heel te worden, en deze heelheid in alle systemen toe te laten. Voor dit laatste is dan uiteraard de samenwerking en de partnership van vrouwen en mannen vereist, of het ons nu om de opbouw van nieuwe wereldlijke of van kerkelijke structuren gaat. Feminisme vraagt dus om twee dingen: de autonomie voor vrouwen om te kunnen worden wie ze zijn, zonder stereotypering van buitenaf; en om de opwaardering van een aantal waarden die tot nu toe „vrouwelijk“ werden genoemd en voor privé-gebruik werden bestempeld; om deze namelijk hun humaniserend werk te laten doen in het openbare leven, in de structuren, enz... Precies deze waarden hangen nauw samen met wat het christelijk geloof als „christelijke waarden“, opgaven, als „vruchten van de Geest“, heeft benoemd. Reden te over dat vrouwen die door het feminisme kritisch zijn geworden op hun eigen houding en op de samenleving, ook als theologen hun stem laten horen.

II.

Dit alles leek mij nodig ter inleiding. Mijn stelling betreffende het onderwerp dat in dit nummer aan bod is, luidt dan: De bevrijding en vereniging van man en vrouw in de persoon van Jezus Christus, kan slechts vruchtbaar, duurzaam en creatief plaats hebben als eerst alle nadruk komt te liggen op de bevrijding van elk van hen; van de vrouw en daardoor ook van de man. Pas daarna kan er werkelijk partnership tussen hen beiden ontstaan en vereniging.

Er is langzamerhand een duidelijk bewustzijnsproces op gang gekomen bij vrouwen en, in mindere mate, ook bij mannen, wat hun eigen seksualiteit nu eigenlijk voor hun leven betekent.

Een dergelijk bewustwordingsproces pleegt drie aspecten in zich te hebben:

1. het is een ervaring die met anderen te delen is of gedeeld wordt;
2. het is een weg naar de vrijheid;
3. het leidt tot een of andere vorm van betrokkenheid bij de strijd om anderen te bevrijden.

ad 1) Bewustwording grijpt niet zomaar plaats, op je eentje, achter je bureau, maar vraagt om communicatie, om het uitspreken van wat in je boven komt, om het herkennen in jezelf van wat anderen je vertellen; het vraagt ook om een fundamenteel vertrouwen in elkaar als dragende grond om je aan elkaar toe te vertrouwen; het vraagt om de voelbare bereidheid blij te zijn met de blijven, maar tranen mee te schreien met de bedroefden; met elkaar trek je uit de donkere tunnel van veel geleden inperking het licht tegemoet.

Voor veel vrouwen, minstens hier in het Westen, heeft er zoiets plaats en wordt er zusterschap geboren. Christenvrouwen die zichzelf en elkaar zo weinig tegenkomen in de geschiedenis van de Kerk, in de structuren waar de „dienst“ wordt uitgemaakt; die elkaar niet tegenkomen in de liturgie, weinig in de lezing van de Schrift, weinig in de praktische pastoraal, willen deze concrete bewustwording van afwezigheid, en de vreugde van de herkenning en de aanvaarding bij elkaar, onder woorden brengen en deze relateren aan de bevrijdende uittocht waarmee onze heilsgeschiedenis is begonnen. Vrouwen willen opnieuw hun bevrijdingslied van nu aanheffen en hun stem voegen bij die van Mirjam, Deborah en Maria, die allen op hun manier een bevrijdingslied hebben ingezet.

ad 2) Bewustwording van je mogelijkheden, het uitdrijven van je, zolang voorgeschreven, nederige of lage zelfbeeld, de bewustwording ook dat je geschapen bent als beeld van God, deelt in Gods Zijn, ontspringt aan deze Bron van Zijn, maakt van deze tocht naar vrijheid zonder inperking door stereotypen een ware Exodus-gemeente, gedragen door het geloof dat hierin Gods openbaring een nieuwe concrete gestalte aanneemt, dat de incarnatie verdere vorm krijgt in de mens-woording van vrouwen.

Deze Exodus-gemeente heeft de charismatische trekken van een gemeenschap van de Geest, waarin plaats is voor allen die naar bevrijding snakken, die ingeklemd zijn door hiërarchische structuren, die nooit bij hun naam worden genoemd, op hun verantwoordelijkheid aangesproken. Het is ook een gemeenschap die weer verbonden wil zijn met de hele schepping, de hele kosmos en er eerbiedig mee wil omgaan.

ad 3) Een criterium van echtheid, een kenmerk of het over menselijke, in de Schrift bedoelde bevrijding gaat, is of er in deze bewustwording, gedurende deze tocht naar vrijheid, een gevoeligheid groeit voor alle onderdrukten, overal ter wereld waar mensen om hun ras, hun sexe, hun economische status en klasse eronder worden gehouden. Bevrijding is een relationele werkelijkheid: ik kan mij pas bevrijd voelen, niet als het *mij* goed gaat, maar als mijn zuster in de gevangenis, mijn broeder/zuster in Brazilië, mijn zwarte zuster, mijn broer de neger, mens kunnen worden.

Ook dat is een bijbelse werkelijkheid: het gaat altijd om *alle* mensen. Elke mens is beeld van God, geschapen en geroepen tot heil en tot heelheid. – En

uit het beeld van de Kerk, verbijzondering van deze door God bedoelde wereld, weten we dat als één lid lijdt alle ledematen in het lijden delen.¹⁾

Ook de feministische theologie zal, evenals de andere bevrijdingstheologieën, zich met een zorgvuldige analyse bezig moeten houden van de onderdrukkende en inperkende structuren, die vrouwen gevangen houden op allerlei manieren. Lange tijd zijn we blijven steken in een vorm van dualistisch denken waarin op het lichamelijke werd neergezien om de geest te verheffen. In concreto werd dit vaak gesymboliseerd in een plaats voor de vrouw beneden de man. Dualistisch is ook geweest, dat wij het aardse, materiële lijden relativeren om alle nadruk op de hemelse vreugde te leggen.

Maar in de Schrift wordt geen vergeestelijking bedreven en zijn de armen en de kleinen werkelijk de mensen in nood, die geen brood hebben en alles ontberen. In dat opzicht kun je in deze westerse maatschappij de vrouwen niet tot de onderdrukten rekenen. Maar wij moeten in deze gegroeide culturen ons hoeden voor elke eenzijdigheid van een dualistisch denken en ons ervan bewust zijn dat de mens een eenheid is van psyche en soma, en dat psychisch lijden niet minder kwellend kan zijn. Daarom spreek ik bij voorkeur liever over de *inperking* die vrouwen ondergaan, doordat ze op hun lichaam, hun „natuurlijke (biologische) functies“, hun vrouwelijke seksualiteit zijn vastgepind, een vaste plaats en rol *kregen toebedeeld* van de mannen die zich de macht hadden verworven.

Daarover gaat het dan nu, hier, in onze cultuur; maar daarnaast over het wegdrukken van zoveel menselijke waarden in onze samenleving, die ten onrechte als „vrouwelijk“ zijn aangezien en dus lager genoteerd stonden. Ze werden als „vrouwelijk“ door de kerken gepredikt, maar vooral voor privé-gebruik gerealiseerd!

Feministische theologen zullen echter in andere maatschappelijke constellaties ook andere analyses maken en zien hoe in de krotten vrouwen en mannen de slachtoffers zijn van de demonische economische en politieke krachten. Zij zullen in de zwarte landen concluderen dat hier primair de apartheid, het blanke superioriteitsgevoel, ontmaskerd moeten worden, omdat ze ontmenselijkend werken, en alles teniet doen wat Jezus van Nazareth in zijn aardse leven heeft voorgeleefd.

Het gaat altijd weer om gerechtigheid, „shalom“ en verzoening, voordat bevrijding werkelijk vrijheid is. En dat vraagt ook aan theologen, ook aan feministische theologen, om een politieke keuze.

III.

De feministische theologie als poging tot analyse van de situatie van de vrouw en als christelijke reflectie daarop, heeft nog veel te doen. Ze is geen luxe in de westerse rijke maatschappij, omdat ze daar de stoot wil geven aan een nieuwe bewustwording en bekering van vrouwen en van mannen: van vrouwen om zelf subjecten te worden; van mannen om, hoe subtiel ook, de rol van inperker, onderdrukker af te leggen en ook zelf vrij te worden en te groeien naar de mensenmaat van Jezus Christus. In hem was waarlijk een vrijheid in het samspel van mannelijk en vrouwelijk.

Maar de feministische theologie is ook nodig in al die landen en culturen waar de vrouwen samen met de mannen nog een bittere strijd om de eerste bestaansrechten te voeren hebben. Feminisme lijkt daar een luxe maar is integendeel een lamp die moet schijnen, waaraan de vrouwen licht moeten ontleenen om waakzaam te zijn. In de literatuur kom je telkens tegen hoe vrouwen, bijvoorbeeld in landen onder een racistische of koloniale overheersing, aan een dubbele exploitatie zijn onderworpen: vaak heerst toch nog hun man over hen, bijna steeds zijn ze in de maatschappelijke en economische stelsels „minder waard“.

En voor de landen in ontwikkeling geldt wat een vrouw uit Kenya zo duidelijk formuleerde: wij hebben naast elkaar gestaan in de vrijheidsstrijd van ons land; nu wij onafhankelijk zijn, zijn wij vrouwen weer terug in huis gestuurd en gaat de discriminatie gewoon door.

De vrouwen constateren het; de Black Theology van Zuid-Afrika, om maar één voorbeeld te noemen, illustreert het op de meest subtielste wijze: in alle theologische bespiegelingen, zover als ik deze heb gelezen, is de vrouw eenvoudig geheel afwezig; ze bestaat niet, noch in de taal, noch in de vele concrete voorbeelden, ze komt noch in de samenleving voor, noch in de Kerk. Minder subtiel is de inperking als een der auteurs van de bundel „Om het zwart te zeggen“ de relatie concretiseert tussen „enige afrikaanse inzichten en het Oude Testament“. Dan verschijnt opnieuw, kritiekloos, de vrouw als voortbrengster van bij voorkeur mannelijke kinderen (om de naam verder te dragen).

Dan is het opnieuw de glorie en de bedoeling van vrouwen om kinderen te baren; dan heeft de vrouw nog steeds door haar zonde God ver van de mensen weggedreven...

Alleen de blanke, zuid-afrikaanse theoloog Basil Moore signaleert dit tekort aan analyse van de onderdrukking, doordat ook de Black Theology niet tot aan de bodem is gegaan. Ze verkiest wel Godsbeelden die niet meer de vervreemdende almacht uitbeelden en juist de gemeenschapstrekken laten zien, maar ze heeft nog niet de vrouwelijke aspecten in zichzelf op laten komen en kan ze dus ook niet symboliseren in de Godsbeelden.

Het is deze *man*, Basil Moore, die vraagt om „God: she is black“ niet weg te wuiven als een grapje, maar ernstig te nemen als uitnodiging eindelijk het „vrouwelijke“ aspect in de mens en in de mensheid serieus te nemen.

„Dit betekent namelijk de uitdaging ons richtsnoer voor ons verstaan wat God is en wie wij zijn, te ontleenen aan die menselijke wezens die wij het meest hebben onderdrukt en wier menselijke hoedanigheden wij het ergst hebben verdrongen.“

Onlangs heeft in Accra een bijeenkomst plaats gehad van afrikaanse theologen, zwarte theologen, ook uit de USA. Tot mijn vreugde wordt daar voor het eerst door de aanwezige vrouwelijke theologen, de voorwaarde gesteld dat Black Theology zich moet bevrijden van alle sexismen.

Conclusie. Na dit alles ligt het voor de hand dat ik bang ben te snel tot een partnership tussen man en vrouw te komen, voordat elk van beiden werkelijk dit bevrijdingsproces heeft meegemaakt en ieder, persoonlijk, en met sexe-

genoten, een stuk weg heeft afgelegd. Het gaat én om de mens-wording van ieder van beiden en om menswaardige, bevrijdende structuren. Daarom is bevrijding nodig, maar ook de verzoening tussen de beide geslachten. En ware verzoening vindt maar plaats op een gelijk niveau tussen beiden, niet op eenzijdige voorwaarden van de ene partner, maar op de gezamenlijke voorwaarden van beiden.

Om nog eenmaal Basil Moore aan te halen: daar mannen en vrouwen vanuit tegengestelde sociale polen nu naar een meer evenwichtig zicht op gedeelde menselijkheid reiken, geloof ik dat het noodzakelijk is ook bij die polen te beginnen en niet de pretentie te hebben dat wij de pijn van de scheiding wel kunnen verkorten door een goedkope integratie.

Literatuur: Halkes, Catharina J. M. en Buddingh, D.. *Als vrouwen aan 't woord komen*. Kampen 1978.

¹⁾ 1 Kor. 12, 26.

Overigens ontbreken in dit hoofdstuk van de Korinten-brief, bij de schakeringen van de verscheidenheid der mensen: Joden en Grieken, slaven en vrijen, helaas de „mannen en vrouwen”, (cf. Gal. 3, 28).

De sleutelpositie van de vrouw

1. Er zijn van die verhalen, die een onvergetelijke indruk op je maken. Dit overkwam mij, toen ik in mijn puberteit de verhalen van Andreas Latzko las. Vooral dat fragment uit „Het vertrek”, waarin een oorlogsinvaliden zijn verschrikkelijke aanklacht tegen de vrouwen uitte, is mij altijd bijgebleven. Hoewel het fragment wat lang is, lijkt het mij van belang mijn artikel hiermee te beginnen.

In het hospitaal vraagt een vrouw enkele mannen, wat het afschuwelijkste was dat zij in de oorlog hadden meegemaakt. Iemand die nooit iets zei, brak los. „Afschuwelijk is alleen het vertrek”, riep hij. „Men gaat... en dat men ons láát gaan, dat is het afschuwelijke!” Later ging hij hierop door. „De oorlog is zoals hij zijn moet. Heeft het je verbaasd, dat hij wreed is? Maar het vertrek was een verrassing. Dat de vrouwen wreed zijn, dat was de verrassing! Dat zij kunnen lachen en met rozen strooien; dat zij hun man, hun kinderen kunnen afstaan, hun jongens, die zij duizendmaal naar bed gebracht, duizendmaal toegedekt, gestreeld, die ze uit zichzelf opgebouwd hebben, dat was de verrassing! Dat zij ons afstonden, dat zij ons gezondonden hebben, gezonden! Of geloof je, dat wij gegaan zouden zijn, wanneer zij ons niet gezondonden hadden? Geloof je dat? Maar vraag dan eens aan de stomste boerenjongen buiten, waarom hij graag een medaille zou hebben, voor hij met verlof gaat? Omdat zijn meisje hem dan liever heeft, omdat de vrouwen hem dan nalopen, omdat hij met zijn medaille anderen de vrouwen voor de neus kan wegkapen; daarom, alleen daarom. De vrouwen hebben ons gezondonden. Geen enkele generaal had ons iets kunnen doen, wanneer de vrouwen verhinderd hadden dat men ons in de treinen stopte, wanneer zij geschreeuwd hadden dat zij moordenaars niet langer zouden aanzien. Geen onzer zou gegaan zijn, indien zij gezworen hadden, niet het bed te zullen delen met een man die schedels gespletten, mensen doorschoten en mensen doorstoken had.” De dokter probeert hem te sussen. „Vrouwen zijn nu eenmaal zo; daar is niets aan te doen.” Maar opnieuw komt de zieke overeind. Hij herinnert aan de suffragettes, die ministers om de oren sloegen, musea in brand staken en zich aan lantaarnpalen lieten vastbinden terwille van het kiesrecht. „Voor het kiesrecht, hoor je? En voor hun mannen niet! Geen kreet, geen schreeuw. Heb je ooit van een vrouw gehoord, die zich terwille van haar man voor de trein geworpen heeft? Ze hebben ons weggejaagd. Zij hebben ons uitgezonden om te moorden, om te sterven, voor hun ijdelheid!”¹⁾

Een verhaal is geen verhandeling. Er is heel wat op deze emotionele uitbarsting aan te merken. Hadden de mannen zelf niet wijzer moeten zijn? Hadden zij niet de voorwaarden geschapen, die oorlog onvermijdelijk maakten? Zouden zij zich werkelijk hebben gestoord aan protesten van vrouwen? Maar met zulke kritische vragen doet men een verhaal geen recht. Een verhaal gaat immers over mensen, die op een bepaalde wijze met algemene problemen in

aanraking komen; in dit geval over een musicus, die eerst door zijn vrouw bewonderd wordt om zijn gevoeligheid maar van wie zij in oorlogstijd heel andere deugden eist, omdat zij niet met een lafaard getrouwd wil zijn. Vanuit zijn situatie klopte de aanklacht.

Ondertussen brengt de auteur ongemerkt belangrijke aspecten naar voren. Hij wijst op verschillende vormen van emancipatie. Aanvankelijk ging het er alleen maar om, dat vrouwen dezelfde rechten zouden verkrijgen als de mannen. Maar dat is niet voldoende. Dan verandert er niets wezenlijks. Alleen mogen nu ook vrouwen meedoen in de mannenmaatschappij. Maar de normen blijven dezelfde. De samenleving komt geen stap verder. Integendeel, op deze wijze zou het zelfs kunnen gebeuren, dat vrouwen verdragend werken op de toch zo noodzakelijke veranderingen in de samenleving.

Terecht heeft de schrijfster M. Macciocchi in haar boek „*Vrouwen en fascisme*” op dit gevaar gewezen.²⁾ Volgens haar zijn het de vrouwen geweest, die de fascistische regimens mogelijk hebben gemaakt. Massaal hebben zij Hitler en Mussolini toegejuicht. Zij hebben de treinen met soldaten inderdaad met bloemen bestrooid. „Zij hebben meegedaan met het onderuit-halen van de regering Allende in Chili.”

Wat de situatie in Nederland betreft, zou het de moeite waard zijn de rol van de vrouw onder de Zuid-Molukkers alhier nader te onderzoeken. Functioneert zij niet bovenal als behoedster van de traditie? Is zij het niet, die in deze gezinnen de mythen levend houdt? Waarom heeft de nederlandse samenleving ook in de periode toen nog naar integratie gestreefd werd, niet meer aandacht besteed aan de geheel eigen invloed van de vrouw? Maar ook in wijder verband: hoeveel jongemannen worden tot gewelddadige acties gestimuleerd door hun moeders, zusters en vrouwen? Wat is de wezenlijke functie van de vrouwelijke terroristen?

In ieder geval getuigt het van een ongemotiveerd optimisme te verwachten, dat de wereld er als vanzelf beter van worden zal, wanneer maar meer vrouwen in de bestuursorganen opgenomen worden. Misschien vertragen zij wel de opheffing van structuren, die elk recht van bestaan al lang verloren hebben! Er gaat een niet ongevaarlijk humanisme schuil achter de feministische theologie van dit ogenblik. Een meer emotionele benadering van de problemen garandeert nog niet een menselijker benadering. Wil de emancipatie van de vrouw werkelijk zinvol zijn, dan zal zij gepaard moeten gaan met een veel bredere verschuiving, dan moet onze hele waardebeoordeling op de helling komen. Er moeten niet alleen meer vrouwen in synode en regering en wetenschappelijk onderwijs komen. Het beeld van de vrouw zelf moet veranderen, in de man maar ook in haarzelf. Pas als dit gebeurt, zal blijken hoezeer momenteel de vrouw een sleutelpositie inneemt. Verander het beeld van de vrouw (en dus ook van de man) en je verandert de loop van de geschiedenis. „Cherchez la femme”.

2. Hoe is in onze westerse samenleving het beeld van de vrouw? Dat is niet zo gemakkelijk onder woorden te brengen. Dé vrouw bestaat trouwens niet, evenmin als dé man. Maar misschien heeft Eva Figes het nog wel het beste benaderd in haar boek „*Patriarchaal gedrag; vrouwen in de maatschappij*”. Volgens haar wordt het beeld bepaald door de man. „Het bestaat uit een on-

rustige combinatie van wat hij graag wil dat zij is en van wat hij vreest dat zij is.”³⁾ Daarom plaatst hij haar op een voetstuk en houdt hij haaar tegelijkertijd buiten de eigenlijke gang van zaken. De vrouw heeft zich bij dit beeld aangepast. Zij maakt van het voetstuk gebruik om de man te beïnvloeden, waar zij kan. Op deze wijze was het voor haar te accepteren, dat de beslissingen buiten haar om genomen worden.

De gevolgen van een dergelijke beeldvorming zijn verstrekkend. Als vanzelf vloeit hieruit een bepaald rollenpatroon voort. De Bijbel wordt hierdoor op een bepaalde wijze gelezen en geïnterpreteerd. Er ontstaat een kerkstructuur die met deze beeldvorming samenhangt. Gezin en samenleving worden naar dit beeld gemodelleerd. Enkele voorbeelden kunnen dit verduidelijken.

Wie zo over de vrouw denkt, zal aan de verhalen van Genesis 1-3 de voorstelling ontlenen, dat de vrouw aan de éne kant wel boeiend en fascinerend is, verleidelijk zelfs, „moeder van alle levenden”, oorzaak van zonde, maar aan de andere kant toch tweederangs. Van God hoefde zij er niet bij. Hij kon zonder haar. In de man had Hij al het beeld van zichzelf gegeven. Pas toen de man niet helemaal voldaan bleek, maakte God er nog iets bij, de vrouw, als tegemoetkoming aan de man. De man bestaat terwille van God, de vrouw terwille van de man. Zij heeft haar taak trouwens slecht volbracht. In plaats van hem tot hulp te zijn, werd zij hem tot last. Dit is door de eeuwen heen een gangbare uitleg, die zich woord voor woord op het bijbelverhaal beroepen kan, maar waaraan ten diepste een bepaald beeld van de vrouw ten grondslag ligt.

De kerk werd bij dit beeld aangepast. Dit gebeurde met name, nadat de kerk in 380 staatskerk geworden was. Vóórdien bestond het Christendom uit een bonte wemeling van krachten. Overal had een vermenging plaatsgevonden van de nieuwe aanzet in Jezus Christus en de oorspronkelijke cultuur. Het Christendom in Egypte was anders dan in Klein-Azië, anders dan in Griekenland en anders dan in Jeruzalem. De positie van de vrouw was overal niet gelijk. Maar na 380 was het mogelijk het Christendom één bepaald gezicht te geven. De kerk werd als een stut tegen het vrij wankele bouwsel van het Romeinse Rijk aangezet, en diende ook om dat overeind te houden. Kerkelijke en wereldlijke macht gingen in elkaar over. De bevrijdende boodschap van Jezus Christus werd in vaste formules ondergebracht. Gezagsverhoudingen werden nauwkeurig vastgelegd. Het beeld dat men zich van de vrouw gemaakt had, eiste nu dat alle ambten voor haar gesloten werden. Beslissingsbevoegdheid kon niet aan haar worden toevertrouwd. Wel kon zij in bepaalde gevallen tot grote heiligheid opklimmen. Dan was het raadzaam aan haar gehoor te geven. Vanuit de hemel kon Maria invloed uitoefenen. Vanuit het klooster kon de abdis een waarschuwend stem laten opklinken. Vanuit de slaapkamer kon de vrome koningin haar weerbarstige echtgenoot naar de kerk sturen. Maar als het eigenlijke gebeurde, als de sacramenten bediend werden, als de synode bijeenkwam, waren de vrouwen nergens. Er valt meer over de geschiedenis te zeggen, zoals ik op andere plaatsen getracht heb aan te tonen⁴⁾, maar in het kort was dit het patroon gedurende vele eeuwen.

Het beeld dat de man van de vrouw gemaakt had, bepaalde ook onze samenleving. In de eerste plaats betekende dit, dat de vrouwenwereld zorgvuldig in

tweeën gedeeld werd. Er moesten vrouwen zijn op wie de man rekenen kon; er moesten vrouwen zijn naar wie hij fluiten kon. Naast de trouwe kameraad het vriendinnetje; echtgenoten en hoeren, heiligen en hellevegen. Het blijft een uiterst merkwaardige zaak, dat het Christendom zo weinig gedaan heeft om een verschijnsel als de prostitutie uit de wereld te helpen. Getuigt het niet van een ongerijmd cynisme, dat de grote kerkvader Augustinus, gevolgd door vele theologen na hem, zo toegeeflijk spreken kon van het riool dat nu eenmaal nodig was om te voorkomen dat het hele paleis ging stinken? Ook de aanduiding „het oudste beroep ter wereld” bergt al een verontschuldiging in zich. Hoe zou iemand een instelling willen opheffen, die zo de eeuwen achter zich heeft? Toch is het een zeer aanvechtbare aanduiding. Er zijn culturen waar onze prostitutie niet voorkomt. Maar het Christendom heeft hiertegen vrijwel niets ondernomen. Wel probeerde iemand als paus Innocentius III het lot van de vrouwen te verzachten, maar het verschijnsel zelf werd onuitroeibaar geacht, en dat is het ook zolang men van een bepaald beeld van de vrouw uitgaat.⁵⁾

Het eenzijdige beeld dat de man zich van de vrouw gemaakt heeft, had nog andere gevolgen. De vrouw functioneerde in huis, bordeel en klooster. Dit betekende dat het verdere terrein vrij was voor de man. Hij bepaalde de politiek, de industrie, de economie, het wetenschappelijke onderwijs, de ontwikkelingshulp, de bewapeningswedloop. De invloed van de vrouw beperkte zich grotendeels tot het stimuleren van de man in zijn carrièrejacht en het vertoon van mannelijkheid. Dus gaat er van alles verkeerd, produceren fabrieken in een onafgebroken reeks artikelen die niemand nodig heeft, tiert de wapenhandel welig, lopen er in de universiteiten mannetjes rond met hele grote hoofden vol hersens, zonder ziel, paraderen officieren in opgepoetste uniformen, stinken de sloten, groeien de woestijnen.

3. Inmiddels hebben zich de nodige veranderingen voorgedaan. De suffragettes zijn in het geweer gekomen. De vrouwen hebben actief en passief kiesrecht gekregen. Alle universitaire studies staan voor hen open. Zelfs de kerken zijn meegegaan. In sommige kerken werden alle ambten opengesteld voor de vrouw. De Katholieke Kerk heeft tot dusver, wat het priesterschap betreft, voet bij stuk gehouden, maar steeds invloedrijker worden in de plaatselijke gemeenten de pastorale medewerkers. En nu de kloosters zijn opengestaan naar de wereld, wordt plotseling duidelijk, hoeveel kader achter die tralies schuilging. Nog even, en de Katholieke Kerk zal koploopster worden in de huidige emancipatiebeweging. In communistisch geregeerde landen waren de gevolgen nog groter. Hier werd ononwonden verklaard, dat prostitutie uitbuiting van de vrouw betekende en dus afgeschaft moest worden. Beroepen die in de westerse wereld typisch mannelijk zijn, worden hier soms zelfs overwegend door vrouwen vervuld. Regelingen worden getroffen voor kleine kinderen en voor warme maaltijden, zodat de vrouw net zo goed als de man een functie in de samenleving kan verkrijgen.

Toch stagneert het proces. De resultaten beantwoorden niet aan de verwachtingen. Communistische regimes blijven een mannelijk, agressief karakter behouden, hoeveel vrouwen er ook in de partij-organen werden opgenomen. En als na gedane arbeid man en vrouw weer samen zijn, ontdekt de vrouw dat

er toch eigenlijk niets veranderd is; vervult zij de dienende rol en is hij haar grote vent. In de kerken bleef de invloed van de vrouw minimaal. De ervaringen van vrouwelijke ambtsdragers zijn over het geheel genomen zeker niet gunstig. Telkens stuiten zij weer op de bekende vooroordelen, dat zij niet zinnig kunnen debatteren, dat zij niet geschikt zijn om leiding te geven. Ook zelf slagen zij er niet in, zich van een bepaald beeld te bevrijden. Als er een predikant beroepen moet worden, kiezen ook zij soms een man boven een vrouw. Op synodes voelen de enkele vrouwen zich vaak doodongelukkig, hoe hoffelijk zij ook bejegend worden. Er doen zich bijverschijnselen voor die niemand verwacht had.

Wat zou de oorzaak van deze teleurstellende ervaringen kunnen zijn? Is het niet dit, dat er een nog veel ingrijpender emancipatie noodzakelijk is? Het is niet voldoende, dat vrouwen dezelfde rechten en mogelijkheden krijgen als mannen. Als er niet meer gebeurt, kunnen autoritaire structuren op deze wijze zelfs langer blijven voortbestaan dan anders mogelijk zou zijn geweest. De oppervlakkige vermenselijking verdoezelt de hardheid van het systeem. Pas als het beeld van de vrouw zelf veandert, betekent de huidige emancipatiegolf hoop voor de wereld.

4. In het verhaal van Andreas Latzko merkte de dokter na de eerste uitbarsting van de zieke sussend op: „Vrouwen zijn nu eenmaal zo; daar is niets aan te doen”. Dat is natuurlijk de vraag. Als christen-zijn iets betekent, dan toch wel dit, dat verandering mogelijk is, dat conditionering niet het laatste woord krijgt, dat wij ook uit de slavernij van onze beeldvorming bevrijd kunnen worden. De gevolgen van een veranderd beeld zullen even verstrekkend zijn, als de gevolgen van het huidige beeld.

De Bijbel zal anders gelezen worden. Wie de bril waardoor wij eeuwen gekeken hebben afzet, leest in diezelfde hoofdstukken van Genesis 1-3 heel andere dingen. Dit blijkt ook uit de geschiedenis. Al in 1509 schreef een zekere Agrippa von Nettesheim een studie „Over de adel en de voortreffelijkheid van de vrouwelijke sekse.” Het is duidelijk dat deze humanist de vrouw hoger waardeerde dan de andere geleerden van zijn tijd. Hij probeerde dan ook de heksen, die zij folterden, te bevrijden. Geen wonder dat hij het scheppingsverhaal anders las. Let er maar eens op, schreef hij, dat God bij zijn schepping een opgaande lijn heeft gevolgd. Hij ging van lager naar hoger. Elke volgende schepping is superieur aan de vorige. Zoals het stof van de aarde het materiaal vormde waaruit God de man schiep, zo werd de man zelf het materiaal om de vrouw te formeren.⁶⁾

Maar zij was toch enkel een hulp voor de man? Wie goed leest, weet beter. Het hebreuws gebruikt voor „hulpe” een bijzonder woord, dat elders voor God gebruikt wordt, Hij die eveneens de hulpe tegenover ons is. Zoals Hijzelf naast ons wil staan, zo verschijnt daar in het paradijsverhaal de vrouw naast de man. Vandaar ook, dat in Genesis 2 zo nadrukkelijk gesteld wordt, dat de man zijn vader en moeder zal verlaten om zijn vrouw aan te hangen. Tastend naar houvast gaat hij van het ene naar het andere oriëntatiepunt. En het mag dan waar zijn, dat God het de vrouw aangezegd heeft dat de man over haar heersen zou, dit was dan ook een omkering van de goede schepping. Dit is juist het

opmerkelijke, menen feministische theologen, dat zelfs in deze patriarchale cultuur, waar de werkelijkheid zo was dat de man over de vrouw heerste, dit als een streep door Gods rekening werd gezien. Zo had God het niet bedoeld. Hij wilde een andere relatie. Het hoort niet zo te zijn, dat de één over de ander heerst. Genade maakt dan ook een nieuw begin mogelijk.⁷⁾

Kortom, breng een andere beeldvorming aan, waardoor aan de eigenheid en de gelijkwaardigheid van de vrouw recht wordt gedaan, en diezelfde Bijbel wordt opeens heel anders gelezen. Het gaat om dezelfde woorden, die in beide gevallen nauwkeurig beluisterd worden, en toch krijgen ze een totaal andere betekenis. Dit geldt natuurlijk niet alleen voor het Genesis-verhaal.

Niet alleen de Bijbel wordt anders gelezen (en dus ook verkondigd!), de kerk zelf zal veranderen, als de vrouw niet alleen overal mag functioneren, maar ook op al die posten werkelijk zichzelf kan zijn. Vermoedelijk wordt het nu tijd, dat de synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland de vraag weer oppakt, die zij in 1965 bij de toelating van de vrouw tot de ambten liet liggen, namelijk of de eigen geaardheid van de vrouw misschien een eigen omgeving van de ambten vereiste. Het getuigde van wijsheid, dat de synode op dat moment geen poging tot differentiatie gewaagd heeft. Dit zou toen tot nieuwe discriminatie hebben geleid.⁸⁾ Het is nu van belang deze mogelijkheid opnieuw onder ogen te zien. Terecht heeft dan ook de Raad van Kerken eind 1977 een studiec commissie in het leven geroepen om deze hele problematiek te bestuderen. Dat werd tijd. Want niet alleen moeten de ambten opengezet worden voor de vrouw; de kerk zelf zal de laatste resten van haar autoritaire structuur moeten prijsgeven, kwetsbaar als Jezus zelf moeten worden, open naar de wereld, moedig als een vrouw, onstuimig als een kind, eenvoudig als een man.

Ook de samenleving zal veranderen, als het beeld van de vrouw verandert. Er gebeurt al het een en ander. In Ierland deden vrouwen eindelijk, waarop Andreas Latzko vergeefs gehoopt had. Zij kwamen in verzet tegen het zinloze moorden. In Amerika ontstaan moeizame verbindingen tussen prostituee's en feministen.⁹⁾ Ook in het Midden-Oosten proberen vrouwen tegen de stroom van het geweld op te roeien. Algemeen vindt een herbezinning plaats over ons waardestelsel.

Dit kan belangrijke gevolgen hebben voor problemen als de werkloosheid (of liever gezegd: baanloosheid). Zolang het oude patroon bepalend blijft, is het verlies van een baan met name voor mannen onverteerbaar. Een man zonder baan is een man zonder gezicht, zonder betekenis. De psychische ontwrichting hiervan moet niet onderschat worden. Niets is in de huidige situatie voor een man moeilijker te verwerken dan gezichtsverlies. Het is ontrend, wanneer hij, om de taal van de indianenboeken te gebruiken die de meeste mannen in hun jongensjaren gelezen hebben, bij de squaws moet blijven, terwijl de anderen zich in de jungle van dit leven wagen. Geen wonder dat naar opvoering van productie en consumptie gestreefd wordt om aan dit euvel te ontkomen. Maar ieder weet hoe doodlopend deze weg is. Mannen en vrouwen moeten eraan wennen, dat de waarde van ons leven niet gelegen is in een baan, een carrière, een titel, maar in de wijze waarop wij gemeenschappe-

lijk het leven dienen. De enige wijze waarop wij het probleem van de werkloosheid werkelijk kunnen aanpakken, is een andere wijze van beoordelen. Het moet onmogelijk worden, dat iemand, die in zijn naaste omgeving niet goed gefunctioneerd heeft, een lintje krijgt, alleen omdat hij een aantal wetenschappelijke prestaties op zijn naam heeft of in het bedrijfsleven veel winst heeft weten te maken. Verandering in het beeld van de vrouw betekent verandering van wat in onze samenleving belangrijk gevonden wordt.

Het spreekt vanzelf, dat nog veel meer mogelijkheden kunnen worden opgesomd. Als bij de aanleg van woonwijken vrouwen een overheersende positie krijgen, zullen de gevolgen merkbaar zijn. Zij liggen immers voor in het scheppen van sfeer. Eeuwenlang hebben ze dit al moeten doen in hun overigens door mannen ontworpen woningen. Als in politieke partijen, ministeries, kamercommissies vrouwen over evenveel invloed beschikken als mannen, zal de conserverende invloed van de vrouw op onze samenleving afnemen. Immers, altijd zijn het, afgezien van de enkeling die hen manipuleert, de mensen zonder macht die om een sterke man roepen. Want in hun machteloosheid ervaren zij vooral een overgangszekerheid als bedreigend. Zij kunnen niets doen dan alleen zich vastklampen aan de kleine zekerheden die hen resten, en aan ieder die hun het voortbestaan van deze zekerheden toezegt. Als de invloed van vrouwen op het ministerie van Defensie groter wordt, zal daar misschien meer aandacht geschonken worden aan het woord van Paulus, dat wij niet te worstelen hebben tegen bloed en vlees, maar tegen de machten, tegen de wereldbeheersers dezer duisternis, en dat onze grootste bedreigingen wel eens veel dichterbij huis zouden kunnen liggen dan tot dusver altijd gedacht werd.

5. De vrouw neemt momenteel een sleutelpositie in. Het leven dreigt aan alle kanten vast te lopen. Willen wij overleven, dan zullen wij op een nieuwe wijze een hulp voor elkaar moeten zijn. Hierbij zullen de laatsten de eersten kunnen worden. Wie tot dusver voorop gelopen heeft, moet een stap terugdoen. De vrouw die nooit echt meegeteld heeft, moet naar voren komen. Zij is meer dan de trouwe echtgenote, het leuke vriendinnetje, de accurate secretaresse op de achtergrond. Zij is de „hulpe tegenover“ de man. Als er belangrijke beslissingen genomen moeten worden, als diep ingrijpende veranderingen plaatsvinden, behoort haar inbreng niet geringer dan die van de man te zijn. Zij heeft hier recht op. De tijd is er ook rijp voor. Het is een zaak van levensbelang.

Literatuur

¹⁾ Andreas Latzko, *Mensen in de oorlog*, vertaald door Arn. van Wijnkoop, 14de druk, Amsterdam/Antwerpen 1952, p. 17 e.v.

²⁾ M. Macciocchi, *Vrouwen en fascisme*, Amsterdam 1977. Bij het schrijven van dit artikel was het boek nog niet verschenen. Ik ontleende de gegevens aan *Vrij Nederland*, 17 dec. 1977, p. 19.

³⁾ Eva Figes, *Patriarchaal gedrag; vrouwen in de maatschappij*, vertaald door Erin Wagenaar, Amsterdam 1972, p. 16.

⁴⁾ Auke Jelsma, *Tussen heilige en helleveeg*, 's-Gravenhage 1975; Idem, *Als Maria Magdalena aan het woord komt*, Tijdschrift voor Theologie, 15de jrg. 1975, p. 394-409; Idem, *Waar toe de mens bestemd is; over huwelijk en gezin in de reformatietijd*, Jeugd en Samenleving, 6de jrg. 1976, p. 775-786; Idem, *Vrouwen zijn des duivels*, Rondom het Woord, 19de jrg. 1977, p. 53-63.

- 5) G. L. Simons, *A Place for Pleasure; the history of the brothel*, Londen 1975, p. 54 e.v.
- 6) Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, *Vermakelyk Tractaet weegens de Uytneemtheit van 't Vrouwelyk Geslagt boven dat van de Man*, vertaald door J.d.V., Amsterdam 1720. De vertaling van latijnse titel is al tendentiekus en houdt bij voorbaat een verontschuldiging in. Zie hierover Auke Jelsma, *Gisteren vragen naar Morgen*, 's-Gravenhage 1977, p. 40 e.v.
- 7) Phyllis Trible, *Bijbels geloof zonder sexismen*, Vox Theologica 45ste jrg. 1975, p. 205 e.v.
- 8) Auke Jelsma, *Tussen heilige en helleveeg*, p. 124.
- 9) Kate Millett, *Feiten over prostitutie*, vertaald door Elizabeth Stortenbeker, Amsterdam 1975.

Vrouwenrollenspel in Indonesië

Inleiding

Het is onmogelijk over het grote eilandrijk Indonesië één bevredigend beeld te schilderen. Daar de toegezegde gegevens ons niet op tijd bereikten, moeten wij volstaan met fragmenten. Eerst geven wij een beeld van de rol van de vrouw in enkele uit het werk van de protestantse zending voortgekomen kerken in Midden- en Zuid-Sulawesi (vroeger „Celebes”); vervolgens informatie over de positie van de vrouw als ambtenaar op één bepaald terrein, namelijk de immigratiedienst; tenslotte verwerken we het verslag van het Asia's Women Forum, gevormd door ongeveer 100 vrouwen uit Zuid-Oost-Azië ter gelegenheid van de bijeenkomst van de Christian Conference of Asia, 25-29 mei 1977 te Penang, Malaysia.

Priesteres en predikante, twee beelden

1. De hele gemeente is verzameld in de kerk; Minaria spreekt over de macht van Christus die de geesten heeft overwonnen. Maar de angst houdt de mensen in de ban, want er is een baby dood gevonden bij de waringinboom achter de kerk en op advies van een rondtrekkende dukun (medicijnman) hebben ze offers neergelegd aan de voet van die heilige boom. Minaria bidt krachtig en hartstochtelijk. Zij daagt de leden van de kerkeraad uit de bijl aan de wortel van de boom te slaan. Na een geestelijke worsteling van uren, staan enkelen op en lopen aarzelend naar buiten. De gemeente zingt, boven alles uit Minaria's klankrijke stem. Het zingen wordt zachter, het kraken van vallende takken is te horen. De boom wordt wel niet met één slag geveld, maar de betovering is gebroken. Het vertrouwen van dominee Minaria heeft de gemeente versterkt in haar geloof.
2. Oom Tonu kwam laat in de avond terug van een bezoek. Ineens begon hij sneller te lopen, zodat zijn vrouw hem niet kon bijhouden. Hij zag helder licht uit het schuurtje komen, waar hij zijn medicijnen en bezweringsmiddelen bewaarde. Zijn vrouw zag niets. Hij rukte de deur open, liep naar binnen en struikelde over een slapende gestalte. „Lida, ik heb je al gezien toen ik nog onderweg was”, riep hij. Lida schrok wakker. „Is er je niets overkomen?” vroeg tante bezorgd. „Haar overkomt niets, zij dient Christus!” zei oom Tonu.
Later vertelde Lida, dat ze niet wist waarom ze het had gedaan. Ze voelde zich naar de schuur toegetrokken. Ze kende de medicijnen en tovermiddelen wel, maar ze gaf er niet om. Wilde zij, nu ze haar theologische studie zou beginnen, de echtheid van het christelijk geloof bewijzen? Of was het een oerdrang, die haar bezielde, dezelfde die vroeger vrouwen uit haar stam er toe dreef als priesteres op te treden?¹⁾

Noch Minaria en Lida, noch de andere vrouwelijke predikanten die in een gebied van Midden-Sulawesi werken, kunnen zulke vragen beantwoorden. Maar zij weten wel, dat niemand enige moeite heeft, haar volledig te accepteren en zij vermoeden, dat de rol die priesteressen in de stamreligie hebben gespeeld, daartoe heeft bijgedragen. De vrouw als middelares was de mensen niet vreemd.

De houding van de zendelingen tegenover de vrouw

Waar zendelingen priesteressen ontmoetten, hebben zij meestal goed contact met haar weten te maken en op den duur dikwijls waardevolle gegevens van haar gekregen. Maar voorzover het het gebied in Midden-Sulawesi betreft, hebben zij deze vrouwen niet uitgenodigd als hun helpsters op te treden noch haar tot evangelisten opgeleid. De zendelingen hebben er overal wel voor gezorgd dat meisjes dezelfde kansen kregen als jongens wat betreft basis-onderwijs en basis-ontwikkeling. Maar zij waren kinderen van hun tijd en hun maatschappij, met hun nederlandse kerkelijke achtergrond. Zodoende trainden zij, of vaker nog hun echtgenotes, de meisjes in de vrouwelijke deugden, die op zichzelf belangrijk genoeg zijn en een grote stimulans zijn geweest voor verbetering op het gebied van hygiëne, huis- en kinderverzorging en landbouwontwikkeling.

De drang tot ontwikkeling voor andere beroepen, o.a. voor dat van evangeliste of predikante is echter van de vrouwen zelf, soms ook van de gemeenschap uitgegaan.

Vrouwen overwinnen remmingen

Alleen daar waar de zendingswerkers op grond van hun uitleg van bepaalde gedeelten van de Heilige Schrift, de vrouw uitgesloten verklaarden van het leer- en predikambt, is die drang gestuit. Niet alleen vrouwen, ook mannen uit die gemeenschappen die in het eigen samenlevingspatroon geen principiële bezwaren kenden tegen zelfstandig handelend en leidinggevend optreden van de vrouw, verwonderden zich over deze beperkingen. Langzamerhand hebben dan ook de vrouwen dank zij de positie die zij bij allerlei beslissingen op het niet-godsdiensstige gebied hadden, wegen gevonden om ook in de kerk volledig mede te werken. Een goed voorbeeld daarvan is de actieve vrouwenbeweging binnen de Gereja Kristen Toraja (christelijke kerk van Torajaland, centrum Rante Pao) in Zuid-Sulawesi.²⁾ Kerkordelijk heeft de vrouw geen andere plaats dan die van lid van de gemeente. Maar het bestuur van de vrouwenbeweging heeft bij regelmatige bezoeken in de desa de kerkeraden er op attent gemaakt, dat alles wat in de kerkelijke gemeente gebeurt net zo goed een zaak van de gehele gemeenschap is als het werk op de sawa's of de aanleg van wegen. Daar de desa-aangelegenheden altijd in gemeenschappelijk overleg worden behandeld, moet dit vanzelfsprekend ook gebeuren met de kerkelijke aangelegenheden. In de gemeente-vergadering, waar eerst aller mening wordt ingewonnen, komen vrouwen volledig aan bod en weten zo haar ideeën tot in de synode te laten doordringen.

Een vijftal jonge vrouwen volgt de theologische opleiding aan de theologische hogeschool te Ujung Pandang (Makasar) en een groter aantal studeert aan de eigen theologische academie te Rante Pao. Het ambt van predikant staat voor

haar (nog) niet open, maar zij zijn erg nodig in het gemeentewerk, waar volgens de adat vrouwen niet met mannen praten over persoonlijke zaken, indien de eigen man niet aanwezig is. Met het toenemen van de modernisatie groeit de behoefte om van vrouw tot vrouw te kunnen spreken over de moeilijke problemen van huwelijk, kindertal, sexuele relaties.

Ook de vele jonge meisjes uit deze streek, die in havencafé's als hostesses terecht komen, maar allen trouwe christenen zijn, verlangen naar geestelijke raadvrouwen.

Ook hier valt het de vrouwen, op grond van de rol die zij in de eigen gemeenschap altijd gespeeld hebben, niet moeilijk om in nieuwe zelfstandige werkkringen geaccepteerd te worden.

Overal dezelfde problemen

Al ondervinden de hierboven geschetste vrouwen geen duidelijke discriminatie ten aanzien van haar sexe, bij het ouder worden, bij het verkrijgen van een positie in kerk en maatschappij ontmoeten zij dezelfde problemen als vrouwen elders ter wereld. Het huwelijk – en de meeste vrouwelijke theologen in Indonesia zijn getrouwd – is een belemmerende factor en vermindert haar kansen op verplaatsing en ook op voortgezette studie. Onlangs hebben de vrouwelijke predikanten in de Protestantse Kerk van Westelijk Indonesia, die voornamelijk gemeenten in de grote steden heeft, een kleine overwinning geboekt. Er was een bepaling in de maak om afgestudeerde vrouwelijke theologen te verplichten minstens twee jaren ongehuwd te blijven tijdens het werk in haar eerste gemeente. De vrouwen konden deze maatregel, gezien van het standpunt der gemeenten wel billijken, maar wisten met goede argumenten de bepaling zo gewijzigd te krijgen, dat die voortaan ook zal gelden voor manlijke theologen, die nog ongehuwd zijn als zij hun eerste ambtsperiode als predikant beginnen.

In andere beroepen vormen ook de aparte problemen, die voor de vrouw door huwelijk en kinderen rijzen, belemmeringen. Het feit, dat in veel beroepen de vrouwen in de minderheid zijn, verkleint haar promotiekansen.

Zo hebben zich bij voorbeeld in 1951 voor een cursus voor immigratie-ambtenaar over heel Indonesië 6 vrouwen gemeld. Zij voltooiden de cursus en werden over geheel Indonesia verdeeld. Bij gelijke salariering, en gelijke ambtelijke loopbaan, waren in de praktijk haar promotiekansen ongelijk door het overgrote aantal mannen. Enkelen verlieten de dienst wegens huwelijk, zodat er tenslotte nog drie overbleven. Na 1951 meldden zich telkens een paar vrouwen per cursus en sinds 1965 zijn er in het geheel geen vrouwen meer aangenomen. Het aantal actief werkzame vrouwelijke immigratie-ambtenaren is nu vijf, waarvan één plaatsvervangend hoofd van dienst.

Hoe moeilijk het is om als vrouwelijke ambtenaar als ambtenaar te worden gezien, blijkt uit het feit dat het vanzelfsprekend wordt geacht, dat zij lid is van de Vereniging van *echtgenoten* van immigratie-ambtenaren. Zij krijgt zelfs de zachte wenk om een leidende rol in het bestuur te vervullen en het blad te redigeren, hoewel dit niet op haar terrein ligt.

Aziatisch Vrouwen Forum

Het is o.a. tegen dit soort rolverdeling, dat christenvrouwen uit de landen van

Zuid-Oost-Azië zich hebben gekeerd. Het thema van het forum was „Confrontatie met Aziatische vrouwen: uitdaging en verandering”. Het werd behandeld in vier secties, namelijk „De Kerk en Vrouwen”, „Vrouwen en Mannen”, „Onderdrukkende structuren” en „Sociaal-economische realiteiten”.³⁾

Deze vier onderwerpen bleken zo nauw met elkaar samen te hangen, dat iedere afgevaardigde wel alle secties had willen volgen. Het was de eerste keer, dat de vrouwen op zo'n eigen manier bij een conferentie van aziatische kerken bezig zijn geweest. In het voorwoord van het conferentie-verslag wordt gewezen op de sleutelpositie die vrouwen in de vroege gemeenschap innamen. Toen berustte haar sociale macht op het feit dat de gehele gemeenschap afhankelijk was van productie en procreatie. De vrouwen waren dus „de scheppers en de bewaarders van de eerste sociale organisaties van de mensheid”. Maar met het binnendringen van het nieuwe systeem van privaat eigendom en het monogame huwelijk werd de macht van de vrouwen in de gemeenschap vernietigd.

Nu heeft deze ingrijpende wijziging in het maatschappelijk patroon veel vrouwen individueel grote voordelen en ontwikkelingsmogelijkheden gebracht, maar aan de andere kant heeft de waardering van de man voor de nieuwe rol van de vrouw daar geen gelijke tred mee gehouden. Dat ervaren bijvoorbeeld vrouwen in het Toba-Batakland, die na het volbrengen van de theologische studie, in haar kerk, de Christelijk Protestantse Batakkerk*) als predikante zouden willen werken, maar dat tot nu toe nog niet mogen. Want in de grote familiegemeenschap is de positie van de vrouw als moeder van zonen bijzonder belangrijk en tegenover deze positie weet iedere man in de gemeenschap zijn houding. Treedt de vrouw echter in een andere positie op de voorgrond, dan ontstaat een situatie waarop de geldende omgangsregels niet meer passen. Zelfs al zou de theologe moeder van zonen zijn, dan zou dit van geen betekenis zijn voor haar erkenning als predikante. Want collegiale samenwerking, een zakelijke omgang tussen man en vrouw ter wille van het werk vergen een langdurige oefening in een man-vrouw-rolverdeling, die in de bestaande verwantschapsverbanden nooit aan de orde is geweest.

Het Forum spoorde de leden-kerken aan, vooral die in Bangla Desh, India, Indonesia, Malaysia, Pakistan en Sri Lanka om de adat van de bruidsschat als een maatschappelijk kwaad aan de kaak te stellen. De ervaring met transmigratieprojecten heeft geleerd dat deze tot mislukken zijn gedoemd, als de vrouwen niet van te voren zijn voorbereid op de grote veranderingen.

Het Forum besloot dat de „Conference of Christian Churches” een vrouw moest opnemen in het departement voor „mensenrechten”, gelet op de ervaringen van vrouwen in de Filippijnen, Indonesië en India. Er werd sterk op aangedrongen dat de kerken hun handboeken zouden onderzoeken op het punt van sexismen en mee zouden werken de discriminatie tegen vrouwen in leidinggevende posities op te heffen. Dat de vrouwen zelf aan het werk moeten om zichzelf hoorbaar te maken,

hadden alle deelnemers al uit eigen ervaring geleerd. Dit Forum besloot dan ook met de volgende epiloog: Wij, deelnemers aan het Aziatisch Vrouwen Forum, verplichten onszelf tot een heroriëntatie van ons hele bestaan; wij beloven om binnen onze gezinnen, ons werk, onze lokale en nationale kerken en onze activiteiten in de gemeenschap, de waardigheid van vrouwen te zullen handhaven.

Literatuur

- 1) J. Kruyt, *Het zendingsleven in Poso*, Kampen, 1970, blz. 29-31.
- 2) Benih yang tumbuh VI, Gereja Toraja, survey Toraja Kerk, Jakarta, 1976.
- 3) *CCA News*, June 15, 1977, p. 4 en 9 vgl. april 15, 1977, p. 3.

*) Huria Kristen Batak Protestan.

De rol en de positie van vrouwen in de racistische situatie in Zuid-Afrika

Ons onderwerp valt binnen het algemene thema „Jezus Christus bevrijdt en verenigt man en vrouw”.

Uit deze ruime formulering blijkt dat onze bijdrage uitgaat van een christelijk standpunt. Hiermee bedoelen wij dat de rol en de positie van vrouwen in de racistische situatie van Zuid-Afrika op zo'n wijze onder de loep wordt genomen dat de christelijke inspiratie in hun bijdrage naar voren komt. Wij moeten ons er voortdurend van bewust zijn dat „christelijke inspiratie” een eis is die noodzakelijk wordt binnen het geheel van onze analyse van de rol en positie van vrouwen in de racistische zuid-afrikaanse situatie. Daarom pretenderen wij nog niet dat wij in staat zullen zijn daadwerkelijk aan te tonen dat vrouwen steeds handelden op basis van hun christelijke principes en overtuiging. Wel dwingt onze analyse ons er toe ons buiten dat gebied van feiten en argumenten te begeven, waar wij slechts met persoonlijke voorkeur, overtuigingen en waarde-oordelen te maken zouden krijgen waar we nu niet op in kunnen gaan. Derhalve zullen we „christelijk” hier in de ruimste zin opvatten, zodat wat hier volgt moet worden verstaan binnen het geheel van een christelijk gezichtspunt.

Als wij onder racisme een politiek systeem verstaan, waarvan de constitutionele, sociale en economische instellingen georganiseerd en bestuurd worden volgens het criterium van het ras, dan is deze stand van zaken zeer zeker aanwezig in het huidige Zuid-Afrika. Imperialistische onderdrukking had er kapitalistische uitbuiting veilig gesteld en versterkt door zijn toevlucht te nemen tot het racisme. Racisme is een doelbewuste opzet welke het imperialisme in Zuid-Afrika hanteert teneinde de uitbuitende economische machine-rie op gang te houden.

De kolonialisten hebben om hun heersers-mentaliteit te rechtvaardigen en een complete overheersing over de Afrikanen uit te oefenen, welke geleidelijk tot een volledig imperialisme uitgroeide, het zwart-zijn steeds grotere nadruk gegeven ten koste van het primaire ontologische gegeven van de menselijkheid van de zwarte mens. Dit wil zeggen dat de blanke racistische politieke instellingen ondersteund worden dóór en gebaseerd zijn op wetten die het mens-zijn van de zwarte mens ontkennen; die zijn menselijke waardigheid te kort doen en hem totaal uitsluiten van een zinvolle politieke participatie. Derhalve is het blanke racisme in Zuid-Afrika gericht op de gehele zwarte bevolking en de uitwerking ervan wordt in het bijzonder door de zwarte gemeenschap ervaren. Daarom zal ik de ervaringen opgedaan onder een blank racisme weergeven vanuit het gezichtspunt van een zwarte. In dit geval spreekt hier een zwarte vrouw vanuit de wereld van de zwarten.

Historisch gezien, was het christendom als levenswijze en meer in het bijzonder als een wijze van geloven aan de oorspronkelijke bevolking van Zuid-Afrika totaal vreemd. Men kan niet met absolute zekerheid vaststellen dat het christendom in het hedendaagse Zuid-Afrika door de oorspronkelijke bevolking geheel en totaal is geaccepteerd. Hiervoor zijn verschillende redenen aan te voeren. Voor ons doel is het misschien voldoende aan te geven dat de ingewikkelde en ietwat dubbelzinnige verbinding tussen christendom – zoals het wordt gepraktiseerd – en de politieke status quo het steeds moeilijker heeft gemaakt de verschillen tussen deze beide in de praktijk vast te stellen. In Zuid-Afrika is het begrip christendom eeuwenlang zowel in theorie als praktisch gebruikt ter ondersteuning van de status quo. Kortom, onze discussie van christelijke overtuiging en inspiratie is tegelijkertijd een discussie van het zuid-afrikaanse politieke gebeuren.

De nationale politieke vrijheidsstrijd in Zuid-Afrika heeft een lange geschiedenis. Het is echter niet onze bedoeling een historisch document op te stellen over de zuid-afrikaanse vrijheidsstrijd. De oudste en meest bekende politieke organisaties in Zuid-Afrika, namelijk het African National Congress (ANC) en het Pan Africanist Congress (PAC) hadden een groot aantal christenen onder hun leden, waaronder ook vrouwen. In zo verre deze politieke organisaties strijden voor erkenning, veiligstelling en bescherming van de menselijke waardigheid, zijn deze politieke organisaties gewikkeld in een christelijke strijd. Als het christendom er aan vasthoudt dat op grond van God's schepping, alle menselijke wezens voor God de Schepper gelijk zijn, dan kan geen enkel mens die zichzelf christen noemt aan zijn medemensen die menselijke gelijkheid en waardigheid ontzeggen die God zonder uitzondering voor een sexe of ras te maken, aan allen heeft toegekend. Echter, de vrouwen in Zuid-Afrika die op grond van deze christelijke overtuiging in actie kwamen hebben zwaar geleden onder het onderdrukkende racistische bewind in Zuid-Afrika. Zonder nu in allerlei bijzonderheden te treden moet gezegd worden dat personen als Lilian Ngoyi, Winnie Mandela, Fatima Meer en vele anderen het uiterst zwaar hebben gehad, juist vanwege hun overtuiging. Het is algemeen bekend dat deze vrouwen deze overtuiging toegedaan waren aangezien zij het lidmaatschap van deze politieke organisaties bezaten. Het is eveneens algemeen bekend dat in de jaren zestig duizenden afrikaanse vrouwen een protestmars organiseerden en verzet aantekenden tegen de beslissing van de regering passen voor hen verplicht te stellen. Wij hebben opgemerkt dat vrouwen uit verschillende politieke organisaties vanuit hun christelijke overtuiging gehandeld hebben en bezig zijn geweest binnen deze politieke organisaties. Toen de politieke organisaties illegaal werden verklaard bleef het christendom echter een wettige en wél getolereerde ideologie. De schijnbare politieke rust na het onwettig verklaren van deze organisaties was van korte duur. De Beweging voor Zwart Bewustzijn (Black Consciousness Movement) kwam op en verbreidde de Zwart Bewustzijns filosofie. Deze wordt tot nog toe door hen die deze Zwart Bewustzijns filosofie uiteenzetten, verstaan als een consequent volgehouden poging tot het orde op zaken stellen door de nadruk te leggen op de menselijke waardigheid van de zwarte mens in plaats van op zijn huidskleur. Zwart Bewustzijn wil een

filosofie van de mens zijn en stelt dat de zwarte mens een compleet menselijk wezen is zoals alle anderen. Zwarte Theologie als een zijtak van deze Zwart Bewustzijns filosofie neemt het feit van de gelijkheid van alle mensen voor God de Schepper tot uitgangspunt. De vrouwenactiviteiten die hieronder worden vermeld, moeten dan ook verstaan worden als hoofdzakelijk voortgekomen uit de invloed en de uitwerking van de Zwarte Theologie.

Vanuit het Bureau voor Vrouwen van de zuidafrikaanse Raad van Kerken werd een speciaal projekt opgezet dat bekend stond als het Huisbedienden Projekt (Domestic Workers Project, afgekort D.W.P.). Omdat de vrouwen die dit projekt leidden een levendig aandeel hadden in de Beweging voor Zwart Bewustzijn weerspiegelde de opzet van het projekt de invloed daarvan. Dit werd geïllustreerd door het feit dat de vrouwen er samen met de leiders van het projekt aan deelnemen met de duidelijke bedoeling bij te dragen tot die krachten die in de gehele natie naar een radicale verandering toewerkten. Het onderdrukkende racistische bewind onderkende dit echter ook en besloot de directeur van het projekt in hechtenis te nemen. Kort nadat zij met veel moeite uit deze hechtenis werd vrijgelaten besloot de directeur het land te verlaten; zij leeft nu in ballingschap.

Het is het racisme in Zuid-Afrika dat deze vrouwen, die voor hun christelijke overtuiging uitkomen, door zijn brute wreedheid dwingt het land voor altijd te verlaten.

In 1974 nam het blanke racistische bewind in zijn willekeur de leiders van de Beweging voor Zwart Bewustzijn in hechtenis, omdat zij bijeenkomsten hadden georganiseerd om hun solidariteit uit te drukken met het volk van Mozambique toen dit de overwinning op het imperialisme had behaald. Deze leiders, die onder de beruchte Wet op het Terrorisme gevangen waren genomen, werden gedurende meer dan een jaar in hechtenis gehouden voordat het proces begon. Een delegatie van zwarte vrouwen, die later bekend werd als de Zwarte Vrouwen Aktie Groep, ging in optocht naar de regeringsgebouwen in Pretoria om een petitie aan de President, de Eerste Minister en de Minister van Justitie te overhandigen. De petitie die door duizenden zwarten getekend was, eiste dat de gevangenen of aangeklaagd zouden worden, of wel dat ze zouden worden vrijgelaten. Om niet in verlegenheid te geraken, gaven de waardigheidsbekleders van de Staat er de voorkeur aan geen direct contact met de delegatie te hebben. De petitie werd afgegeven bij hun diverse secretarissen en vermoedelijk na het vertrek van de delegatie bij het dichtvallen van de deur in de papiermand gegooid. Het is blank racisme in Zuid-Afrika dat weigert te luisteren naar een bona-fide zwarte delegatie van het volk. Blank racisme kent alleen blanke delegaties en wijst een delegatie van zwarte vrouwen af, omdat het blanke racisme in Zuid-Afrika de macht aan zich heeft getrokken om te beslissen wie een volwaardig mens is. Terwijl zelfs God het feit niet zou kunnen ontkennen dat Hij de zwarte mens geschapen heeft, gaat het blanke racisme verder dan God en ontzegt de zwarte mens zijn mens-zijn.

Het is van belang vast te stellen dat de meerderheid der vrouwen binnen de

reeds genoemde delegatie zwarte leden waren van de multiraciale Young Women's Christian Association (YWCA). Nogmaals, dank zij de invloed van de Zwarte Bewustzijnsbeweging hebben enkele zwarte leden van deze federatie een andere kijk gekregen op en een nieuw inzicht in de nationale vrijheidsstrijd. Een illustratie hiervan vormt het feit dat gedurende de botsingen die in 1976 plaats hadden de Nationale Presidente, de Nationale Algemeen Secretaris en een lid van het Algemeen Bestuur – welke allen zwarten waren – onder de beruchte Wet op de Binnenlandse Veiligheid, in hechtenis waren. De YWCA nam aan humanitaire akties deel, zoals het uitdelen van voedsel aan de gevangenen en het verzorgen van andere behoeften. Deze aktie werd ondernomen opdat een duidelijk getuigenis kon worden gegeven met betrekking tot wat het Evangelie zegt over het omzien naar en de zorg voor hen die in de gevangenis verkeren.

De Zwarte Vrouwen Federatie, welke nu tot een illegale organisatie is verklaard door het racistische bewind heeft ook blijk gegeven van zorg voor de mens als schepsel Gods, en eerbied voor hem als zodanig.

Toen de eerste presidente van de federatie verbannen werd, werd er een uitgebreid protest op touw gezet om verzet aan te tekenen tegen dit bevel. Voordat het protest zelf plaats kon vinden besloot het onderdrukkende bewind het te verhinderen door het onwettig te verklaren op grond van de schandelijke Wet op Opruiende Vergaderingen.

Toen dezelfde federatie het plan opvatte een Nationale Conventie van Zwarte Vrouwen te organiseren ter ondersteuning van studenten-activiteiten door het gehele land, kwam het bewind opnieuw tussenbeide en verhinderde het plaatsvinden van deze conventie. Onmiddellijk na deze interventie door het regiem werden de presidente en de algemeen secretaris van de federatie in hechtenis genomen op grond van de beruchte Wet op de Binnenlandse Veiligheid. Het is het blanke racisme in Zuid-Afrika dat de vrijheid tot meningsuiting onderdrukt door het verbannen of monddood maken van die vrouwen die volharden in hun christelijke overtuiging en daarnaar handelen. Veel andere vrouwen, al dan niet bij politieke organisaties aangesloten, zijn slachtoffer van dit bewind geworden vanwege het uitkomen voor hun overtuiging.

De geschiedenis van het Christelijk Instituut in Zuid-Afrika begint met een duidelijke verwerping van de apartheidspolitiek, zoals men die vanuit de bijbel tracht te rechtvaardigen. Onder hen die deze bijbelse rechtvaardiging van de apartheidspolitiek verwierpen was ds. Beyers Naudé, toen nog moderator van de Synode der Nederduitse Gereformeerde Kerk. Als gevolg van zijn stellingname verloor ds. Naudé zowel zijn plaats in de Synode als in de kerk. Hiermee bedoel ik aan te tonen dat het christendom in Zuid-Afrika misbruikt wordt en moedwillig verdraaid om een onrechtvaardig politiek systeem te ondersteunen en in stand te houden. Het is algemeen bekend dat de Nederduitse Gereformeerde Kerk in Zuid-Afrika de officiële kerk is in zoverre het de apartheid op bijbelse gronden predikt, ondersteunt en rechtvaardigt. Aangezien het Christelijk Instituut voortdurend getracht heeft met zijn tijd mee te gaan, hebben de vrouwelijke leden daarvan blijk gegeven van

hun zorg en eerbied voor het mens-zijn. Dit blijkt uit het feit dat enkele van de vrouwelijke leden ervan gedurende de opstanden in 1976 in hechtenis werden genomen en later vrijgelaten, terwijl vervolgens de Regionale Directeur van de Transvaal na een lange periode van gevangenschap verbannen werd en zo tot zwijgen gebracht. Evenals de reeds genoemde D.W.P.-directeur, werd ook zij tenslotte verbannen. Nu nog, sinds de recente arrestaties door het gehele land van oktober 1977 krepen vele zwarte vrouwen, leden van het Christelijk Instituut, in de gevangenis, op grond van de schandelijke Wet op de Binnenlandse Veiligheid.

Uit het voorgaande is duidelijk dat de rol en de plaats van de vrouwen in de racistische situatie in Zuid-Afrika ongetwijfeld bepaald worden volgens maatstaven die uitgaan van het ras waartoe iemand behoort. Het christen-zijn is binnen de zuid-afrikaanse verhoudingen daarom minder belangrijk geworden dan het blank-zijn. Het blank-zijn is in Zuid-Afrika de maatstaf die de christelijke overtuiging en zelfs het christelijk handelen vormt en vervormt. Totdat en tenzij het racisme in Zuid-Afrika wordt uitgeroeid blijft het twijfelachtig of het christendom er zal groeien en bloeien.

(Vertaling: A.C. S.-M.)

Solita Esternon

De rol van de Philippijnse vrouw in de strijd voor de vrijheid

Onder een dictatoriaal regiem

Andres is een Philippijnse boer. Hij is er één uit verscheidene honderden boeren in een berggebied in de Filippijnen, die tegenstand bieden aan het leger en de grootgrondbezitter welke hen het land willen afnemen dat zij reeds jarenlang hebben bebouwd. Zijn moed en volharding zijn een bron van inspiratie voor zijn collega's. Dat is dan ook de reden waarom de militairen hem telkens opnieuw arresteren. Elke arrestatie betekent zware martelingen en mishandeling, maar Andres is staande gebleven en verzet zich nog steeds. De militairen willen dat Andres zijn kameraden zal verraden, maar hij weigert dit te doen. In hun laatste poging om inlichtingen van Andres los te krijgen, hebben de soldaten gedreigd hem te doden wanneer hij zijn kameraden in de bergen niet zou verraden. Indien hij de door hen gewenste inlichtingen zou geven zou hij mogen blijven leven. Toen de vrouw van Andres van deze bedreiging hoorde, stuurde ze een boodschap naar de gevangenis: „Al laten de militairen je honderd jaar leven, dan wil ik nog niet dat je een verrader wordt”.

Peter is een jongeman van zo'n jaar of twintig. Hij komt uit een arm gezin en heeft altijd hard moeten werken om zijn ouders en gezin te onderhouden. Hij voegde zich bij het ondergronds verzet in Manila omdat hij inzag dat wanneer hij en vele anderen zoals hij zich niet daadwerkelijk verzetten tegen het onderdrukkende, dictatoriale militaire bewind, hij en alle Philippino's altijd onderdrukt en uitgebuit zullen blijven. Toen Peter zich bij het ondergronds verzet voegde, wist hij dat hij het risico liep te worden gearresteerd. Twee jaar geleden werd Peter door soldaten opgepakt. Hij werd naar een zgn. „safehouse” gebracht (een huis dat de militairen gebruiken om politieke gevangenen te martelen) en er zes maanden lang mishandeld. Gedurende deze tijd wist zijn familie niet waar hij was en alle pogingen om zijn verblijfplaats vast te stellen, mislukten. Na zes maanden mishandeling was zijn gezondheid zo achteruitgegaan dat de militairen hem wel moesten loslaten. Gedurende de gehele tijd van zijn gevangenschap gaf Peter geen enkele inlichting over zijn kameraden of over de ondergrondse verzetsbeweging. Verscheidene maanden na zijn vrijlating uit dit „safehouse” vroegen enkele vrienden aan Peter hoe hij de martelingen had kunnen uithouden en hoe hij standvastig was gebleven. Peter glimlachte en zei: „Ik dacht voortdurend aan mijn vrouw. Het was de gedachte aan haar die mij moed gaf om niets te zeggen, ondanks alle mishandelingen. Hoe zou ik haar onder ogen kunnen komen als ik mijn kameraden had verraden? Zou ze me dan nog willen hebben?”

Mariano en zijn vrouw komen uit arme arbeidersgezinnen. Ze hebben drie jonge kinderen. Beiden verzetten zich tegen het militaire bewind van President Marcos, ze voegden zich bij het ondergronds verzet. In oktober 1973 werd Mariano opgepakt, mishandeld en gevangen gezet. Na zijn vrijlating uit de gevangenis, twee jaar later, besloten zijn vrouw en hijzelf dat zij bij het verzet wilden blijven. Dat betekende dat zij hun kinderen bij Mariano's moeder zouden moeten achterlaten, zodat zowel Mariano als zijn vrouw naar de bergen zouden kunnen gaan om te helpen bij het organiseren van de boeren. Het was een moeilijke beslissing voor Mariano en zijn vrouw om hun kinderen achter te laten. Eerst vroegen zij een vriend Mariano's moeder financieel bij te staan in de zorg voor hun drie kinderen. Toen moesten zij aan hun kinderen uitleggen, terwijl de oudste nog maar zes jaar was, dat hoe graag ze ook bij hun kinderen zouden willen wonen en als andere gezinnen zijn, ze toch alleen maar als ouders een betere toekomst voor hun kinderen konden verzekeren door met andere onderdrukte Filippino's samen te strijden. Op de avond van hun vertrek klemde hun zesjarige oudste zoon, die begreep dat zijn ouders werkelijk weggingen, zich aan zijn vader vast en wilde hem niet loslaten. Het was een moeilijk ogenblik voor allemaal. Toen zei Mariano tegen zijn zoon: „Als je tien jaar bent, zal ik je laten halen en mag je met ons meevechten”.

De drie bovengenoemde voorbeelden geven een beeld van de belangrijke rol die vrouwen in de onderdrukte gebieden in de Philippijnen op zich nemen in het verloop van de vrijheidsstrijd. Terwijl de vrouwen de feudale beperkingen omtrent hun rol als vrouw in de maatschappij overwinnen, steunen en bezielen ze hun echtgenoten, die in de strijd gewikkeld zijn, delen gelijkelijk in de gevaren en nemen een volledig aandeel in het nemen van uiterst belangrijke beslissingen. Steeds meer nemen zij hun eigen welomschreven taak in de vrijheidsstrijd op zich, veelal naast hun echtgenoot, maar ook wel alleen.

Het deelnemen aan de strijd betekent echter ook dat de verhouding tussen man en vrouw sterker onder spanning komt te staan. Het is mogelijk dat aanvankelijk man en vrouw beiden er aan deelnemen. Daarna begint de toewijding aan het volk bij een van beide partners wat te verminderen en deze voelt de wens opkomen naar een rustiger en ongestoord bestaan. Spanningen kunnen zelfs zo hoog oplopen dat er aan de relatie tussen man en vrouw een einde komt en ze scheiden gaan, zodat ieder het leven van zijn of haar keuze gaat leiden.

Dat was het geval met Leni en Joey. Beiden hadden deel uitgemaakt van het verzet. Na enige tijd was Joey opgepakt en in de gevangenis gezet, maar Leni ging op haar eigen rustige manier door met haar aandeel. Er heerste grote blijdschap toen Joey onverwacht uit de gevangenis werd losgelaten. Dat was het moment dat Leni de hoop opvatte dat Joey na zijn vrijlating er de voorkeur aan zou geven het wat kalmer aan te doen en minder actief aan het verzet deel zou nemen. De jaren waarin zij van haar man gescheiden was geweest, deden haar sterk verlangen naar een leven samen met Joey, vrij van

de spanningen en gevaren die deelname nu eenmaal met zich meebrengt. Aan de andere kant hadden de jaren in de gevangenis Joey's toewijding aan zijn volk versterkt en zijn vastbeslotenheid door te gaan nog doen toenemen. Leni en Joey bespraken dit probleem, maar het werd al spoedig steeds duidelijker dat Leni steeds minder genegen was Joey aan het verzet te laten deelnemen en ook dat Joey steeds meer vastbesloten was ermee door te gaan. De verhouding tussen man en vrouw werd zo gespannen dat Leni dreigde dat ze het leger op de hoogte zou stellen dat haar man weer in het verzet ging, dit met de bedoeling hem ervan te weerhouden haar te verlaten. Echter, mede vanwege deze bedreiging besloot Joey dat zijn vrouw een te groot risico was gaan vormen voor hem. Op een nacht sloop hij zonder dat ze het merkte het huis uit en voegde zich, Leni achterlatend, opnieuw bij het verzet.

Het geval van Nita en Aldo was anders. Zelfs nog voordat het militaire gezag een feit werd, hadden beiden actief deelgenomen aan de studentenbeweging in Manila. Daar hadden ze elkaar ontmoet, waren verliefd geworden en met elkaar getrouwd. Toen het militair gezag werd afgekondigd, besloten beiden zich opnieuw in te zetten en voegden ze zich bij de ondergrondse. In 1974 werd Aldo opgepakt en in de gevangenis gezet. Nita, een emotioneel afhankelijk persoonlijkheid, begon te merken dat het leven in het verzet zonder Aldo zeer eenzaam kon zijn. Vanwege het gevaar gearresteerd te worden, kon ze Aldo niet opzoeken in de gevangenis. Tegelijkertijd begon ze door haar eenzaamheid minder aan het verzet deel te nemen, ze moedigde een vriendschap aan met een vriend die steeds meer voor haar een bron van troost werd. De brieven die door Aldo de gevangenis uitgesmokkeld werden, konden Aldo zelf niet vervangen. Een jaar nadat Aldo was opgepakt zei Nita tegen zichzelf dat ze nog wel van Aldo hield, maar tegelijk de aanwezigheid van iemand anders dan Aldo nodig had. Op een moment dat hij het nodig had van haar liefde en meelevens verzekerd te zijn, toen al de politieke gevangenen in Aldo's gevangenis in hongerstaking waren, schreef Nita aan Aldo om hem te vertellen dat ze de band met hem wilde verbreken en dat ze sinds enige tijd een verhouding had met een andere man.

Terwijl de twee bovengenoemde verhoudingen door een scheiding werden beëindigd, gebeurt het ook menigmaal, dat naarmate de vrouw steeds meer in de strijd betrokken raakt, ze zich begint te ontworstelen aan het feudale verwachtingspatroon van haar als vrouw en dat ze begint haar gelijke status en positie als vrouw te laten gelden, gelijkelijk met haar echtgenoot betrokken bij de strijd voor de vrijheid. De uitwerking van de feudale cultuur op de man is vaak geweest dat hij verwachtte dat zijn vrouw meer als echtgenote dan als partner in de strijd naast hem zou staan. Hij ziet over het hoofd dat zijn vrouw mogelijkheden en talenten heeft die, indien ontwikkeld, in de vrijheidsstrijd van groot nut kunnen zijn.

Het huwelijk van Dora en Abet is hiervan een goed voorbeeld. Dora en Abet kenden elkaar al vanaf de schoolbanken. Zij trouwden nadat beiden hun middelbare school diploma hadden behaald. Abet werkte als onderwijzer gedurende verschillende jaren en ontmoette mensen uit de vakbeweging en de boerenorganisatie die een gesprek met hem begonnen en de onderdrukking en exploitatie in de Philippijnen aan hem uiteenzetten. Door de invloed van deze vrienden die hiermee te maken hadden, raakte ook Abet betrokken bij

het organiseren van de boeren. Hij nodigde zijn vrienden gewoonlijk bij zich thuis voor besprekingen. De gedachte kwam niet bij Abet op dat Dora er belangstelling voor zou hebben aan deze gesprekken deel te nemen, of dat zij er belangstelling voor zou hebben iets te horen over de situatie in de Philippijnen. Voor hem was het genoeg dat ze zijn vrouw was en dat ze altijd thuis was om hem te verwelkomen en hem een gezellig thuis te geven. Toen het militair gezag werd afgekondigd, besloot Abet bij de ondergrondse te gaan en nodigde hij Dora uit dit met hem te doen. Wat Abet echter niet wist was, dat Dora stilletjes zijn boeken had gelezen en bij verschillende gelegenheden aan zijn vrienden had gevraagd haar de Philippijnse situatie uit te leggen. Zij probeerde te begrijpen wat een strijd voor de vrijheid inhield en zij vond, dat als ze bij het verzet ging, ze een kans zou krijgen het te leren kennen en eraan deel te nemen. En dus voegde zij zich met Abet bij de ondergrondse. Een jaar nadat het militair gezag was afgekondigd, werden Abet en Dora beiden opgepakt en in de gevangenis gezet. Terwijl ze in de gevangenis zat praatte Dora met andere vrouwelijke politieke gevangenen, ze hoorde het een en ander over de strijd en begon in te zien dat ze veel daarin kon bijdragen. De gevangenis waar ze waren, stond bezoeken van echtgenoten aan elkaar toe en Dora maakte van de gelegenheid van het bezoek gebruik om Abet erop te wijzen dat hij haar niet had geholpen politiek bewust te worden, omdat hij er helemaal tevreden mee was dat ze als zijn vrouw met hem in het verzet was. Eerst was de verandering in Dora een hele schok voor Abet. Hij had zich niet gerealiseerd dat ze actief wenste deel te nemen aan de vrijheidsstrijd en daar ook toe in staat was.

Terwijl Dora dit samen met Abet moest uitvechten en samen met Abet haar behoefte meer bij de strijd betrokken te zijn eerlijk onder ogen zag, begon Abet in te zien dat hij nagelaten had Dora als een metgezel in de strijd te zien en haar uitsluitend als echtgenote had beschouwd. Geleidelijk begon hij Dora bij te brengen wat hij wist, begon zijn ervaring met haar te delen en maakte zo zijn vroegere nalatigheid goed. Na een jaar werden beiden uit de gevangenis vrijgelaten en tegen deze tijd waren ze beiden vastbesloten hun verzet voort te zetten. Na hun vrijlating gingen ze naar de bergen, Abet om de boeren te organiseren en Dora om lid van het medisch team te worden. Jarenlang had ze medische boeken gelezen, acupunctuur en geneeskrachtige kruiden bestudeerd en ze was heel goed in staat lid te worden van het medisch team in de bergen. De verhouding tussen man en vrouw is versterkt, doordat Dora dit samen met Abet heeft moeten „uitvechten”. Abet ziet nu de mogelijkheden en kundigheden die Dora heeft, heeft er waardering voor en is er trots op dat zijn vrouw nu actief bij de strijd is betrokken. De mensen die Dora ontmoeten, bewonderen haar vanwege haar werk onder de boeren en zij hebben het over de goede verstandhouding tussen Abet en Dora, daar samen in hun berggebied voor de boeren aan het werk.

Terwijl de vrijheidsstrijd zich verder ontwikkelt in de Philippijnen en de vrouwen een steeds groter aandeel daarin verkrijgen, komt er een nieuw beeld van de Philippijnse vrouw tot stand. Ze is nu niet langer de geduldige, rustige vrouw die verdraagt maar niet spreekt. Ze is niet langer de vrouw waarvan men aanneemt dat ze alleen voor man en kinderen zorgt. De nieuwe Philippijnse vrouw, sterk betrokken in de worsteling om haar land

te bevrijden, is een vrouw die zich volledig inzet. Zij heeft een helder inzicht in de politieke en economische situatie van de Philippijnen. Ze begrijpt dat onderdrukking en uitbuiting alleen overwonnen kunnen worden indien de Philippijnen democratisch zijn en onafhankelijk van buitenlandse overheersing. Haar verhouding tot haar echtgenoot berust op hun gezamenlijke inzet en besluit het volk te dienen in de strijd voor de vrijheid.

Maria Lorena Barros is een sprekend voorbeeld van de Philippijnse vrouw zoals die nu aan de dag treedt. Lorie, zoals haar vrienden haar noemen, was een studente in de antropologie aan de universiteit van de Philippijnen toen ze zich van de situatie daar rekenschap begon te geven. Ze raakte in 1970 actief betrokken bij de studentenbeweging en stichtte zelfs de MAKIBAKA, waarvan ze voorzitter werd, een vrouwenorganisatie die was opgericht om vrouwen te helpen bij hun politieke bewustwording en hen te betrekken bij de strijd voor de vrijheid. Toen in 1972 het militair bezag werd afgekondigd, dook Lorie onder en voegde ze zich bij het „Nieuwe Volksleger” in de provincie Sorsogon. Ze werd in 1973 gevangen genomen, maar in 1974 ontsnapte ze met twee andere vrouwelijke gevangenen. Lorie ging toen naar de provincie Quezon, waar ze een van de leiders werd in het „Nieuwe Volksleger”. Hier ontmoette ze een ander lid van deze groepering op wie ze vervolgens verliefd werd. Ze trouwden in hetzelfde berggebied waar beiden onder de bevolking werkten. In maart 1976 omringden twee patrouilles van de Philippijnse politie het huis waar Lorie en drie andere kadergroepen van het Nieuwe Volksleger verbleven. Lorie stond bij de deuropening en schoot om haar kameraden te beschermen en hun ontsnapping mogelijk te maken. Na vijf minuten schieten door de Philippijnse politie werd ze in het hoofd geraakt. Ze stierf enkele minuten daarna. Een paar maanden vóór haar dood was haar echtgenoot gevangen genomen en gedood door regeringstroepen. Ze gaf uitdrukking aan haar verdriet over zijn dood in dit gedicht dat ze schreef:

Gisteren sprak ik met een oude man
hij had jouw ogen –
die lachende, wat scheefstaande ogen
waarin een waakzaamheid verborgen
die zelfs de kleinste glimp
regenboog nog opvangt.

Hij had het over geduld
in zijn stem een jaargetijde
van kil, opeengestapeld lijden.
Jouw donkere winter heb je pas een ogenblik verduurd –
o, daar kan ik alleen aan denken
zolang ik jouw glimlach zie –
kameraad, mijn vriend,
toon me hoe
aan dit seizoen
niet te bezwijken.

(Vertaling: A.C.S.-M.)

Pardah: een aspect van de gescheidenheid der sexen in Noord-India

Pardah ¹⁾ betekent gordijn, en deze term is in Noord-India gekoppeld aan het systeem van vrouwelijke afgeslotenheid in een gescheiden mannen- en vrouwenwereld. Op het continuüm van gescheiden mannen- en vrouwenleven neemt het *pardah*-systeem een extreme positie in. Dit systeem staat in nauw verband met de sociale structuur die in Noord-India sterk gedifferentieerd en hiërarchisch geordend is, en waarvan een hecht familieverband de basis vormt.

De belangen van de Hindoese patrilineaire familiegroep – t.w. de afstammelingen in mannelijke lijn van een gemeenschappelijke voorvader, met hun vrouwen die zijn gekozen uit een familie van dezelfde kaste – hebben in alles de voorrang boven het individu, man of vrouw, dat hiertoe behoort. Zo'n familiegroep – grootfamilie genoemd – kan in eenzelfde huis bijeenwonen en bestaan uit de mannen van drie generaties: de vader, de zonen en kleinzonen met hun vrouwen en ongetrouwde dochters. Het gemeenschappelijk roerend en onroerend goed wordt beheerd door het familiehoofd, de oudste man. De verdiensten van de leden worden bijeengebracht in een gemeenschappelijke kas, en het hiervoor aansprakelijke familiehoofd beslist over de uitgaven van de familie als geheel en van ieder lid afzonderlijk. De voordelen van een dergelijk hecht verband zijn gemakkelijk aanwijsbaar in een agrarische maatschappij waar alle zonen en dochters op een of andere manier aan hetzelfde bedrijf werkzaam zijn. De oogst en andere producten, uit een ambacht verkregen, worden gezamenlijk geconsumeerd of ingeruild voor de gezamenlijke benodigdheden. Jongens en meisjes worden, ieder voor hun eigen taak, ingewijd door de ouderen. In deze situatie zijn, met invoering van de geldeconomie en individuele loonarbeid, grote veranderingen gekomen.

Men treft tegenwoordig lang niet altijd dergelijke grote gemeenschappelijke huishoudens onder één-en-hetzelfde dak aan. Maar toch geeft het familieritueel en alles wat verder te maken heeft met kaste-voorschriften (bij geboorte, huwelijk en sterven) een zodanige band van onderlinge verplichtingen dat het belang van de tot een dergelijke grootfamilie behorende gezinnen – of men nu ver van elkaar of dicht bijeen woont – nog steeds ondergeschikt is aan dat van de hele groep. Hoezeer ook interne conflicten de familie kunnen teisteren, naar buiten vormt zij een bolwerk van vaders, zonen en kleinzonen. Voor ieder van deze mannen is, in overeenstemming met de eer en de belangen van de familie, een bruid gezocht van buiten de eigen clan, maar binnen de kaste²⁾, die als eerste functie heeft moeder te worden van een nieuwe generatie. De eigen dochters worden uitgehuwelijkt om in een andere familie, volgens dezelfde voorwaarden, dezelfde functie te vervullen. Noch de man noch de vrouw maakt individueel een partnerkeuze.

De voortzetting van het geslacht hangt dus af van de bruiden die worden bin-

nengehaald. Zodra zij moeder worden van een zoon is de toekomst, en daarmee de eer van de familie verzekerd. Zij zijn de schakels tussen voor- en nageslacht. Bij haar berust de overdracht van de traditie en daarbij geldende normen. Die normen worden bij de Hindoese grootfamilie afgeleid van de kaste-ethiek, en in de Moslimse grootfamilie van hun heilige Boek, de Koran. Wanneer wij ons eerst tot de Hindoese familie bepalen, dan valt het op dat bloedverwantschap en sexe zodanig gekoppeld zijn dat de hoogste autoriteit bij de mannen berust. Vrouwen komen van buitenaf; zij zijn geen bloed-, maar aanverwanten. Dochters gaan weg om in een andere familie op haar beurt aanverwanten te worden. Totdat zij een zoon hebben gekregen, zijn de jonge bruiden de minste in haar man's huis. Aan de geboorte van deze zoon – dus niet aan de man die zij heeft getrouwd – ontleent een vrouw haar prestige. Vandaar de grote verbondenheid tussen moeder en zoon. Trouwt deze zoon, dan heeft de vrouw als schoonmoeder een machtspositie ten opzichte van de nieuwe bruid.

De diverse machtsverhoudingen worden gedemonstreerd in het rolgedrag. De mannengroep is in een dergelijke familie in zekere zin homogener dan die van de vrouwen. Zij zijn immers allen bloedverwanten? Voor hen bestaat de hoofdregel uit gehoorzaamheid aan de oudsten, en onder deze aan het familiehoofd. Bij de vrouwen is het verschil in gedrag tussen de jonge dochters en schoondochters in het oog lopend. De laatsten houden zich op de achtergrond, nemen nooit als eerste het woord; zij lachen niet luid. Zij gedragen zich tegenover de oudere vrouwen onderdaniger dan de eigen dochters, die ook tegenover de mannen – haar bloedverwanten – vrijer optreden. Schoondochters sluieren zich tegenover mannen en in sommige contactsituaties ook tegenover de oudere vrouwen. De sluier is aldus een respect-symbool, dat verband houdt met verwantschapsgraad en met leeftijd.

In de Moslimse samenleving heeft *pardah* en sluiering andere dimensies, welke samenhangen met de godsdienstige opvattingen, die wezenlijk verschillen van de Hindoese. Sociale ongelijkheid en een hiërarchische stratificatie spelen ook bij de Moslims van Noord-India een rol. Ook zij kennen duidelijk van elkaar gescheiden sociale categorieën. Echter kan geen Moslim, die de daarmee samenhangende normen negeert – bijvoorbeeld door een huwelijk aan te gaan buiten de kring van sociaal-gelijkwaardige families – daarvoor gestraft worden met een beroep op de Koran. Sociaal ostracisme kenmerkt zich daarom bij de Moslims nooit door de onverbiddelijkheid welke inherent is aan het Hindoese „outcasting”. Een huwelijk tussen neef en nicht – voor de Hindoes een vergrijp omdat voor een vrouw het incest-taboe zich uitstrekt tot ieder mannelijk familielid – is bij de Moslims niet verboden. De Moslimse grootfamilie geeft aan dergelijke huwelijken zelfs de voorkeur: het familiebezit blijft bij elkaar, of, als daar geen sprake van is, blijft het argument van dezelfde achtergrond te hebben bestaan. Een dergelijk huwelijk verleent aan de onderlinge relaties geheel andere accenten dan in een Hindoese patrilineaire grootfamilie mogelijk is. Immers, de neef en de nicht die met elkaar trouwen, kenden elkaar vanaf hun prille jeugd; elkaars ouders zijn ook elkaars ooms en tantes. De houding van een meisje dat aan haar neef is uitgehuwelijkt is daarom veel minder onderdanig dan wanneer zij, zoals bij de Hindoes altijd het geval is, de familie is binnengetrepen als een outsider. De

verbondenheid tussen de sexen van eenzelfde generatie is hechter; sluiering komt binnenshuis vrijwel niet voor. Maar ook in de Moslimse context zijn de vrouwen ondergeschikt aan de mannen, van wie de oudste familiehoofd is. Men beroept zich hierbij op de Koran (Sura 4: 35). Evenals bij de Hindoes geldt ook hier de respect-code tegenover de ouderen in generatie en in leeftijd. In een dergelijk gedragspatroon is er weinig gelegenheid voor intiem contact tussen leden van verschillende categorieën. Kinderen zijn weinig vertrouwelijk met de ouders. Dochters en schoondochters houden zich op de achtergrond.

Pas in de relatie van de familie met het openbare leven ontstaat uiterlijk overeenkomst tussen de *pardah*-gewoonten van Hindoes en Moslims. De respect-regels die een Hindoese schoondochter in huis dwingen zich voor de mannen te sluieren, welke niet haar eigen bloed zijn, breiden zich uit tot de wijdere kring van vreemde mannen daarbuiten. Treedt de Moslimse vrouw buiten haar familiekring, dan staat ook zij in een wereld van vreemde mannen voor wie zij zich moet sluieren. De rechtsgeleerden beroepen zich hiervoor op Sura 24:31 van de Koran, waarin is geëxpliciteerd voor wie de vrouw zich niet hoeft te sluieren (echtgenoot, vader, schoonvader, ...) en voor wie wél. Het komt er dan op neer dat zowel Hindoese als Moslimse vrouwen bij het naar buiten komen zich grote vrijheidsbeperkingen moeten opleggen. De uiterste consequentie van een dergelijke gedragscode bestaat in het onzichtbaar zijn voor de buitenwacht, dus thuisblijven.

Nu spelen in de vormen waarin de vrouwelijke afhankelijkheid zich manifesteert klasse-kriteria, welke de samenleving horizontaal differentiëren, een belangrijke rol. Ruimtelijke beperking en vrouwenarbeid zijn afhankelijk van de economische condities waarin een familie moet leven. Voor een feitelijk *pardah*-bestaan is welstand vereist. Het familiehuus dient voldoende ruimte te bieden aan de vrouw om haar activiteiten onzichtbaar voor de buitenwereld te ontplooiën. Benauwde woonruimte is een teken van benarde omstandigheden, welke de vrouw dwingen om, naast haar sexe-bepaalde huishoudelijke- en verzorgingsplichten, door betaalde arbeid bij te dragen in het familie-onderhoud. Op het platteland is de vrouwelijke bijdrage in werkzaamheden die met landbouw en veeteelt samenhangen van oudsher belangrijk. In de dorpen bewegen zij zich vrijer, zolang de mannen op het land of in de fabriek hun werk verrichten.

In het dorp, half-hindoes half-moslims – waar ik onderzoek heb gedaan – koos ik de middaguren voor mijn bezoeken aan de vrouwen. Haar huishoudelijke arbeid was dan grotendeels achter de rug; de mannen waren nog niet van hun werk terug. Lopend langs de menshoge lemen muren van de binnenplaatsjes hoorde ik gelach en geroep van vrouwen daarbinnen. Dan schoof ik ergens de jute zak, die als voorhang (*pardah*) van de poortjes dient, opzij. Deze afscherming zou geen man, die niet tot het huis behoort, ooit opzij schuiven.

In het open binnenplaatsje zat dan op een bank een vrouw de kalmere werkjes te verrichten: graan of peulvruchten sorteren of iets dergelijks. Jongere vrouwen – schoondochters – waren, zittend op de grond, bezig met spinnen of naaien. Zij mengden zich nooit in de gesprekken met mijn gastvrouw, die mij naast zich op de bank genodigd had. Vrouwen uit andere binnenplaatsen

kwamen aanlopen, het gezicht ongesluierd. Er heerste op dat uur grote ongedwongenheid. Maar het kon gebeuren dat er plotseling stilte viel, en dat vrouwen, met een handig gebaar het gebogen hoofd bedekkend met een sloop van de onafscheidelijke shawl, zich haastig terugtrokken in haar eigen domein. Dan wist ik – zonder me te hebben gekeerd naar het poortje – dat de heer des huizes voortijdig in zijn woning terugkeerde.³⁾

In de stad wordt alles moeilijker. Er bestaat geen samenhang tussen het werk thuis en daarbuiten zoals dat in de dorpen nog het geval kan zijn. Vrouwen zijn geïsoleerder. Het leven is anoniemer. Overal en aldoor zijn de straten vol vreemde mannen. Als de economische toestand noodzaakt dat ook vrouwen door bijverdiensten het huishoudelijk budget moeten aanvullen, dan wordt stukwerk thuis verkozen boven arbeid buitenshuis, op kantoor of fabriek.

Dit is voornamelijk het geval onder de Moslimse vrouwen in de steden. Sedert de bloedige broederstrijd tussen Hindoes en Moslims en de daaropvolgende Partitie van India en Pakistan behoren zij tot een minderheid, die zich in veel opzichten gediscrimineerd voelt en zich daarom des te sterker bewust is van zijn geloof in de Ene God voor Wie allen gelijk zijn, maar die ook – zoals de rechtsgeleerden blijven benadrukken – de man boven de vrouw plaatste.

Achter de blinde muren van nauwe straten wonen in de wijk van mijn onderzoek veel Moslimse refugiés. Slechts geventileerde kamertjes zonder water of electriciteit herbergen ieder een familie. In deze huizen, waar zelfs midden op de dag het zonlicht nauwelijks doordringt in de vochtige binnenplaatsen, verblijven duizenden vrouwen, die daar kinderen baren en grootbrengen, haar huishouden doen, en bijverdienen met naai- en borduurwerk voor winkels of fabrieken. Niemand van deze vrouwen dacht erover om buitenshuis uit werken te gaan voor een vast loon. Als vrouw je huis verlaten om uit werken te gaan betekende je misère bekennen. Respectabele families houden hun vrouwen thuis (in *pardah*). Zij behoorden tot respectabele families.⁴⁾

Degenen die het voorrecht hebben gehad te zijn opgeleid voor één van de zogeheten typisch vrouwelijke beroepen – beroepen als dat van onderwijzeres of van verpleegster in een vrouwenziekenhuis – waarbij het contact met vreemde mannen grotendeels vermeden kan worden – komen uit een reeds geëvolueerd stedelijk milieu. Het is echter minder een liberalere zienswijze dan de economische noodzaak die in dit middenstandsmilieu heeft bijgedragen tot een versnelde beroepsopleiding van vrouwen. Het ideaal blijft gescheidenheid der sexen en een zo onopvallend mogelijk vrouwengedrag in het openbaar.

Dit ideaal is gemakkelijker te handhaven door de welgestelde families van een kleine bovenlaag. Over het leven van vrouwen in de *zenana* (vrouwenverblijf) in het koloniale – en daarmee samengaande zieltoegende feodale – verleden van Noord-India in de 19e eeuw bestaat een hele romanliteratuur. Echter is in ditzelfde milieu het westers liberalisme het eerst doorgedrongen. Moderne ideeën over de opvoeding en beroepsuitoefening van meisjes en vrouwen hebben ertoe geleid dat in dit milieu de vrouwen niet meer zijn te tellen die de school tot en met de universiteit hebben doorlopen, en functies kunnen aanvragen die passen in het prestige-patroon van de familie waartoe zij behoren. Zij hebben zich vrijer kunnen bewegen, daarbij ook geholpen door het feit van voldoende personeel en/of moderne huishoudelijke apparaten

thuis, en dank zij de auto die haar „afschermt“ van al te nauwe contacten op straat. Echter regelt ook voor haar de familie nog steeds het huwelijk, en niet alleen voor haar, maar ook voor de man die zij gaat trouwen, en voor haar broer.

Uit een onderzoek onder meisjesstudenten⁵) bleek mij dat 64% van de onderzochte meisjes het huwelijk door de ouders georganiseerd de beste oplossing vonden. Wel meenden zij dat zij tevoren moesten worden ingelicht alvorens de beslissende stap werd genomen, en dat de huwelijksgegevens elkaar zouden mogen ontmoeten en spreken voordat hen om toestemming werd gevraagd. Een dergelijke „eis“ is onthullend voor het studentenleven van deze bevoorrechte meisjes, die in zo menig opzicht vrij waren haar eigen persoonlijkheid te ontwikkelen. Naast de formele contacten in de collegezaal of in de laboratoria en bibliotheken tussen mannelijke en vrouwelijke studenten is er geen informele omgang mogelijk. De meisjes waren niet gesluierd; ze kwamen in grote getale ongechaperoneerd per fiets naar de universiteitsgebouwen. „Net als bij ons“, denkt men dan. Maar bij nadere kennismaking en observatie viel het op dat naast de drommen luidruchtige, met hun fietsbellen rinkelende jongelui, de meisjes stil en zo onopvallend mogelijk in kleine groepjes kwamen aangefietst, deze wegzetten en snel naar de collegezaal liepen zonder enig teken van toenadering tot haar mannelijke collega's.

Uit onderzoek door anderen verricht, blijkt dat ook de jongens met hetzelfde probleem worstelen: gebrek aan informeel contact tussen de sexen, zelfs op co-educatieve onderwijsinstellingen. Dit was ook bij hen de reden waarom zij in meerderheid aan het door de familie gearrangeerde huwelijk de voorkeur gaven.⁶) De frustratie die door de gescheidenheid der sexen in een overigens reeds zeer geëvolueerd en verwesterd milieu optreedt, werkt onvermijdelijk een algemene hypocrisie in de intersexuele omgang in de hand.

Gedurende een eerste periode van mijn onderzoek onder meisjesstudenten verbleef ik in het logeershuis van de universiteits-campus.

Twee jongens-studentenhuisen lagen naast elkaar aan één zijde, een meisjes-studentenhuis aan de uiterste andere zijde, zowat tien minuten lopen vanaf mijn logeershuis. Hierin waren bijna honderd meisjes ondergebracht. Zij moesten voor zonsopgang binnen zijn. De andere meisjesstudenten, die thuis woonden, hadden dan ook het terrein verlaten.

Het werd mij al gauw duidelijk dat er, buiten de gemeenschappelijke colleges, geen openlijk contact was tussen jongens en meisjes. De mannelijke studenten slenterden dikwijls in groepjes over het terrein, of zaten in de cantine koffie te drinken. Ik heb er nooit een meisje gezien. Ook tijdens de wetenschappelijke discussie-bijeenkomsten die ik meemaakte, manifesteerde zich die gescheidenheid. De meisjes zaten stevast op de achterste rij, en mengden zich nooit in de discussie.

Tijdens de vele uren die ik in het meisjes-studentenhuis heb doorgebracht – geen man kwam daar ooit binnen – heb ik begrepen hoe eenzaam zij zich voelden. Zij misten het drukke grootfamilieleven, waarin broers en neven haar bondgenoten zijn, haar makkers en vertrouwelingen. Hier waren zij aangewezen op de telefoon in het kantoortje van de administratie om eens even te babbelen met „thuis“ of „familie van familie“. Aan die telefoon ver-

trouwen zij haar bevindingen, haar emoties en verlangens toe. Hier werden, met de hulp van een broer of zuster, afspraakjes gemaakt voor „toevallige“ ontmoetingen met een studiegenoot in het museum of in het stadspark. Juist omdat iedere formele omgang met mannelijke collega's was verboden, werden deze meisjes zo ongezond sexe-bewust.

In een tweede periode van mijn onderzoek woonde ik in bij een familie in de stad, waarvan meerdere zoons en dochters studeerden. Ik heb zelf wel eens last gehad van tekort aan privacy in dit drukke bestaan, maar ook heb ik pas toen goed begrepen hoeveel de campus-meisjes misten aan gezelligheid en informeel mannelijk contact zo ruimschoots aanwezig in de grootfamilie. Ook vergaten zij uiteraard in haar heimwee de strenge voorschriften gericht op vrouwelijke afhankelijkheid en ondergeschiktheid, waarvan zij – als bevoorrechte meisjesstudenten – tijdelijk bevrijd waren.

Het *pardah*-principe gaat dus schuil achter een grote verscheidenheid van verschijningsvormen die zich wijzigen naar gelang van de status en de socio-economische situatie van de familie, de rurale of stedelijke achtergrond en de godsdienstige opvattingen. De strikte vorm van totale *pardah* onder alle omstandigheden behoort tot het verleden. Gedeeltelijke *pardah* zowel als intermitterende *pardah* – afscherming nu eens wél, dan weer niet – zijn afhankelijk van de praktische mogelijkheden en brengen veel vrouwen in een voortdurende conflictsituatie van fatsoen en feitelijke middelen.

Intermitterende *pardah* kan echter ook voortkomen uit geheel andere overwegingen. In het milieu van de gegoede burgerij, waar dochters hebben gestudeerd en moeders zich sociaal actief bewegen, is bewust gestreefd naar een vrijer vrouwengedrag. Hier is de sluier als afschermend prestige-symbool vervangen door andere prestige-symbolen. Maar men blijft, terwille van conservatieve familieleden, bereid zich in bepaalde gevallen te sluiëren. Echter is ook hier de *pardah-mentaliteit*, een gescheiden mannen- en vrouwenleefpatroon verradend, niet verdwenen. Er is dan ook eerder sprake van ongemanifesteerde *pardah* dan van afwezigheid daarvan.

De grootste groep van vrouwen die zich vrijelijk op straat bewegen, bestaat uit die duizenden die, zonder enige opleiding, werkzaam zijn als straatveegsters, vuilruimsters en arbeidsters op de in aanbouw zijnde huizen van de stedelijke nieuwbouw. Haar kinderen – de kleintjes – spelen op de trottoirs of in het zand bij de steigers. Deze vrouwen verdienen een fractie van het schamele loon van haar mannen. Velen zijn nog geboren op het platteland, vanwaar de armoede hele families heeft verdreven naar de anonimiteit van een groeiende stad, die de belofte leek in te houden van werk en voedsel. Sindsdien hebben deze vrouwen haar hoop niet gesteld op lotsverbetering. De onmiddellijke nood eist alle aandacht en inspanning op om in leven te blijven. Als middel om niet in een totaal identiteitsverlies ten onder te gaan, blijft haar de sluier. Het vale shawl'tje (*dupatta*), de kleurige omslagdoek (*orhni*, *ghung-hat*) of – voor de Moslimse – de omslachtige grauwwitte cape (*burqa*) zijn voor haar de enig hanteerbare, maar weinig effectieve, prestige-symbolen der armen.

1) De voorkeur wordt gegeven aan deze transcriptie, omdat de meest gebruikelijke engelse schrijfwijze *pardah* aanleiding geeft tot foutieve uitspraak door niet-Engelsen. De *u* is namelijk die van het engelse woord *further* en moet niet worden uitgesproken als *oe* van boer.

2) Er zij hier herinnerd aan het feit dat in de grondwet van India iedere discriminatie op grond van godsdienst, ras, kaste en sexe als onwettig wordt veroordeeld. In aanvullende wetten zijn in de loop der jaren de consequenties hiervan expliciet geformuleerd. Beperkingen in de huwelijkskeuze gebaseerd op kaste-endogamie, in beroepskeuze op grond van geboorte, in bezitsrecht en stemrecht op grond van verwantschap, generatie en sexe, worden dan ook niet meer voor de wet erkend. Dit betekent o.a. dat het grootfamilieverband met zijn hiërarchisch-gestructureerde rolverdeling voor de wet zijn bestaansrecht heeft verloren. Maar deze progressieve wetgeving is veeleer de uiting van een streven naar nieuwe normen dan de weerspiegeling van een reeds bestaande werkelijkheid, een verschijnsel dat niet alleen voor India geldt.

3) Zie Cora Vreede-de Stuers, *Parda; a study of Muslimwomen's life in Northern India*. Assen, 1968.

4) Idem.

5) Zie Cora Vreede-de Stuers, *Girl students in Jaipur; a study in attitudes towards family life, marriage and career*. Assen, 1970.

6) B. V. Shah, *Social change and college students of Gujarat*. Baroda, 1964. Zie ook Cora Vreede-de Stuers, „The relevance of matrimonial advertisements for the study of mate selection in India”, in *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, dl. 125, 1969; blz. 103-117.

Vrouwen in enkele Moslimse landen

Een boekbespreking

Het hieronder volgende artikel is geschreven naar aanleiding van het boek van Parveen Shaukat Ali, *Status of Women in the Muslim World* (De positie van de vrouwen in de moslimse wereld). Dit werk werd in 1975 uitgegeven door Aziz Publishers in Lahore, Pakistan. De ondertitel van het bovengenoemde boek luidt: „A Study of the Feminist Movement in Turkey, Egypt, Iran and Pakistan”. Een studie dus van de feministische beweging in genoemde landen.

Volgens de informatie op de omslag van het boek is Parveen Shaukat Ali thans assistent-professor aan het Lady MacLagan Training College te Lahore, Pakistan. Zij studeerde in Engeland en in de Verenigde Staten, aanvankelijk in de literaire faculteit, later voltooide zij eveneens haar studie in de juridische faculteit. Zij sloot haar studie af met een proefschrift voor de Panjaab Universiteit in Lahore over „the Political Philosophy of Iqbal” (1970).

De schrijfster wil zich in „Status of Women in the Muslim World” beperken tot de in de ondertitel genoemde landen: Turkije, Egypte, Iran en Pakistan. Zij wil naar eigen zeggen objectief zijn in haar beoordeling en de pedagogische, culturele, sociale en politieke aspecten van het leven van de vrouw in moslimse omgeving belichten in historisch perspectief. Graag wil ik aan het eind van de samenvatting van de inhoud van dit boek nog even terugkomen op deze zware opgaaft die de schrijfster zichzelf stelde en ook aangeven in hoeverre zij daaraan wel en tegelijk ook niet heeft kunnen voldoen.

Met het schrijven van dit boek heeft Parveen Shaukat Ali de „feminist leaders”, de vrouwenbeweging in haar moederland, enig houvast willen bieden voor hun argumentatie en tevens een filosofische basis en de steun van de beschikbare feiten willen geven aan de wetgevers die bereid zijn hervormingen in gang te zetten. Dat zijn lang niet al degenen die zitting hebben in de „National Assembly”, echter, de Pakistaanse vrouwen dienen bevrijd te worden uit de kluisters van het traditionalisme en moeten gelijke partners worden in de worsteling om de natie verder te brengen.

De schrijfster betreurt het dat de Islam als godsdienst zo menigmaal als de schuldige werd aangewezen voor het achterblijven van de vrouw, dit is naar haar mening geheel ten onrechte en zij wijdt daarom haar eerste en inleidende hoofdstuk geheel aan de plaats van de vrouw in de Koran en in de Hadith (de traditie omtrent de profeet van de Islam).

Als eerste illustratie en bewijs dat de Islam wel degelijk weet van de gelijkheid van man en vrouw wijst zij op Sura 33, 35 in de Koran: „De overgegeven mannen en vrouwen en de gelovige mannen en vrouwen en de in ootmoed

staande mannen en vrouwen ... en de Allah veelmaals gedenkende mannen en vrouwen, voor hen heeft Allah vergeving bereid en ontzaglijk loon''. Haar conclusie: De Koran, Allah's openbaring richt zich vrijwel steeds tot mannen en vrouwen.

Een tweede illustratie dat Allah's grootste zegen de Goddelijke Openbaring gelijkelijk tot mannen en vrouwen wordt gericht vindt zij in de verwijzing in de Koran naar Mozes' moeder die een openbaring omtrent haar kind ontving, zo ook in Maria, die God's boodschap door engelen ontving.

Er is dus geen ongelijkheid tussen mannen en vrouwen op geestelijk niveau in de Koran, maar ook niet op het materiële, gezien b.v. Sura 4, 36: „Aan mannen komt een deel toe van wat zij verworven hebben en aan de vrouwen komt een deel toe van wat zij verworven hebben''.

Moeilijker heeft Parveen Shaukat Ali het uiteraard met het vers in Sura 2, 187, dat luidt in een door haar geciteerde vertaling: „And women have rights against them according to what is equitable, but men have a *degree of advantage* (cursivering van mij, A.C.S.) over them''. Wanneer wij daar een andere vertaling in het Engels van de Koran naast leggen als die van George Sale, kunnen wij ons indenken dat de schrijfster zich het nog moeilijker had kunnen maken, in die vertaling lezen we namelijk „The women ought also to behave towards them, according to what is just; but the men ought to have a *superiority* over them''. In de vertaling van J. H. Kramers: „En aan haar komt hetzelfde toe als wat haar is opgelegd, naar het behoorlijke, maar de mannen hebben *een rang boven haar*''.

Over dit vers is naar de mening van de schrijfster geheel ten onrechte door fanatici een superstructuur gebouwd van algehele overheersing van de vrouw door de man. In deze passage die o.a. iets zegt over de regeling van echtscheiding staat naar haar mening dat mannen zijn „the sustainers and supporters of women in an economic sense''. Het wijst dus niet op een natuurlijke superioriteit van de man, maar er is sprake van een „economic arrangement'', gedictieerd door praktische overwegingen, de man *blijkt* naar haar mening enigszins in een voordelige positie te verkeren ten opzichte van de vrouw, doordat de laatste bepaalde natuurlijke beperkingen heeft die een aanzienlijk deel van haar tijd en energie vragen.

Het zou te ver voeren de onderzoeken van de schrijfster op het gebied van het Islamitisch huwelijks- en echtscheidingsrecht, alsmede het erfrecht in detail weer te geven.

Als hoofdzaken zou men de volgende kunnen noemen (als samenvatting):

1. Het huwelijk is een contract, niet een sacrament.
2. De toestemming van beide partners is een noodzakelijke voorwaarde voor het tot stand komen van dit contract (in een maatschappij waar de partnerkeuze nog meest door de ouders wordt geregeld, dus gearrangeerde huwelijken, mag een dergelijke voorwaarde inderdaad geen luxe heten).
3. Echtscheiding wordt toegestaan en getolereerd door de Islam als een noodzakelijk kwaad.

4. De profeet Mohammed heeft de eigendomsrechten van de gehuwde vrouwen zeker gesteld en reeds tijdens zijn leven uitdrukkelijk geregeld.
5. Polygamie is uitsluitend toelaatbaar onder bepaalde voorwaarden, een belangrijk gegeven is dat volgens de „Shariat'' of traditionele wet de man in staat moet zijn zijn vrouwen gelijk en rechtvaardig te behandelen.
6. Het bedekken van gezicht en handen door een sluier wordt door een grote meerderheid van moslimse geleerden en juristen niet nodig geacht, de Islam staat het vrouwen dus toe in het openbaar zonder sluier te verschijnen (zoals ook een van de vrouwen van Mohammed, Ayesha, altijd deed). Onder de vier bovengenoemde landen is het in Turkije zelfs verboden bij de burgerlijke wet om de sluier te dragen.
7. De vrouw zou niet moeten aarzelen uitbetaling te eisen van de man van de in het huwelijkscontract gestipuleerde „Dowar'', de som die de man bereid is neer te tellen als bruidsgift aan zijn bruid. Vaak is dit echter in Pakistan een hoog, fictief bedrag, dat niet werkelijk hoeft te worden betaald. De som wordt echter opeisbaar in geval van echtscheiding en dit gebruik vormt een rem op de mogelijkheid tot echtscheiding.
8. De familie van de bruid behoort voor een bruidsschat te zorgen (in Pakistan „djaheez'' genoemd). De grootte daarvan varieert naar de rang en stand van het toekomstige echtpaar. Een bruiloft vormt vrijwel altijd een bijna onoverkomelijke financiële last voor de ouders van de bruid, ook door de zeer grote aantallen genodigden.
9. Echtscheiding op initiatief van de vrouw, de zgn. „Khula'' is wel mogelijk volgens de traditionele en ook volgens de burgerlijke wet in Pakistan, maar in de praktijk toch zeer moeilijk te verkrijgen.
10. Echtscheiding in onderling goedvinden van man en vrouw („muburaat'') behoort ook tot de mogelijkheden; wel wordt steeds een bedenktijd van drie maanden verplicht gesteld en de rechter moet een poging tot verzoening ondernemen tijdens die periode.
11. Volgens de islamitische wet is het erfdeel dat een vrouw erft aanzienlijk kleiner dan hetgeen door een man wordt geërfd; de schrijfster voert daarvoor een aantal redenen aan.

Uit het hoofdstuk over „Onderwijs'' kan men concluderen dat Turkije het enige der vier genoemde moslimse landen is dat volledige co-educatie bezit, dus op alle niveaus van onderwijs. In Pakistan is het lager onderwijs vaak voor jongens en meisjes tezamen, dit geldt ook voor sommige inrichtingen van hoger onderwijs, dus „colleges'' en universiteiten. Iran en Egypte kennen vrijwel geen co-educatie.

De deelname aan het lager onderwijs ligt in al deze landen lager voor de meisjes dan voor de jongens, dit geldt al in aanzienlijke mate voor de steden maar in nog veel sterkere mate op het platteland (er wordt een ratio van 1 op 5 genoemd voor het platteland in Turkije in 1948). In Iran is de deelname van vrouwen aan het universitair onderwijs het laagst, in Turkije het hoogst. Het meest gekozen beroep is reeds tientallen jaren in elk der vier landen dat van onderwijzeres of lerares, waarbij de schrijfster vermeldt dat de status van college-professor aanzienlijk ligt boven die van „teacher'' in het lager onderwijs, ook het verschil in opleiding is aanzienlijk. De meest gekozen uni-

versitaire studie voor vrouwen is in het algemeen die der medicijnen; merkwaardigerwijs geniet het beroep van verpleegster in de meeste moslimse landen niet een hoge status, hetgeen veelal resulteert in een tekort aan verpleegsters.

Onder Sociale en Culturele Status van de Vrouw worden vervolgens behandeld:

1. het gezin (onder dit punt worden voornamelijk besproken de sluier en polygamie);
2. het sociale leven;
3. economische onafhankelijkheid van de vrouw;
4. wettelijke status (bijvoorbeeld de minimum leeftijd waarop men trouwt);
5. politieke rechten.

Het hoofdstuk over de geschiedenis van de feministische beweging in Turkije, Iran, Egypte en Pakistan is vanzelfsprekend vrij beknopt, maar geeft toch enkele belangrijke grondlijnen. Waar vroeger uitsluitend of vooral het afleggen van de sluier en het afwijzen van de daarmee gepaard gaande bijna volledige sociale segregatie tussen vrouwen en mannen in de maatschappij als een graadmeter kon worden beschouwd voor de vrijmaking van de vrouw ziet men nu ook andere factoren. Deze zijn: de mate waarin de vrouw in het arbeidsproces is opgenomen, voor zover geregistreerd of registreerbaar, en de vraag hoeveel vrouwen in een bepaald land kunnen lezen en schrijven en kunnen kennis nemen van de informatiestroom der moderne tijd.

Turkije wordt door Parveen Shaikat Ali als het meest progressieve van de vier aangemerkt. Daar werd in 1926 de Zwitserse Rechtspraak ingevoerd, polygamie werd verboden, evenals het dragen van de sluier. Kemal Atatürk, de stichter van de Turkse Republiek (in 1923) bleek de grote bevrijder te zijn die het maatschappijpatroon ingrijpend omboog. De Turkse dichter en socioloog Ziya Goek Alp (1924) stond allerlei hervormingen voor en had reeds eerder opgemerkt dat de onderdrukking van de vrouw meer een erfstuk was van de Perzen en Byzantijnen dan van Turkse of Islamitische oorsprong.

In Egypte wordt Kasim Amin wel als de grondlegger van het feminisme gezien (omstreeks 1900). Kasim Amin wees erop dat de vrouw achtergesteld wordt, meer „als gevolg van sociologische omstandigheden dan als resultaat van religieuze voorschriften”. Een vrouw die de fakkel overnam in de beweging was Madame Sharawi (1947†); zij veroverde nieuw terrein door het stichten van een Egyptische Vrouwen Unie en het redigeren van een maandelijks tijdschrift l’Egyptienne. In de strijd voor het afleggen van de sluier gaf zij het voorbeeld, in 1927 volgde een nieuwe huwelijks- en echtscheidingswet. Nog in 1952 moesten de Egyptische vrouwen actie voeren voor hun politieke rechten, vanaf dat jaar werd het hen mogelijk vollediger aan het politieke leven deel te nemen, in 1962 werd zelfs een vrouwelijke minister benoemd. De partij Bint-al-Niel (Dochters van de Nijl) speelde hierbij een belangrijke rol.

In Iran was een belangrijke voorloopster in de vrouwenbeweging van de 19e eeuw Tahira, met de populaire bijnamen „Troost der Ogen” of „Gouden Kroon”. Zij was een voorstander van de Bahai-beweging, die het gelijk-zijn van mannen en vrouwen in hun vaandel hadden geschreven, maar hun stre-

ven naar één wereldreligie was voor moslims onaanvaardbaar, Tahira werd als een ketterse beschouwd en uiteindelijk in 1852 vermoord. In het traditionele klimaat van Iran was het een daad van betekenis toen Reza Shah zijn vrouw en dochters in 1936 ongesluierd liet verschijnen in het openbaar tijdens een diploma-uitreiking in een meisjesschool te Teheran. De publieke opinie wijzigt zich in Iran slechts zeer langzaam.

Wanneer men in Pakistan terugziet op de geschiedenis vóór de onafhankelijkheid, dus voor 1947, blijkt dat de moslimse vrouwen aanvankelijk verachter lagen bij hun hindoese sexegenoten. De enkelingen die reeds in 1920 de sluier trachtten af te schaffen werden voor onorthodox uitgekreten.

In dit verband zou ik een krantenartikel van 1976 willen aanhalen waarin de verklaring van Maulana Kausar Niazi wordt weergegeven, destijds minister van Godsdienstzaken, waarin hij zegt dat de regering de sluier („pardah”) niet als onislamitisch beschouwt. Met andere woorden: deze discussie is in Pakistan ook nu nog niet afgesloten.

In 1938 kwam de All India Muslim League bijeen te Patna; daar werd uitgesproken dat de vrouwen van dat moment af gelijke partners zouden zijn in „the social, economic and cultural uplift of Muslim society as a whole”. Voorts is het de zuster van de „Vader des Vaderlands” van Pakistan geweest, Miss Fatima Ali Jinnah, die de Pakistaanse vrouwen heeft geïnspireerd. Een belangrijke actie van de vrouwenbeweging in Pakistan is het protest geweest dat men richtte tegen het tweede huwelijk van de Ministerpresident Muhammed Ali Bogra in 1954. Deze actie resulteerde in een drastische inperking van de mogelijkheden tot polygamie door de Muslim Family Laws Ordinance van 1961.

In het slothoofdstuk „Modern Trends” bespreekt de schrijfster zeer in het kort een aantal problemen die de vrouwen ook in andere dan de vier eerder genoemde landen met elkaar als moslimse vrouwen gemeen hebben.

De moslimse wereld is grotendeels (70-80%) landbouwgebied, platteland, „rural area”. Deze gebieden hebben grotere aandacht nodig van hen die het beleid scheppen, want daar is het traditionalisme het diepst geworteld. Bestrijding van het analfabetisme is nodig, het onderwijs aan volwassen vrouwen zou bijzonder effectief kunnen zijn. In enkele landen heeft men een nuttig begin gemaakt met „home-industries”. Tenslotte zijn het vooral de vrouwen die zouden kunnen meewerken aan het inperken van de bevolkingsexplosie in deze gebieden.

Ook merkt de schrijfster op dat voor de Eerste Wereldoorlog de „Shariat” de traditionele moslimse wet, in vrijwel ieder moslims land gold.

Sindsdien is in de meeste van deze landen het burgerlijk- en strafrecht herzien, grotendeels naar Europees model. Slechts op het gebied van het personenrecht, waar de positie van de vrouw onder ressorteert, is de Shariat nog vrijwel overal bijna onverminderd van toepassing. Turkije met zijn invoering van het Zwitserse recht is hierop een uitzondering.

Wanneer ik persoonlijk nog een beoordeling van dit boek wil geven – voor zover die niet reeds blijkt uit mijn keuze van de in het boek genoemde zaken – moet ik allereerst neerschrijven dat het verheugend is dat de schrijfster haar

overtuiging dat man en vrouw wezenlijk gelijk zijn geput heeft uit haar moslimse-zijn, dus onderworpen aan het gezag van de Koran. Wel blijkt in haar gedachtengang dat, waar westerse modellen van burgerlijk en strafrecht het verst zijn doorgevoerd, daar ook de positie van de vrouw het meest is verbeterd. Het valt te betreuren dat haar vergelijking tussen Islam, Hindoeïsme en christendom met betrekking tot de waardering van de plaats van de vrouw bepaald niet objectief of onbevooroordeeld is uitgevallen. Voorbeelden als de weduwenverbranding bij de Hindoes (verboden sinds 1826) en gedeelten uit kerkvaders uit de vierde eeuw geven toch niet het laatste woord in het jaar 1975! Ook de aanhaling van de gelijkenis van de vijf wijze en de vijf dwaze maagden als een bewijs voor het goedkeuren van polygamie in de leer van Jezus (de bruidegom zou 10 maagden tegelijk huwen) doet wel uitkomen dat de schrijfster zich tijdens haar verblijf in Engeland en in de Verenigde Staten niet onbevooroordeeld heeft opengesteld voor christelijke invloeden. Zij put deze voor christenen lachwekkende exegese uit een publicatie van een Islamic Centre in Parijs.

De statistische gegevens over het „Onderwijs”-hoofdstuk zijn geheel achterhaald en voor het merendeel afkomstig uit de veertiger jaren. Alleen voor Pakistan werden recentere gegevens gebruikt tot en met 1972. Het is een raadsel waarom het boek van Esther Boserup „Women's Role in Economic Development” niet in de literatuurlijst voorkomt; dit verscheen reeds in 1970.

Zo staan in het voorwoord de bewering dat de schrijfster het meest recente onderzoek in haar boek heeft opgenomen en de verklaring dat zij door persoonlijke omstandigheden niet in staat was „to update her research” wat merkwaardig naast elkaar. Het is wel het feit geweest dat 1975 het Internationale Jaar van de Vrouw was dat Parveen Shaukat Ali deed besluiten te publiceren wat zij als haar bijdrage aan de discussie te geven had. Het boek is grotendeels geschreven voor gebruik binnen Pakistan zelf. Toch is het ook instructief voor anderen, zoals ik hopelijk enigszins heb aangegeven, om kennis te nemen van de weg naar de toekomst zoals die eruit ziet in de verwachting van een islamitische Pakistaanse, die jarenlang in contact kwam met westerse invloeden. Het boek loopt uit op een vurig pleidooi voor een ruimere plaats, neen, een gelijke plaats voor de Pakistaanse vrouw in alle facetten van het nationale leven.

En nu? Wat staat ons te doen?

Wanneer ik in een gespreksgroep met vrouwen de titel van dit nummer zou laten horen: „Jezus Christus bevrijdt en verenigt man en vrouw”, dan zou ik nog al oppervlakkige reacties krijgen...

- Dat is nog al wat.
- Dat zal dan wel.
- Dat is mooi gezegd.
- Het zal Jezus wel weer zijn, die het maken moet.

Dit klinkt constaterend en afhoudend. Misschien zou na enige stilte een vraag te horen zijn: Zou het mogelijk zijn, dat dat gebeurt... Hier klinkt een schuchter verlangen door.

Tegen de achtergrond van de voorafgaande artikelen rond het thema van bevrijding van man en vrouw, zien wij dit inderdaad niet zo snel zitten:

- dat vrouwen niet meer gediscrimineerd worden;
- dat de gescheidenheid der sexen wordt opgeheven;
- dat onderdrukking en uitbuiting van bepaalde klassen en rassen een einde vindt;
- dat recht wordt gedaan aan elk mens: de man en de vrouw.

De vragen die misschien bij het lezen van de artikelen bij ons zijn opgekomen, zijn niet eenvoudig met een beroep op Jezus te beantwoorden. Het zou dan wel een erg eenvoudige en eenzijdige aangelegenheid worden: oplossingen aangereikt krijgen, of oplossingen zoeken die ons wel liggen, waar we een en ander mee kunnen afdoen. Wij kunnen wel weer snel Jezus laten optreden om de zaak van de vrouw bijvoorbeeld naar onze smaak te klaren.

Het zou eveneens dwaas zijn onze vragen „met de Bijbel” te willen beantwoorden. Onze vragen geprofileerd naar de situaties en de tijd waarin *wij* leven, werden door de mensen van het Oude en Nieuwe Testament niet gesteld.

De Bijbel houdt ons echter wel spiegels voor van verschillende vrouwen die een belangrijke en beslissende rol gespeeld hebben in de heilsgeschiedenis. Wij kunnen in die spiegels die veelal erg wazig zijn, de bestemming vermoeden waartoe God ook de vrouw oproept: als geschapen naar Zijn beeld, Zijn beeld te leven. Aan ons ligt het dan, in die richting van onze bestemming verder te denken en in nieuwe vormen voor deze wijze van mens-zijn te geloven. Het zijn misschien vormen die tot nu toe ondenkbaar waren, maar dat betekent niet dat ze onmogelijk zouden zijn.

De titel „Jezus bevrijdt en verenigt man en vrouw” kan ons naar een toekomst toe openen, kan ons op het spoor zetten van de nog onbegaanbare we-

gen die we te gaan hebben. Een andere titel namelijk dan die van dit artikel komt nu in mijn herinnering:

„Omgaan met een niet-vanzelfsprekend evangelie”. Het evangelie spreekt niet van zichzelf uit in één richting als een voor mij vreemde gids, maar spreekt mij aan in mijn verlangen van over grenzen reiken en daagt uit in de richting van mijn antwoord: mijn ver-antwoord-elijkheid komt in het geding. Er is geen éénrichtingsverkeer, het verkeer gaat in twee richtingen: een omgaan met. Er is sprake van oproep en reactie, van in conflict ermee raken en verzoening vinden. Deze gedachten verplaatsen ons in de vrijheidsstrijd van onderdrukte vrouwen en mannen. Hun strijd kan niet worden afgedaan met de troostwoorden die de vrijheid tot in eeuwigheid uitstellen: God zal straks alle tranen afwissen, noch met de aansporing de wil van God te zien in deze verdrukking met het aanhalen van de bede van het Onze Vader: Uw Wil geschiede. Het evangelie kan niet gehanteerd worden als een instrument voor een gemakkelijke manoeuvre tot verzoening met je lot. Evenmin als een argument om de motivaties van je handelen achteraf te rechtvaardigen.

Jezus' boodschap roept *ons* op om ons te bekeren en daar is niets vanzelfsprekends in. Hij roept ons nú op, wanneer wij de hoorders zijn: De tijd is vervuld en het Koninkrijk Gods is nabij gekomen: bekeert u en gelooft in het Evangelie. (Mc. 1, 15) Jezus richt deze oproep over de grenzen van gescheidenheid tussen mensen heen.

Bekering betekent voor ons het bekende en vertrouwde achterlaten, loslaten misschien, om open te komen staan voor het nieuwe, het andere, het mogelijke. Het betekent anders denken en handelen en daarbij te geloven dat situaties in vastverankerde samenlevingspatronen, binnen onderdrukkende systemen, anders kunnen worden. Het betekent ook dat oude commentaren en uitspraken nieuwe betekenissen kunnen krijgen, omdat wij erachter komen wat in de oorspronkelijke interpretatie bedoeld werd. Volgens Paulus bijvoorbeeld is de vrouw ook geschapen „om” de man. In deze uitspraak klinkt de rabbijnse interpretatie mee van de wil van God om een „hulp” voor de man te scheppen. (Gen. 2, 18-20) Maar het hebreeuwse woord voor „hulp” wordt gewoonlijk verstaan als de hulp die God brengt aan Zijn volk ofwel soms de hulp van een bondgenoot, maar niet als de hulp van iemand in een ondergeschikte positie.

Jezus ging niet vanzelfsprekend met vrouwen om. Dan had het niet kunnen geschieden: Zijn gesprek met de Samaritaanse vrouw. Het was immers niet gebruikelijk voor de joodse mannen om in het openbaar vrouwen aan te spreken. Dat gold zelfs ook voor je zuster en je moeder. Jezus' leerlingen zijn er dan ook zeer verbaasd over. Te meer daar deze vrouw in de joodse samenleving om meer dan één reden minachting en uitsluiting verdiende. Zij gold namelijk als een ketterse, een vrouw en een zondares. Jezus toont echter in Zijn optreden dat verschillen van ras, geslacht en sociale of godsdienstige status, onbelangrijk zijn. Hij ageert daarmee tegen het gevangen zetten van mensen in veroordelende benamingen, tegen het werken met etiketten die wij mensen opplakken welke ons reageren absoluut bepalen, zoals: zij is een vrouw en daarom ...

zij is een zondares en daarom ...

zij is een Samaritaanse en daarom ...

Jezus verbreekt dergelijke objectiverende relatiepatronen. Een mens is meer dan wat andere mensen vinden. Jezus opent in Zijn gesprek nieuwe mogelijkheden voor de vrouw. De vrouw is voor Jezus meer dan wat een mannelijke traditie van haar maakte. Hij gaat dan ook een uitvoerig persoonlijk gesprek met haar aan. Hij raakt aan de verborgen en afgeschermd gebieden van haar donkere en zondige zelf. Hij maakt haar daarin vrij en open. En zij stelt Hem haar vragen over het ware geloof. Dan ... Hij heeft mij alles verteld en zij kan niet anders dan op haar wijze apostel zijn van de blijde boodschap die zij vernam.

Jezus reikt ons een model aan van bevrijdend handelen.

Welke betekenis heeft een model?

Modellen kunnen meerdere functies bezitten, juist door de veelzijdigheid waarin een gebeuren ons opneemt.

Een model kan ons inspireren tot reflectie op de motivatie van ons handelen: kan ons bewegen tot daadvaardigheid. Een model kan een sterk appellerend karakter hebben; kan ons een spiegel voorhouden waarin ons doen en laten weerkaatst wordt. Een model kan toetsend, corrigerend, confronterend, bevrijdend werken. Kortom: een model kan tot een bepaalde bewustwording leiden, ons iets als een boodschap meedelen en ons tegelijkertijd de weg tonen waarlangs die boodschap kan uitgewerkt worden. Modellen wijzen naar een toekomst, naar wat vóór ons ligt.

Bepaalde modellen veronderstellen bepaalde situaties. Vanuit bepaalde situaties verstaan wij slechts de modellen, omdat wij onze beleving daarin herkennen. Zij raken in dialoog. Aanvankelijk komen vooral vragen in ons op.

Wanneer ik bovenstaande gedachten ga heenleiden naar het evangelisch bevrijdingsmodel waar de vrouw door wordt aangesproken, zijn de volgende betekenissen te formuleren:

- de vrouw mag er zijn als mens, evenwaardig aan de man
- maatschappelijke en godsdienstige praktijken welke ons handelen dwingend vastleggen, kunnen doorbroken worden
- het zelfverstaan, het zelfbeeld van de vrouw kan zich verbreden en verdiepen
- ook de vrouw kan de roeping verstaan apostel te worden van het Koninkrijk.

De wijze waarop en in welke richting zij wordt aangesproken en opgeroepen, zal afhankelijk zijn van de concrete situatie waarin ze zich bevindt. Het gaat dan namelijk om een bepaalde situatie, waarin bepaalde sociale, politieke en religieuze gegevenheden onvrijmakend en onderdrukkend zijn.

Overzien wij de in dit nummer opgenomen bijdragen, dan valt ons op hoe verschillend de leefsituaties voor de vrouw zijn en daarmee hoe onderscheiden de rol is, welke de vrouw op maatschappelijk en godsdienstig gebied kan vervullen. Wij willen een poging wagen tegen deze achtergrond enkele beschrijvingen te laten volgen, die de positie van de vrouw daarin lokaal genuanceerd aangeeft. Het zal een eerste poging zijn, die geen enkele pretentie wil hebben

in de richting van volledigheid. Integendeel: deze poging zou ik willen doen met de uitnodiging tot meer deskundige analyse van situaties als vóórwerk voor een program van meer gericht handelen.

Het verhaal van Oshadi Phakathi.

In Zuid-Afrika wordt de zwarte mens, de man en de vrouw, onderdrukt door de blanke; door de blanke mens die zich christen noemt.

Omdat je met een zwarte huidskleur wordt geboren ben je minder of niets waard. Je hebt maatschappelijk geen rechten. Je wordt gebruikt als goedkope arbeidskracht om de economische welstand van de blanken te handhaven en uit te breiden. De positie van de vrouw in Zuid-Afrika wordt daarmee eveneens geheel bepaald door racistische criteria.

Christen-zijn betekent in Zuid-Afrika blank-zijn. De huidige christelijke kerken bevestigen en verdedigen op veel plaatsen de heersende machtsstructuren. Dit betekent dan ook de voortgaande onderdrukking van de zwarte mens. Wat gebeurt nu?

De zwarte mens wordt zich bewust van zijn wezenlijk menselijke waarde, die niet eindigt bij de huidskleur. Dit is het begin van een nieuwe bewustwording. Mannen en vrouwen vinden hierin de kracht tot verzet tegen het onrecht wat aan hen geschiedt. Zij worden actief, laten hun stem horen, weigeren onderdanigheid, staan voor eigen rechten. Actueel spelen zij in op vrijheidsberovende situaties, zij verzamelen zich daartoe, schreeuwen het uit om gehoord te worden, tot in de blanke samenlevingen toe van onze wereld.

Het zal aan ons zijn hun geklaag en gejammer te willen horen, opdat wij ons bewust worden van onze christelijke verantwoordelijkheid.

Het verhaal van Cora Vreede-de Stuers

In de situatie in India spelen eeuwenoude structuren en rolpatronen waarbinnen de onderlinge verhoudingen der sexen voor het gehele leven geregeld zijn.

Omdat je geboren bent binnen een bepaalde kaste, word je als vrouw slechts aanvaard om de mannelijke lijn van de familie te laten voortbestaan. Je bent een vrouw en daarom tel je maatschappelijk niet mee. Je hoort niet mee te participeren met de mannen; je hoort zelfs onzichtbaar te zijn, gesluierd. De sluier is dan nog wel het symbool van je aanwezigheid als vrouw binnen de mannen-maatschappij. Wat gebeurt?

Wij zien schuchtere pogingen van individuele vrouwen zich vrijer op te stellen. Ze verzetten zich niet tegen de man, maar nemen voor zichzelf de kleine ruimte die te nemen valt, ondanks de onverwrikbare structuren die maatschappelijk en godsdienstig verankerd liggen. Het zal een lange weg worden.

Het verhaal van Solita Esternon

Het gehele verhaal ademt de bewustwording van de geknechte mens in de dictatoriaal politiek onderdrukkende situatie van de Philippijnen. Hier gebeurt het: de menselijke vrijheidsstrijd. Wij beleven het mee in de verschillende vormen van verzet; in het aanvaarden van de dure prijs die betaald moet worden voor recht en vrijheid. Binnen de strijd om bevrijding van knechtschap, strijden de vrouwen vanuit hun vrouwelijke relatiepatronen hun persoonlijke

vrijheidsstrijd. Zij worden zich bewust van hun vrouwelijke participatie en deze maakt ongekennde krachten in hen vrij. Zij kunnen en durven verder te gaan in hun actuele strijd naar hun „mens“-wording.

Onze nederlandse situatie wat betreft de positie van de vrouw is enigszins te vergelijken met die van India. Je wordt geboren als vrouw en daarmee kreeg je tot voor kort je vaste plaats toegewezen in maatschappelijke, godsdienstige en kerkelijke verbanden. Haar waarde ontleende de vrouw aan het moederschap, zij bracht kinderen ter wereld. En afgeleid van dit fysieke moederschap werden kloosterzusters opgeroepen om geestelijke moeders te zijn, zij moesten toch ook iets brengen, zij het dan dat dit ook heel concreet gebeurde in de levenszware inzet van de liefdewerken die zij beoefenden.

In het kerkgebouw van onze godsdienstige gemeenschappen bezetten vooral de vrouwen de kerkbanken tijdens de diensten. Haar stem werd in het openbaar niet of weinig gehoord. Intussen is in Nederland de emancipatiebeweging zodanig krachtig en vitaal geworden, dat op brede schaal en in uiterst gevarieerde vormen, de vrouw wél van zich laat horen. Ten aanzien van haar rechten is bij de wet reeds veel veranderd. De vrouw krijgt gelegenheid haar uitsluiting en achterstand van onderwijs, werkgelegenheid en maatschappelijke voorzieningen in te halen. Zij heeft zogenaamd dezelfde rechten als de man. De mannelijke opvatting hierover laat binnen bepaalde organisaties echter nog vaak heel andere geluiden horen. Wanneer het bijvoorbeeld concreet gaat over een ontslagprocedure voor leerkrachten in het onderwijs, door het teruglopen van het leerlingen-aantal in werking gezet, dan valt het spontane voorstel: de vrouw moet het eerst verdwijnen. (Dit is een persoonlijke ervaring in een bestuursvergadering van een Katholieke school).

Bij veel sollicitaties die officieel openstaan voor mannen en vrouwen, moet de vrouw toch aan veel hogere verwachtingen voldoen dan de man, wil zij benoemd worden: een ervaring die mij ter ore kwam van vrouwelijke theologie-studenten van de Theologische Hogeschool te Kampen wanneer het gaat over het beroepen worden als predikant in een gemeente.

Hoewel de vrouw rechtens momenteel meer maatschappelijke mogelijkheden en sociale kansen heeft dan voorheen, is zij zich daarin tegelijkertijd bewust geworden van haar toch niet geestelijk volwaardig mogen meedoen. Veel vrouwen willen van harte hun gaven en creatieve krachten inzetten in een mede-verantwoordelijk zijn voor een nieuwe gerechtigheid in kerk en maatschappij. Zij nemen daartoe initiatieven.

Een groep theologie-studenten bijvoorbeeld van verschillende universiteiten binnen de inter-universitaire werkgroep: Feminisme en Theologie hebben naar aanleiding van de inhoud van de Kaderwet „Permanent Diakonaat“ hun stem laten horen in een brief aan de leden van de Bisschoppenconferentie en de Nationale werkgroep Professioneel Pastoraat en zijn samenwerkingsverbanden. Zij stellen op hoog niveau hun kritische vragen, spreken hun diepe teleurstelling uit over de indirect negatieve waardering voor de vrouw, die eruit spreekt, en vragen om een dialoog. Hun activiteiten sporen in bredere kringen aan tot verdiepend en vernieuwend denken over het ambt van diaken in de Rooms-Katholieke Kerk.

Een reflectie op ons handelen in relatie met de oproep uit de Bijbel

Ik twijfel eraan of elke bevrijdingsbeweging geïnspireerd werd en wordt door het evangelie van Jezus Christus. De situatie kan zó onderdrukkend zijn, dat een sprong naar bevrijding eruit, onmiddellijk erdoor opgeroepen wordt, zonder enige inspiratie van buitenaf.

Anderzijds zal bij elke marge van vrijheid de vraag gaan meeklinken: waartoe die vrijheid? De vraag om bevrijding „naar buiten” wordt gevolgd door de vraag „naar binnen”: Waarom?

Na de aktie volgt de bezinning. En hoe moeilijk deze twee samengaan verwoordt D. Sölle in haar boekje: *De Heenreis*. De Bijbel kan ons in een bezinning vasthouden en de aktie kan ons zonder enige doelgerichtheid verder zweepen. Toch: de daad en de droom horen bij elkaar. Martin Luther King trok met duizenden zwarten naar het Witte Huis en – had een droom.

Wanneer wij terugblikken op de voorafgaande verhalen die eveneens modellen van handelen kunnen worden, komen enkele lijnen duidelijk naar voren:

- binnen de context van de actuele situatie begint het bevrijdingsproces
- de eigen levenservaringen vormen de basis van de bewustwordingsprocessen
- verheldering en analyse van de situatie kunnen de eerste stappen tonen die gezet moeten worden om aan de veranderingen te werken. De aktie vraagt dan tegelijkertijd om een manier van leven die al vooruit grijpt op die veranderingen.

Tot slot: Welke concrete suggesties zijn te formuleren?

Wij denken bij suggesties zowel in de richting van het persoonlijk leven als aan de samenlevingsvormen waarbinnen wij leven en werken: maatschappelijk en kerkelijk.

Onze suggesties gaan in twee richtingen: in de richting van het handelen de aktie, die tot heilzame veranderingen kan leiden; en in de richting van een mentaliteitsvorming die ons in staat zal stellen de adequate stappen te zetten op de weg van de veranderings- en bewustwordingsprocessen. Deze twee richtingen beïnvloeden elkaar wederkerig.

Willen wij tot een verantwoord handelen komen, dan zal het nodig zijn, aandacht te hebben voor elke onderdrukking binnen onze plaatselijke gemeenschap. Wij mogen daar niet aan voorbij gaan omdat onrecht toch niet op te heffen is. Het begin, de eerste stap in de richting van het handelen ligt in het inwinnen van informatie: wat is er precies aan de hand? Het onrecht wordt dan niet doodgezwegen. Dit kan al zeer bedreigend en confronterend werken. Laat daarnaast ook in je persoonlijk leven je stem direct horen wanneer je zelf „onvrijmaking” ervaart, of hoort hoe andere mensen bekneeld raken.

Hier liggen de verdere kansen om in gesprek te raken; de bedoelingen en achtergronden kunnen opengelegd worden. Wanneer de dialoog in meerdere richtingen plaatsvindt, raakt ieder meer betrokken, gaat zich mogelijk herkennen in sommige gesprekspartners, hetgeen onderlinge verbondenheid doet ontstaan.

Vrouwen vinden zichzelf in het thuis-zijn bij elkaar, wanneer dat betekent dat zij zonder bepaalde etiketten kunnen voelen, spreken, denken en ervaringen

uitwisselen. Dit kan zó vrijmakend zijn, dat nieuwe krachten opkomen, welke weer in bredere kringen gaan werken. Waar vrouwen „mens” worden voelen zij zich geroepen, niet slechts hun eigen belangen te behartigen, maar in onderlinge solidariteit te werken aan een andere samenleving. Dit zou kunnen zijn: de eerste initiatieven nemen tot een waarderen van elk mens, als beeld van God, afgezien van sexe, status, politieke kleur, ras, nationaliteit of godsdienst.

Vrouwen hebben ervaren wat het betekent naamloos te zijn. Laten wij de namen van vrouwen noemen wanneer zij in ons midden opgetreden zijn in hun vrouwelijke kwaliteit. Maar laat geen enkele mens zonder naam zijn.

Wanneer wij ons in deze richting gaan begeven, zal ons gevestigd denken en oordelen enigszins of geheel verstoord worden. Deze stoornis kan leiden tot zowel een persoonlijke als gemeenschappelijke mentaliteitsverandering, die op haar beurt het daarop volgend handelen beïnvloedt. Bij verandering gaat het telkens over het overschrijden van het haalbare voor dit moment.

Het belangrijkste bij dit alles is: het verder gaan van het proces.

Dat betekent voor ons in de verwachting durven te leven van de komst van het Koninkrijk wanneer wij daarin geloven en ons daartoe bekeren.

„Want het grootste en definitieve komt nog. Daarop hopen betekent: de open mogelijkheden die er in het heden liggen, te grijpen. Nu al, handelend iets van dat Koninkrijk te voorschijn brengen. Dat wil ook zeggen: experimenten aandurven, laten zien dat het anders kan toegaan dan tot nu toe gebeurde. Of misschien moet men bescheidener zeggen: beproeven óf het ook anders kan. Dat is een proef en een beproeving. Vaak zal er slechts een minderheid van de mensen voor te vinden zijn. De christenheid zou in ieder geval tot die minderheid moeten behoren...”

(Deze tekst is genomen uit: „naar de toekomst leven”, het eerste nummer van de negende jaargang van de serie OEKUMENE.)

„Zending in Nederland” Startbaan voor een missionaire kerk?

Na afloop van de slotconsultatie kwam in Driebergen een groep van acht mensen bijeen om met elkaar tot een evaluatie te komen van het project „Zending in Nederland”, zoals het tot nu toe was verlopen. In onderstaande bijdrage geven zij hun persoonlijke mening hierover.

„Zending in Nederland wil de missionaire kwaliteit van de nederlandse Kerken doorlichten. Daarvoor is de hulp van buitenlanders ingeroepen.” Zo schreef de bekende pagina twee van „Trouw” op 26 september 1977. Tien buitenlanders waren op die dag een kerkvisitatie begonnen met als hoofddoel de missionaire opdracht van onze kerken te bevragen en ons een spiegel voor te houden waarin wij onszelf zouden leren kennen in gebreken en mogelijkheden. Waartoe zo’n dure grap? Tien mensen die een lange reis maakten, op kosten van nederlandse kerken hier een maand hard kwamen werken om onze zelfgenoegzaamheid door te prikken en ons inzichten te verschaffen over onze zending in deze wereld. Weten wij het dan zelf niet, dat ook wij in onze eigen omgeving gezond zijn om het evangelie van Jezus Christus gestalte te geven? Wat is eigenlijk een missionaire kerk?

De volgende personen namen na afloop van de slotconsultatie te Driebergen deel aan een evaluatiegesprek over het hele proces van „Zending in Nederland”: drs. V. Berkhof-de Lange, dr. A. de Kuiper, ds. F. N. M. Nijssen, ds. C. M. Overdulse, pater J. Peynenburg, zr. Th. van Dijk, drs. J. Slomp, drs. R. Weverbergh.

Wij werden het eens over vier criteria die wij zouden hanteren om inhoud en vorm van het gehele gebeuren te toetsen.

I. Leerzaam gebeuren

Had „Zending in Nederland” bijgedragen aan het missionaire bewustzijn, dan zou in de volgende vier richtingen iets gebeurd moeten zijn:

1e. Vormen onze christelijke kerken echte gemeenschappen waarin mensen gezamenlijk hun evangelische verantwoordelijkheid opnemen en de plicht tot zending in de eigen wereld niet delegeren aan de pastoor of de dominee of aan de bekende missionaire werkgroepen of zendingscommissies? Een gemeente die bewust missionair is, zou een echte gemeenschap moeten zijn waarin kerk-zijn gedragen wordt door een groep verantwoordelijke mensen.

2e. Een missionaire kerk weet dat zij een boodschap over Jezus Christus alleen dan geloofwaardig in de wereld kan brengen als zij in gesprek blijft met andere kerkgemeenschappen in een oecumenische geest. Kan een kerk die

bewust haar opdracht beleeft in proselitisme ten aanzien van leden uit andere kerken missionair genoemd worden? Wij geloven het niet. Oecumenische openheid en solidariteit lijkt ons een vitale conditie voor missionair kerk-zijn. Precies daarin komen de rijkdommen van elkaars traditie ten goede aan de beleving van het eigen kerk-zijn. In het gesprek met de andere kerken vindt elke kerk haar eigen identiteit. Is een missionaire gemeente vanzelfsprekend oecumenisch, of sluit zij zich in sektarische blindheid in zichzelf op?

3e. Een missionaire kerk beleeft haar zending in de wereld door zich politiek en sociaal te engageren in de opbouw van de samenleving. Kerk-zijn begint in de eigen wijk, in de buurt waarin wij wonen, in het dorp of de stad en in deze nederlandse samenleving. Een missionaire kerk heeft een diep besef van rechtvaardigheid die zij omzet in sociale en politieke bewustwording. Zij pakt zowel de structurele als individuele wortels van gebrokenheid of lijden aan. Zij kan zich niet zelfgenoegzaam opsluiten in de wekelijkse kerkdienst. Moet zij niet naar buiten treden om het Rijk Gods, de grote Oecumene mee te realiseren in deze wereld? Dan zou een missionaire gemeente heel concreet moeten participeren aan de samenlevingsopbouw.

4e. Een missionaire kerk put haar enthousiasme uit een spiritualiteit die grond is in een diepe religieuze dimensie. Zij leeft in regelmatig gesprek met de Levende Heer. Door haar geregeld luisteren naar de bijbel wordt zij als gemeenschap gedragen door de God van Abraham, Isaäk en Jakob, de Vader van Jezus Christus. Daardoor weet zij dat allen één moeten zijn, eensgezind zonder onderscheid van godsdienst, ras of stand. Eén in het geloof in de Bevrijdende God die in Jezus een begin heeft gemaakt met het nieuwe Jeruzalem.

Over deze criteria werden wij het eens, om zo „Zending in Nederland” te beluisteren op zijn effecten voor onze christelijke gemeenschappen. Hebben de buitenlanders op bezoek bijgedragen tot kerkvernieuwing aan de basis?

1. De weg wijzen naar een gemeenschap waarin men gezamenlijk verantwoordelijkheid draagt . . .

De buitenlanders hebben hun vragen over onze gemeenschappen niet altijd even voorzichtig gesteld. De eerste dag al, bij het allereerste bezoek aan de hoogste klas van een V.W.O.-school botsten zij met een enorme klap tegen het systeem van de keuze van vakkenpakketten aan. Elke leerling stelt in de tweede of derde klas zijn keuzepakket samen en maakt daarmee het einddoel van zijn middelbare schoolloopbaan bekend. Het gevolg is dat je allerlei groepjes krijgt en dat er van een gemeenschap in klas- of schoolverband geen sprake meer is. Hoe is het mogelijk dat je op deze manier een school hebt? Zonder het uit te spreken komt hier tevoorschijn dat heel onze schoolvoeding in feite neerkomt op het halen van resultaat. Je moet jouw streep halen! De prestatie-maatschappij wordt in onze scholen begonnen. Is er dan later gemeenschap en solidariteit mogelijk met deze jonge prestatiemensen?

Zijn jullie met jullie systemen niet bezig jullie gemeenschap uit elkaar te bre-

ken? Als je op één parochie een latijnse mis naast een nederlandse, een jongeren- en kindermis hebt, ontstaat er dan een gemeenschap?

Uit een protestantse groep hoorden we dat het al even gevarieerd toeging: met combo, of met orgel . . . Waar blijft dan het gezin? Waar blijft in al die verscheidenheid de gemeenschap? Zonder het te zeggen, laat je ons verstaan dat je gemeenschap toch niet zo belangrijk vindt. Laat iedereen maar z'n eigen weggetje zoeken, voor z'n eigen pakketje vechten en de rest hangt er eigenlijk zo'n beetje buiten. Hebben de buitenlanders er dan niet op gewezen dat een christelijke gemeenschap niet mogelijk is als de leden van de groep consumptief ingesteld zijn en als de instelling van de gemeente service-gericht is om aan de modieuze consumptiedrift van de bezoekers tegemoet te komen?

De buitenlanders die in Nederland wonen hadden bij de voorbereiding al gewezen op het gesloten karakter van de meeste christelijke gemeenschappen. Zij hadden dit ervaren in het dagelijks leven. Je wordt vriendelijk op afstand gehouden; op beleefde wijze word je er buiten gehouden. Kan zo'n gesloten gemeenschap wel missionair zijn?

Heel scherp concludeerden alle buitenlanders tot een verbreding van de communicatiekloof tussen top en basis in de kerken. Er leeft een andere beeldvorming over culturele en maatschappelijke realiteiten aan de top en aan de basis. Vooral de R.K. Kerk toont een top die zich steeds verder van het grondvlak verwijderd. Is echte gemeenschap waarin de leek verantwoordelijkheid kan nemen voor de opbouw van de kerk mogelijk als er zo'n diepe kloof tussen gezag en basis groeit? Is dan de functie van de leiding van de kerken echt nog te verbinden, te verzoenen, eenheid te scheppen? Of roept men dan niet feitelijk de tegenstellingen op en vergroot men niet de polarisatie? Het is typisch in dit verband te vermelden hoezeer de bezoekers ervaren hebben dat de leiding van de kerken openlijk afstand nam van „Zending in Nederland”. Ligt dit aan het initiatief of aan de leiders zelf? Kan het missionair bewustzijn aan de basis groeien als de kerkleiders dit negeren? Wat voor kerkopvatting zit hier impliciet achter? Of is het initiatief om welke verborgen reden dan ook door de top der kerken afgekeurd?

Nadrukkelijk kritiseerden de buitenlanders de verzuiling van onze missie-activiteiten. Zij slaagden er ook in dit tot bewustzijn te brengen bij de participanten aan het proces. In Den Haag heeft men dat goed gemerkt. In het gesprek van de gasten met mensen uit zending, missie, evangelisatie-groeperingen, uit de hele regio en met diakonale- en solidariteitsgroepen zagen mensen elkaar voor het eerst. Zij ontdekten dat ze in hun verschillende kerken bezig waren met dezelfde vragen. Dit wekte niet geringe verbazing. Hoe is het mogelijk dat je elkaar nu pas voor het eerst ontdekt? Moeten mensen van zoveel duizenden kilometers ver komen om ons bij elkaar te krijgen? Het was een geweldige herkenning.

„Ja en door samen bezig te zijn en samen voor één zaak te staan hebben wij van elkaar ontdekt: belangrijk is nu dat wij elkaar niet meer uit het oog verliezen. Wij moeten nieuwe vormen vinden om elkaar te ontmoeten, samen te spreken en samen te werken.”

Toch had de evaluatiegroep moeite met die medeverantwoordelijkheid van de missionaire gemeenschap. Binnen de Hervormde Kerk te Holten zijn er slechts vier mensen geweest die de buitenlanders hebben ontmoet. De Hervormde Kerk als geheel, net zoals de gemeente als geheel toont geen trekken van medeverantwoordelijkheid. Door het bezoek van de buitenlanders hebben een groep mensen een kick gekregen. Wat dat betreft is er binnen de plaatselijke Hervormde gemeente of de Gereformeerde gemeente niet direct iets bevorderd. Misschien wordt de groeiende belangstelling voor de uitwerking van „Zending in Nederland” een stimulans tot medeverantwoordelijkheid.

Als je vergelijkt met vroeger: binnen de R.K. Kerk was het de pastoor die alles voor het zeggen had. In een Hervormde of Gereformeerde gemeente was het, ondanks het feit dat er kerkeraden waren, toch ook wel zo, dat de dominee de leiding had. Als er missionaire activiteiten gedaan moesten worden, was hij het die naar buiten getuigenis moest geven. Of er was een klein groepje dat zich bezig hield met missie overzee. En dat collecteerde geld en daar was het mee gedaan.

„Missie in Nederland” bedoelde natuurlijk iets meer: Zijn wij zelf geen gemeenschappen aan het worden, die samen getuigenis moeten geven van een soort christen-zijn, dat vragen stelt aan de hedendaagse vervreemding en aan de nood om zin te geven aan het leven van mensen? Hebben de buitenlanders die vragen bewust gemaakt bij de bezochten?

Tot grote verbazing van de commissieleden in Holten, was er een Holtenaar, die al jarenlang lid van de zendingscommissie was, die ineens zei: „Ik vind het waardeloos zoals we te werk gaan.” Alle commissieleden keken stomverbaasd en zeiden: „Hé, dat vinden wij ook en we hebben dit nog nooit gezegd. Waarom zeg je dit nú pas?”

Er is dus wat losgemaakt. De buitenlanders schiepen een klimaat waardoor men zichzelf in een spiegel is gaan bekijken. Men durfde opeens veel meer te zeggen. Er is inderdaad veel losgemaakt. Maar is er een structuur gevonden om dat nieuwe gestalte te geven? Hoe maak je dit bezoek nu echt vruchtbaar voor de plaatselijke kerkgemeenschappen en voor het beleid van de kerken? In Holten bijvoorbeeld is er nog wel een echte dorpsgemeenschap, waar burenhulp reëel is. Er is ook nog een soort dak waaronder mensen zich goed thuis voelen. Het aantal dat er onder gaat schuilen wordt wel steeds kleiner. Je krijgt ook het gevoel dat het dak niet deugt. Maar als je dat zou willen veranderen, wie zal er dan nog onder staan?

Ook bij bezoeken in de zogenaamde operationele organisaties van de kerken is wel wat gebeurd. Een voorbeeld daarvan vormde het Nederlands Bijbelgenootschap.

„Bij de kennismaking met de buitenlanders vertelden wij over ons boekenstalletje, onze vertalingen en heel de filosofie van dienstbaarheid aan de kerken. Hun onbevangen vragen – wat mij betreft hun onbescheidenheid – prikten onze zekerheden door. Wij zijn ons daardoor wel gaan afvragen of we met het drukken van boekjes klaar waren. Waar staan wij nu feitelijk voor? Wij moeten ook een bijdrage leveren om de bijbel niet een gesloten boek te laten

blijven. Zo'n bezoek is verhelderend omdat het echte mensen waren die de vragen stelden en geen nare „funktionarissen“. Het was echt.” Dit laatste wijst op een ander facet van ons gemeentelven en ons kerkleven in Nederland. Het lijkt wel te lijden aan de ziekte van de ambtenaren, het gebrek aan fantasie en aan creativiteit. Alles wordt zo gemakkelijk functioneel benaderd. Het effect van de bezoeken aan de regio's was voor degenen die eraan meegedaan hebben een verkwikkende ervaring. Op de slotconsultatie in Driebergen is het bewustzijn van gezamenlijkheid en gemeenschap die over de grenzen van eigen kerkgenootschap heen durft kijken en leven, sterk gegroeid.

2. De weg wijzen naar oecumenische openheid tot een gesprek waarin kerken hun eigen identiteit terugvinden opent missionaire perspectieven ...

In de verslagen van alle regio's klinkt nergens nog een herkenbare scheiding tussen de kerkelijke identiteiten door. Dat is opvallend. Het lijkt alsof de rooms-katholieke, gereformeerde of hervormde identiteit is geweken voor een nederlandse christelijke identiteit. Ook tijdens de groepsgesprekken in de slotconsultatie was het niet hoorbaar, voelbaar of zichtbaar uit welke kerk iemand kwam. De problematiek waarmee men bezig was leek volstrekt herkenbaar voor iedereen. De problemen van diakonaat, en het dienend bezig-zijn in de samenleving kwamen bij de katholieke deelnemers precies zo over als de protestantse. Dat hebben we achteraf wel met enige verbazing geconstateerd. Dat de kerk geen echt contact kon krijgen met de laagstgekleesden van de samenleving hebben we samen gezien. De gasten vroegen ons nooit: Zeg je dit als Protestant of als Katholiek?

De buitenlanders irriteerden zich ook over uitspraken als: „In de Hervormde Kerk kan dat nu eenmaal niet.“ Zij vroegen ons: „Wat zijn de leerverschillen?“ Maar niemand van ons kon op deze vraag overtuigende antwoorden geven. Terecht spiegelde ze na onze pogingen om de leerverschillen aan hen duidelijk te maken terug, met te zeggen: „Dat speelt bij jullie helemaal niet“. Het is puur cultureel gebonden. Daarbij wezen ze voornamelijk op niet-theologische oorzaken van gescheidenheid. Die hebben zij wel bewuster gemaakt. De verzuiling in alle missionaire organisaties maakt de effectiviteit van evangelisatorische zending in eigen samenleving waardeloos.

De slotconsultatie in Driebergen heeft als oecumenische gebeurtenis vooral een illustratieve betekenis. Het is in Nederland vanzelfsprekend geworden dat kerken zich samen kunnen beraden en bezinnen. Toch leek de spontaneïteit waarmee dit gebeurt nog wat op een schimmenspel. Het feit dat bijbelmeditaties en gezamenlijk avondgebed wèl – en het gezamenlijke breken van het brood nièt – kon, tekende het oecumenisch klimaat in Nederland waaronder niet weinigen met pijn gebukt gingen, precies ook op de slotbijeenkomst te Driebergen.

3. Op weg naar een groep mensen die zich verantwoordelijk weet voor de opbouw van een rechtvaardiger samenleving...

Is dat aspect verhelderd door het bezoek van de buitenlandse vrienden? Het

was als een refrein, te horen zeggen dat de kerken een middenklassefenomeen worden met een heleboel blinde hoeken en met een theologie die door dit sociale fenomeen gekleurd wordt. Zelfs de samenkomst van Driebergen leek onthutsend sterk op de analyse van onze buitenlandse gasten. De laagst gesalarieerden waren daar evenmin als in onze kerkbanken of gespreksgroepen te vinden.

Twee industriepastores wezen op de vervreemding van de kerk van de echte samenlevingsproblematiek. De buitenlanders hielden een spiegel voor door te wijzen op „de noodzaak van vermaatschappelijking van de kerk“. Zij wezen op nieuwe wijzen van kerk-zijn die gebeuren in basismilieus. Wat bedoelen zij met vermaatschappelijking? Wat zegt zo'n slogan concreet? Wij moeten durven zien dat de kerk ook mede-oorzaak is van de vervreemding van de laagst-geplaatsten. De cultuursituatie van vandaag wordt getekend door arbeid en woonsituatie. Beiden zijn zo gerationaliseerd dat zij hun kwaliteit verloren. Goede menselijke arbeid is voor vele mensen verloren gegaan en heeft in plaats van een dienende functie voor de mens een functie van afbraak gekregen. Het Westen heeft de arbeid als levensbron verloren. Waar arbeid het leven bederft kun je moeilijk nog opbloeit van religiositeit en geloof verwachten. Onze gasten zeiden dat de mens in het Westen „een ziel van plastic“ heeft. Hij heeft alles leren vertalen in geld, prestatie en productie. Arbeid is losgeweekt van de menselijke inhoud en persoonlijkheid en dit wordt nog verergerd door onze verstedelijkte cultuur. Verstedelijking is ook een gebrek aan visie op de mens, op leven in gemeenschap.

Vermaatschappelijking betekent eerst en vooral een stuk analyse van onze samenleving maken en tot in de diepere oorzakelijkheid van alle vervreemding graven. Maar dan moet ook de oorzakelijkheid van de kerk aangepakt worden, meenden de industriepastores.

Ja – dat heeft de evaluatiegroep precies zo diep getroffen in de slotconsultatie van Driebergen: de diepere oorzakelijkheid wordt ook terugverwezen naar de kerk. De kerken zijn niet meer zo vol – en dan reageert men met te zeggen: „Omdat er meer welvaart gekomen is, of de mensen in flats leven“. Nee, geen uitvluchten zoeken in de cultuur en de stad, in de tijd of geld...! Zoek het eerst bij je zelf! Die vraag kost dan moeite: want die samenleving leeft in jezelf zoals die kerk in jezelf leeft. Waar zit daar het conflict? De buitenlandse gasten hebben er duidelijk op gewezen, dat wij de schuld van onze kerkelijke armzaligheid zijn. De oorzaken zoeken in welvaart of rationalisering is een vlucht poging. Die is ook door de buitenlanders geblokkeerd. Het zou dan klinken alsof het Evangelie geen boodschap is voor een welvaartstaat.

Wat betekent dit nu voor een missionaire kerk? Het lijkt hier harder dan ooit op tafel te zijn gekomen, dat de analyse van kerk en samenleving een „conditio sine qua non“ is. Dat is allemaal niet zo nieuw. Maar zoveel gemeenten houden dit nog af met de opmerking: „Dat is polarisatie“! Het hangt allemaal samen met het soort theologie, waardoor men begrippen als bevrijding en verlossing zo leerde vergeestelijken. Dit kon doordat deze begrippen zozeer bepaald werden door een maatschappelijke middenlaag. Daardoor zijn de ongeschoolden de laan uitgestuurd. Wij zullen deze begrippen opnieuw moeten actualiseren.

Toch betekent vermaatschappelijking niet, dat de kerken kunnen opgaan in maatschappelijk engagement. De Amerikaanse kerken hebben het ooit geprobeerd christenen door evangelische inspiratie tot sociale actie te brengen. Het gevolg was dat deze alle kerkelijke binding verloren. Dit heeft een grote exodus veroorzaakt uit de kerken van de middenkoers. De Kerk mag zichzelf niet opheffen in maatschappelijke betrokkenheid.

Wat betekent vermaatschappelijking van de kerk dan wel?

„Iemand uit Botswana of Latijns Amerika kan er niet omheen. Daar kunnen wij, Nederlanders, jaloers op toekijken. Wij kunnen het bij praten houden omdat we niet gedwongen worden. We hebben de emancipatie gehad, de katholieke en de gereformeerden de schoolstrijd en al dit soort dingen meer. Toen had verlossing en bevrijding wel degelijk politieke en sociale inhoud. Maar wat betekenen zij nu? Wellicht ligt onze toekomst hierin, dat wij als christenen een minderheid in de samenleving worden. De ontkerkelijking gaat over in ontchristelijking. Ik denk eerder aan een theologie van de ballingschap dan aan één van de bevrijding. Wij zijn nog niet zo ver. Wat doen wij in de tussentijd? Wachten? Wat moeten wij doen – en wat moeten wij laten?”

De buitenlanders hebben ons duidelijk gemaakt dat wij een middenklasse verschijnsel geworden zijn en een groepering van middelbare leeftijd. Daardoor zijn wij blind geworden voor een heleboel hoeken. Doof voor problemen van werkloosheid en van de wortels die daarachter liggen. Het probleem is niet de werkloosheid zelf, maar de arbeid. En het probleem is niet de arbeid, maar de zin ervan. Het probleem is het leven. Werklozen zijn voor 75% mensen die behoren tot de laagstgeschoolden en zij hebben de grootste moeite om in het leven wat zin te ervaren, of ze werken of niet, dat is om het even.

Met de kerken is het zo, dat ze die problemen niet meer daar kunnen beluisteren waar ze leven. De buitenlanders kwamen in de IJmond en daar merkten ze helemaal niet dat de kerk zich bezighoudt met mensen die leven met angst om ontslagen te worden. Wij vragen ons af hoe wij de boodschap zó kunnen vertellen dat ze aanspreekt en vergeten daarbij, dat de voorwaarde hiervoor is: leren luisteren naar de mensen die er niet meer bij zijn. Vermaatschappelijking van de kerk wil misschien zeggen, dat deze mensen ons kunnen helpen de schellen van de ogen weg te nemen en de stoppen uit de oren te halen, zodat we ervaren: arme kerk, arm Westen!

De bezoekers hebben ons in elk geval doen schrikken van de vanzelfsprekendheden waarmee wij gewend zijn te leven.

Vermaatschappelijking betekent misschien: nieuwe woorden vinden van geloof, van leven helen... Eigenlijk hebben wij van de buitenlanders geleerd dat wij leken zijn in het geloven. Zij hebben duidelijk onwaarden gezien en ze ons aangetoond.

Klassegeloof heeft een klassetheologie en bevestigt een maatschappelijk welzijn dat verblindt. Een vicieuze cirkel. De mens individualiseert en zijn godsdienst bevestigt het. Godsdienst is een privézaakje dat men op zijn privé-noden betreft. De mens privatiseert het geloof. Misschien moeten wij eerst van godsdienst bevrijd worden om opnieuw te leren geloven.

4. Heeft het bezoek ons geholpen de kerk als een soort retraite-oord te beleven? Heeft het ons ook op weg geholpen naar de diepere inhoud van „wie ben ik eigenlijk”?

Er is in Den Haag wel de vraag gesteld: „Jullie zijn wel geëngageerd bezig met missie, zendingsgebieden, aktiegroepen voor Derde Wereld, maar is dat niet een vlucht voor jezelf?” Vragen die mensen bezighouden over abortus, het leven, sexualiteit, kom je in het rapport van de buitenlanders niet tegen. Dit heeft alles te maken met de methode aan de hand waarvan de buitenlanders regionaal met mensen in contact kwamen. De bezoeken aan groepen in een bepaalde regio waren daardoor te kort. Moet missionair kerk-zijn niet gepaard gaan met verdieping van beleving, met de relevantie van het Evangelie? Dat blijft toch een klemmende vraag.

Een aantal groepen, vooral jongeren, zijn bezig onze gerationaliseerde godsdienstigheid te verlaten en op zoek te gaan naar de ervaringsdimensies van religie. Charismatische groepen, allerlei sektarische bewegingen, „Youth for Christ”, Taizé en zelfs Transcendente Meditatie zijn daar mee bezig. Kenmerkend voor al deze vormen van religie is dat zij alle omhulsels van kerkelijke instituties en structuren overboord gooien. Zij willen hun geloof beleven in religieuze ervaring, in „mystiek”. Daarbij grijpen ze niet zelden terug op de bijbel, op de Jezus-figuur die zij op een naïeve wijze benaderen: als „de weg”, „het geluk”, „de vriend” en „de herder” ... Zij zoeken in hun leven directe ervaringen van het diepere om hun existentiële nood tot vrede te brengen. Zij zoeken eigenlijk uit onze gerationaliseerde tradities bevrijd te raken en opnieuw aan het geloven geluk te ervaren. Het gevaar, zo meent de evaluatiegroep, is dat zo'n gemeenschap dan twee jaar bij elkaar kan zitten met de vragen als: Wie is God voor mij? Wie ben ik? en zeggen: Jezus is mijn vriend, en dat ze dan stoppen met lege handen. Er is geen enkele relatie tot de maatschappij waarin wij leven. Ze hebben zich alleen twee jaar heerlijk gevoeld. Jongeren vinden in het gesprek met de buitenlanders makkelijk dat de vragen van de maatschappij geen zaak zijn voor de kerken. Daar hebben we de partijen voor.

De buitenlanders vroegen dan wel verder: wat is dan je christelijke motivatie? Waar dient de kerk dan voor? Wat zijn de bronnen van waaruit je leeft? Is de bijbel dan toch een zwijgend boek geworden? Het zal toch opnieuw moeten gaan spreken! Het is een gemeenschapsboek.

De buitenlanders hebben onze spiritualiteit op een dubbele manier op de proef gesteld: in de vraag naar vermaatschappelijking zit ook kritiek op het aktivisme waardoor je los komt van je geloof. In de vlucht naar piëtisme raak je los van de wereld waarin je leeft. De vraag is: je laten inspireren door de wereld waarin je leeft en door de bijbel die je die wereld leert analyseren.

Dat luisteren naar de bijbel, doen wij Nederlanders dat niet te rationeel, op onze westerse manier? Moeten wij niet opnieuw leren mediteren met de bijbel, op oosterse wijze? Daar hebben de bezoekers niet op gewezen. Zij waren te weinig Oosters. Hier zit ook een niet te onderschatten verschil tussen katholiek en reformatorisch. Protestanten blijven meer bij het aandachtig lezen van de bijbel. Daar putten zij hun spiritualiteit uit. Vraag is of je ook op reli-

gieus bewogen wijze kunt omgaan met de bijbel, biddend? Dat is een katholieke mogelijkheid. Dat is anders dan intellectueel bezig zijn en wellicht kunnen die elkaar verrijken. Het bijbelse meditatieboek en bijbelstudie hebben elkaar nodig. Anders krijg je uitersten als rationalisme en piëtisme. Meditatievrije omgang met de bijbel schept ook nieuwe kansen voor het creëren van gemeenschap. Het leren vieren in bijbelse symbolen kan bevrijdend zijn. Wij noemden dat vroeger „inwendige zending”. Er is een missionair moment in het naar de diepte gaan, loskomen uit je oppervlakkigheid en bekrompenheid, opgebroken worden naar een ander centrum. Dit heeft ook een maatschappelijke dimensie. Mensen uit de richting van Transcendente Meditatie beweren dat meditatie misdadigheid in een stad aanzienlijk vermindert. „Geweldloze revolutie” heeft religieuze wortels. Of Transcendente Meditatie deze gedachten niet te zeer vercommercialiseert en bindt aan een soort mandarijn-kerk (met een zeer autoritair leiderschap) is een vraag. Bijbelse meditatie en mystiek heeft meer kritische en democratiserende mogelijkheden dan de techniek van de Transcendente Meditatie.

II. De methode van kerkvisitatie en het proces van verandering

Wanneer wij onze evaluatie op methodische aspecten richten, dan willen wij daarin aandacht schenken aan de volgende punten: de voorbereiding, de bezoeken, de slotconsultatie en de follow-up.

1. De voorbereiding

Hierover zijn wel een aantal manco's genoemd. De gebrekkige informatie aan de buitenlanders over allerlei levensbeschouwelijke kwesties die in Nederland een heet hangijzer zijn. Een goede inleiding over kerkelijke en politieke achtergronden met enig historisch perspectief zou de bezoekers toch betere handvaten hebben aangereikt.

De inleidende consultatie had wel het karakter van „inpraten”. De bezoekers vonden die verschrikkelijk saai. Zij hadden daarover als kritiek dat ze niet eens rustig konden kennismaken met elkaar. Het zwaar overladen programma in de regio's liet bovendien geen enkele keus of vrijheid aan de bezoekers om op een bepaald punt echt dieper door te gaan. Het bezoek was beter geleid en de afscherming was veel totaler dan in welke totalitaire staat ook, werd vanuit de groep van buitenlanders opgemerkt. Alle bezoekers waren het hierover eens: de programmering was te strak en te eenzijdig.

Het werkboek betekende voor hen geen goede inleiding. Het stuk van de buitenlanders die in Nederland wonen was te oppervlakkig en het gehele werkboek bevatte te weinig concrete informatie. Het was eerder een werkboek voor gespreksgroepen, met materiaal voor hun studiebijeenkomsten.

De groepen die bezocht zouden worden, wisten feitelijk niet waar het om ging. Wat wil men eigenlijk met die buitenlanders? Wat is dat missionair kerk-zijn eigenlijk? „Hadden deze groepen beter de bedoelingen begrepen – en waren de contacten niet zo kort geweest – dan had alles veel vruchtbaarder kunnen worden.”

Achter heel dit laatste ervaringsgegeven vermoeden wij een heel groot probleem. De verzuiling en het steeds meer randverschijnsel worden van de kerken! De gebeurtenissen binnen de kerken vormen geen nieuws meer. Zij blijken dan ook aangewezen op eigen informatiekkanalen, die via de zuilen honderd en één blaadjes uitgeven om hun binnenkerkelijke achterban te informeren. Deze kanaaltjes vloeien echter volledig buiten het bredere maatschappelijke leven, leiden een eigen leven dat geleidelijk strandt in een intellectuele middenlaag, waar men kritiek levert op elkaars artikelen met ingezonden brieven. En dan kan men naar buiten slechts progressief zijn via advertenties. Ook kan men heerlijke conservatieve stukjes in „Trouw” kwijt... Tekenend voor dit verschijnsel was de uitnodiging in Den Haag aan buitenkerkelijken om in de contactgroep met de buitenlanders te komen zitten. „Gaat het over de kerk? Dat zoek je zelf maar uit”, was het antwoord. De actie is niet geland in de bredere bevolkingslagen. Ze is wel voor diegenen die contact gehad hebben met de buitenlanders een soort katalysator geweest. Maar het gevaar is groot dat die kleine groep geen aansluiting vindt met de bredere samenleving.

2. De bezoeken

De bezoeken aan de groepen in de verschillende regio's waren veel te kort om een echte mentaliteitsverandering teweeg te brengen. Zelf gingen de bezoekers er goed tegenaan. Ze confronteerden uitstekend, daarbij geholpen door hun gebrek aan kennis over de ingewikkelde nederlandse samenleving. Ze stelden met een ongeremdheid vragen die allerlei zekerheden doorprikten. Er was geen ontwijken aan. Ze weigerden vluchtmanoeuvres in receptenboekjes. Zij functioneerden slechts als spiegels voor onszelf. Wij zagen daarin onze zwakke plekken en zagen de noodzaak om de dingen anders aan te pakken. Voor de bezochte regio's is er echt wel wat gebeurd. De verslagen waren eensluidend enthousiast. Zijn onze kerkgemeenschappen echt in beweging? De meerderheid echter slentert verder in de oude tred. Missionaire verantwoordelijkheid is een klein pitje. Wellicht is er een veel diepergaand veranderingsproces nodig, waarin top en basis samen programmeren en begeleiden. Nu is de top van de kerken goed buiten schot gebleven. Sommige bezoekers waren daar heel ontvreden over. Het leek wel alsof er angst bestond om te veranderen. In elk geval zal een missionaire kerk in de eigen samenleving een geduldig veranderingsproces vragen, waarin het zaad veel dieper geplant zal moeten worden door „gemeenteopbouwers”, die de jonge plantjes kunnen verzorgen tot ze goed in het blad staan. Dan pas kunnen er bloemen aan komen en is de kans groter dat er ook nog nieuw zaad uitkomt. Nu zal „Zending in Nederland” voor de vele kerkgemeenschappen een briesje geweest zijn, dat snel vergeten is.

3. De slotconsultatie

De gemeenschapsbeleving was een diep-ingrijpend gebeuren. Tweehonderd mensen zijn echt naar elkaar toegegroeid in Driebergen. Oecumenisch was dat sterk en diep. De eenzijdigheid van de groep kwam al elders ter sprake. De gespreksgroepen hebben diep in de ervaringen met de buitenlanders ingegrepen. Diegenen die het allemaal meemaakten kregen er echt wel een kick van.

Gesprekstechnisch functioneerden de voltallige vergaderingen erg slecht. Het soort Engels dat daar gesproken werd, was er de grootste oorzaak van dat hierdoor geremdheid en groot ongenoegeen ontstond. Kortom, dat heeft de communicatie zeer verstoord. De diepste impressies lieten de informele contacten in de wandelgangen na. Daar is het gebeuren toch vlees en bloed geworden. Het besef van solidariteit en van oecumenische verbondenheid was groot. De ontgoocheling over het gemis van gezamenlijke eucharistieviering was dan ook diep. De bijbelstudie kon daar slechts in enkele groepen een echt vervangingsmiddel voor zijn.

4. De follow-up

De belangstelling voor het werkboek en het verslagboek groeit. Blijkbaar zijn er overal groepen actief mee bezig! Apeldoorn, dat geen visitatie kreeg, ging met het werkboek zelfstandig aan de slag en kent een boeiende ontwikkeling. Mensen in Den Haag hebben beloofd elkaar niet los te laten. Dat is in de sfeer van de consultatie overal wel gezegd. Maar of het gebeurt, weten we niet. Om het proces wat beter te kunnen volgen zouden we daarover via de redactie van „Wereld en Zending” graag informatie uit de groepen krijgen. Dan zouden wij ook verder kunnen sturen en plannen voor bredere bewustwording kunnen uitwerken.

In de slotconsultatie hebben 40 mensen hun handtekening gezet onder het voorstel om een consultatie te organiseren in de kerken, een spel van interne toetsing. De groep van veertig zou zich met kerkelijk bewuste mensen – mensen die naar elkaars conferenties gaan en alle rapporten kunnen lezen omdat ze daarvoor het I.Q. en de vrije tijd bezitten – kunnen uitbreiden en daarbij een even grote groep mensen ontmoeten die niet behoren tot de kerkelijke middenlaag. Dat samenkomen zou zonder papieren moeten gebeuren, een consultatie die ook een confrontatie betekent. Viering, feest, gesprek en zelfs dans zouden zeker op het menu van zo'n samenkomst moeten staan. Gewone mensen kunnen niet zo lang met ernstige gezichten naar elkaars gepraat luisteren. Hun communicatie is directer en hun beleving anders.

Het proces is dus niet stilgevallen. Of het een golfslagje wordt dat toch weer uitdeint in het kabbelende tij is af te wachten. Misschien heeft het nog eens de aandacht gevestigd op een brede stroom van ontevreden en zich in allerlei kritische groepen en gemeenten schuilhouden.

Op de slotconsultatie werd door enkele mensen herhaaldelijk gewezen op de eigen dissidenten die al langer een teken van crisis in de nederlandse kerken zijn. Zij worden noch door de leiding, noch door de middenstroom van de kerken goed beluisterd. Hoewel het gesprek van bisschop Ernst met vertegenwoordigers van die dissidente kerken dit toch wel enigermate nuanceert.

Kroniek:

Verslag van de Internationale Conferentie over de Islam in Zuid-, Zuid-Oost en Oost-Azië te Jeruzalem van 18-22 april 1977

Deze conferentie werd georganiseerd door The Harry S. Truman Research Institute van de Hebraïsche Universiteit te Jeruzalem en het Instituut voor Aziatische en Afrikaanse Studies van dezelfde universiteit in samenwerking met The Van Leer Jerusalem Foundation. In het gebouw waarvan de conferentie gehouden werd. Men kan deze conferentie geen dialoog noemen, ondanks het feit, dat joden, christenen en enkele moslims aanwezig waren. Daarvoor was de aanwezigheid van de Islam te gering en te eenzijdig en daarvoor waren de meeste bijdragen niet bedoeld: zij waren wetenschappelijke, soms historische, uiteenzettingen over de Islam in Zuid-Oost en Oost-Azië. Het verslagboek van de conferentie is nog niet gedrukt en daarom hebben wij nog geen volledige lijst van deelnemers. Wat wij zelf konden noteren is het volgende: het aantal genodigden was ongeveer veertig, afgezien van studenten, die als belangstellenden sommige delen van de bijeenkomst bijwoonden. Ook was er belangstelling van de zijde van het ministerie van buitenlandse zaken, maar deze was zeer beperkt. Opvallend was, dat er geen moslims uit het Midden-Oosten of uit Noord-Afrika aanwezig waren. Dit kan voor een deel verklaard worden uit de keuze van het onderwerp, want het ging niet over de Islam in die gebieden, maar dit kan ook een bewuste beperking geweest zijn. Wij hebben kennis gemaakt, als wij ons niet vergissen, met drie islamieten uit India en Pakistan. Wel waren er veel deskundigen op het gebied van de Islam in de bestudeerde gebieden enerzijds vanuit Israël zelf en anderzijds uit Australië, de Verenigde Staten en in mindere mate uit andere westerse landen en Japan. Het niveau van de geleerden en hun „papers” was meestal zeer goed. Men kan zich afvragen waarom Israël en Australië zo geïnteresseerd waren in de gebieden die tussen hen in liggen. Wanneer wij in het kort de inhoud van de lezingen gaan beschouwen, zal blijken, dat de hoofd-tendens duidelijk was om aan te tonen hoe weinig islamietisch en hoe pluriform de Islam in deze tussenliggende gebieden eigenlijk is. Daarna zullen wij uitvoerig aandacht besteden aan de twee laatste dagen van de conferentie, die bestonden uit een rondreis door het oude Jeruzalem, de West Bank, de Golan-hoogte, het allernoordelijkste deel van Israël, waar de „good fence border” met de Libanon bezocht werd, en dit alles afgerond met een gesprek met een religieuze en met een burgerlijke islamietische rechter te Haifa en Acre. Misschien waren die twee dagen wel het meest relevant.

De conferentie

Het eigenlijke werk van de conferentie begon op maandag 18 april en duurde tot woensdagavond. De avonden werden gevuld met recepties en een home-hospitality, waarbij het opviel hoe eenvoudig de Israëliische profesoeren gehuisvest zijn en leven. De morgen en middag waren gevuld, zo niet overladen met het kort samenvatten door de sprekers van hun „papers”, waarna steeds een panel volgde. Ook dit was strak georganiseerd, want er was steeds iemand die de essentie van het behandelde naar voren bracht en enkele kritische vragen stelde: eerst daarna kwamen de andere deelnemers aan de conferentie aan de beurt. Men miste dus een zekere spontaneïteit, waardoor de wetenschappelijkheid toenam, maar de dialoog geen kans kreeg.

Maandagmorgen kwamen aan de beurt: C. E. Bosworth van de afdeling van de studie van het Midden-Oosten aan de Manchester Universiteit, die sprak over de komst van de Islam naar Afghanistan tot ongeveer het einde van de twaalfde eeuw, waaruit bleek, dat de Islam er vele secten

kende; M. C. Ricklefs van de School of Oriental and African Studies te London, die de zes eeuwen van islamisering op Java doorliep en eindigde met de conclusie, dat wij met een onafgesloten proces te doen hebben, waardoor het verklaard kan worden, dat de Islam niet overal even diep is doorgedrongen; M. Nakahara van de Waseda Universiteit te Tokyo, die sprak over de moslim handelaren in Nan-hai en uiteenzette hoe arabische handelaren contacten legden met de koninkrijken in Zuid-Oost Azië en China, daarna nederzettingen begonnen en als de Islam zich dan verspreidde politieke en sociale invloed kregen; Reuven Kahane van de Hebrew University te Jeruzalem nam als onderwerp: religieuze verspreiding en modernisering, een sociologische interpretatie betreffende de verspreiding van de Islam in Indonesië, waarin werd nagegaan in hoeverre een veroverende godsdienst in ontmoeting met een voorgegeven sociale structuur een omvormend potentieel bezit, een document van veel waarde om te verklaren waarom de Islam ook nu nog in Indonesië geen eenheidsvormende factor is.

De maandagmiddag begon met Marc Gaborieau van de Fondation Nationale des Sciences Politiques te Parijs, die een interessante uiteenzetting gaf over levens-cyclus ceremonies bij bekeerde moslims in Nepal en Noord-India; een zeer lang „paper” door de eigenlijke organisator van de conferentie, Raphael Israeli van de Hebrew University te Jeruzalem, die als onderwerp nam: Moslijs in China: de onverzoenlijkheid tussen Islam en de Chinese orde, wat ook van belang is voor de huidige situatie; vervolgens kwam M. Rossabi van de Case West University in Ohio, USA, aan de beurt over de moslims in de vroege Yuan dynastie, een puur historische studie; daarna kwam David Shulman van de Hebrew University met het onderwerp: moslim populaire literatuur in het Tamil; Arnulf Camps OFM van de Katholieke Universiteit van Nijmegen sprak over de eerste dialoog tussen Islam en Christendom aan het hof van de Groot Mogol Akbar in India, in de vijftiende en zestiende eeuw, welke geplaagd werd in het geheel van de geschiedenis van deze dialoog en zo actuele betekenis kreeg; tenslotte kwam weer Indonesië terug in de lezing van J. D. J. Waardenburg van de Universiteit van Utrecht: Indonesische moslim houdingen ten opzichte van christenen, een zeer genuanceerde uiteenzetting, die eigenlijk tot een echte dialoog aanleiding had moeten geven.

Ook de dinsdagmorgen was overbezet: een Hindu B. G. Ghokale van de Wake Forest University in de USA bezag het probleem van de andere kant: hindoe antwoorden op de aanwezigheid van moslims in Maharashtra, waarbij een hele scala van houdingen in de loop der eeuwen tot nu toe aan de dag trad; Asaf Husain, een Pakistani en lector aan het Salford College in Manchester nam geen gemakkelijk onderwerp: Islam en de politieke integratie van Pakistan, een uiterst diepgaande studie, die verklaart wat er in Pakistan eigenlijk aan de hand is en die opnieuw tot een echte dialoog zou hebben moeten leiden; Jonathan N. Lipman van de Stanford University in de USA bestudeerde de Sino-Moslim gemeenschappen in China in Kansu tijdens het einde van de negentiende en het begin van de twintigste eeuw; M. Yegar eveneens van de Hebrw University ging in op de invloed van de Britse administratie op de islamitische institutionele structuur in Malaya 1874-1941; S. A. A. Rizvi, een moslim uit India en verbonden aan de Australische Nationale Universiteit te Canberra, hield het bij de geschiedenis: gewoonte, recht en islamietisch recht in Middeleeuws India.

Dinsdagmiddag was eveneens zwaar bezet. S. Digby van het Ashmolean Museum te Oxford ging in op afwijkend religieus gedrag in de dertiende en veertiende eeuw in Noord-India, waarbij de zgn. bedel-moenniken een grote rol speelden; Bruce B. Lawrence, Duke University USA, sprak over de functie van vroege indo-moslim heiligen als crypto missionarissen, een belangrijk onderwerp, waarin verklaard werd waarom de Islam in het Indo-Pakistaanse sub-continent zulke speciale vormen heeft; Yohanan Friedmann, Hebrew University, hield het bij het ontstaan en de betekenis van het oude verslag van de arabische invasie van Sind, Pakistan, in de achtste eeuw; P. Hardy, School of Oriental and African Studies te London nam als onderwerp de geschiedschrijving van India in de veertiende eeuw; Fritz Lehmann van de Universiteit van Brits Columbia in Canada gaf een degelijk „paper” over de moslim kloosters van de sufis in het moderne Bihar, India, wat aansloot op de onderwerpen van vorige sprekers; Reuven Paz van de Haifa Universiteit in Israel beschreef de houding tegenover godsdienst en gemeenschap van de grote reiziger en schrijver in het Middeleeuwse India, Al-Biruni.

Woensdag beschreef Joseph Kostiner, van de Haifa Universiteit, de invloed van emigranten uit Zuid-Arabië, Hadramaut, in Indonesië op hun eigen oorsprongland; W. R. Roff van de Columbia University USA ging diep in op de betekenis van de pelgrimstocht naar Mecca op de Zuid-Oost Aziatische Islam. Yitzhak Shichor, weer van de Hebrew University, besprak de rol van de Islam in het Midden-Oosten politiek van China, een uiterst actuele studie; Annemarie Schimmel van Harvard University bleef bij haar specialiteit: Iqbal, de grote dichter en denker van de Islam in het Indische sub-continent in deze eeuw, in de context van Indo-Moslim mystieke hervormingsbewegingen; A. H. Johns van de Australische Nationale Universiteit maakt duidelijk hoe speciaal de interne situatie van de Islam in Indonesië is; Carlien P. Woodcroft-Lee van dezelfde universiteit nam als titel: van Marocco tot Merauke: de wisselende betrekkingen van indonesische moslims met de islametische wereldgemeenschap. Er is een „paper”, dat wij niet meer precies kunnen dateren; Nehemia Levtzion, Hebrew University, die een delicaat onderwerp aanneemt: bekering tot de Islam, een vergelijkende studie.

Terugkijkend op al deze onderwerpen vallen ons enkele punten op. Allereerst blijken op de verschillende morgens en middagen duidelijke blokken van onderwerpen ter sprake te zijn gekomen: de manier, waarop de Islam zich verspreidde en nog verspreidt; de houding van de Islam tegenover andere godsdiensten en gemeenschappen zowel in de geschiedenis als in het heden; de interne ontwikkelingen binnen de Islam door de aanraking met een vreemde wereld; de religieuze orden en de mystiek in de Islam in het bestudeerde gebied, die een geheel eigen karakter aan deze Islam geven; en de rol van deze Islam door eigen hervormers en contacten met andere islametische landen in de Zuid-Oost en Oost-Aziatische landen en daar buiten. Men moet zeggen, dat men na de conferentie werkelijk een goed overzicht had van de problematiek van de Islam in het beschreven gebied, hoewel enkele historische studies daar niet zo veel toe bijdroegen. Als geheel was het een succes en een waardevolle bijdrage aan een betere kennis van deze Islam.

Ten tweede valt ons op, dat het vooral sprekers uit Israel en Australië zijn, die zeer goed vertegenwoordigd waren, die belangstelling hebben voor het geïslamiseerd-zijn van het gebied tussen Afghanistan en Indonesië. Wij krijgen de indruk, dat bij het onderzoek zowel in Israel (Jeruzalem en Haifa) en Australië (Canberra) een zekere concentratie op het tussen hen in liggende gebied onmiskenbaar is. Dit kan de wetenschap verder brengen, maar het zal ook wel politieke en andere betekenissen hebben. Wil men benadrukken, dat ook een andere dan de arabische vorm van de Islam mogelijk is en dat daarmee meer gemakkelijk te leven is? De toekomst van deze studieconcentratie zal dit moeten uitwijzen.

Tenslotte ontkomen wij niet aan de indruk, dat – hoewel verschillende lezingen en onderwerpen daartoe aanleiding gaven – de kansen voor een dialog niet benut zijn. Wij hebben aangegeven waar deze lagen. Misschien is het te veel gevraagd zulk een dialoog in Israel te willen laten plaats hebben en misschien heeft men zich daarom in de uiterst wetenschappelijke hoek teruggetrokken. Wij zijn er van overtuigd, dat verschillende deelnemers en ook wel inleiders bij gelegenheid van de uitnodiging andere verwachtingen hebben gehad.

De rondreis

Na deze zware drie dagen was ieder daaraan toe. Als inleiding op onze reis kreeg ieder te lezen: Israel Pocket Library: History from 1880, Keter Books, Jerusalem 1973, 299 pp. met een supplement: The Yom Kippur War 1973, 7 pp. Misschien, dat men ons in de huidige situatie ook het ander deel ten geschenke gegeven zou hebben: „History until 1880”. Wel was de lezing van dit boek een nuttige zaak, omdat het ons duidelijk maakte, dat wat wij nu de „kwestie Israel” noemen een lange geschiedenis heeft, waarbij zowel Ottomaanse als Britse machten een rol gespeeld hebben. En daarbij niet te vergeten de Joden zelf zowel binnen als buiten het huidige Israel. Men leert uit deze publicatie meer gedetailleerd oordelen en dit is zeker een verdienste. Er staan vele feiten in, die betrekking hebben op daden gesteld zowel door de Israëlijs als de Arabieren. Een zekere objectiviteit wordt nagestreefd, maar wij missen een diepgaande behandeling van het Palestijnse vluchtelingen-probleem na de oorlogen in 1948 en 1967.

Gewapend met deze kennis werden wij eerst rondgeleid door de recente uitgravingen rond de oude stad Jeruzalem. De bedoeling zal wel geweest zijn ons aan te tonen, dat Jeruzalem nooit exclusief een arabische stad is geweest. Men wees ons de verschillende lagen aan, die wezen op byzantijnse en ook arabische gebouwen. Dit alles nam lange tijd in te gaan. Grote aandacht werd besteed aan het oude joodse gedeelte van de stad, dat in 1948 vernield werd en nu schitterend is opgebouwd. Alle synagogen zijn er weer in prachtige nieuwe harde steen. Men kan zich niet indenken, dat Israël bereid zal zijn dit stadsdeel, dat ongeveer éénvierde van de oude stad omvat, weer prijs te geven. Van het islamietisch deel van de stad werd gelukkig het tempelplein met zijn twee oude islamietische gebouwen getoond en men kwam eerlijk uit voor de schoonheid ervan. Een wandeling door de Arabische wijk leverde de volgende opmerking van een sociologie professor van de Hebrew University, die in 1967 de leiding had van de verovering ervan en die er eerlijk voor uit kwam, dat hij niet gelovig was, op: zie eens hoe rustig hier alles is; wij hebben hier waterleiding aangelegd en er zijn nooit moeilijkheden. Wij kregen eerder de indruk, dat deze rust kwam door de aanwezigheid van de joodse overmacht en wij zouden wel eens in het hart van de Arabieren hebben willen kijken. Kort werd nog het Armeense en het Latijnse deel van de stad gedaan, maar aan de H. Graf-kerk werd geen aandacht besteed.

Daarna ging het per bus door de woestijn naar Jericho. Onderweg vielen ons de zware fortificaties op, vooral bij een belangrijke pas, die de toegang tot Jeruzalem beheerst. Weer een aanwijzing, dat Israël meent daar definitief te kunnen blijven. Na de heerlijke verfrissende sinaasappelsap, die in grote glazen te koop was en waaruit men kon afleiden hoe rijk deze arabische oase is, werd een opgegraven paleis van een arabische heerser uit de achtste eeuw getoond. Daarna volgde een lange tocht langs de grens van Jordanië en Israël door de bezette gebieden, totdat wij hoog in het Noorden bij het meer van Galilea kwamen. Rechts van ons stroomde de Jordaan. Opvallend waren de talloze joodse nederzettingen, soms militair en dikwijls recente vestigingen van burgers al of niet officieel geoorloofd. Er is hier werkelijk een verdedigingslinie en een bufferzone aangelegd, die opnieuw duidelijk maakte, dat Israël toen reeds – voor de huidige regering – hier vaste voet aan de grond wilde houden. Na de wildernis van deze lange en hete woestijntocht was de aankomst aan het meer van Galilea een verademing. Volop water en groen en de heerlijke Petrus-vis! Het is hét ontspanningsgebied van de Israëli's. Na het middagmaal trokken wij naar het uiterste Noorden van Galilea. Kapharnaum en de berg van de zaligsprekingen werden getoond. Hoofddoel was het bezoek aan een kibboets van oudere datum (Joden wonen langer in het gebied dan de staat Israël oud is!), waar wij volop de gelegenheid kregen het samenlevingspatroon te bestuderen. Men kan moeilijk aan een positieve indruk ontkomen. De mensen leken gelukkig. De levensomstandigheden waren er zeer goed en de opgroeiende jeugd heeft de vrijheid om óf binnen óf buiten de kibboets haar toekomst en ontwikkeling te zoeken. Na een lange dag werd halt gehouden in een goed hotel te Safed.

De volgende morgen was het vroeg dag, want een lang programma moest afgewerkt worden. Wij bestegen de Golan-hoogte, die wij als een stijl massief gebergte reeds de vorige dag langs het meer van Galilea gezien hadden. Onze weg liep precies langs de route, die de Israëli's in 1967 gegaan waren, langs de olopemde Noordzijde. De hoogte beheerst de hele vlakte van noordelijk Galilea en men kan zich indenken, dat de Israëli's deze hoogte niet gemakkelijk zullen prijs geven om weer niet in het vuur van de Syriërs terecht te komen. Wij kwamen tot Kuneitra, waar de bufferzone van de Verenigde Naties is. Ons werden uitvoerig de syrische bunkers getoond en de resten van tanks en vliegtuigen. Het moet er hard aan toe gegaan zijn. Maar ook hier vielen toen reeds de joodse nederzettingen op en opnieuw kregen wij de indruk, dat deze berg-hoogte geen punt van onderhandeling met de Syriërs zal zijn. Israël heeft er zich genesteld om het beneden liggende noordelijke vruchtbare Galilea te beschermen.

Toen wij de berg weer af waren, werd ons eerst Kiryat Shemona getoond, waar de palestijnse guerilla's indertijd een aanval deden. Wij bezochten ook nog een nieuwe stad met een zeer interessant gemeenschapscentrum. Eerlijk werden ons de problemen voorgelegd: enerzijds de moeilijkheden om de Israëli's van verschillende herkomst en levensinstelling bijeen te houden en anderzijds de betrekkingen met het nabij gelegen arabische dorp. De reis werd voortgezet – lang en

vermoeiend – langs de grens met de Libanon, vol prikkeldraad en meestal gesloten ijzeren poorten. Het hoogtepunt was een bezoek in het uiterste Noorden aan de „good fence border“. Daar grenzen Israël en de Libanon aan elkaar en daar is een strategisch ingewikkelde opening in de grensafscheiding gemaakt, waardoor gewonde christelijke soldaten en zieke christelijke burgers uit de Libanon Israël kunnen betreden. Zij worden in verschillende „pre-fabricated“ gebouwen door artsen onderzocht en behandeld. Het was een komen en gaan aan deze grens bij Metulla en er werden zelfs enveloppen met Israëlische postzegels en opdrukken van het christelijk libanese leger verkocht. Af en toe hoorde men het gebulder van kanonnen en het schieten van geweren en ook vliegtuigen waren in de lucht. Dit was een zeer merkwaardige ervaring. Zeer duidelijk werd, dat Israël de palestijnse soldaten aan de andere kant van de grens geen kans wil geven en dat de syrische troepen weg moesten blijven.

Weer een lange tocht bracht ons naar Acre en Haifa, twee schitterende plaatsen aan beide uiteinden van een baai. In Acre werden wij door de daar wonende Arabieren op een arabisch middagmaal ontvangen, dat ons zal blijven heugen. Daarna vond een discussie plaats tussen onze joodse begeleiders, een religieuze islamietische rechter, een civiele islamietische rechter en onszelf. Levensgroot schetste de religieuze rechter de problematiek, waarvoor de Arabieren, die na de oorlog van 1948 gebleven waren in Israël staan. Men kent in de Islam het systeem van de „waqf“, dat wij zeggen, dat moskee, koran-school voor het opleiden van religieuze leiders en het islamietisch godsdienstondericht op andere scholen betaald worden uit de opbrengsten van landerijen, huizen en dergelijke. Sinds de vlucht van de Palestijnen uit Israël in 1948 heeft de Israëlische staat deze goederen geconfisqueerd. Zij vallen onder een bepaald departement en worden dikwijls door joodse inwoners gebruikt. De regering beschouwt dit alles als louter bezit van de refugees, vergetend, dat zeer vele Palestijnen in Israël achter gebleven zijn. Deze zijn nu niet meer in staat de moskee te onderhouden, nieuwe religieuze leiders op te leiden, zodat deze groep al bijna dertig jaar geen aanwas heeft, en deze groep kan ook het godsdienstondericht aan de kinderen niet meer verzorgen. Men voorziet, dat de eerstvolgende generaties niets meer van de Islam zullen weten en atheïst worden. Hier ligt een grove onrechtvaardigheid en onze spreker was dan ook zeer fel. Hij werd bijgevallen door de civiele rechter. Het merkwaardige van alles was, dat de aanwezige Joden zwegen als het graf. Wel was het eerlijk van onze gasten om alles met dit probleem te confronteren. Daarna gingen wij naar Haifa en bestegen de top van Karmel berg, waar wij te gast waren van de Ahmadiyya-gemeenschap, die ons lijkt proselieten te maken onder de Palestijnen, die zo door contact met een pakistaanse groep wellicht mogelijkheden zoeken. Was dit bezoek gepland om ons duidelijk te maken, dat er voor islamieten vrijheid van godsdienst heerst in Israël?

Laat in de avond werd de terugweg naar Tel Aviv ondernomen. Na een eindeloos lange dag met zeer veel verschillende ervaringen konden wij daar in een hotel uitrusten. Maar de gemengde gevoelens bleven: het congres was geen dialoog geweest, hoewel er kansen lagen. De reis door vooral de bezette gebieden was eerlijk, want men verbloemde niets. Wel werd ons duidelijk, dat Israël zich zeker niet voorbereidt op de teruggave van deze gebieden. Alles wijst erop, dat de staat van 1948 omgeven is door een tweede staat van 1967, die de eerste moet beschermen. De toekomst van de Palestijnen is en blijft moeilijk.

Bibliografie van in Nederland en België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1977

Verantwoording

Op verzoek van de redactie heeft de afdeling Missiologie van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica (Boerhaavelaan 43, Leiden) weer een bibliografie samengesteld van in het afgelopen jaar in Nederland en België verschenen missiologische publicaties.

Met name in de beginhoofdstukken is gepoogd nog wat meer aan te sluiten bij de bibliografie, zoals die regelmatig verschijnt in de International Review of Mission.

Ondanks een onvermijdelijke selectie – met name in de niet–strikt wetenschappelijke publicaties – is de bibliografie weer in omvang toegenomen. Deze groei wordt mede veroorzaakt door de toenemende belangstelling van de missiologie voor missionaire situaties en activiteiten in eigen land/werelddeel. Daarnaast zag ook weer een flink aantal scripties het licht.

Publicaties van nederlandse auteurs in buitenlandse tijdschriften vallen buiten deze bibliografie. Buitenlandse auteurs die in Nederland publiceren, zijn daarentegen wel opgenomen. Vertalingen van in nederlandse en belgische tijdschriften opgenomen buitenlandse publicaties zijn op enkele uitzonderingen na buiten beschouwing gelaten.

Graag betuig ik tenslotte nog mijn dank aan mw. A. Werner, bibliothecaresse van het Hendrik Kraemer Instituut, die mij vaak attendeert op boektitels.

Gebruikte afkortingen

- IAMS – International Association for Mission Studies
 ID – Informatiedienst. Woord en Wederwoord van de Nederlandse missionarissen
 PMV – Pro Mundi Vita
 W&Z – Wereld en Zending

Indeling bibliografie

A. ALGEMEEN	no's
BIBLIOGRAFIE EN STUDIE MISSIOLOGIE	1- 3
MISSIOLOGISCHE OVERZICHTEN/AANZETTEN	4- 9
GESCHIEDENIS EN THEOLOGIE VAN ZENDING	
– Bijbels perspectief	10- 13
– Missionaire geschiedschrijving/Niet-westerse Kerkgeschiedenis	14- 18
– Theologie van zending	19- 24
– Zwarte theologie/Afrikaanse theologie	25
– Theologie van de bevrijding	26- 30
DE CHRISTELIJKE BOODSCHAP TEMIDDEN VAN DE RELIGIES/IDEOLOGIEËN	
– Algemeen/dialogo	31- 45
– Boeddhisme	46- 48
– Hindoeïsme	
– Islam	49- 52
– Marxisme/Socialisme	53- 55

DE CHRISTELIJKE BOODSCHAP TEMIDDEN VAN POLITIEKE, CULTURELE EN SOCIO-ECONOMISCHE VRAGEN

– Algemeen	56- 60
– Ontwikkelingsproblematiek/bewustmaking	61- 69
VORMEN VAN GETUIGENIS EN DIENST	
– Kerkelijke structuren/gemeenschapsvormen	70- 77
– Catechese/Missionaire vorming	78- 80
– Diakonia	81- 82
– Pastoralia	
– Spiritualiteit/Liturgie	83- 93
– Ambten/Theologische opleiding	94- 95
– Evangelisatie/Apostolaat	96- 97
– Stedelijke en industriële zending	98-102
– Communicatie	103-104
– Dienst der genezing	105-106
– Kerkelijke relatiepatronen/missionaire werker	107-122
B. AFRIKA	123-155
C. AZIË	156-187
D. LATIJNS AMERIKA	188-211
E. EUROPA	212-227
F. JAARVERSLAGEN	228-234

A. ALGEMEEN

BIBLIOGRAFIE EN STUDIE MISSIOLOGIE

- Linde, J. M. v. d., Honderd jaar zendingswetenschap in Nederland 1876/77-1975. Ned. Theol. Tijdschrift 31 (1977)3, 226-242
- Verstraelen, F. J. (ed.), Helpful Books in the Area of Mission, Recommended by IAMS members. IAMS Newsletter 11, 1977, 9-12
- Verstraelen, F. J., Het IIMO: Nederlands samenwerkingsverband voor Missiologie en Oecumenica. Een overzicht, 1970-1977. W&Z 6(1977)4, 355-364
Zie ook no. 24

MISSIOLOGISCHE OVERZICHTEN/AANZETTEN

- Bakker, D., Indrukken van het internationale missiologencongres Costa Rica, 25-31 juli 1976. W&Z 6(1977)3, 269-281
- Kerk aan het werk, een leerstofpakket voor een eigentijdse fundamentele benadering van missionaire problemen. Medewerkers: C. H. Koetsier, D. C. Mulder, J. M. v. d. Linde, A. Camps, G. H. ter Schegget, H. Berkhof, J. M. v. Engelen, J. Tennekes. Amsterdam 1977 (1e druk: 1973)
- Linde, J. M. v. d., Acht missionaire stellingen. Saamhorig 2(1977)9, 12-13
- Verstraelen, F. J., Painful Experiences challenging Mission Today: Their underlying Theological Issues. IAMS Newsletter 11, 1977, 4-8
- Verstraelen, F. J. (ed.), Tradition and Reconstruction in Mission. Report of the IAMS Conference at San José, Costa Rica, 25-30 July, 1976. IAMS Newsletter 10, 1977, 90 pp.
- Verstraelen, F. J., The Last Will of Dr. Max Warren for the IAMS. IAMS Newsletter 11, 1977, 13-14
Zie ook no. 24

GESCHIEDENIS EN THEOLOGIE VAN ZENDING

Bijbels perspectief

- Boerma, C. M., Arm en rijk in de Bijbel. In: Kiezen voor de armen. Verslag van de Werkdag Arm en Rijk, Amersfoort, 10 september 1977, 6-17

11. Ende, T. v.d., Een boek van eeuwen, een boek voor vandaag? W&Z 6(1977)1, 53-61
12. Jansen Schoonhoven, E., Achtergronden van zendingsbeleid. I. Dit Evangelie van het Koninkrijk. Vandaar 3(1977)5, 16-17. II. Jezus Christus de Heer der Wereld, id. no. 6, III. De zendingsopdracht volgens Mattheus, id. no. 7. IV. De Heilige Geest en de Zending, id. no. 8. V. Bekerijng en Heil, id. no. 9. VI. Christus' gemeente onder de volken, id. no. 10
13. Vergeer, Th. C., Naar de overkant. Markus Missionair. Een onderzoek naar beelden en symbolen van „het missionaire” in het tweede evangelie. Doct. scriptie R.K. Univ. Nijmegen. D1. 1: tekst. D1. 2: aantekeningen, bronnen en literatuur. Nijmegen 1977, 144 pp. Zie ook no. 24

Missionaire Geschiedschrijving/Niet-westerse Kerkgeschiedenis

14. Boneschansker, J., De uitbreijding van Jezus' Koninkrijk. Zendingmotieven en doeleinden van de oprichting en eerste arbeid van het Nederlandsch Zending Genootschap. Doct. scriptie. Grouw 1977, 102 pp.
15. Camps, A., Geschiedschrijving van de missie in de negentiende eeuw. Documentatieblad voor de Ned. Kerkgeschiedenis van de negentiende eeuw, febr. 1977, 7-12
16. Enklaar, I. H., De geschiedschrijving betreffende de Nederlandse zending. Documentatieblad voor de Ned. Kerkgeschiedenis van de negentiende eeuw, febr. 1977, 13-15
17. Enklaar, I. H., Een „Jacobijn” in Zuid-Afrika: J. Th. van der Kemp. In: Geloof en Revolutie. Historische kanttekeningen bij een actueel vraagstuk, aangeboden aan Prof. Dr. W. F. Dankbaar bij zijn zeventigste verjaardag, 181-191. Amsterdam 1977, 235 pp.

Nagekomen:

18. Papilaja, M., De stichting van „De Molukse Evangelische Kerk in Nederland”, d.d. 25 november 1952. Cand. scriptie Cult. en Soc. Anthropologie KU-Nijmegen. 1976, 67 pp. Zie ook nos. 24, 82, 168, 175, 176, 177, 178, 180

Theologie van zending

19. Grensverkenning. Ideeën over het apostolaat van de kerk. Uitg. van de Commissie Gemeentetoerusting van de Zendingraad van de Evangelisch Lutherse Kerk. Stichting Luth. Uitg. en Boekhandel, Amsterdam 1977, 29 pp.
20. Kossen, H. B., Jezus' rol in de missio Dei en de missio ecclesiae. Een poging tot doorbreking van de controverse tussen „evangelicals” en „ecumenicals”. W&Z 6(1977)1, 76-83
21. Oostveen, Ton, Pater Ad de Groot, „Waar de Kerk zich aan de wereld wijdt, daar is missie”. Missie Aktie 32(1977)3, 1-3
22. Oranje, L., Creatieve theologie: vragen aan de westerse theologie. Wending 32(1977)4, 190-196
23. Patrao, Henry, Theology of the New Creation. A Study of the Theological Writings of Justice. P. Chenciah. Thesis (= licentiaatsverhandeling) Kath. Univ. te Leuven, Faculty of Theology. 1977, XLVI, 332 pp.

Nagekomen:

24. Apostolaat, themanummer de civitate maandblad van de civitas studiosorum in fundamento reformato 25(1975)3, 120 pp. Zie ook nos. 14, 35, 64, 74, 114

Zwarte theologie/Afrikaanse theologie

25. Boesak, A., Afscheid van de onschuld; een sociaal-ethische studie over zwarte theologie en zwarte macht. Kampen 1977, 152 pp. (Engelse tekst: 1976)

Theologie van de bevrijding

26. Internationale theologische commissie beklemtoont de waarden van de „bevrijdingstheologie” ondanks haar beperktheid. Internat. Kath. Informatie 11(1977)21, 8-11

27. Nieuwenhove, J. v., Onderdrukking en theologie in de bevrijdingsbeweging. Verkenning van een theologische probleemstelling in Latijns Amerika. Tijdschr. voor Theologie 17(1977)3, 263-284
28. Rijsbergen, Jan v., Hoofddlijnen in het theologiseren van Hugo Assmann. Doct. scriptie: Missiologie KU-Nijmegen. Roermond 1977, 91 pp.
29. Schuurman, L., Nuances in de bevrijdingstheologie. W&Z 6 (1977) 4, 403-318
30. Tuininga, Marlène, De theologie van de bevrijding: een nieuwe visie van de theologie. Intern. Kath. Informatie 11(1977)9, 15-17

DE CHRISTELIJKE BOODSCHAP TEMIDDE VAN DE RELIGIES/IDEOLOGIEËN

Algemeen/dialogo

31. Aichelin, H., Religie, thema van morgen. Serie Oekumene. Baarn 1977, 96 pp (vertaling)
32. Buckens, Stan, Modernisering van de religie in de derde wereld. Doct. scriptie afd. Ontwikkelingssociologie/sub fac. Sociaal-Cult. Wetensch. Kath. Hogeschool-Tilburg. Tilburg 1977, 178 pp.
33. Camps, A., De volgelingen van de weg en van de wegen. Tijdschr. voor Verkondiging 49(1977)9/10, 312-315
34. Camps, A., De weg, de paden en de wegen. De christelijke theologie en de concrete godsdiensten. Serie Oekumene. Baarn 1977, 103 pp.
35. Cyriac, M. V., The Church and Mankind. Towards a Theology of Non-Christian Religions in the Light of Vatican Two. Thesis (= licentiaatsverhandeling) Kath. Univ. te Leuven, Faculty of Theology. 1977, XIII, 365 pp.
36. Dekker, W. L., Barth en de wereld der religies. Kerk en theologie 28(1977)4, 292-297
37. Geense, A., Dialoog en confessie. Kerk en theologie 28(1977)4, 281-291
38. Geense, A., Dialoog in gemeenschap. Een vruchtbare denkpaauze in Chiang Mai. W&Z 6(1977)3, 245-250
39. Haeringen, J. H. v., Dialoog! Waarom? Hoe? Een bespreking van prof. dr. A. Camps' Christendom en godsdiensten der wereld (nieuwe inzichten en nieuwe activiteiten). Doct. scriptie missiologie Theol. Hogeschool Geref. Kerken-Kampen. West Terschelling 1977, 53 pp.
40. Mulder, D. C., Chiang Mai, een doorbraak? W&Z 6(1977)3, 240-244
41. Mulder, D. C., Chiang Mai: twee stappen vooruit. VU-magazine 6(1977)6, 36-38 (zie ook: VU-mag. 6(1977)4, 29-30)
42. Mulder, D. C., Ontmoeting van gelovigen over de dialoog tussen aanhangers van verschillende religies. Serie Oekumene. Baarn 1977, 100 pp.
43. Schuurman, L., Dialoog of zending? Geref. Weekblad 33(1977)13, 201-204
44. Singleton, M., Ancestors, adolescents, and the absolute: an exercise in contextualisation. PMV Bull. 68, 1977, 35 pp.
45. Vijfmaal denken over God; Hindoeïsme, Boeddhisme, Islam, Jodendom, Christendom. Service centrum levensvorming - jeugd en jongeren -. Den Haag 1977, 70 pp. Zie ook nos. 24, 85, 88, 89, 91, 93, 167, 179, 208

Boeddhisme

46. The Buddhist - Christian encounter. PMV Bull. 67, 1977, 32 pp. (This bull. was prepared by Joseph J. Spae CICM, in collaboration with several experts and PMV-staff-members)
47. Spae, J., De ontmoeting tussen boeddhisme en christendom. Een bemoedigende realiteit. Collationes 23(1977)3, 275-287
48. Terwiel, B. J., Boeddhisme in de praktijk. Nr. 8 in de serie „Terreinverkenningen in de culturele anthropologie”. Assen 1977, 119 pp. Zie ook no. 186

Hindoeïsme

Zie nos. 88, 160

Islam

49. Aelvoet, Walter, Islam in Zwart-Afrika. Wereldwijd 79, 1977, 20-35
50. Camps, A., Van polemiek naar dialoog: noodzakelijke veranderingen in de verhouding Islam en Christendom. W&Z 6(1977)4, 319-328
51. Platti, E., Wat betekent de islam voor het christendom. Collationes 23(1977)3, 259-274
52. Waardenburg, J. D. J., Two Lights Perceived: Medieval Islam and Christianity. Ned. Theol. Tijdschr. 31(1977)4, 267-289
Zie ook nos. 130, 157, 158, 172, 226

Marxisme/Socialisme

53. Bent, A. J. v. d., Religie is opnieuw opium voor het volk. Wending 32(1977)8, 411-417 (zie no. 55)
54. Christendom en Socialisme (themanummer). Concilium 13(1977)5, 134 pp.
55. Voorbereiding tot de dialoog tussen Christenen en Marxisten. Met bijdragen van B. Delfgauw, J. de Graaf, G. Harmsen, J. Verkuyil, B. Wielenga, R. Zuurmond. Wending 32(1977)3, 123-181
Zie ook nos. 69, 132, 133, 135, 136, 137, 142, 159, 191, 206

DE CHRISTELIJKE BOODSCHAP TEMIDDEN VAN POLITIEKE, CULTURELE EN SOCIO-ECONOMISCHE VRAGEN

Algemeen

56. Bolkestein-v. Binsbergen, H. J., In dialoog met Manas Buthelezi. In de waagschaal (nwe jrg) 6(1977)4, 6-10
57. Bolkestein-v. Binsbergen, H. J., Nog eens monogamie en polygamie. In de waagschaal (nwe jrg) 6(1977)7, 15-16 (zie no. 58)
58. Breejen, K. A. den, De Wettige Verbintenis. In de waagschaal (nwe jrg) 6(1977)4, 11-14
59. Heuvel, A. H. v. d., Om de vrede van de strijd. Achtergronden en feiten van het Speciale Fonds ter Bestrijding van het Rassisme op verzoek van het Breed Moderamen van de Generale Synode der Ned. Herv. Kerk aangeboden aan kerkeraden en gemeenten. Den Haag 1977, 64 pp.
60. Newbigin, Lesslie, Christus en de culturen. W&Z 6(1977)4, 287-303
Zie nos. 17, 24, 25, 32, 97, 98, 123, 124, 133, 135, 136, 137, 142, 147, 148, 149, 150, 163, 164, 165, 174, 181, 184, 185, 186, 192, 201, 202, 204, 205, 207, 211

Ontwikkelingsproblematiek/bewustmaking

61. Boerma, C. M., „Reverse Consortium”: ontwikkelingssamenwerking als tweerichtingsverkeer. W&Z 6(1977)4, 336-348
62. Drimmelen, R. W. F. v., Een nieuw zendingsveld voor de kerken. Stichting Oecumenisch Studie- en Actie Centrum voor Investerings (OSACI). Kosmos + Oekumene 11(1977)7, 202-205
63. Gulden tellen in Colombia... en de mensen? ... Effekt van Nederlandse investeringen en ontwikkelingshulp. Leusden, comm. Ontwikkelingssamenwerking van de Geref. Kerken/Amsterdam. Actie Colombia. Leusden/Amsterdam 1977, 212 pp.
64. Hogebrink, L. J., Recente ontwikkelingen in het oecumenisch denken over arm en rijk. In: Kiezen voor de Armen. Verslag van de Werkdag Arm en Rijk, Amersfoort, 10 september 1977, 18-34
65. Kiezen voor de Armen. Verslag van de Werkdag Arm en Rijk, Amersfoort, 10 september 1977. Den Haag 1977, 41 pp.
66. Lange, H. M., Kanttekeningen in de discussie over de Nieuwe Levensstijl. W&Z 6(1977)1, 62-69

67. Over onderontwikkeling. Het werk van de Commissie ontwikkelingssamenwerking van de Geref. Kerken nader verklaard. Leusden 1977, 40 pp.
68. Schaaf, Ype, Zending, werelddiakonaat, ontwikkeling; een dwarsdoorsnede. 's-Gravenhage 1977, 40 pp.
69. Trekt de kerk zich de armoede in de wereld aan? (themanummer). Concilium 13(1977)4, 119 pp.
Zie ook nos. 10, 81, 107, 111, 112, 121, 185, 197, 198

VORMEN VAN GETUIGENIS EN DIENST

Kerkelijke structuren/gemeenschapsvormen

70. Engelen, J. M. v., Van parochie naar „missionaire gemeente”? W&Z 6(1977)2, 156-166
71. Hogebrink, L. J., zie no. 74
72. Keesen, F., Niemand vader of meester. Ervaringen aan de basis. W&Z 6(1977)1, 70-75
73. Koetsier, H., zie no. 74
74. Tegen de verdrukking in. Verhalen over de basis in beweging. Verz. door L. J. Hogebrink en H. Koetsier. Baarn 1977, 118 pp.
75. Thung, Mady A., Een ander model voor een missionaire kerk; een organisatiesociologische benadering. W&Z 6(1977)2, 167-180
76. Verkuyil, J., Enkele kanttekeningen bij het artikel van dr. Mady Thung. W&Z 6(1977)2, 181-185
77. Weverbergh, R., De gelaatstreken van de missionair-oecumenische gemeente. Saamhorig 2(1977)2, 10
Zie ook nos. 97, 134, 140, 144, 146, 161, 195, 199, 200, 213

Catechese/Missionaire vorming

Nagekomen:

78. Lin, Jan v., Wereldmissiedag van de kinderen. Een activiteit van de parochie als geheel. Missie Aktie 31(mei 1976)4-5
79. Lin, Jan v., Missionaire opvoeding (I) en (II). School en Godsdienst 30(1976)73-95 en 30(1976)145-168
80. The Social context of youth catechesis. PMV Bull. 63, 1976, 23 pp.
Zie ook nos. 5, 169

Diakonia

81. Schot, Willem J., Over projecten van werelddiakonaat. Zending en Ontwikkelingssamenwerking. „Projekteren wij onszelf en Projekten?” Allerwegen 8(1977)3, 40 pp.
82. Teeuwen, H. G., Uit de geschiedenis van de oecumenische hulpverlening. Aspecten van de Oecumenische Hulpverlening belicht in een historisch overzicht. W&Z 6(1977)3, 251-268
Zie ook no. 68

Pastoralia

Zie nos. 125, 129, 222

Spiritualiteit/Liturgie

83. Bulcke, M., Christen zijn in Afrika. Praktijkervaringen in gebed en liturgie bij christelijke gemeenten in Zaïre. W&Z 6(1977)1, 19-25
84. Bijnen, Toon v., Geraakt door het heilige van India. Gesprek met: Jozef Hulselmans. Kerk en Missie 205, 1977, 11-14
85. Cultuur, volksgeloof en liturgie (themanummer). Concilium 13(1977)2, 120 pp.
86. Donders, S., Gered uit de tempel: de oostafrikaanse Jezuservaring. Deurne 1977, 95 pp.
87. Donders, S., Meewerken aan het leven op grond van de schepping. Werkgroep voor Levensverdieping. Cahiers voor Levensverdieping nr. 22. Abdij-Averbode 1977, 92 pp.

88. Landman, Jan, Pater Premananda leeft als goeroe in een ashram. Je kunt hindoe en christen zijn. Bijeen 10(1977)11, 10-15
89. Libbrecht, U., Grondslagen van de oosterse mystiek. Betekenis voor de westerse christen. Collationes 23(1977)3, 314-332
90. Lin, Jan v., Zingen uit een „heidens repertoire“. Inzet 6(1977)33-38
91. Tholens, O. S. B., Corn. J. A., Aziatische Godsdiensten als aanzet tot de spiritualiteit van een nieuw tijdperk. (Voordracht Theol. Fac. Tilburg, 13 oktober 1977). Ons Geestelijk Leven 54(1977)6, 282-293
92. Verstraelen, F. J., Spirituality and Struggle for Fullness of Life: Interreligious stimuli and secular challenges. Exchange 18, 1977, 94 pp.
- Nagekomen:
93. Walgrave, J. H., Oosterse mystiek en christelijke spiritualiteit. Communio. Internat. Kath. Tijdschr. 1(1976)6, 436-453
Zie ook nos. 125, 145, 162

Ambten/Theologische opleiding

94. Episcopal leadership. Pastoral approaches to renewal of episcopal ministry in the Catholic Church. PMV Bull. 65, 1977, 31 pp.
95. Het „tenten-makende“ ambt, bestudeerd en uitgewerkt voor de Presbyteriaanse Kerk van Ghana. A. K. Sah, I. H. Frempong, P. Barker, A. P. v. d. Broek. Vertaald en uitgegeven door Raad voor de Zending NHK, Oegstgeest 1977, 24 pp.
Zie ook nos. 139, 153, 186, 190, 196

Evangelisatie/Apostolaat

96. Thomas, William, An Assessment of Mass Meeting as a Method of Evangelism – Case Study of Eurofest '75 and the Billy Graham Crusade in Brussels. Proefschrift Theol. Fac. VU-Amsterdam. Amsterdam 1977, 294 pp.
97. Winkel, J. D. te, Kiezen en delen. Over de politieke en sociale implicaties van het christelijk geloof in de communicatie van het evangelie van het Rijk Gods door de missionaire gemeente in eigen omgeving. Proefschrift Theol. Fac VU-Amsterdam. Amsterdam 1977, 298 pp.
Zie ook nos. 24, 215, 217, 220, 221, 225, 227

Stedelijke en industriële zending

98. Arbeid, beleving, bijbel, dienst. Disk cahier 3 over kerk zijn in de industriële samenleving. Amsterdam 1977, 44 pp.
99. Bals, H. J. ter, Evangelieverkondiging in een post-christelijke situatie. W&Z 6(1977)1, 39-41
100. Dijk, Threes v./J. Peijnenburg. De blinde hoek. Een werkschrift. (Een werkboek en kerkboek van priesterarbeiders). Helmond 1977, 206 pp.
101. Landman, Jan, Ir. W. J. Pars werkt aan verandering bij Philips. Multinationals moeten bij de missie in de leer. Bijeen 10(1977)10, 28-32
102. Peijnenburg, Jan, zie no. 100

Communicatie

103. Kuiper, A. de, De bijbel een open boek (over bijbelvertalingen). W&Z 6(1977)1, 8-12
104. Vries-Geervliet, L. T. de, Zending. Een onderzoek naar een beeld en naar invloeden op dit beeld. Doct. scriptie Fac. Soc. Wetensch. RU-Leiden. Z.pl. 1977, 35 pp. + bijl.
Zie ook nos. 126, 194, 203

Dienst der genezing

105. Fillet, M., Kerk moet dokteren aan medische dienst. Dokter Regis Rukmarata, een Indonesische religieuze, wijst andere wegen aan voor het medisch missiewerk. Wereldwijd 77, 1977, 35-39

106. Hemsbergen, Simon v., Medicijnman en dokter. Vandaar 3(1977)8, 6-9
Zie ook no. 24

Kerkelijke relatiepatronen/missionaire werker

107. Boerma, C., Waarom Dienst over Grenzen? Allerwegen 8(1977)1, 1-6
108. Brico, Rex, Derde-Wereldkerken willen van bevoogding af: Hebben Missie en Zending nog toekomst? Elseviers Magazine 28 mei 1977, 131-134
109. Brock, Jan, Missioloog Rogier van Rossum: Werkterrein zoeken voor missionarische-nieuwe-stijl. Bijeen 10(1977)5, 7-9
110. Capelleveen, J. J. v., De spiegel van ds. Lukito. W&Z 6(1977)3, 204-211
111. D.O.G.-ers aan het werk. Samengesteld door J. C. Rot en H. Eerdmans. Allerwegen 8(1977)1, 14-34
112. Eerdmans, H., Terug van weggeweest. Allerwegen 8(1977)1, 35-39
113. Eerenbeemt, W. A. v. d., zie no. 120
114. Jansen Schoonhoven, E., Wederkerige Assistentie van Kerken in missionair perspectief. Samenvatting en evaluatie van een studieproject van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica. afd. Missiologie 1970-1976. Leiden 1977, 194 pp.
115. Kate, Bert ten, Wederzijdse assistentie onder de loep genomen. Doct. scriptie Theol. Fac. RU-Leiden. Leiden 1977, 17 pp.
116. Lamborelle, S., Missiemensen in over en weer. Collationes 23(1977)3, 107-120
117. Linde, J. M. v. d., Wederkerige assistentie van kerken. Verslag van een project. W&Z 6(1977)4, 349-354
118. Meijer, S. A., De aandacht voor de rol van de „Laity Abroad“ in de Zending der Kerk, binnen de Oecumenische Beweging en toegespitst op het „Department on the LAITY“ van de Wereldraad van Kerken. Doct. scriptie Missiologie Theol. Hogeschool-Kampen. Roden 1977, 75 pp.
119. Moratorium in as. Presentatie Basis cursus H.K.I. (Hendrik Kraemer Instituut) Oegstgeest 1977, 38 pp.
120. Pauris, J. B./Eerenbeemt, W. A. v. d., Missionaire integratie. W&Z 6(1977)1, 42-46
121. Rot, J. C., Hoe werkt D.O.G. als Bureau? Allerwegen 8(1977)1, 6-14
122. Verstraelen, F. J. (ed.), Dossier Wederkerige Assistentie van Kerken. Perspectieven, ervaringen en vragen vanuit Nederland. IIMO Leiden 1977, 25 pp.
Zie ook nos. 141, 183

B. AFRIKA

Algemeen

123. Cuypers, Paul, Het kind in het geding. Veelkleurige revolutie in Afrikaanse dorpen. Bijeen-publicatie 5. Deurne 1977, 92 pp.
124. Heijke, Jan, De afrikaan heeft zijn ziel niet verloren. Speling (1977)3, 90-98
125. Lin, Jan v., Begrafenis in zwarte stijl. Inzet 6(1977)38-43
126. Schipper-de Leeuw, Mineke, Toneel en Maatschappij in Afrika. Terreinverkenningen in de Culturele Anthropologie. Assen/Amsterdam 1977, 123 pp.
127. Welke toekomst hebben de kerken van Afrika (themanummer). Concilium 13(1977)6, 131 pp.
Zie ook nos. 32, 49, 86, 92

Cameroen

128. Mfochivé, Joseph, La pensée et l'action du Sultan Njoya – (1873-1933). Doct. scriptie Missiologie RU-Leiden. Leiden 1977, 234 pp.

Centraal Afrikaanse Republiek

Nagekomen:

129. Eggen, W., *Peuple d'autrui. Une approche anthropologique de l'oeuvre pastorale en milieu centrafricain.* PMV, Bruxelles 1976, geen doorl. paginering

Egypte

130. Krachtmeting in Egypte: Kopten verzetten zich tegen koranwetgeving. Intern. Kath. Informatie 11(1977)20, 9-11

Ethiopië

131. Emmers, Jan, Ethiopië: en nu? Werkstuk over een missionair werkerterrein, in het kader van de missionarissencursus '76-'77. Nijmegen 1977, 47 pp.
132. Singleton, M., *Ethiopia Tikdem - Ethiopia first. The shades of things to come for Roman Catholic Christianity in Southern Ethiopia.* PMV, Brussel 1977, 232 pp.

Ghana

Zie no. 95

Madagascar

133. Muller, Meindert, *Kerk en staat op Madagascar: een onzekere verhouding.* Missie Aktie 32(1977)2, 6-7
134. Spindler, M. R., *Church finance in Madagascar: between theology and politics.* Exchange 16, 1977, 1-22

Mozambique

135. Blommaert, Edm., *Mozambique - kerk binnen de revolutie.* Uitg. Stichting Gezamenlijke Missiepubliciteit in samenw. m. Cie Buitenland Ned. Missieraad. Deurne 1977, 44 pp.
136. *Mozambique. A church in a socialist state in time of radical change.* PMV Africa dossier 3, 1977, 42 pp.

Namibië

137. Bosgra, S., *Kerkleiders in Namibië: zwarte bevolking ziet Cubanen als redders.* Amandla (1977)jan., 13-15

Nigeria

Nagekomen:

138. *Onze gevouwen en helpende handen voor de bevolking in Igedegebied in Nigeria.* Deputaten Zending Geref. Gemeenten in Nederland en N.-Amerika. Samensteller G. Schouwstra. Rotterdam 1976, 55 pp. + bijl.

Rhodesia

139. Daneel, M. L., *Teologiese onderwys vir Shona Onafhanklike Kerke in Rhodesia en nuwe interkerklike verhoudinge.* W&Z 6(1977)3, 215-224

Tanzania

140. Moons, Staf, *Kerkopbouw in of voor Tanzania?* Kerk en Missie 208, 1977, 218-223
141. *President J. K. Nyerere and ex-patriate missionaries in Tanzania: a memorandum and an interview.* Exchange 17, 1977, 1-27
142. *Ujamaa policy and practice: recent reactions and evaluations.* Exchange 17, 1977, 28-38
143. Verstraelen, F. J. *Introduction, to: President J. K. Nyerere and expatriate missionaries in Tanzania.* Exchange 17, 1977, 1-3
Zie ook no. 90

Zaire

144. Dijk, Ad v., *Authenticiteit en/of lokale kerk in Zaire.* Missionarissencursus '76-'77. Theol. Fac. Kath. Univ. Nijmegen. 1977, 56 pp.
145. Manhaeghe, Eric, *Nationale en kristelijke authenticiteit in Zaire: met een analyse van religieuze teksten uit de geloofsgemeenschap der St.-Clemens-parochie, aartsbisdom Kananga.* Licentiaatsverhandeling Kath. Univ. te Leuven, Theol. Fac. Leuven 1977, ? pp.

Nagekomen:

146. Lin, Jan v., *Van Jezus en de blinde. Een vervolgvverhaal.* Getuigenis 20(1975-1976)269-274
Zie ook no. 83

Zuid-Afrika

147. Claessens, Th., *Kerk in Zwart-Wit. Indrukken van een bezoek aan Zuid-Afrika in opdracht van het CMC en CEBEMO.* Missie Aktie 32(1977)6, 8-10
148. Jonker, H., *Zuid-Afrika in opspraak.* Amsterdam 1977, 152 pp.
149. Kaam, Ben v./Esau du Plessis, *Rassenintegratie op r.k. scholen. Wanneer Vorster toegeeft, nog geen reden tot juichen.* Amandla 1(1977)3, 8+10 (zie ook Amandla nr. 2, 7-8)
150. Phakathi, O., *Brief aan dr. C. F. Beyers Naudé.* W&Z 6(1977)3, 212-214
151. Plessis, Esau du, zie no. 149
152. Schenk, L., *Vijf jaren in één dag. Bisdom Utrecht betrokken bij Zuid-Afrika.* Saamhorig 2(1977)3, 10-11
153. Vanrompaey, Will., *Waarom en hoe lekenvorming in Zuid-Afrika?* Kerk en Missie 208, 1977, 208-212
154. *Zuid-Afrika, Informaties over de situatie van school en katechese.* Missie Aktie 32(1977)3, 6-8
155. *Zuid-Afrika: de opstand van de ongewensten. De rol van de vrouw in de bevrijding - Krotbewoners en de willekeur van de wet - De opstand in Soweto/Kaapstad.* DIC map 63. Amersfoort 1977, 80 pp.
Zie ook nos. 17, 56, 57, 58

C. AZIË

Algemeen

Zie no. 92

Midden-Oosten

156. Dussen, W. J. v. d., *Een Turk is niet altijd een Turk. Christenen in Turkije.* Begrip 28, 1977, 1-8
157. Wessels, A., *Haken de christenen af in het arabische oosten?* VU-magazine 6(1977)10, 9-13
158. Wessels, Ant., *De nieuwe Arabische mens. Moslims en Christenen in het Arabische Oosten vandaag.* Baarn 1977, 118 pp.

China

159. Spae, J., *China vandaag: Een uitdaging aan de kerken.* Collationes 23(1977)3, 349-358

India

160. Devasahayam, Alph., *Jesus the Bhakta; a study of the theological writings of V. Chakkurai.* Licentiaatsverhandeling Kath. Univ. te Leuven, Theol. Fac. Leuven 1977, 150 pp.
161. *Hillegem, Mit van, Eigen gelaat van India's Kristen Gemeenschap. Nieuwe wijzen van geloofsuitdrukking.* Kerk en Missie 208, 1977, 200-207
162. Lin, Jan v., *Op zoek naar een eigen erediens. Rooms-Katholieke Kerk in India.* W&Z 6(1977)1, 26-38

163. Women in India. PMV: Asia-Australasia Dossier 5, 1977, 23 pp.
Zie ook nos. 23, 84

Indonesië

164. Arendshorst, J. W., Getrouwd zijn op een indonesisch eiland; huwelijksrelaties in Indonesië, speciaal op de Centrale Molukken. Scriptie H.K.I., Oegstgeest 1977, 35 pp.
165. Boland, B. J., Godsdienstpolitiek in de indonesische republiek. Leiden 1977, 16 pp.
166. Graaf, H. J., De Geschiedenis van Ambon en de Zuid-Molukken. Franeker 1977, 286 pp.
167. Indonesia. PMV Bull. 64, 1977, 32 pp.
168. Kaam, Ben v., Ambon door de eeuwen. Baarn 1977, 158 pp.
169. Lin, Jan v., Katechetische akademie in Ruteng, Flores. Vallen, opstaan, zoeken en verdergaan (bewerking van Frans Wijten: „Die Akademie für die Ausbildung der Katechisten in Ruteng”). ID (1977)5, 6-8
170. Meulen, D. v. d., Hoort gij de donder niet? Begin van het einde der Nederlandse gezegvoering in Indië. Een persoonlijke terugblik. Franeker 1977, 341 pp.
171. Manusama, Zach. Jozef, Nikayat tanah hitu. Historie en sociale structuur van de Ambonse eilanden in het algemeen en Uli Hitu in het bijzonder tot het midden der zeventiende eeuw. Proefschrift Fac. Soc. Wetensch. RU-Leiden. 1977, 266 pp.
172. Pijper, G. T., Studiën over de geschiedenis van de Islam in Indonesia, 1900-1950. Leiden 1977, 157 pp.
173. Profiel van een Kerk. Korte informatie over de GKST (Midden-Celebes). Vandaar 3(1977)2, 14-15
174. Rosin, H. H., Geloof en Indonesische revolutie. In: Geloof en revolutie. Historische kanttekeningen bij een actueel vraagstuk, aangeboden aan prof. dr. W. F. Dankbaar op zijn zeventigste verjaardag, 210-222
175. Valkenburg, Rik, Djoengkeng Owari, het appèl is afgelopen. Mémoires van o.a. ds. A. Bikker. Dordrecht 1977, 313 pp.
176. Verkuyl, J., Kort levensbericht over dr. Johannes Leimena, medebouwer van de staat en de oecumene in Indonesia. W&Z 6(1977)4, 329-335
177. Waarover spraken zij ... over Soemba. Uitg. Sektie Oostelijk Indonesië van de Zending v. d. Geref. Kerken, m.m.v. H. Baas, Ben Kool, P. J. Luijendijk e.a. Leusden z.j., 88 pp. (fotoboek)
- Nagekomen:
178. Hoekema, A. G., „De tijd is vervuld”. Opmerkingen over een konflikt met de overheid door een onschuldig traktaatje van Pieter Jansz. Doopsgezinde Bijdragen, Nieuwe Reeks 2(1976)
Zie ook nos. 24, 105

Japan

179. Geestelijke speurtocht in Japan. Wereldwijd 76, 1977, 21-32

Nagekomen:

180. Thomson, P. J., Het christendom in de Japanse geschiedenis als moment van de weg van de Tora onder de volkeren. Scriptie Theol. Fac. Uv Amsterdam. 1976, 47 pp.

Korea

181. Bals, H. J. ter, Verslag over de situatie in Zuid-Korea. Naar aanleiding van het bijwonen van de Internationale Consultatie over Nationale Veiligheid, Mensenrechten, Vrede, van 25 t/m 27 nov. 1976 te Seoul, Korea. W&Z 6(1977)3, 225-239 (ook verschenen als rapport)

Maleisië

182. Saraber, (Father) G., The Church in Sabah. Past, crisis and future. Script for the course for missionaries, given at the Katholieke Univ. Nijmegen. Nijmegen 1977, 44 pp.

Philippijnen

183. Deelnemen aan de bevrijding. Niet van buitenaf, maar van binnenuit („Rural Missionaries of the Philippines”). Missionarissen van het platteland. ID (1977)12, 1-4
184. Makibaka! Sta op en vecht mee! Een beschrijving van vijf jaar verzet tegen de dictatuur op de Filipijnen. Dossier 5 bij „Archief van de Kerken”. Amersfoort 1977.

Sri Lanka

185. Bavinck, Mieneke. Vrouwen in de derde wereld – een vergeten groep? Een onderzoek gedaan naar de positie van vrouwen in een veranderende maatschappij en naar de rol van de ontwikkelings samenwerking daarin. Scriptie Soc. Acad. „de Horst” Driebergen 1977, 33 pp.
186. Sri Lanka. Program has changed. Verslag van een zes weken durende studiereis, gemaakt door zes theologiëstudenten, twee echtgenotes en twee docenten in de zomer van 1977. Theol. Fac. Tilburg, 1977, 134 pp.

Taiwan

187. Taiwan. Wereldwijd 80, 1977, 20-33

D. LATIJNS AMERIKA

Algemeen

188. Bakker, D., Reisindrukken van Midden- en Zuid-Amerika. Bull. HKI 8, 1977, 8-33
189. Capelle, M. C., Christen in Zuid-Amerika. Karakteristiek van het leven in Zuid-Amerika en meer speciaal het kerkelijk aspect daarvan. Amsterdam 1977, 239 pp.
190. Mendoza Sadaba, Andres, Ministros y ministerios en America Latina. Informes de PMV America Latina (1977)1, 37 pp.
191. Putten, Jan v. d., Kerk en marxisme in Zuid-Amerika. Interview met mgr. Pérez Morales, hoofd van het secretariaat voor de niet-gelovigen van de Latijnsamerikaanse bisschoppenconferentie. Weekblad de Tijd, 25 nov. 1977, 26-34
192. Schaardenburgh, Jan v., De verklaring van Barbados en de kerken. Doct. scriptie KU-Nijmegen. 1977, 122 pp.
193. Schuurman, L., Tien jaar Latijns Amerika. Vandaar 3(1977)8, 3-6
194. Statement of the Argentine Bishops about the so-named „Latin American Bible”. With an explanatory note by F. J. Verstraelen. Exchange 17, 1977, 39-45
195. Tennekes, J., De pinksterbeweging in Latijns Amerika. In: Kerk aan het werk, een leerstofpakket voor een eigentijdse fundamentele benadering van missionaire problemen, 184-206
196. Vanschoote, Jean-Pierre, Nieuwe taken van leek en priester in de kerkopbouw van Latijns-Amerika. Kerk en Missie 208, 1977, 213-217
Zie ook nos. 27, 28, 29, 92

Caribisch gebied algemeen

197. Lagerwerf, Leny, The Rastafarian Movement. Exchange 16, 1977, 26-35
198. Pels, Kees, Rastafari's op Jamaica. Leugens noch wapens zijn tegen de mythe opgewassen. Bijeen 10(1977)7, 10-15
Zie ook no. 205

Brazilië

199. Frencken, G. W. F., Kerk die kiest voor haar volk. Kerkvernieuwing in Brazilië met speciale aandacht voor de pefazie van Cameta. Doct. scriptie KU-Nijmegen, 199, 149 pp.
200. Heijden, Jan v. d., Kerkopbouw in Brazilië. Kerk en Missie 205, 1977, 15-18
201. La Iglesia Brasilena y la practica de los derechos humanos. Sección 1: La ideologia de la

- seguridad nacional y la realidad de la Iglesia Brasilena. Sección 2: Actividad de la Iglesia Brasilena en pro de los derechos humanos. Informes de PMV America Latina (1977)9 en 10
202. Opdat ze ophouden met hun terreur. Juristen en bisschoppen pleiten voor rechten van de mens in Brazilië. Amersfoort 1977, 56 pp.
203. Ruys, F. R., Open boek voer mensen van nu. Bijbelverklaring in Rooms-Katholiek Brazilië. W&Z 6(1977)1, 13-18

Chili

204. Verheul, Jan, De kerk en de bevrijding van een onderdrukt volk. De Katholieke Kerk in Chili 1970-1976. Scriptie Theol. Fac. VU-Amsterdam. Rotterdam 1977, 389 pp.

Colombia

205. Verstraelen, F. J., Para una Iglesia revolucionaria y ... Enkele aantekeningen over Kerk en Samenleving in Costa Rica en Colombia. OCE, Tilburg/IIMO, Leiden 1977, 52 pp.
Zie ook no. 63

Cuba

206. Cuba y su revolucion. Sección I: Contexto socioeconomico y politico. Sección II: Contexto religioso en torno a una revolucion. Informes de PMV America Latina (1977)7 en 8

Guatemala

Nagekomen:

207. Guatemala, afhankelijk en vervolgd. Verantw. uitgever: OXFAM wereldwinkels v.z.w. Gent 1976, 103 pp.

Suriname

208. Beet, C. de/H. U. E. Thoden van Velzen, Bush Negro Prophetic Movements: Religions of Despair? Bijdr. Taal-, Land- en Volkenkunde dl. 133, 1977, 1e afl., 100-135
209. Thoden van Velzen, H. U. E., zie no. 208
210. Vernooij, J., Suriname: nieuw volk en nieuwe kerk. W&Z 6(1977)1, 47-52

Uruguay

Nagekomen:

211. El Uruguay: itinerarios sociales y religiosos. Sección I: Estructuras socioeconomicas y politicas. Sección II: El Cristianismo en el Uruguay. Informes de PMV America Latina (1976)4 en 5

E. EUROPA

Algemeen

212. Lenssen, Jan, Wereldzending van Europa. Verklaring van de bisschoppen van België. Kerk en Missie 206, 1977, 65-68
Zie ook no. 96

België

213. Weverbergh, Roger, Riskant pastoraat. De methodiek van het opbouwwerk in een hoogbouwwijk (Reeks Proces-Materiaal). Bloemendaal 1977, 272 pp.
Zie ook nos. 96, 212

Italië

214. The Church Italy. PMV Bull. 66, 1977, 28 pp.

Nederland

215. Gort, J. D./Vandervelde G., Rapport van de werkgroep Buitenlanders in Nederland ten behoeve van het oecumenisch beraad „Zending in Nederland”, met medewerking van A. Apostolou, A. Avakian, mevr. V. Hanekamp-Kovacs Sebesteny, E. A. U. Ikoku, L. R. L. Ntoane, P. Staples. W&Z 6(1977)2, 142-148
216. Hofman, A., De buitenlandse student in ons midden. W&Z 6(1977)3, 195-203
217. Houtepen, A., Werkboek voor het oecumenisch beraad „Zending in Nederland”. W&Z 6(1977)2, 106-141
218. Lin, Jan v., Crisis in het Nederlandse Missiewerk op komst. De Bazuin 60(3 juni 1977)1-3
219. Opening van het Missionair Centrum te Heerlen op 21 oktober 1977. Z.pl., z.jr., 23 pp.
220. Roetenberg, J. W., Zending in Nederland. Balans van een gebeuren. Kosmos + Oekumene 11(1977)9, 292-295
221. Sleddens, W., Enkele gegevens over de kerkelijke situatie in Nederland. W&Z 6(1977)2, 149-151
222. Sleddens, W., Jeugd en Kerk. W&Z 6(1977)2, 152-155
223. Theunissen, J. B., Voor alle duidelijkheid. Toespraak voor Dekenale Functiegroep Wereldkerk te Kerkrade op 14 oktober 1977. Missiebuero Roermond, Activiteiten Centrum van het Bisdom, 1977, 12 pp.
224. Vandervelde, G. zie no. 215
225. Veen, R. J. v. d., Oecumenisch beraad „Zending in Nederland”. W&Z 6(1977)2, 98-105
226. Weijer, A. v. d., Niet bij brood alleen. Moslims in Nederland willen Islam trouw blijven. Kosmos + Oekumene 11(1977)10, 303-308
227. Zending in Nederland. Kosmos + Oekumene (themanummer) 11(1977)6, 163-191
Zie ook nos. 1, 3, 16, 18, 19, 67, 72, 77, 97, 100, 101, 104, 119, 121, 122, 152

F. JAARVERSLAGEN

228. Hernhutter zending in Suriname en Nederland. Verslag van het werk in 1976 uitgebracht door het Zeister Zendingsgenootschap. Zeist 1977, 55 pp.
229. Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica. Jaarverslag over het jaar 1976. Leiden/Utrecht 1977, 37 pp.
230. Interuniversitair Instituut voor Normen en Waarden in de Samenleving. Jaarverslag 1976. Rotterdam 1977, 22 pp.
231. Jaarverslag 1976 van de Raad voor de Zending der Nederlandse Hervormde Kerk. Uitg. Raad voor de Zending der NHK, Oegstgeest 1977, 150 pp.
232. De Nederlandse Zendingraad 1975-1976. Amsterdam 1977, 67 pp.
233. De (om)weg via de derde wereld bij wijze van jaarverslag 1976 met het oog op 1977. Den Haag, IKVOS (=Interkerkelijk Vormingswerk inzake Ontwikkelingssamenwerking), 1977, 48 pp.
234. Oriëntatie 1977-1978. Kernpunten van het beleid en verslag over de uitvoering van het werk van de zending van De Gereformeerde Kerken in Nederland. Uitg. Zendingcentrum GK te Leusden, in opdracht van het Centraal Orgaan voor de Zending. Leusden 1977, 125 pp.

Friedrich Heiler, *Die Frau in den Religionen der Menschheit*.

(Theol. Bibl. Töpelmann, Bd. 33), Berlin – New York, de Gruyter, 1977. 194 p., DM 38.—.

„De Kerk heeft de opdracht tot bevrijding, maar het zijn de anderen die bevrijden.” Dit is een conclusie van Paul Evdokimov die door Friedrich Heiler met instemming wordt aangehaald. Heiler komt in het derde en meest centrale hoofdstuk van „Die Frau in den Religionen der Menschheit” tot deze „beschamende conclusie” (184): „de burgerlijke vrouwenbeweging en de socialistische arbeidersvrouwenorganisaties hebben menigmaal onze blik gescherpt, om niet te zeggen dat zij ons de ogen ervoor geopend hebben, wat gelijke bevestiging en het worden van een nieuwe schepping betekent met betrekking tot de plaats van de vrouw in de kerk”. (184) „Waar de boodschap tot evangelische vrijheid recht verstaan wordt, daar is ruimte voor een volledig, veelvormig, aan de mannelijke diensten gelijkwaardig ambt van de vrouw.” (185) „Für viele Aufgaben und Nöte brauchen wir in der Kirche den anerkannten und geordneten Dienst der Frau.” (186) Dit is niet een uitspraak gedaan in het Jaar van de Vrouw, maar een citaat uit een vroeg-christelijke kerkorde, daterend uit het begin van de derde eeuw. In dit citaat gaat het weliswaar over vrouwelijke diakenen, maar Heiler meent dat het de plicht is van de geschiedschrijver er op te wijzen dat er binnen de kerk in het Nieuwe Testament en in de vroeg-christelijke geschriften, evenals in de „Urformen” van het leven der gelovigen in de eerste gemeenten vele voorbeelden zijn die ons tonen hoe de tekst „het is alles nieuw geworden” verstaan moet worden; niet zozeer „im Zuge der Zeit”, maar vanuit de oorsprong, vanuit de boodschap en het handelen van Jezus Christus. Wanneer Heiler de tegenstrijdigheid ter

sprake brengt tussen de Paulinische regels voor het profeteren der vrouw met gedekten hoofde (1 Kor. 11: 2-26), hetgeen een spreken in de eredienst veronderstelt, en de verzen waar de vrouw het zwijgen wordt opgelegd (1 Kor. 14: 34-36), gaat Heiler nader in op een twintigtal exegeten. Heiler is van mening dat men slechts kan concluderen dat er of een tegenstrijdigheid is of een interpolatie heeft plaatsgevonden. „Het gaat hier niet om een vooropgezette mening, maar om het aan het licht brengen van feitelijke tegenstrijdigheden en om concrete tekstkritische constatering op grond van handschriften.” (120) Wanneer Heiler de kerkgeschiedenis overziet, moet hij vaststellen dat door het verlangen alles door middel van kanonieke wetten te regelen, door de verambtelijking van de diensten in de gemeenten, men het ambt van de vrouw heeft verdacht gemaakt, al spoedig verdrongen en tenslotte vergeten. (186) Van dit geleidelijk verdwijnen van de vele vroeg-christelijke taken en rechten van de vrouw geeft Heiler tal van voorbeelden. Ik noem slechts de afzwakking van het karakter van het diakonessenambt als kerkelijke *Ordo* en het verbieden van het vrouwengezang in de kerk door de synode van Antiochië in het jaar 379. Paus Pius X zette aan deze uitsluiting der vrouw van het kerkgezag nog opnieuw kracht bij in 1903. Men treft in dit hoofdstuk verder een rijkdom van gegevens aan omtrent de vrouw als „Prophetin, Lehrerin en Liturgin” in de eerste gemeenten, omtrent de grenzenloze hoog-schatting van het ideaal der maagdelijkheid in de vroeg-christelijke en middeleeuwse literatuur, alsook een boeiende beschrijving van de geestelijke epidemie welke een boek als „De Heksenhamer” kon voortbrengen, het meest onheilspellende boek van de wereldliteratuur. Heiler wijst er op dat het Oud-Testamentische „hij zal uw heer zijn” wordt opgeheven door het Nieuw-Testamentische „in Christus noch man noch vrouw”. Inschakeling van de vrouw

in kerkelijke ambten is dan ook een *opnieuw* inschakelen dat op het vroegste begin van de kerk teruggrijpt. In het nawoord door Annie Marie Heiler, de echtgenote van de schrijver, deelt deze mee dat Friedrich Heiler in 1955 een aantal gastcolleges gaf in Chicago over „de rol van de vrouw in de godsdiensten”. In de lutherse kerken in Duitsland kwam de plaats van de vrouw in de kerk in de jaren zestig opnieuw aan de orde. In verband daarmee is dit hoofdstuk uitgebreid met een groot aantal gegevens over de feitelijke stand van zaken in een groot aantal kerken met betrekking tot de vraag van de toelating van de vrouw tot de kerkelijke ambten. Onder de gegevens noemt Heiler zelf als „das bemerkenswerteste Dokument” *Wir schweigen nicht länger* door de Zwitserse juriste dr. Gertrud Heinzelmann.

Deze sinds lang in de vrouwenbeweging staande vrouw wil haar woorden verstaan weten als klacht en aanklacht van een halve mensheid: de vrouwelijke mensheid. De biologie heeft wetenschappelijke feiten aan het licht gebracht omtrent de menselijke voortplanting welke in de dagen van de heilige Thomas van Aquino niet bekend waren. Aan de hl. Thomas was derhalve „der Zeugungsvorgang in seinen naturwissenschaftlichen Inhalt unbekannt”. Vanuit zijn „valse praemissen” moest hij wel tot een volledig scheve opvatting omtrent de plaats van de vrouw (status subiectionis) komen.

Heiler's echtgenote heeft dit boek na het overlijden van de schrijver in 1966 verder van wetenschappelijke aantekeningen en waar nodig vertalingen voorzien, alsook van een zaak- en naamregister en verdere literatuuropgave. Rest nog mede te delen dat de twee eerste hoofdstukken van dit bijzonder waardevolle boek, een tweetal eerder verschenen godsdienst-historische artikelen wordt herdrukt (1939 en 1949), welke tesamen met het derde hoofdstuk een zeer veelomvattende en unieke bijdrage geven omtrent de rol van de vrouw in de godsdiensten.

A. C. Slomp-Mobach

J. D. te Winkel, Kiezen en delen, over de politieke en sociale implicaties van het christelijk geloof in de communicatie van het evangelie van het Rijk

Gods door de missionaire gemeente in eigen omgeving.

Rodopi, Amsterdam 1977.

De schrijver, staffunctionaris van het Evangelisatiecentrum der Gereformeerde Kerken, promoveerde door dit proefschrift op 18 nov. 1977 tot doctor in de theologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam.

Het eerste en omvangrijkste hoofdstuk laat in een interessante terugblik zien, hoe er in de kringen van Afscheiding en Doleantie over evangelisatie werd gedacht. Vooral bij „afgescheidenen” leefde van 1860-1880 een sterk missionair besef. Hun toenmalige Chr. Geref. Kerk sprak in 1872 uit „dat geheel onze Chr. Geref. Kerk eene Zendingkerk in ons vaderland is!” Van 1880-1920 werden de Geref. Kerken gedomineerd door de visie van Abraham Kuiper. Te Winkel besteedt dan ook veel ruimte aan zijn uitspraken. Via de kerk als organisme – gemeenteleden die zich op allerlei levensterreinen via hun christelijke organisaties moesten inzetten – wilde Kuiper werken aan de herkerstening van de samenleving. In feite werd dit grootse missionaire doel echter vervangen door de bevordering van de emancipatie der eigen geloofsgenoten. Geen wonder dat bij een dergelijk naar binnen gericht proces weinig ruimte, energie en capaciteit overbleef voor evangelisatie.

De sociale en politieke dimensies van het evangelie werden bovendien behartigd door andere christelijke organisaties, zodat evangelisatiewerk gereduceerd werd tot verbale verkondiging aan ongelovigen, te verrichten door een aantal daartoe verenigde enthousiastelingen. Het is vooral na 1945 dat in de Geref. kerken het besef doorbreekt dat het om de evangeliserende *gemeente* gaat en om wat anders dan zeepkist-toespraken. Dat bij evangelisatie in bijbelse zin ook de politieke en sociale implicaties van het evangelie in het geding zijn is echter nog lang geen gemeengoed. Anders had Te Winkel dit proefschrift ook niet geschreven!

In het tweede – op een na omvangrijkste – deel pleit Te Winkel voor het woord „communicatie” en prefereert dat boven „verkondiging”. Gegeven de praktijk van veel zgn. verkondiging in evangelisatie-werk (alleen woorden;

niet luisteren; niet samen op weg gaan; de ander platpraten; zelfverheffing in plaats van solidariteit) is daar alles voor te zeggen. Te Winkel laat ook zien dat het begrip communicatie goed rijmt op kernnoties uit de bijbelse boodschap als: „heil”, „verbond”, „gerechtigheid”, „rijk Gods”, „wereld”. In de evangelisatie gaat het om de communicatie van het Evangelie van het Rijk Gods in eigen omgeving. Maar dat evangelie heeft betrekking op de „hele” mens en de „hele” samenleving. Evangelisatie kan dan ook niet om de politiek – als zorg voor of dienst aan de samenleving – heen. Er is ook „politieke evangelisatie” nodig. Gemeenteleden zijn met name geroepen vanuit het evangelie vorm en gestalte te geven aan de eigen woon- en leefsituatie. Hoe Te Winkel de taak van de kerk in de samenleving precies ziet en hoe hij meent dat politieke en sociale kwesties in het kader van de evangelisatie aan de orde moeten en kunnen komen, komt m.i. onvoldoende uit de verf.

Het derde deel – „de kerk zijn wij!” – handelt over het missionaire karakter van de gemeente en de daarvoor benodigde structuren. Het sluit vooral aan bij de oecumenische studies op dit terrein en refereert voorts aan de Hervormde en Gereformeerde publicaties over de stem van de kerk in de samenleving.

In het laatste deel schetst Te Winkel wat er komt kijken bij een kerkelijk herstructureeringsproces en geeft hij een structuurschets van een missionaire gemeente, die proeftuin van de nieuwe humaniteit wil zijn. Uitgangspunten daarvoor zijn:

- de gemeente is de draagster van alle bedoelingen van de Heer met zijn kerk
- de gemeente dient open te staan voor de uitdagingen van de samenleving.

Te Winkel heeft in dit proefschrift veel materiaal geboden. Te veel voor mijn gevoel, waardoor de niet geringe vragen die bij „wholistic evangelism” aan de orde komen niet altijd voldoende worden uitgediept. Zijn werkmethode verheft bovendien dit overladen karakter. Citaten rijgen zich aaneen, waarbij de jonge doctor zichzelf de te bescheidende taak geeft van het schrijven van de verbindende tekst. Of in een ander beeld: soms lijkt het boek een lange modeshow, waarbij de ene

creatie na de andere aan je oog voorbijgaat en de presentator intussen in het donker blijft. Nogal eens is het niet helemaal duidelijk waar de schrijver zelf staat. Hopelijk gaat hij in de toekomst nog eens uitvoeriger op bepaalde problemen in. Intussen kunnen we vast dankbaar gebruik maken van zijn eerste proeve van bekwaamheid.

Wie wil weten welke eigen ontwikkelingen de Gereformeerde kerken hebben doorgemaakt en nog moeten doormaken (en niet alleen zij!) om „gezonden gemeente” te worden en voor welke zee van problemen de missionaire gemeente in Nederland staat bij de communicatie van het evangelie van het Rijk Gods in eigen omgeving, moet zeker van dit boek kennis nemen. Maar dan moet hij/zij zich wel haasten, want het is bijna uitverkocht. Dat is een hoopvol signaal!

F. N. M. Nijssen

Threes van Dijk en Jan Peijnenburg, De blinde hoek, een werkboek en kerkboek van priesterarbeiders. Helmond, 1977.

De opzet van dit in praktijk doorleefde boek van deze priester-montagewerker en deze maatschappelijk werkster-soldeerster wordt direct bij aanvang van het geschrevene reeds duidelijk: zij verwoorden voor velen wat *onleefbaar* is, omdat zij vanuit hun christelijke overtuiging kiezen voor *leven* in de bijbelse zin van het woord.

Maar, zo zeggen zij, „zolang de productie op alles overheersende wijze het bedrijfsleven bepaalt en niet vooropgesteld wordt dat het een samenlevingsvorm is van werkende mensen, komt die mens op de tweede plaats. Zolang zoveel mensen in handen zijn van zo weinigen, is de mensheid niet veilig. Waarden als menswaardigheid, gelijkwaardigheid, rechtvaardigheid blijven van ondergeschikt belang. Zolang is het leven niet veilig”.

Wat de schrijvers in het eerste deel van het boek, dat verdeeld is in een werkboek en een kerkboek, proberen aan te zwengelen is een proces van verandering, dat noodzakelijk is

om de mens weer volwaardig mens te laten zijn voor Gods aangezicht. Zij stellen dat „de” arbeider wordt geboren op het moment dat de mens zijn identiteit verliest en opgaat in het productie-systeem. De arbeid, maar in de massa-productie helaas ook de arbeider, is verworden tot productiemiddel.

De werksituatie is dan geen leefsituatie meer; de onvrije, consumptieve afgestompte mens is „dood” en kan dus niet meer de God van levenden zoeken. Een ander maatschappijbeeld wordt dringend noodzakelijk!

Dit alles wordt duidelijk uiteengezet aan de hand van een prettig en goed leesbaar verslag van de gang van zaken, zoals die zich voltrekt in het bedrijf: humanisering, democratisering en het even mooie woord nivellering worden belicht en gerelativeerd.

Aan het eind van het eerste deel volgt dan een greep uit het leven van „Jan”, die aan de beurt is voor de rondleiding in de fabriek.

Geweldig indringend en met toch ook een grote dosis humor wordt dit alles fraai op papier gezet.

De vraag naar de realiteit – de schrijvers hebben het immers zelf ondergaan – lijkt mij buiten kijf – toch kon ik een opkomend gevoel van wreveld over het herhalend constateren van de noodzaak tot verandering niet van mij afzetten. Maar laten we wel letten op de titel van het boek: enerzijds willen de schrijvers aantonen dat wie in een blinde hoek zit, niet wordt opgemerkt; anderzijds – en dat klinkt m.i. scherp tot de kerken – „wie een blinde hoek heeft in zijn waarneming, ziet *niet!*”

Daarom is het tweede deel, het kerkboek, onmisbaar als „hand in eigen boezem” én als handreiking aan elkaar.

Het is gemakkelijk te constateren dat er wederzijdse vervreemding is opgetreden tussen de kerk en de arbeider. Maar het gaat om levende mensen, die zoeken naar de levende God, waarbij de schrijvers opmerken: „Grondwettelijk zijn in de kerk de laatsten de eersten, vanwege het feit, dat het de minsten waren, die Jezus het meest zocht. De kerk als zichtbare beweging van Gods liefde onder de mensen, zal midden in het maatschappelijk gebeuren haar taak moeten waarmaken”.

Tot slot: in het werkboek trof mij de zin:

„Veel managers werken met afstandsbediening. Waarom? Als zij zouden zien wat zij deden, zouden zij niet doen wat zij zagen. Daarom.”

Als het in „Wereld en Zending” nu gaat om de opbouw van de missionaire gemeente, dan zou ik in dat kader analoog hieraan willen zeggen:

De gemeente beziet de arbeider slechts van een afstand; het contact is reeds jaren geleden verbroken. Wie dit werkelijk (in-)ziet, ziet ook dat de enige weg tot oplossing is de terugweg van de kerk naar hen die zichzelf verweesd heeft achtergelaten.

Wordt er in dit boek te veel gevraagd? Dat is de laatste vraag, waar niemand die dit boeiende relaas heeft gelezen (en herlezen) om heen kan.

J. van der Velden

Mission trends no. 3: Third World Theologies.

Ed. by Gerald H. Anderson and Thomas F. Stransky, C.S.P. Paulist Press, New York/Ramsey/Toronto, and W. M. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids. (1976). \$ 3,45. 254 p.

De roep om een eigen Afrikaanse, Aziatische, enz. theologie heeft al lange tijd geklonken. Het leek aanvankelijk makkelijker om de noodzaak daarvan negatief aan te duiden: „ontorekendheid, ja vervreemdende werking van uit Europa en N.Amerika geïmporteerde theologie”, dan positief tot eigen ontwerpen te komen. Zulke „derde wereld-theologieën” zouden immers geen studeerkamerprodukten kunnen zijn, maar een „Sitz im Leben” moeten hebben, m.a.w. uit concrete situaties en uitdagingen als vanzelf opkomen. Terecht is wel eens gezegd, dat het enige wat men hier bewust kan zoeken het Koningschap Gods in Jezus Christus is en het overige, inclusief de Afrikaanse enz. theologie, bovendien geschonken zal worden. Sinds 1970 ongeveer blijken maatschappelijke, politieke en culturele ontwikkelingen in toenemende mate tot originele theologische

aanzetten en stromingen te inspireren en zelfs te dringen. Zozeer zelfs dat Anderson en Stransky van mening zijn dat de vroegere centra van theologische invloed in Europa en Noord-Amerika perifeer aan het worden zijn ten opzichte van nieuwe centra van theologische vitaliteit en betekenis in de Derde Wereld. Daarom hebben zij voor de serie Mission Trends een 28-tal artikelen, toespraken, documenten en gedichten bijeengezocht, die van deze creativiteit getuigenis afleggen. Zij hebben gestreefd naar een grote mate van verscheidenheid, zowel in de theologische gezichtspunten als in de kerkelijke traditie van de auteurs. Zo vindt men in deze bundel bijdragen van John Mbiti, Gustavo Gutiérrez, Stanley Samartha, Helder Camara en President Kaunda van Zambia, om slechts die te noemen.

Alle bijdragen dateren uit de jaren 1971 tot 1976 en waren reeds afzonderlijk verschenen of als rede uitgesproken. Ze staan gegroepeerd als resp. Latijns Amerikaanse, Afrikaanse en Aziatische perspectieven, voorafgegaan door enkele meer algemene beschouwingen over contextuele theologie. Ook hebben de uitgevers een bibliografie toegevoegd van in het Engels verschenen werken van en over theologen uit de Derde Wereld. Het is jammer dat zij niet geprobeerd hebben om het gebodene in een inleiding of een samenvatting enigszins in kaart te brengen en te wijzen op thematische hoofdlijnen, benaderingsverschillen en dwarsverbindingen die er ook tussen de verschillende continenten zijn. De bijdragen zijn toch al los van elkaar opgelaten vliegers. Er is maar één bijdrage waarin discussie met een van de andere auteurs gevoerd wordt, namelijk het artikel waarin R. J. Neuhaus n.a.v. Gutiérrez' bevrijdingstheologie het probleem stelt van de culturele inpalming van Jezus (pp. 41-61).

Om eerlijk te zijn vind ik daarom Neuhaus' artikel een van de boeiendste en indringendste uit de bundel. Vanuit de Incarnatie en de zendingso opdracht kiest hij duidelijk voor de risikantere weg van de culturele en maatschappelijke toeëigening van Jezus Christus en sluit zich in zoverre aan bij de anderen die, elk op zijn manier, op soms verrassende, soms zelfhartstochtelijke wijze Christus politiek-maatschappelijk of cultureel zich toeëigenen. Bij sommigen voert daarbij de boventoon een

geestdriftig „ja" tot bijvoorbeeld bevrijdingsbewegingen, cultureel erfgoed of traditionele denkpatronen. Anderen leggen het accent op het „nee" dat christenen op grond van het Evangelie zullen zeggen tot concrete vormen van het kwaad of van verwinging van het Evangelie (Camara). Maar bij Neuhaus komt het scherpste naar voren, dat de riskante weg, die de kerk nooit tot een neutrale opstelling boven de partijen zal laten komen, toch anderzijds ook niet ontslaat van de taak om aan het Evangelie zelf criteria te ontleen voor de beoordeling van elke stroming of streven waarmee de kerk zich geroepen voelt mee te gaan. Bij elke toeëigening, hoe onvermijdelijk ook, doet zich vanuit het Evangelie toch ook een profetisch, interpellierend element gelden, dat in de omhelzing niet tot zwijgen mag worden gebracht! En een aan de „ikonisering" ontrukte Christus is toch niet zonder meer in elk historisch proces van menselijke bevrijding aanwezig en werkzaam!

Wat hier gezegd wordt ten aanzien van de bevrijdingstheologie, geldt mutatis mutandis ook voor de meer culturele toeëigeningen. De door Anderson en Stransky geselecteerde specimina van theologieën uit de Derde Wereld ademen vitaliteit, sterke betrokkenheid op concrete situaties, en verrassing over nieuwe perspectieven. Het besef dat het Evangelie bij dit al toch ook een vreemde boodschap is, klinkt maar zwakjes door. Maar dat hoort misschien bij een volgende fase...

J. Roldanus

Andreas Bsteh (Hrsg), Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt. Beiträge zur Religionstheologie 1.

Verlag St. Gabriel, A-2340 Mödling (bei Wien). 126 Seiten, kart. S. 96.

De „Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Gabriel" in Mödling bij Wenen organiseerde in mei 1975 een studiebijeenkomst met als thema: „Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt". Deze informatie maakt meteen duidelijk waar de titel vandaan komt, waaronder voordrachten tijdens

die bijeenkomst gehouden in de uitgave van Bsteh aan belangstellenden ter lezing en bestudering worden aangeboden. Het zijn achtereenvolgens: *Anton Vorbichler*, *Das Heil im Verständnis der nichtchristlichen Welt*; *Walter Kasper*, *Die Kirche als universales Sakrament des Heils*; *Karl Rahner*, *Die eine Jesus Christus und die Universalität des Heils*; *Ferdinand Hahn*, *Sendung des Geistes – Sendung der Jünger*; *Josef Glazik*, *Ortskirche – Weltkirche*.

In velerlei opzicht is de hedendaagse wereldsituatie een pluraliteit. Politiek, technisch, economisch enz., maar zeker ook godsdienstig en ideologisch. In de uitgave van Bsteh worden aanzetten gegeven om het karakter van het Christendom met zijn aanspraak op universaliteit opnieuw te doordenken, en dat met name tegen de achtergrond van de godsdienstige en ideologische pluraliteit in de wereld van vandaag.

Het is opvallend dat in de verzamelde voordrachten bijzonder weinig aandacht wordt geschonken aan een analyse en interpretatie van deze godsdienstige en ideologische pluraliteit. Voor mijn gevoel komen de bijdragen daarmee min of meer in de lucht te hangen. Een poging tot een herbezinning op de aanspraak van het Christendom universele betekenis te hebben midden in een wereld, waarin een grote verscheidenheid aan godsdienstige en ideologische stromingen bestaat, schiet over „de hoofden" heen, wanneer zij dat niet doet op basis van en gericht op de feitelijke situatie. Ik ben er mij van bewust dat in één bijeenkomst niet alles tegelijk kan. Maar wanneer de bijeenkomsten in Mödling worden voortgezet (ik ben er niet van op de hoogte of dit het geval is) lijkt het mij noodzakelijk eens uitdrukkelijk en alleen aandacht te geven aan een analyse en interpretatie van de hedendaagse pluraliteit op godsdienstig en ideologisch gebied.

Afgezien van deze bemerking is de uitgave van Bsteh in deze zin het aanschaffen waard, dat degenen die in een kort bestek enig inzicht willen krijgen in het thema „Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt" er echt een goede verzameling artikelen in vinden. Voor hen die reeds in deze thematiek

zijn ingevoerd lijken mij de voordrachten van Kasper, Rahner en vooral Hahn lezenswaardig. Vorbichler kreeg een onuitvoerbare opdracht om in 20 pagina's een verhandeling te geven over: „Naturvölker am Beispiel der Bantu". *Indische Heilserwartungen*“, „China" en „Marxismus". Glazik zet in zijn bijdrage over plaatselijke kerk en wereldkerk in een tekort bestek te veel gedachten bijeen over „Ortskirche – Gesamtkirche", „Kirche – Welt", „Ortskirche – missionarische Kirche", „Mission in der Krise", „Wandlungen der Mission", „Patronatsmission", „Statt Diözesen Missionskirchen", „Das Jus commissionis", „Die entscheidende Wende", „Mission in sechs Kontinenten", „Das umfassende Heil", „Die Mission der Ortskirche", „Fragen über Fragen", „Plurale Theologie?" „Mission in Kooperation".

Hoer dit alles ook zij er is toch voldoende reden om geïnteresseerd uit te zien naar het tweede deel in „Beiträge zur Religionstheologie".

J. van Lin

Antonie Wessels, De Nieuwe Arabische Mens: Moslims en Christenen in het Arabische Oosten Vandaag. Ten Have, Baarn, 118 pag., f 14,90.

Deze boekbespreking beginnen wij met een citaat uit een andere bespreking en wel één die wij afgedrukt vonden in het informatiebulletin van de Federatie Moslim Organisaties in Nederland van juli 1977 (jaargang 1, no. 3) van de hand van Abdul Wahid van Bommel: „dit boekje is een van de eerste intelligente bijdragen tot noodzakelijk begrip in de Nederlandse taal. Het lezen hiervan is een „must" voor allen die in één van de vele werk-, actie- of stuurgroepen voor moslim-arbeiders zitten, maar ook voor élitaire dialoogfiguren en voor de Nederlands sprekende moslims. Ondanks de voortdurende stroom citaten blijft het achter elkaar leesbaar". Tot zover Van Bommel. Ik heb opzettelijk deze passage aan het begin van mijn eigen bespreking aangehaald omdat ik van mening ben dat iedereen die iets over

een andere godsdienst schrijft of publiceert dit zo moet doen dat aanhangers van die andere levens- of wereldbeschouwing in eerste instantie positief op het geschrevene reageren. Ze hoeven het natuurlijk niet met de christelijke zienswijze eens te zijn. Maar het moet wel prettig overkomen en de ander moet wel in staat zijn om zijn eigen religie te herkennen. In het christelijke studiecentrum in Pakistan waaraan ik verbonden ben geweest werd alles wat over de Islam werd gedrukt als manuscript eerst door een moslim-geleerde gelezen. Dit deden wij niet om hem het te laten censureren, maar om brokken te voorkomen. Meningsverschillen en andere visies werden natuurlijk niet verdoezeld. Christenen die over de Islam schrijven moeten er mee rekenen dat hun publicaties ook moslims onder ogen komen. Aan deze publicaties moet het criterium van de naastenliefde kunnen worden aangelegd. Nu weet ik niet of Wessels dit boekje door een moslim heeft laten lezen voor het werd gedrukt. Maar blijkens het resultaat moet hij al schrijvend terdege hebben gerekend met moslimse en joodse lezers. Joodse bladen in Nederland hebben het ook gunstig ontvangen. Dit wil niet zeggen dat Wessels zijn lezers naar de mond praat, maar wel dat hij andersdenkenden aan het woord laat en ze voluit serieus neemt. Door jarenlange studie en persoonlijke contacten in het Midden-Oosten heeft Wessels een gevoeligheid ontwikkeld die hem geschikt maakt voor de door hem zelf gestelde taak, namelijk een bijdrage te leveren tot het verstaan van de Arabische mens vandaag (12).

„De opzet . . . spitst zich toe op het beter leren kennen van de Arabische moslim en christen in hun onderlinge verhouding” (8). Al lezend komt men er achter dat Wessels met name ook in het vizier brengt hoe deze beide, de Arabische moslim en christen, op het verschijnsel „Israel” hebben gereageerd. Wessels slaagt m.i. uitnemend in zijn opzet. Hij schrijft niet in de eerste plaats voor specialisten en vermeldt jammer genoeg alleen de Nederlandse vertaling van de titels van zijn Arabische bronnen. Indien er een Nederlandse vertaling bestaat van zo'n bron (45) horen wij niet steeds waar die is uitgekomen. Toch zullen ook „Arabisten” zijn boek met genoegen lezen. Ik zou zelfs een Engelse vertaling toelichten omdat mij geen Engelstalig werkje be-

kend is waarin met name voor christelijke lezers zoveel over allerlei aspecten van het Midden-Oosten wordt geboden.

Het boek is opgedragen aan Johan Snoek, nu gereformeerd predikant in Oostvoorne, die van 1970 tot 1975 hoofd is geweest van de sekte Kerk en het Joodse Volk van de Wereldraad van Kerken. Op blz. 4 lezen wij: Voor Johan Snoek Uit respect voor zijn bijdrage tot wederzijds verstaan van Joden en Arabieren”. Wessels is er m.i. in geslaagd op genuanceerde wijze een gecompliceerde materie zo bondig en zakelijk mogelijk te presenteren zonder oppervlakkig te worden. Na een korte inleiding belicht Wessels acht aspecten van zijn onderwerp. Aangezien zijn boekje zelf reeds zeer veel materiaal in sterk gecondenseerde vorm bevat, is het voor een recensent, desgevraagd, onmogelijk daar weer een samenvatting van te schrijven. Daarom eerst de titels van de, overigens niet genummerde, hoofdstukken en daarna enkele subjectieve impressies, verlicht met citaten.

„De nieuwe Arabische mens”. Het gebruik van de taal (13); Hoe staan de moslims in het Arabische Oosten tegenover de vragen van de moderne tijd? (22); Hoe denken de moslims vandaag over Mohammed? (42); Hoe denken de moslims vandaag over Jezus? (54); De „Arabische christenen” vandaag (67); Zijn Arabieren antisemieten? (82); De christelijke minderheden in het Arabische Oosten (94); Jeruzalem – stad des vredes? (107); Geraadpleegde literatuur (115).

In de inleiding, die men daarom niet moet overslaan, gaat Wessels de oppervlakkige beeldvorming te lijf, die de doorsnee Nederlander, blijkens het taalgebruik zich maakt van de Turk, de Jood, de Neger, de Islam. Later in het boek komt ook de beeldvorming ten aanzien van de Profeet Mohammed ter sprake. In het eerste hoofdstuk analyseert Wessels het hyperbolisch taalgebruik van de Arabieren dat reeds zoveel misverstanden heeft veroorzaakt. Dit verschijnsel treft men natuurlijk ook bij andere volken aan (zie Huizinga, *Homo Ludens, passim*) maar bij de Arabieren in versterkte mate. Het betreft hier de neiging tot overdrijven, tot het spreken in superlatieven. Volgens sommige Arabische schrijvers

heeft dit woordmisbruik zelfs geleid tot rampen en nederlagen.

Waarom ligt nu de geboorte van „de nieuwe Arabische mens”, blijkens de titel van het boek en dit hoofdstuk? Enerzijds in de zelfkritiek die steeds duidelijker doorklinkt en als gevolg daarvan, volgens de door Wessels geciteerde auteurs, in de eerste overwinning op het zionisme in oktober 1973. Met de oversteek, aldus deze schrijvers, naar het door Israel bezette gebied trad de Arabische mens een nieuw tijdperk binnen. Wessels waarschuwt niet zonder humor terecht: „Ook hier dreigt opnieuw het gevaar van alleen maar woorden”.

In het tweede hoofdstuk bespreekt Wessels hoe moslims reageren op de moderne tijd. Deze beschrijving is niet typerend voor het Midden-Oosten, maar gaat ook grotendeels op voor de rest van de Moslimse wereld. Een belangrijk verschil is uiteraard de nogal radicale opstelling van vele Palestijnen die zich afzetten tegen de traditionele Arabische maatschappij. Ook typerend voor het Midden-Oosten lijkt mij de opkomst van de godsdienstkritiek binnen de Islam. Wessels onderscheidt, behalve de reeds genoemde Palestijnse, vier grondhoudingen, die voor de nodige spanningen en polarisatie aan de basis zorgen: a. de conservatieve houding; b. de houding die alle vragen oplost met de Koran in de hand; c. de gematigd progressieve, die bijvoorbeeld een stuk moderne Europese wetgeving hebben geïntroduceerd en d. de „seculariserende” houding.

Het geheel overziende lijkt het gerechtvaardigd met M. Talbi uit Tunesië te concluderen dat de Islam kwetsbaar is, vooral ook omdat de toonaangevende Moslimse theologen en denkers de uitdaging van de moderne tijd nog niet hebben verwerkt.

Ik heb uit deze eerste hoofdstukken wat uitvoeriger geciteerd, omdat ze m.i. de belangrijkste zijn. In het derde opstel borduurt Wessels verder op het thema van zijn dissertatie, de moderne biographie van Mohammed. Het is van eminent belang dat christenen, maar ook andere Europeanen, meer begrip krijgen voor de Profeet Mohammed die voor miljoenen mensen een voorbeeld om na te volgen is geworden (49). Wij kunnen onze Moslimse medemensen niet begrijpen als wij niet ontwaren welke rol het „model” Mohammed in hun leven speelt.

Als tegenhanger van dit hoofdstuk volgt een interessant opstel over hoe de Moslims vandaag over Jezus denken. Wessels verwijst ook in de literatuurlijst jammer genoeg niet naar de belangrijke studie over dit onderwerp van Olaf H. Schumann, *Der Christus der Muslime: Christologische Aspekte in der arabisch-islamischen Literatur* (Gütersloh: Mohn, 1975).

In het opstel „De Arabische christenen” vandaag, trof mij de zin, reeds opgetekend in 1928, maar m.i. nog representatief voor de mening van veel Moslims vandaag: „Wij wensen dat de Europeanen en Amerikanen beseffen dat het zenden van zendelingen om Islamitische landen aan te vallen een absurditeit is . . . In die landen bestaat immers geen heidendom maar veeleer een edele godsdienst”. Wessels behandelt in dit hoofdstuk ook de Koptische reactie op de westerse zending. Interessant is wat hij schrijft over de Oosterse geloofsbeleving. Ook hier werkt het Palestijns ferment in de theologie door.

In het hoofdstuk over het Arabisch antisemitisme rekent Wessels af met de stelling van de bekende Joodse islamoloog B. Lewis dat „de Arabieren geen antisemieten zijn omdat ze voor het grootste deel geen christenen zijn”. Met de stukken toont Wessels aan hoe anti-Joodse gevoelens vandaag in versterkte mate in de Arabische publicaties voorkomen. Daar staat echter tegenover dat volgens dezelfde Lewis de positie van de Joden in de Moslimse landen in het Midden-Oosten over het algemeen beter was dan in Europa. Ook zijn zulke anti-Joodse uitlatingen volgens Wessels incidenteel (juni oorlog 1967). Ze staan aldus Wessels niet in hetzelfde antisemitische kader zoals dat in Europa voorkwam.

Het komt mij voor, op grond van wat mij onder ogen is gekomen, dat Wessels deze zaak ondanks zijn bezwaren tegen Lewis toch wat te onschuldig voorstelt. Door het langdurig karakter van het conflict krijgt m.i. de antisemitische propaganda, in zijn antizionistische vorm, niet alleen in de Arabische wereld maar ook elders in de Moslimse wereld steeds meer voeding.

Over de plaats en rol van de minderheden in het Midden-Oosten is de Nederlandse lezer reeds uitvoerig voorgelicht door de uitvoerige

studie van C. Biegel in 1972. Wessels stipt binnen het kader van zijn boek enkele voor de christenen belangrijke aspecten aan. Zo wijst hij op het verontrustende fenomeen dat het aantal christenen de laatste jaren weer gestaag minder wordt. Dit maal niet zoals in vroeger eeuwen, onder economische druk, door overgangen naar de Islam, maar door emigratie. Hij bespreekt ook de rol van de christenen in de opkomst van het arabisch nationalisme. Hij wijst terecht op de discrepantie met name waar het gaat om het seculiere Turkije, dat in feit de christen slechts de vrijheid geeft om christen te blijven of moslim te worden, maar niet om moslims voor zijn geloof te winnen. Hij brengt dit in verband met de wet op de afval van de Islam (96). Dit punt zal zeker telkens weer in de dialoog met moslims ter sprake moeten komen.

In het laatste hoofdstuk behandelt Wessels de nauwe verbondenheid van de drie geloofs-vertuigingen, Jodendom, Christendom en Islam met Jeruzalem, dat stad des vredes zou moeten zijn. Dit hoofdstuk is ongetwijfeld te kort om voluit recht te doen aan dit belangrijke onderwerp, maar mocht inderdaad in dit boek niet ontbreken. Dit boekje is immers het resultaat van Wessels' gedwongen verblijf in Nederland vanwege een oorlogssituatie in de stad waar hij de laatste jaren heeft gedoceed: Beiroet. Voor een volgende druk zou ik de volgende correcties willen suggereren: op blz. 71 leze men filioque niet filoque; op blz. 93 februari 1974 voor de conferentie in Lahore en op blz. 115 worde vermeld dat er van Carlyle's beroemde boek (1840) bij het Wereldvenster in Amsterdam een nederlandse uitgave is verschenen, die m.i. wel eens herdrukt mocht worden. Dit boek dat vanuit een christelijk-, politiek- en islamologisch engagement is geschreven kan ik onze lezers sterk aanbevelen.

J. Slomp

Gianfranco Coffele, S. D. B., Johannes Christiaan Hoekendijk: da una teologia della missione ad una teologia missionaria.

Documenta Missionalia II. Università Gregoriana Editrice, Piazza della Pilotta 4, 00187 Roma, 1976. 550 pp. It. Lire: 12.000.—.

Het ongelooflijke is gebeurd: een Italiaanse auteur, volgeling van Don Bosco, heeft aan de Gregoriaanse Universiteit van Rome een proefschrift over de Nederlander Hoekendijk geschreven! Het boek begint met een schitterende foto van Hoekendijk, waarop hij peinzend in de verte staart. Zo is het ook met dit boek. De auteur heeft zich de moeite getroost ver weg te staren naar het verre en voor hem vreemde Nederland, maar hij heeft wat ontdekt. Ik zou dit boek in twee delen willen behandelen. Eerst de uiteenzetting van het wetenschappelijk werk van Hoekendijk en daarna het oordeel van de auteur erover. De noodzaak daarvan zal blijken uit het vervolg. Het eerste deel omvat 384 pagina's. Het wordt voorafgegaan door een correspondentie tussen de auteur en Hoekendijk, Margull, Dr. Russell, de weduwe van Hoekendijk, en Hoedemaker. Op zich is dit een interessante verzameling van originele documenten. Er blijkt uit, dat de auteur zich breed en op de juiste wijze georiënteerd heeft. Opvallend is de brief van Hoekendijk van 5 maart 1975, waarin hij een soort auto-biografie geeft (pag. 18-21). Hoekendijk schrijft een beetje profetisch: „On the other hand, being the topic of such an investigation is like an autopsy or at the best, an In Memoriam”. (pag. 18). Hoekendijk stierf plotseling op 25 juni 1975. Uit de gedrukte correspondentie blijkt ook, dat er zeker meer briefwisseling is geweest tussen Hoekendijk en de auteur. Dit kan van belang zijn voor het Hoekendijk archief te Utrecht (er moet een brief van 4 mei 1975 zijn aan de auteur, waarvan geen copie in de USA aanwezig was). Daarna krijgen wij een uitvoerig deel over: de mens en zijn werk en een uiteenzetting van het denken van Hoekendijk binnen de huidige theologie. Wij hebben de indruk, dat de biografie van Hoekendijk zeer goed is (1912-1975). Jammer, dat Hoekendijk enkele malen als Haekendijk wordt gedrukt. Wij krijgen een indruk van de omvang van het werk van Hoekendijk: meer dan 150 artikelen en enkele boeken. Hij komt naar voren als een gepassioneerde, non-conformist en experi-

mentele missioloog. Ook wij zijn van mening, dat hier de grote betekenis ligt. Ook een grote afhankelijkheid van Karl Barth komt naar voren (39-40). Het gaat om het prediken van het Evangelie, want het geloof komt van God en wij moeten alleen het Evangelie brengen en niet de christelijke cultuur. Men denke hierbij aan de anti-institutionele tendens van Hoekendijk. Anderen, die hem diep beïnvloed hebben, zijn Bonhoeffer, Raimund Lull, Zinzendorf, Mott, Congar (herwaardering van de leek) en Godin (Frankrijk-missieland?) en St. Franciscus. Toch is er ook weer een afwenden van Barth, omdat Hoekendijk steeds meer de *Missio Dei* gaat benadrukken en de rol van de mens achterop gaat stellen. Langzamerhand wordt de ontdekking van het apostolaat gedaan, niet als een karakteristiek van de Kerk, maar als het wezen van de Kerk. Het gaat niet om de planting van de Kerk, om het *Corpus Christianum* zoals dat in de negentiende eeuw werd verstaan. Vandaar de juistheid van de titel van een werk, samengesteld door verschillende auteurs uit de publicaties van Hoekendijk: De Kerk binnenste buiten. De auteur schildert hoe dit alles langzamerhand tot stand is gekomen door Hoekendijk's proefschrift en andere publicaties. Dus geen theologie van de missie meer, maar een theologie geheel doortrokken van de missie. Het gaat steeds meer om de shalomisering van de wereld. Daarna wordt de leer van Hoekendijk vergeleken met die van Moltmann (het eschatologisch perspectief van de hoop), met de methode van de maatschappij-analyse van Marx, de bevrijdingstheologie, de politieke theologie. Het begrip „wereld” blijkt een grote rol te spelen, ook de theologie van de revolutie en het messianistisch revolutionisme. Hoekendijk moet zich thuis gevoeld hebben in de gedachten van de bijeenkomst van de Wereldraad te Uppsala. Verwantschap is er ook met de recente missie-theologie van Rütli. Voor Hoekendijk wordt missie: het geven van het bevrijdende geschenk van de shalom aan allen, een shalom verkondigd en beleefd in een gemeenschap en getoond in een nederig dienstbetoon en dit alles seculier verstaan en met grote sociale gevolgen. De auteur ontwikkelt daarna de aanzetten van deze gedachten, die bij anderen reeds min of meer aanwezig waren, systematisch vanuit de leer van Hoekendijk. Wij krijgen een anthro-

pologisch, socio-religieuze fenomenologie (waar staat de moderne mens?), een ecclesio-logie (de kerk binnenste buiten) (geen kerk meer als eiland in een post-christelijke wereld), een kerk geopend naar het Rijk en de wereld, een kerk als functie van het apostolaat, de zending van Jezus als heilsbegin van de shalom.

Zo komt Hoekendijk tot wat hij de „echte kerk” noemt. Dit alles zou een grote verandering in de structuren van de kerk betekenen. Van hieruit komt Hoekendijk dan tot zijn begrip van evangelisatie. De auteur besteedt hieraan uitvoerig aandacht. Het is een messiaanse mogelijkheid op het einde der tijden of eschatologisch universeel; het kan samengevat worden onder het begrip shalom. Hoekendijk gaat hier zeer ver en stelt, dat de kerk dit samen met anderen moet bewerken. Waar gewerkt wordt aan gerechtigheid, aan waarheid, gemeenschap, *communio*, vrede etc. daar wordt geëvangeliëerd. Hier rijzen vragen over wat de kerk nu precies is. Maar daarover later. Toch is weer niet alles eschatologisch, want in dienst, kerygma en gemeenschap is Christus reeds werkzaam. Daarom is evangelisatie de „raison d'être” van de kerk. Als alles maar gericht is op het Rijk, de wereld, de oikoumenè. Zending is het vieren van de vrijheid. Wij moeten op het einde van deze beknopte weergave van de onderwerpen die de auteur behandelt, zeggen, dat hij in 384 pagina's de echte Hoekendijk, zoals wij hem kennen uit omgaan en werken, weergeeft. Het is een zeer knappe samenvatting, die niet gauw aftands zal zijn. Alleen jammer, dat alles in het Italiaans is! Een felicitatie voor een Italiaan, die zich zó inwerkte in zulke een moeilijke materie, is wel degelijk op zijn plaats.

De rest van het werk is een kritisch deel en ook dat is uitvoerig. De kritische vraagtekens zijn vele en zij zullen bij veel lezers ook niet ontbreken. Is de orthopraxis het hoogste criterium van de orthodoxie? Hoe moeten sociologie en theologie samenwerken? Wordt de secularisatie niet te ver doorgevoerd en is het geen totale breuk met het verleden? Is het voldoende de kerk een functie van het apostolaat te noemen of is zij het volk Gods? Is de kerk totaal en alleen naar buiten gericht? Zo komen wij bij vragen, die ook leefden bij Blauw en Van Ruler en vele anderen. De au-

teur kent de katholieke en protestantse theologie uitstekend. Hij ziet ook in dat men vanuit Hoekendijksiaanse opvattingen als reactie gemakkelijk in het fundamentalisme terecht komt.

Hoe valt het eindoordeel uit? De auteur is er van overtuigd, dat Hoekendijk een heilzame en lastige criticus was. Maar hij is het niet met hem eens. Hij gaat niet de kant van Hoekendijk op en niet de kant van de fundamentalisten. Hij beschouwt de kerk als een noodzakelijke instelling, die de religieuze motivatie van heel het veranderings- en bevrijdingsproces van de wereld moet hoog houden. Zonder dat bereikt men niets. Bekering in echt bijbelse zin blijft noodzakelijk. De kerk heeft alles met de wereld te doen, maar zij gaat niet op in het historisch atheïsme. Het Christus-beeld van Hoekendijk is daarom eenzijdig; het gaat op in een aktie-beeld. Hoezeer aktie ook nodig is, het moet uit de diepte komen. De kerk is functie van het apostolaat, maar juist omdat zij lichaam van Christus is. Hoekendijk denkt teveel in tegenstellingen. Dit is begrijpelijk uit het verleden, maar wij moeten het overstijgen. Daarmee is dan ook het wezenlijke van de kritiek vastgesteld. Wij menen, dat de auteur een groots werk verricht heeft. Een zakelijke en uitvoerige weergave van Hoekendijks denken en een groot aantal kritische kanttekeningen, die velen zullen hebben. Toch blijft Hoekendijk zeer waardevol. Hij maakte velen los uit een verstarde ecclesiocentrisch denken en brak nieuwe horizonten open. Eerst nu zijn wij in staat tot een synthese te komen. De auteur zet een zeer goede stap op deze weg. Bovendien geeft hij een volledige lijst van alle geschriften van zijn bewonderde persoon van 1941-1975.

Arnulf Camps ofm

Sergio Stuparich, Chileense Lente.
NOVIB, Den Haag 1977, 164 blz.,
f 12,—.

Dit is het zevende deel uit de „derde-spreker-serie”. Het boek vertelt over de periode van de regering Allende en de coup van 11 sept. 1973. De hoofdpersonen werken tijdens Allende mee aan de opbouw van een socialisti-

sche maatschappij. Zo probeert men door landbezetting de landhervormingen door te zetten. Het gaat echter slecht georganiseerd en met onvoldoende onderlinge samenwerking. De reactionaire krachten gaan een steeds grotere bedreiging vormen voor Allende's regering. Na het gewelddadig omverwerpen van zijn bewind beginnen de razzia's, de arrestaties en de martelingen. Ook de hoofdpersonen van dit boek worden daaraan onderworpen.

Het is een boeiend verslag geworden van het falen van het democratiseringsproces en de reactie daarop, die uitliep op het sadistische regime van generaal Pinochet.

C. H. Koetsier

M. C. Capelle, Christen in Zuid-Amerika.

Buyten en Schipperheyn b.v., Amsterdam, 1977. 238 blz., f 24,50

De schrijver, hoofdonderwijzer van beroep, heeft tal van publicaties op het gebied van de zending op zijn naam staan, met name voor de jeugd. Dit boek is voor volwassenen bestemd. Enkele jaren geleden maakte hij een reis door een deel van Zuid-Amerika, waarvan dit boek het resultaat is. Het is populair geschreven en vlot leesbaar.

Al te vlot echter wordt het gepresenteerd als een werk, dat inzicht kan geven in het leven van christenen in Zuid-Amerika. Daardoor is het veel te beperkt van invalshoek. Na een enkel historisch hoofdstuk wordt kort de huidige situatie van de Rooms-Katholieke kerk behandeld, te kort en te oppervlakkig. Dan volgt een hoofdstuk over het afrikanisme en een over de theologie van de bevrijding. Maar het leeuwendeel van het boek is gewijd aan de komst van het Protestantisme, en dan in het bijzonder het werk van de Gereformeerde zending via de transmigrantenkerken in Argentinië en Brazilië, voorts aan dat van de geloofszendingen, waaronder het werk van de Nederlandse Betty Smit, die in de Amazonas werkt en aan dat van de Wycliffe Bijbelvertalers, die onder Indianenstammen werken. Ook de Suriname-zending krijgt een hoofd-

stuk. Dit alles te presenteren onder de titel „Christen in Zuid-Amerika” gaat mij bepaald te ver. De schrijver had er beter aan gedaan, uit de titel te laten blijken dat het hem ging om het werk van de Gereformeerde zending en de geloofszending en dat van een beknopte schildering van de context te voorzien. Van de werkelijke strijd, die in dit continent gevoerd wordt en waarin de uitdaging aan de kerken is, of zij partij durven te kiezen voor de bevrijding van de verdrukte en uitgebuide massa's, komt in dit boek heel weinig door.

Capelle heeft geen sympathie voor de theologen van de bevrijding en voor mensen als Dom Helder Camara. Hij heeft zich ook nauwelijks in hun opvattingen verdiept en doet ze met enkele gemeenplaatsen af. Problemen echter rond Betty Smit's werk onder de Indianen kent hij niet. De dreigende uitroeiing van hun

laatste restanten gaat aan hem voorbij. Hij meent dat de dienst ter bescherming van de Indianen in Brazilië goed werk doet. Op pag. 159 zegt hij: „Ik ben van mening dat de excessen van voorheen in het geheel niet meer voorkomen”. Alsof de openlegging van de Amazonas niet nog steeds rigoreus wordt voortgezet! Men kan ook moeilijk verwachten, dat hij oog heeft voor hun situatie, wanneer men op blz. 212 leest dat Indianen onbetrouwbaar zijn.

Nee, Capelle heeft met dit boek de kerkeleden, die geïnteresseerd zijn in dit boeiende continent, geen dienst bewezen. Het resultaat is een oppervlakkig, tendentieuus boek, dat nauwelijks oog heeft voor de werkelijke vragen waarvoor de christenen in Zuid-Amerika staan.

C. H. Koetsier

Aan dit nummer werkten mee:

Mevrouw E. A. Streefland,

Secretaris van de Zending van de Gereformeerde Kerken voor de studie van de verhouding man/vrouw in kerk, maatschappij en familieverband. Aan de voorbereidende besprekingen van haar artikel hebben de volgende dames meegewerkt: C. M. van Heemstra, H. N. Haspels-Goemaat, G. Thomas-Lycklama à Nijeholt, A. van Eijden-van Dam, en M. Benschop-Jansen.

Mevrouw drs. Catharina J. M. Halkes,

Wetenschappelijk hoofdmedewerker aan de Theologische Faculteit van de Katholieke Universiteit Nijmegen, met als speciale opdracht „Feminisme en Christendom”; publiceerde o.a. „Als vrouwen aan het Woord komen”, onder redactie van Cath. J. M. Halkes en Daan Buddingh, Kampen 1978.

Mevrouw C. M. Jongeling,

Studeerde theologie te Leiden. Dissertatie (1966) „Het zendingsconsulaat in Nederlands Indië 1906-1942. Werkte o.m. bij de studie-afdeling van de Raad van Kerken in Indonesië. Thans predikante te Gorssel-Epse.

Auke Jelsma,

Studeerde aan de Vrije Universiteit te Amsterdam en aan de Universiteit in Nijmegen; is thans verbonden aan de Theologische Hogeschool te Kampen waar hij kerkgeschiedenis doceert; publiceerde o.a. „Adriaan van Haemstede en zijn martelaarsboek”, „De blafende hond; aspecten uit het leven van Wynfreth-Bonifatius” en over de positie van de vrouw in het christendom, „Tussen heilige en helleveeg”.

Mevrouw Jane Oshadi Phakathi,

Was medewerkster van het Christelijk Instituut in Zuid-Afrika. Uitgeweken naar Nederland in 1977 kort voor het instituut door de Zuid-Afrikaanse regering werd gesloten.

Mevrouw S. Esternon,

Schuilnaam van een verzetsstrijdster in de Philippijnen.

Mevrouw dr. C. Vreede-de Stuers,

Promoveerde in Parijs (1957) op het onderwerp: *The Indonesian woman; struggles and achievements*, The Hague, Mouton, 1960; was tot 1973 lector in de niet-westerse sociologie en culturele antropologie van Zuid- en Zuidoost Azië aan de universiteit van Amsterdam.

Mevrouw drs. A. C. Slomp-Mobach,

Studeerde psychologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Werkte met haar man aan het Christian Study Centre in Rawalpindi, Pakistan. Thans lid van het landelijk bestuur van het Vrouwen Zendings Thuisfront van de Gereformeerde Kerken.

Mevrouw A. J. van Pinxteren,

Studeerde pastoraal theologie in Nijmegen, is religieuze van de congregatie Dochters van Maria en Jozef te 's-Hertogenbosch. Is o.a. lid van de werkgroep feministische theologen en van de werkgroep Vrouw, Kerk en Samenleving van de Raad van Kerken in Nederland.

R. Weverbergh,

Lid van de redactie van Wereld en Zending, wetenschappelijk medewerker van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica te Utrecht.

A. Camps, O.F.M.,

Hoogleraar missiologie in Nijmegen. Lid van de redactie van Wereld en Zending.

Mevrouw drs. L. Lagerwerf,

Studeerde sociologie; wetenschappelijk medewerkster van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, afd. Missiologie te Leiden.

Ter inleiding

Wij beginnen dit nummer met een indringend artikel over „Zending in Europa” om het reeds gebodene over „Zending in Nederland” in deze jaargang in een breder kader te zetten. Dr. W. A. Visser 't Hooft gaf een lezing over het onderwerp „Evangelism Among Europe's Neo-Pagans” tijdens een westeuropese consultatie over evangelisatie in Frankfurt, West-Duitsland, van 6-9 september 1977. De engelse tekst is te vinden in het nummer van oktober 1977 van de International Review of Mission. Van verschillende kanten werd er bij de redactie op aangedrongen om een nederlandse vertaling van deze belangwekkende studie te publiceren. Zij doet dit graag. We zijn dankbaar voor de medewerking van de auteur, de Wereldraad en de vertaalster mevrouw Gramberg.

Prof. dr. J. Roldanus, lid van onze redactie, sluit bij enkele kerngedachten van het artikel van dr. Visser 't Hooft aan door ons te attenderen op het boek van de bekende franse protestantse schrijver Jacques Ellul, „Les nouveaux possédés” (letterlijk vertaald: „De nieuwe bezetenen”). Men kan bij de titel denken aan Lucas 11:24-26.

India is weer in het nieuws gekomen door de wijze waarop aan een zeer ondemocratische periode (juni 1975 tot maart 1977) tijdens het bewind van mevrouw Indira Gandhi een eind is gekomen. Het echtpaar Wielenga-Dietrich, dat reeds jaren in India woont en werkt, beschrijft welke rol sommige christenen, met name dr. M. M. Thomas, hebben gespeeld in deze crisissituatie. Ook het maandblad Wending (mei 1978) publiceerde een artikel over dit onderwerp. Het politieke mandaat van de kerk is in zo'n situatie geen vrijblijvende zaak!

Twee schrijvers, pater J. Batista Libânio en drs. R. van Rossum vragen zich af wat er op de komende conferentie van katholieke bisschoppen in Latijns Amerika gaat gebeuren. Zal deze conferentie de geest van de ontmoeting in Medellín, tien jaar geleden, verraden? Wordt het een klapcongres gedomineerd door bisschoppelijk paars of zal er toch een doorbraak komen van de Geest...?

Wie Suriname en de Surinamers beter wil leren begrijpen, zal veel waardevols aantreffen in de korte geschiedenis van het protestantisme in Suriname van de hand van dr. J. van Raalte.

J. Vernooij informeert ons over de laatste ontwikkelingen in de Caribische Kerken Conferentie. Met name is datgene wat hij doorgeeft uit een rede van dr. Philip Potter, die op het eiland Dominica is geboren, het lezen waard.

Wij zijn dankbaar dat prof. dr. J. van den Berg uit Leiden bereid bleek een In Memoriam te schrijven over de bekende britse missioloog Max Warren. Hij doet dit aan de hand van Max Warren's laatste boek over het zendingsbevel. Warren laat zien hoe met deze blijvende missionaire opdracht in de kerk (geschiedenis) is gewerkt, thuis en ver weg.

Dr. C. H. Koetsier bespreekt het proefschrift van J. J. C. Commissaris dat handelt over „Pastoraal Plan Binnenstad Amsterdam”.

Nederland leeft intens mee met wat er in Zuid-Afrika gebeurt. Elk stukje goede informatie is daarbij zeer welkom. Mevrouw drs. G. Verstraelen-Gilhuis bezocht Zuid-Afrika. In de kroniek van dit nummer presenteert ze gedachten en indrukken die men elders moeilijk zal vinden. Haar relaas geeft achtergrond en reliëf aan het artikel van mevrouw Jane Pakhathi in het vorige nummer.

Dit nummer wordt besloten met enkele boekbesprekingen.

J. Slomp, eindredacteur

W. A. Visser 't Hoofd

Evangelisatie onder de moderne heidenen van Europa

In de discussies over de taak van de Europese kerken om het evangelie te verkondigen hebben wij veel te weinig aandacht gegeven aan de aanzienlijke groei van niet-christelijke religieuze bewegingen. Wij hebben de post-christelijke, gesecculariseerde vertegenwoordiger van het zgn. religieuze tijdperk beschreven, geanalyseerd, doorgelicht. Ik wil niet ontkennen dat dit type mens bestaat en dat wij wegen moeten zoeken om hem met de christelijke boodschap te bereiken. Maar ik geloof dat er nog een ander type Europeaan bestaat, niet minder representatief voor de grote massa, die geen geregeld contact met de kerken meer heeft en dat dit type uitgesproken religieus is.

Is het juist om hen „moderne heidenen” te noemen? Ik doe het met enige aarzeling, omdat ik me ervan bewust ben dat het woord heidens (paganistisch) tegenwoordig beschouwd wordt als een onvriendelijke of anachronistische uitdrukking. Maar het is nog altijd het woord, waarmee we de niet-christen met een religieuze overtuiging, die dus niet tot de atheïsten gerekend moet worden, het beste kunnen aanduiden. Het kan zijn (hoewel daarover geen zekerheid bestaat) dat het oorspronkelijk gebruikt werd voor mensen van het platteland, ter onderscheiding van stadsbewoners, het is zeker niet altijd in denigrerende zin gebruikt. Goethe, die men bepaald niet kan verdenken van een te gering gevoel van eigenwaarde, beschreef zichzelf in zijn correspondentie met Jacobi en Lavater als een heiden. C. G. Jung, die een grote bewondering had voor de niet-christelijke religies, gebruikt de interessante uitdrukking „heidene binnen Europa” die hij onderscheidt van de „heidene buiten Europa” aan wie de christelijke zending het evangelie brengt.

Waar zijn deze Europese moderne heidenen te vinden? Hoe talrijk zijn ze? Wij zullen het antwoord niet in de officiële statistieken vinden. Integendeel. Die statistieken geven over het algemeen de indruk dat, met uitzondering van het kleine aantal Joden en een groter aantal niet-christelijke immigranten, bijna alle West-Europeanen christen zijn. In het laatste World Christian Handbook (1968) bijvoorbeeld wordt de totale christelijke gemeenschap in Zweden opgegeven als 7.500.000 op een bevolking van 7.630.000. Zwitserland zou 5.190.000 christenen hebben op een bevolking van 5.420.000. De beide Duitslanden hebben samen 72 miljoen christenen op een totaal van 75 miljoen. Gelukkig Europa met zulke schitterende statistieken! Vergelijk dat eens met het percentage christenen in de Ver. Staten dat ver onder dit prachtige record blijft. (Volgens de Gallup-enquête van 1977 hebben 7 van de 10 Amerikaanse burgers een band met de kerk.)

Nu is het duidelijk dat er met dit beeld iets mis is. Deze statistieken liegen nog erger dan statistieken gewoonlijk al doen. De beste verklaring geeft het

verhaal van die professor in Edinburgh die, in de tijd van de onderhandeligen tussen de Anglicaanse Kerk en de Kerk van Schotland, beweerde dat hij fel gekant was tegen eenwording van de beide kerken. Zijn vrienden zeiden: „Maar je hebt ons altijd verteld dat je een atheïst was; wat kan het je dus schelen?” Hij antwoordde: „Ik ben wel een atheïst, maar een Presbyteriaanse atheïst”.

Dat is niet alleen maar een gek verhaal, want het duidt op een wijdverbreid verschijnsel, dat nog onvoldoende geanalyseerd is. Goethe, die zich, zoals wij zagen, een heiden en „ein dezidiert nicht-Christ”, een overtuigd niet-christen noemde, identificeerde zich met het Protestantisme en had het over „wij Protestanten”. En in onze tijd hebben wij natuurlijk het afschuwelijke voorbeeld van het conflict in Ulster, dat gewoonlijk wordt beschreven als een conflict tussen Katholieken en Protestanten, maar waaraan de leiders van de historische kerken, ondanks al hun pogingen, geen eind kunnen maken en dat dus een strijd is tussen slechte Katholieken en slechte Protestanten. Zo zijn er in Europa ook grote groepen van wat we „statistiek-christenen” kunnen noemen die om de een of andere reden nog als kerkleden worden meegeteld, hoewel zij in feite hun leven door niet-christelijke overtuigingen laten leiden. Het is bij deze groepen dat we de moderne heidenen vinden. Ernest Troeltsch spreekt in zijn „Soziallehren”, geschreven in 1911, over de „heimliche Religion der Gebildeten”, de geheime religie van de intellectuelen. Volgens hem is dit een op het innerlijk gericht, pantheïstisch spiritualisme, dat zich heeft afgewend van de kerkelijke traditie van een verlossing die gegrond is op een bijzondere en unieke openbaring. Deze religie kon „geheim” genoemd worden, omdat ze zich naar buiten toe niet als instituut organiseerde en haar aanhangers gewoonlijk lid van een christelijke kerk bleven.

Ook de priester-arbeiders in Frankrijk zijn tot de conclusie gekomen dat religie, voor zover die bij de grote massa gevonden wordt, grotendeels „primitief heidendom met enkele overblijfsels van het christendom” is. Terwijl de statistieken ons een christelijk Europa blijven voorhouden, maakt een grondige diagnose ons dus duidelijk dat Europa nu voor een groot deel een „pays de mission”, zendingsgebied is; en het denken van de leiders van de kerk wordt nog steeds, bewust of onbewust, beheerst door de idee van het „Corpus Christianum”.

De scharen buiten de kerken worden beschouwd als afvallige christenen, die moeten worden „teruggebracht” tot actief deelnemen aan het kerkelijk leven. Wichern omschreef de „Innere Mission” als de vernieuwing of het opnieuw winnen van de grote groepen binnen het christendom, die onder de macht van de zonde gevallen zijn. Zelfs in de terminologie die in het evangelisatiewerk gebruikt wordt blijkt, dat de meeste evangelisten als vanzelfsprekend aannemen dat hun gehoor, thuis of op de zondagsschool, de betekenis van de voornaamste bijbelse begrippen heeft leren kennen. Ik heb een wereldberoemde evangelist een uur lang horen spreken over berouw, zonder ooit in voor een buitenstaander begrijpelijke woorden uit te leggen wat berouw eigenlijk betekent.

Nu is er zeker behoefte aan evangelisatie die gericht is op vernieuwing en opwekking. Er zijn miljoenen afvallige christenen die opnieuw moeten horen wat het evangelie hen heeft te bieden. Maar er zijn in deze tijd in Europa nog

meer miljoenen die niet als afvallige christenen kunnen worden beschouwd, omdat zij in feite tot een andere religie zijn overgegaan.

Maar is het werkelijk mogelijk dat mannen en vrouwen die voortgekomen zijn uit een oude christelijke beschaving tot het heidendom terugkeren? Van Leeuwen heeft dit in zijn bekende boek „Christianity and World History” ontkend. Zijn these is dat secularisatie onomkeerbaar is: „Als eenmaal het ontocratische (heidense, primitieve, naturalistische) patroon van de heidense religies grondig doorbroken is, kan er geen terugkeer meer zijn naar een vóórchristelijke situatie.”

Het nationaal-socialisme was een poging om het heidendom te herstellen. „Het feit dat het gefaald heeft, toont aan, dat de weg terug naar het vóórchristelijke religieuze patroon onmogelijk is geworden” (p. 333).

Deze these scheen een bevestiging te zijn zowel van de theorie aangaande het religieuzeloze tijdperk, die Bonhoeffer in zijn brieven uit de gevangenis had ontwikkeld, als van de sociologische theorie betreffende de vierde mens, die post-bourgeois, post-christelijk en post-religieus zou zijn. En dus werd in de discussies over evangelisatie de aandacht geconcentreerd op de moderne seculaire mens, bij wie religie, in wat voor vorm dan ook, geen rol speelt; en het opkomen van het moderne heidendom werd beschouwd als een onbelangrijk verschijnsel, dat niet lang kon duren.

Maar de laatste jaren is deze hele diagnose van onze Europese situatie veel minder overtuigend geworden. Hoekendijk had met zijn scherpe blik al in 1952 opgemerkt dat er niet alleen een secularisatieproces aan de gang was, maar ook een sacralisatieproces, de groei van een mystieke, vage religiositeit en dat het dus helemaal niet zo zeker was dat de vierde mens post-religieus zou zijn. M. M. Thomas, van buitenaf naar Europa kijkende, schreef in zijn kritiek op Van Leeuwen's boek: „Het is voor het Westen misschien moeilijk om terug te keren tot het kosmische monisme van het heidendom. Maar het is niet onmogelijk”. Het is ook interessant dat Joseph Smolik, vanuit het perspectief van de oost-Europese situatie, schrijft dat hij de theorie van de religieeloosheid van de gesecculariseerde mens niet aanvaardt kan.

In een van zijn meest diepgaande studies over de Europese en in het bijzonder de Duitse situatie, die lange tijd praktisch onbekend is gebleven, omdat ze verscheen op het moment dat het nationaal-socialisme in Duitsland de overwinning behaalde („Sozialistische Entscheidung”), beschreef Paul Tillich de grote krachten in het leven van Europa. Daar was de sterke invloed van de ontocratie, die hij de „Ursprungsmythische Mächte” noemde, de primitieve grond van het leven: bloed, ras, natie, bodem. De profetische Joodse traditie had tegen de macht van die ontocratie de strijd aangeboden. En in het rationalisme, dat haar hoogtepunt vond in de Verlichting van de 18e eeuw, was een poging gedaan om die primitieve krachten te bedwingen. In de moderne technologie en technocratie en in het moderne kapitalisme had de rede een grote overwinning behaald; maar in deze tijd zijn wij getuige van een heftige reactie tegen dit burgerlijke rationalisme. Er is een politieke romatiek opgekomen die een terugkeer predikt naar het oorspronkelijke echte leven. Tillich toonde aan dat, terwijl het verabsoluteren van de oorspronkelijke levenselementen alleen maar tot de totale ineenstorting van de beschaving kon leiden, het anderzijds gevaarlijk was om deze krachten te onderschatten.

In een echt socialisme zouden ze een heel wezenlijke rol moeten spelen. Tillich maakte ook de belangrijke opmerking dat politieke romantiek zowel een conservatieve als een revolutionaire vorm kon aannemen. Ze zou zich kunnen richten op het herstellen van de oude structuren, maar ze zou ook kunnen proberen om helemaal opnieuw te beginnen en een samenleving op te bouwen die meer gebaseerd is op het uitleven van instincten dan op de heerschappij van de rede. Nu schijnt het mij toe dat Tillich impliciet, „avant la lettre”, Van Leeuwen’s these heeft afgewezen, dat na de periode van secularisatie het heidendom geen mogelijk alternatief meer is. De ontocratische krachten kunnen wel naar de achtergrond worden gedrongen, ze kunnen misschien zelfs gedwongen worden om zich schuil te houden, maar ze verdwijnen niet en duiken weer op zodra de gelegenheid zich voordoet. Het is daarom een illusie om te denken dat de nederlaag van het nationaal-socialisme een bewijs zou zijn van de onmacht van het moderne heidendom. Want het merkwaardige van de Hitlerperiode in Duitsland is nu juist, dat een in wezen neo-paganistische ideologie in staat bleek te zijn om een volk van denkers, wetenschapsmensen, dichters en technologen tot onderwerping te brengen. Krachten van buitenaf moesten haar de nederlaag toebrengen. Voor al onze westerse landen zou dit een zeer ernstige waarschuwing moeten zijn. Het is natuurlijk waar dat het post-seculaire heidendom niet precies hetzelfde is als dat van de tijd vóór de secularisatie. De post-seculaire vorm heeft niet de naïveteit, de eenvoud, de verdraagzaamheid van het oude heidendom. De ontwikkeling van het heidendom in West-Europa kan dit illustreren. Ik zal in dit korte overzicht niet proberen om Oost-Europa erbij te betrekken, omdat de religieuze en ideologische geschiedenis daarvan op belangrijke punten van die van West-Europa verschilt.

Het heidendom heeft veel diepere wortels in de Europese geschiedenis dan men zich gewoonlijk realiseert. Wij hebben talloze kerkgeschiedenissen en geschiedenissen van het christelijk denken in Europa. Wij hebben geschiedenissen van het atheïsme en van het materialisme. Maar wij hebben geen geschiedenis van het heidendom in Europa.

Wat zouden de voornaamste hoofdstukken van zulk een geschiedenis zijn? Ze zou beginnen met de vraag te stellen in hoeverre in de vroege Middeleeuwen Europa werkelijk gechristianiseerd werd. Heeft Jung gelijk als hij beweert dat het christendom in Europa is gebouwd als een kathedraal op het fundament van een heidense tempel en dat de christelijke boodschap de ziel van de Europese mens niet werkelijk in haar diepere lagen heeft bereikt? Onze historicus zou de theorie over de invloed van de gnostiek op de religie van de Katharen onderzoeken en zich verdiepen in de literatuur van de troubadours. Hij zou het dubbelzinnige karakter tekenen van de wijsbegeerte in de Renaissance, die zowel uit christelijke als uit heidense bronnen putte. Eén van de eerste invloedrijke moderne heidenen is Giordano Bruno, wiens sporen wij vinden in Italië, Frankrijk, Zwitserland, Engeland, Duitsland en Bohemen. Voor hem is God de wereldziel, niet de Schepper. God kan talloze gedaanten en namen aannemen. De Hebreërs in de woestijn deden niets verkeerd toen ze het gouden kalf aanbaden. Bruno werd in 1600 in Rome verbrand. Julius Caesar Vannini, die soortgelijke ideeën had en ook door de Inquisitie ter dood veroordeeld werd, durfde het aan om een boek te publiceren met de uitda-

gende titel: „De admirandis Naturae reginae deque mortalium arcanis” („Over het wonderbaarlijke van koningin Natuur en over de geheimen van de stervelingen”), en het boek werd in 1616 uitgegeven met toestemming van de Sorbonne. Het is dan ook niet verwonderlijk dat Johannes Kepler, de pionier van de moderne astronomie, de nieuwe religieuze benadering tegenover een tegenstander die de orthodoxie verdedigde, als volgt onder woorden bracht: „Tibi Deus in naturam venit, mihi natura ad divinitatem aspirat” (Voor u komt God in de natuur, voor mij streeft de natuur naar goddelijkheid”). Het uitgangspunt is de natuur geworden, niet de openbaring in Christus. Onze historicus zou verder beschrijven, hoe, na een periode van betrekkelijke rust, aan het eind van de 17e en het begin van de 18e eeuw opkomt wat Paul Hazard heeft genoemd: „La Crise de la Conscience Européenne”. Spinoza stierf in 1677. Hij had zijn hoofdwerk, de „Ethica”, niet durven uitgeven, maar kort na zijn dood werd het gepubliceerd. Hierin vinden we een logische, indrukwekkende definitie van het begrip „leven”, die heel bewust gebroken heeft met de hele joods-christelijke traditie. Het is geen wonder dat hij door de Joodse Synagoge officieel werd vervloekt, en dat zijn boeken door de christelijke overheid verboden werden. Maar het is niet juist om hem een atheïst te noemen. Voltaire schreef over hem dat hij

„Marchant à pas comptés, s’approcha du grand Être
Pardonne-moi, dit-il, en lui parlant tout bas,
Mais je pense, entre nous, que vous n’existez pas.”
(„Met afgemeten tred nadert hij ’t Opperwezen
Pardon, zegt hij, terwijl zijn stem in fluïsteren overgaat,
't Blijft onder ons, maar ik geloof dat gij niet echt bestaat.”)

Spinoza was feitelijk een diep religieus mens. Maar zijn religie heeft niet veel met de Bijbel te maken. Zijn God is de onpersoonlijke God, wiens handelen volledig samenvalt met het natuurgebeuren. „Deus sive Natura”, „God of de Natuur”. Elke specifieke daad of openbaring van God is dus uitgesloten. Hij zegt dat de gedachte „dat God de menselijke natuur zou hebben aangenomen mij even absurd voorkomt als te zeggen dat een cirkel de eigenschappen van een vierkant heeft aangenomen”. In de eerste tijd durven heel weinig denkers zo ver te gaan als Spinoza, al is er wel een algemene tendens om de oude zekerheden in twijfel te trekken. Naarmate andere religies beter bekend worden en de impasse tussen de kerken onderling voor velen een probleem wordt, komt de vraag op of er niet een „natuurlijke religie” bestaat achter en in alle historische religies; en de „deïsten” in Engeland, de rationalisten in Frankrijk, de „Aufklärungs”-denkers in Duitsland proberen die universele religie te definiëren tegenover het traditionele christendom met zijn bijzondere openbaring en zijn aanspraken op de unieke betekenis van Jezus Christus. In de 18de eeuw is dit nieuwe denken grotendeels verstandelijk, maar tegen het einde van die eeuw, als de invloed van Jean-Jacques Rousseau zich in alle Europese landen doet gelden, wordt de natuurlijke religie een zaak van gevoel en ervaring. Rousseau gebruikt de christelijke terminologie, maar het is hem niet te doen om de inhoud van het christelijke evangelie, maar om de inzichten die voortkomen uit het innerlijke licht. De Savooyse dominee zegt tegen „Emile” dat hij moet luisteren naar de stem van de natuur en niet naar de stemmen van mensen. En zo laat ook Goethe, als hij in Faust het

avontuur van de geest van de Europese mens beschrijft, die mens zijn geloof belijden in woorden waarin een echo doorklinkt zowel van Spinoza als van Rousseau:

„Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür! Gefühl ist alles;
Name ist Schall und Rauch
Umnebelnd Himmelsglut!"
(„Noem het Geluk! Hart! Liefde! God!
Ik heb geen naam ervoor!
Gevoel is alles;
Een naam is slechts klank en rook
Die de hemelse gloed verduistert!"')

Nu is het duidelijk dat het christendom niet meer de enige religie is die in Europa invloed heeft. Er is een andere religie die in sommige opzichten meer representatief is, omdat de aanhangers ervan schrijvers, filosofen en leraren zijn; en deze religie is een kosmisch monisme, dat duidelijk verwantschap vertoont met het voor-christelijke heidendom.

De grote dichters treuren om de oude goden. Sinds het christendom zegevierde, is de wereld leeg geworden, de natuur heeft haar glans verloren. Schiller zingt over de goden van Griekenland:

„Ja, sie kehrten heim, und alles Schöne,
Alles Hohe nahmen sie mit fort,
Alle Farben, alle Lebenstone,
Und uns blieb nur das enteelte Wort."
(„Huiswaarts keerden zij en al het schone,
Al het hoge ging met hen ook heen,
Alle kleuren, alle levenstonen;
En ons bleef 't ontzielde woord alleen."')

En Shelley uit in „Hellas" dezelfde klacht:

„The Powers of earth and air
Fled from the folding-star of Bethlehem:
Apollo, Pan and Love,
And even Olympian Jove
grew weak, for killing truth had glared on them.
Our hills and seas and streams
Dispeopled of their dreams
Their waters turned to blood, their dew to tears
Wailed for the golden years."
(„De machten van de aarde en de lucht,
Zijn voor de ster van Bethlehem gevlucht:
Apollo, Pan en Eros
Zelfs Zeus van de Olympus,
Zij werden zwak door 't felle licht van dodelijke waarheid.
Onze heuvels, zeeën, stromen
Beroofd van al hun dromen,
Hun wateren in bloed veranderd, dauw in tranen,
Weenden om de gouden jaren."')

Maar Shelley hoopt dat de oude goden zullen terugkeren:

„The world's great age begins anew
The golden years return . . .
Another Athens shall arise."
(„De grote wereldtijd begint opnieuw
De gouden jaren keren terug . . .
Een nieuw Athene zal verrijzen."')

Het is opvallend dat zovelen van de leidende denkers van die tijd zo gemakkelijk het christelijk erfgoed van Europa verwerpen. De indrukwekkende uitzondering is Friedrich Hölderlin. Want hij ervoer de tweespalt tussen christendom en heidendom als een conflict in zijn eigen ziel. Niemand kon meer onder de bekoring van het glorierijke Griekenland zijn dan hij. Hij voelt ook dat zijn generatie het contact met de oude goden en met de natuur is kwijtgeraakt. „Hin nach Hellas schau das Volk", laat het volk naar Hellas kijken. Maar hij kan niet vergeten dat hij Jezus ontmoet heeft, die „der Einzige", de unieke mens blijft. Hij vraagt zich af of Dionysus niet een broeder van Christus zou kunnen zijn, maar hij onderbreekt zichzelf om te bekennen dat hij ervoor terugschrikt om Jezus, „het juweel van het huis", te vergelijken met de „wereldse lieden", d.w.z. met de goden van deze wereld. Hölderlin's laatste gedichten geven geen duidelijk antwoord op zijn fundamentele probleem, maar zij onthullen hoe hij tot het laatste toe worstelde om de beide belangrijke componenten van de Europese geschiedenis bijeen te houden. En het is waarschijnlijk dat de heftigheid van deze worsteling van grote invloed geweest is op de ziekte die zich bij hem ontwikkelde.

Nu de grenzen zijn doorbroken vertoont het heidendom zich in veel verschillende vormen. Maar de super-heiden is degene die de super-mens heeft uitgevonden. Het is volkomen onjuist om Nietzsche te beschouwen als de vijand van de religie. Het is waar dat hij de dood van God aankondigt, maar dat betekent de dood van de traditionele God van de christenen. Nietzsche wil in werkelijkheid de stichter van de nieuwe religie zijn. Hij heeft gehoopt dat het nieuwe Dionysische tijdperk, dat hij in zijn „Geburt der Tragödie" beschreef als een „wedergeboorte van de hellenistische oudheid", zou worden ingeluid door de muziek-dramatische kunst van Richard Wagner, maar toen Wagner niet consequent bleek te zijn, maakte hij zijn eigen religie. De Zarathustra is duidelijk een tegen-evangelie. Nietzsche slaagt er echter niet in om zich van het christendom te bevrijden. Elk nieuw werk is een hevige strijd met het beeld, of liever de karikatuur, van het christendom dat hem voor ogen staat. En het laatste woord is: „Hebt ge mij begrepen? Het gaat om Dionysus tegen de gekruisigde."

Genoeg over de geschiedenis van het heidendom in Europa. Ik meen dat die duidelijk aantoonde dat er niet alleen een proces van secularisatie heeft plaatsgehadt, maar tegelijkertijd ook van een paganisatie. Ernest Renan had gelijk toen hij zei: „Les dieux ne s'en vont que pour faire place à d'autres", („de goden verdwijnen slechts om plaats te maken voor andere goden").

En hoe staat het nu met onze tijd? Wij hebben ontdekt dat het heidendom zich niet per se hoeft uit te drukken in dichterlijke dromen, maar dat het ook een explosieve en verwoestende ideologie kan worden die de massa aanspreekt.

Als je Hitler's gesprekken leest, merk je dat hij heel bewust religieus was. Maar wat voor religie! Een beetje pantheïsme, een beetje rationalisme, een heleboel primitief bijgeloof van bloed, bodem en ras, en een grondige haat tegen de God van Israël en van de christelijke Kerk. Hij ziet het als zijn missie om West-Europa „judenfrei” te maken. En wat de plaats van het christendom betreft, Julianus de Afvallige was volgens hem in werkelijkheid Julianus de Gelovige, en het was Constantijn de Grote die de verrader was. Ik wil niet suggereren dat heidendom per se tot zulke barbaarse consequenties moet voeren. Maar ik onderstreep dat, aangezien deze plotselinge, hevige paganismatie een tijdlang succes had in het hart van Europa, het dwaasheid is om, waar dan ook in West-Europa, te zeggen „hier kan het niet gebeuren” of „het kan niet weer gebeuren.” Het kan gebeuren, zij het dan misschien in een andere vorm. Het zou een heidendom van links kunnen zijn. Zijn de anarchistische bewegingen tenslotte niet gebaseerd op een fanatiek vitalisme? Bakounin sprak al over de „eeuwige geest die alleen daarom verwoest en vernietigt, omdat hij de onbegrijpelijke en eeuwig creatieve bron van leven is”.

De Europese cultuur was geworden tot een twistgesprek tussen drie krachten: christendom, wetenschappelijk rationalisme en modernheidens vitalisme. Lange tijd had het erop geleken dat het wetenschappelijk rationalisme de leiding zou nemen. Maar de laatste tijd is het beeld veranderd. De atoomdreiging, de verschrikkelijke milieuverontreiniging, het ontbreken van een zinvol perspectief als gevolg van de technocratische beschaving, dat alles heeft geleid tot een nieuw irrationalisme. De tegencultuur is niet werkelijk een tegencultuur, want ze is eclectisch en heeft belangrijke elementen van de vroegere periode overgenomen. Nietzsche is weer een geliefde gids geworden. En de lekepredikers van het paganisme in de periode tussen de wereldoorlogen, D. H. Lawrence en Hermann Hesse, worden meer gelezen dan ooit tevoren. Lawrence, door F. R. Leavis „nog steeds de grote schrijver van onze eigen beschavingsperiode” genoemd, heeft consequent geprobeerd om het christendom te vervangen door een optimistische of, zoals hij het noemde, een „duistere” religie. Het is moeilijk om in de moderne literatuur werken te vinden die meer expliciet en je zou kunnen zeggen, meer „orthodox” heidens zijn dan „The Plumed Serpent”, met zijn pleidooi voor de voortreffelijkheid van een oude Mexicaanse religie, of dan „The Man Who Died” met zijn heiligschennende behandeling van de dood van Christus en het nieuwe leven dat hij vindt door de liefde van een priesteres van Isis. Hermann Hesse is de meest gelezen Duitse schrijver geworden. Zijn boodschap is duidelijk neo-agnostisch. Zo verklaart in „Demian” een van de leermeesters van Sinclair dat Abraxas (naam van een gnostische godheid) de voorkeur verdient boven Jehovah. Hesse heeft ook bijgedragen tot de geweldige populariteit van de Oosterse religies. Door Schopenhauer en door de theosofie en de anthroposofie was de Oosterse spiritualiteit al binnengedrongen in het Westen, maar pas in onze tijd bereikt ze wijdere kringen, speciaal onder de jongeren. De aantrekkingskracht ervan ligt niet alleen in het exotische karakter, maar vooral in datgene wat de moderne heidenen gezocht hadden, „religie zonder openbaring” (Huxley), waarin het onderscheid tussen God, mens en natuur langzamerhand verdwijnt.

Op wat voor verschillende wijze hebben de Christenen nu op deze moderne heidenen gereageerd? Eén houding is geweest om hen zoveel mogelijk te annexeren; te zeggen dat wat zij bedoelden eigenlijk christelijk of bijna-christelijk was. Met een variant van een bekend gezegde, de gedachte was: als je hen niet kunt kwijtraken, accepteer hen dan als leden van de kerk, of tenminste als sympathisanten”. Een voorbeeld hiervan is het artikel over Goethe in de zeer gezaghebbende Duitse Encyclopedie RGG (eerste editie), die verklaart dat Goethe de eerste consequente vertegenwoordiger is van het christendom van de toekomst. Dat is niet iets nieuws, aangezien een Duitse professor in de theologie al lang geleden een bloemlezing van Goethe's religieuze gedichten heeft gepubliceerd met als ondertitel: „een korte samenvatting van de theologie, gebaseerd op Goethe's poëtische werken, voor theologen, theologische studenten en ontwikkelde leken” (zie Hagenbach, Vorlesungen, deel 6, p. 273). Een recenter voorbeeld is te vinden in Bisschop Robinson's „Honest to God”, waarin hij een typerende passage citeert uit „The Plumed Serpent”, D. H. Lawrence's herwaardering van het primitieve Mexicaanse heidendom, en zegt dat dit heel dicht komt bij wat hij (de bisschop) heeft willen zeggen: Zelfs als het om een heel andere God gaat, wordt hier een weg naar het transcendente getoond in een wereld zonder religie. Lawrence zou verwonderd zijn geweest om dit te horen en zich zeker hebben afgevraagd wat ter wereld hij zou moeten schrijven om duidelijk te maken dat hij niet een heimelijke bondgenoot van het christendom was, maar een echte aanhanger van een radicaal andere, heidense religie.

Het citaat uit Robinson is daarom zo interessant, omdat het een illustratie is van de verwarring die het gevolg is van een bepaalde opvatting over wat religie is. Het is bijna een communis opinio dat elke religie, van wat voor soort dan ook, beter is dan agnosticisme of atheïsme en dat tegenover de steeds meer gesecculariseerde wereld alle religies bondgenoten zijn. Het moderne heidendom moet daarom zorgvuldig behandeld worden. Maar dat is geheel in strijd met het Bijbelse denken. Want in het Oude en Nieuwe Testament hebben de ware God en de andere goden niets met elkaar gemeen. Op dit punt heeft Van Leeuwen gelijk wanneer hij nadrukkelijk beweert dat het de historische missie van Israël en, na Israël van de christelijke Kerk is om de goden uit te dagen, het leven te désacraliseren, en zo de weg vrij te maken voor de ontmoeting met de ene God, die absolute trouw eist. Het wordt tijd dat wij ernst maken met het moderne heidendom. Tot nu toe is dat nog vrij weinig het geval geweest. Sommige van de beste boeken die het christelijk geloof voor onze moderne wereld behandelen, zoals het symposium „Het algemeen Christelijk geloof”, of Hans Küng's „Christen-zijn”, geven veel aandacht aan het moderne atheïsme, maar heel weinig aan het moderne heidendom. Ook in de oecumenische discussie over evangelisatie en dialoog krijgt dit onderwerp niet de plaats die het zou moeten hebben. Op de kortgehouden, belangrijke consultatie in Chiang Mai over „Dialoog in Gemeenschap” waren secties over de relatie met Joden, Moslims, Boeddhisten en Hindoes, traditionele religies en ideologieën, maar er was geen sectie over het moderne heidendom.

Het moderne heidendom au sérieux nemen betekent dus niet: het willen annexeren, of goedpraten, of negeren. Het betekent dat men het onder ogen

moet zien als een serieus alternatief voor het christendom. Wat we nodig hebben is meer diepgaande studie van de groei, de omvang, de aard van het moderne heidendom, zoals Miskotte (in „Edda en Thora” en „Als de goden zwijgen”) en Jean Brun (in „Le Retour de Dionysos”) ons hebben gegeven. Wij moeten bidden om meer christocentrische fijngevoeligheid om te onderscheiden wat het wezenlijke verschil is tussen christendom en heidendom. Wij moeten bidden om meer christocentrische fijngevoeligheid om te onderpaganistische kritiek op of zelfs veroordeling van de kerken gerechtvaardigd is. Wij moeten erkennen, dat wij christenen niet voldoende „de geesten hebben beproefd, of zij uit God zijn” (1 Joh. 4:1). En dat alles zonder enig triomfalisme, want de groei van het moderne heidendom binnen onze christelijke beschaving is in feite een verschrikkelijk oordeel over de kerken. Wat zouden de voornaamste uitgangspunten moeten zijn van een evangelische benadering van de moderne heiden? Ik kan hier alleen enkele van de belangrijkste noemen.

1. Het moderne heidendom verschijnt gewoonlijk in de vorm van een monisme waarin de relatie tussen de mens en het goddelijke niet is die tussen „ik” en „Gij”, maar tussen „ik” en „het”. De vraag die wij dan moeten stellen is deze: Is God de totaliteit of de grond van alle bestaan, waarover wij alleen kunnen mediteren, of is God onze schepper, die ons roept en aan wie wij antwoord kunnen geven door de persoonlijke relatie van het gebed? Wij hebben zeer veel te danken aan Martin Buber, wiens 100ste geboortedag wij in februari hebben herdacht. Want hij heeft ons geholpen om bevrijd te worden van dat vreemde minderwaardigheidscomplex dat zoveel christelijk denken kenmerkte, namelijk dat het op de een of andere manier God onwaardig zou zijn om over hem in persoonlijke termen te spreken. Buber laat ons als een nauwgezet uitlegger van de Thora zien, dat de ongelooflijk belangrijke bijdrage van Israël hierin bestaat, dat het is blijven vasthouden aan de openbaring van de God die spreekt, die handelt, die oordeelt, die liefheeft, die behoudt – tegenover al de verschillende oude religies waarin de mens geconfronteerd wordt met duistere, onbekende machten. Een onpersoonlijk monisme is een volkomen onvoldoende antwoord op het zoeken naar het zinvolle leven, want de mens die bedreigd wordt door de de-personaliserende krachten van urbanisatie en technocratie, heeft hulp nodig om een persoon te worden, niet om in een onpersoonlijk universum te worden geabsorbeerd.

2. Het nieuwe heidendom gelooft dat God zich op vele wijzen openbaart, maar aanvaardt niet dat enige specifieke historische gebeurtenis een volledig gezaghebbende en beslissende openbaring van God kan zijn. De vraag die wij moeten stellen is, of openbaring die overal plaatsvindt niet betekent dat wij er nergens helemaal zeker van kunnen zijn dat we God ontmoeten.

Op dit punt is het conflict tussen christendom en modern heidendom het felst. Want de moderne heiden staat niet alleen in zijn protest tegen het particularisme en de schijnbare bekrompenheid van het christelijke standpunt. Het relativisme, dat overal in de geschiedenis van religies en culturen aan de dag treedt en de eis van tolerantie lijken de neo-paganistische opvatting te versterken en de indruk te wekken van de christen als een merkwaardig overblijfsel uit minder verlichte tijden. Maar het is essentieel dat het christelijk getuigenis op dit punt heel duidelijk zou moeten zijn. Dat God op vele en

velerlei wijzen gesproken heeft tot de vaders door de profeten, maar tenslotte door de Zoon (Hebr. 1 : 1), dat God in Christus de wereld met zichzelf verzoend heeft (2 Cor. 5 : 19), dat het Woord vlees geworden is en onder ons heeft gewoond (Joh. 1 : 14), deze uitspraken zijn niet maar vrome overdrijvingen, maar het wezenlijke van het geloof wordt ermee uitgedrukt. En het mag dan lijken of hierin de zwakheid van het christendom gelegen is, zijn niet-modern zijn, zijn Achilleshiel – wij moeten niet vergeten dat in de wereld van 1900 jaar geleden, waarvoor deze openbaring als eenmalig historisch gebeuren evenzeer dwaasheid was, nu juist de tijding dat God in de geschiedenis gehandeld had, ontvangen werd als „goed nieuws”.

3. Het nieuwe heidendom identificeert God en de natuur. Wij worden uitgenodigd om terug te keren tot die gemeenschap met de natuur, die de primitieve religies had gekenmerkt en waaraan het christendom een eind had gemaakt. Maar wij moeten de vraag stellen of de mens, door zich aan de natuur over te geven (zoals in de vruchtbaarheidsreligies gebeurde), niet gehumaniseerd is en of de grote strijd van de oudtestamentische profeten tegen de Baäls of de Astartes in wezen niet een strijd is geweest voor zijn bevrijding en emancipatie.

Nu in een wereld vol vervuiling en bedreigd door het onverantwoordelijk gebruik van kernenergie, de vraag naar de relatie van de mens tot de natuur weer actueel is geworden, komt er een sterke protestbeweging op tegen de uitbuiting en verwaarlozing van onze natuurlijke omgeving. Het ecologische enthousiasme heeft een sterk religieuze ondertoon. Het verandert gemakkelijk in modern heidendom, omdat er stemmen opgaan die zeggen, dat het de schuld van de bijbelse religie is dat de westerse wereld zo’n onverantwoordelijke houding tegenover de natuur heeft ingenomen. Die bewering (die krachtig ondersteund wordt door het beroemde artikel van Lynn White over „Historical Roots of our Ecological Crisis”, Science 1967), berust op een misverstand. Het is bepaald niet waar, dat de natuur in de Bijbel wordt genegeerd of veracht. Want, zoals de natuurpsalmen, het boek Job en andere passages laten zien, de natuur wordt geëerd, omdat zij door God geschapen is en zijn glorie verkondigt. De profeten en de nieuw-testamentische schrijvers waarschuwen tegen de aanbidding van de natuur. Het is echter wél waar, dat christenen dikwijls hebben geleefd en gehandeld alsof de natuur niets te maken had met de goddelijke economie en dat zij als gevolg daarvan meer uitbuiters dan rentmeesters van de natuur zijn geworden.

Om in een positieve relatie tot de natuur te treden, moeten wij de bijbelse leer van de schepping opnieuw ontdekken en daaruit consequenties trekken. Een terugkeer tot aanbidding van de natuur als in zichzelf goddelijk zou een geweldige stap terug zijn. In de kritieke periode in Duitsland, toen de nationaal-socialistische ideologie tot ontwikkeling kwam, heeft Thomas Mann een beroemde toespraak gehouden waarin hij zei dat, als men zich realiseerde de hoe zwaar de strijd geweest was om de orgiastische natuuraanbidding en de seksuele en religieuze extase van de Moloch-Baäl-Astarte culten te vervangen door een meer spirituele aanbidding – een proces van duizenden jaren, waarin Israël een rol van wereldhistorische betekenis heeft gespeeld – dat men zich dan alleen maar verwonderen kan over de lichtvaardigheid waarmee zulk een proces van geestelijke bevrijding in deze tijd wordt ver-

loochend. In dit opzicht zijn christenen en humanisten bondgenoten tegen een terugkeer tot het primitivisme.

4. Het moderne heidendom is een radicaal vitalisme, dat meer streeft naar een intensiveren dan naar een transformeren van het leven. Maar wij moeten de vraag stellen of leven, dat doel in zichzelf is geworden, zodat „het doel van het leven is: te leven” (Aldous Huxley), nog enige zin heeft en nog werkelijk menselijk is. Tegenover de verering van de levenskracht als zodanig verwijzen wij naar het evangelie dat spreekt van de „Leidsman ten leven” (Hand. 3 : 15), die gekomen is „opdat zij leven en overvloed hebben” (Joh. 10 : 11), maar het is een nieuw leven, het begin van wat een volkomen andere richting betekent, een „bekering ten leven” (Hand. 11 : 18).

Het is vreemd dat wij, in een generatie waarin het gevoel voor sociale gerechtigheid en voor de solidariteit van de mensheid sterk is ontwikkeld, zoveel naïef geloof vinden in de goedheid en betrouwbaarheid van ongecontroleerde en ongebreidelde levenskracht. Want zulk een geloof kan alleen maar een samenleving voortbrengen waarin de meest vitale zal overheersen en die zal heen en weer schommelen tussen uitbarstingen van vitalisme van rechts, zoals het fascisme, en van links, zoals het anarchisme.

Als de moderne heidenen het christendom ervan beschuldigen dat het een levensontkennend geloof is en hun evangelie van levensaanvaarding prediken, moeten wij erkennen dat in vele uitingen van het christendom de ontkenning duidelijker heeft geklonken dan de aanvaarding. Maar dan moeten wij verder gaan en heel duidelijk zeggen dat het nieuwe leven in Christus werkelijk overvloedig is en de oorspronkelijke levenskracht in ons niet vernietigt, maar transformeert en richting geeft.

5. Het moderne heidendom komt op voor het eerherstel en de bevrijding van Eros, die door de joods-christelijke traditie is onderdrukt. Maar wij moeten de vraag stellen of Eros—alléén een betrouwbare gids is voor het scheppen van diepe en blijvende menselijke relaties.

Het moderne protest tegen de uitsluiting van Eros in de traditie van de kerk en in de verschillende vormen van moralisme is niet geheel ongerechtvaardigd. In de christelijke theologie en leer is Eros zelden behandeld als een normaal en fundamenteel element van het menselijk bestaan, maar meestal als een gevaarlijke en kwade macht. Dat was natuurlijk toe te schrijven aan het feit dat in de oude heidense wereld Eros het voorwerp van verering geweest was en dat de eros-liefde van wezenlijk andere aard was dan de agape-liefde, de liefde die kenmerkend is voor het christelijke leven. Nu, in onze tijd, neemt Eros wraak. Eros weigert nog langer te worden genegeerd. Sommigen verklaren dat de tijd gekomen is om religie en erotiek met elkaar te verbinden, aangezien „beiden hetzelfde doel hebben: zij willen de mens veranderen en streven naar zijn wedergeboorte” (Walter Schubart). Anderen zijn ervan overtuigd dat, als we Eros willen dienen, we de God van de Bijbel moeten verwerpen. In deze situatie ontbreekt het de christelijke boodschap aan klaarheid. Wij weten dat wij Eros niet als enige de menselijke relaties mogen laten beheersen. Want tenslotte zoekt Eros zichzelf en zijn overwinningen zijn dus dikwijls Pyrrhus-overwinningen; de overwinnaar plukt er in 't geheel geen vruchten van. Aldous Huxley, de vriend van D. H. Lawrence en zelf een apostel van Eros, sprak een waar woord toen hij over „Lady Chatterley's

Lover” zei dat het „een mooi, maar onzegbaar droevig boek” was. Deze kwalificatie geldt nog sterker voor de literatuur van minder grote schrijvers van de pan-erotische school.

Het is dus duidelijk dat Eros Agape nodig heeft. Het allerbeste dat wij in onze traditie hebben over de relaties tussen mannen en vrouwen wordt geïnspireerd door Agape, heel speciaal de blijvende verbondenheid tussen twee menselijke wezens als trouwe partners voor het leven. Maar we hebben nog niet ons huiswerk gemaakt over de vraag wat de plaats van Eros kan en moet zijn in het leven van mannen en vrouwen die instrumenten willen zijn van de door God gegeven Agape. De discussie tussen Anders Nygren, Karl Barth, Denis de Rougemont en anderen over Eros en Agape heeft niet geleid tot een conclusie die wij kunnen gebruiken in onze benadering vanuit het evangelie. Wij kunnen pas dan een positieve bijdrage geven tot een antwoord op de actuele morele problemen van onze tijd, als wij op deze diepere vraag een duidelijk antwoord kunnen geven. Men vraagt zich af waarom dit punt, dat van beslissende betekenis is, op oecumenisch niveau niet meer serieuze aandacht gekregen heeft.

6. Het moderne heidendom is een religie zonder duidelijke en gegronde hoop. Waar alleen maar de idee van oneindigheid is, maar geen ontmoeting met God, alleen een abstracte almacht, maar niet de almacht die behoort bij deze éne God, daar is geen middelpunt van de tijd, daar is geen begin en geen einde en daar leven we in een onbegrensde vrijheid zonder gerichtheid en in een mateloze eenzaamheid (Miskotte). En dat ontbreken van een duidelijke gegronde hoop is des te tragischer, omdat de huidige generatie zoveel illusies over de toekomst van de mensheid heeft moeten opgeven.

De evangelische boodschap aan de moderne heidenen moet dus laten zien dat, volgens het Oude en Nieuwe Testament, het volk van God het volk is dat op weg is naar de grote vervulling, het volk dat uitzielt naar een wonderbare toekomst, een Messiaans volk, dat niet wanhoopt aan de wereld, omdat het weet dat deze wereld in de handen is van de God die zegt: „Ik heb het gedaan en ik zal dragen; ik zal torsen en ik zal redden” (Jesaja 46 : 4).

Tenslotte wil twee opmerkingen maken. De eerste is dat de verkondiging van het evangelie aan de moderne heidenen van Europa zo urgent en zo moeilijk is, dat het de hoogste prioriteit zou moeten krijgen. Hoeveel van onze theologen zijn op dit terrein bezig? Hoeveel pastores? Veel te weinig. Wat voor cursussen worden er in onze theologische faculteiten en seminaria gegeven die het moderne heidendom tot onderwerp hebben?

Mijn tweede opmerking is dat wij nu verkeren in een situatie waarin de ontmoeting met het evangelie voor vele Europeanen, vooral de jongere, een nieuwe ontdekking betekent. Ze dachten dat zij het kenden, maar ze merken dat het veel relevanter is dan ze gedacht hadden. Laten we hopen dat, in een Europa dat „zendingsveld” geworden is, de kerken in de beste zin van het woord „jongere” kerken mogen worden.

Neo-religieuze bezetenheid

In dit nummer van „Wereld en Zending” is opgenomen een toespraak van dr. W. A. Visser 't Hooft, waarin hij de kerken in West-Europa oproept meer aandacht te hebben voor het hier levende, en om zich heen grijpende, nieuwe heidendom. Hij vraagt o.a. om meer diepgaande studies over de groei, de omvang en de aard van dit nieuwe heidendom, en noemt als voorbeelden geschriften van wijlen prof. Miskotte en de Fransman Jean Brun. Op deze bladzijden wil ik een boek bespreken, dat in een door deze Jean Brun geleide reeks is verschenen en dat m.i. ten volle verdient om als diepgaande studie over groei, omvang en vooral geaardheid van de Europese neo-religiositeit gewaardeerd, gelezen en ter harte genomen te worden. De schrijver is de Franse jurist en socioloog Jacques Ellul en hij heeft zijn studie laten verschijnen onder de titel: *De nieuwe bezetenen*.*)

Het is buitengewoon boeiend om de studie van Ellul te leggen naast de uiteenzettingen van Visser 't Hooft. Hun signaleringen gaan in menig opzicht parallel. Zo keren beiden zich tegen de veronderstelling, dat het secularisatieproces, wanneer het eenmaal een religieuze samenleving is gaan aantasten, onomkeerbaar zou zijn; dat het opkomen van nieuwe religieuze vormen slechts een tijdelijke terugval of een irrelevant randverschijnsel zou zijn bij de hoofdstroom die voert naar een maatschappij van mondige en ongodsdienstige mensen. Beiden wijzen op het irrationele in de moderne mens, dat juist aan het religieuze weer alle ruimte geeft. En ook signaleren beiden de reactie van het hedendaagse christendom, zich uitend bij allerlei christelijke theologen en intellectuelen, om de nieuwe religiositeit zoveel mogelijk te annexeren en voor authentiek bijbels te verklaren. Maar Ellul graaft dieper.

Visser 't Hooft stelt de nieuwe heidenen naast de post-christelijke gesecculariseerde mens als een ander type, en pleit voor een missionaire actie, welke beide types ernstig neemt. Ellul, die de term „heiden(-dom)” in het geheel niet voor zijn „nieuwe bezetenen” gebruikt, wil aantonen dat juist die zogenaamde gesecculariseerde mens en maatschappij door en door religieus zijn. Waar de eerste Hoekendijk aanhaalt, die zei dat er niet alleen een seculariserings-, maar ook een sacraliseringsproces gaande is, stelt Ellul deze processen niet náást elkaar, maar onderzoekt hun onderlinge samenhang en verworteling. De Europese secularisatie is een proces van ontkerstening en het is een feit, dat wij in een na-christelijke maatschappij leven. Maar dat wil nog niet zeggen dat deze na-christelijke maatschappij nu ook post-religieus zou zijn. Als wij maar zien, dat tengevolge van de ontwikkeling van het natuurwetenschappelijke denken in de 18e, en de industriële revolutie van de 19e eeuw het milieu van de mens, d.w.z. de wereld waarmee hij in een direct contact verkeert, ingrijpend veranderd is, zodat zijn religie nu noodzakelijk andere vormen, symbolen en objecten heeft dan voorheen toen de natuur het

milieu van de mens was. Maar wat een op wetenschap en techniek gebaseerde, en rationeel gestructureerde samenleving de mens van vandaag aanreikt, verhindert hem niet om in wezen even religieus te zijn als zijn temidden van de natuur levende voorvaders.

Het feit doet zich voor – aldus Ellul –, dat het de christenen zijn die zich over de gesecculariseerde maatschappij het hoofd breken; niet-christenen zouden de hedendaagse cultuur en samenleving heel anders karakteriseren! Maar in de recente geschiedenis is het slechts een betrekkelijk korte periode geweest: van ± 1880 tot ± 1930, waarin de religieuze grondslagen van onze cultuur door rationalisme en positivisme aangetast werden, zoals een soortgelijk verschijnsel zich heeft voorgedaan gedurende betrekkelijk korte perioden in de geschiedenis van de Romeinse Republiek en van het Chinese Keizerrijk. Deze perioden werden steeds gevolgd door een terugkeer van de religie: in nieuwe vormen en met nieuwe symbolen weliswaar, maar daarom niet minder religieus, d.w.z. gebaseerd op de behoefte en de erkenning van een sacrale orde en zich oriënterend naar in de samenleving werkzame mythen. Het is Ellul's overtuiging dat wij ons sinds de opkomst van het Nationaal-Socialisme en het Stalinisme (als exponenten van een nieuwe fase, niet als reprimatieverschijnselen!) volop bevinden in een periode van terugkeer van het religieuze; het is zijn heftige kritiek aan de kerk en aan vele theologen, dat zij dat niet (willen) zien.

Door het bovenstaande is de opzet van het boek bepaald. Eerst wordt de blik gewend naar wat wij achter ons hebben: de periode van de christenheid (hoofdstuk 1: „la Chrétienté”). Ellul beperkt zich voornamelijk tot een aanval op het kritiekloos aanvaarde misverstand als zouden de christenen van het bijbels geloof al spoedig een wereldvreemde religie hebben gemaakt, uitsluitend gericht op verlichting en verlossing van de ziel en op het hiernamaals. In werkelijkheid is de christenheid ontstaan doordat de aanhangers van het nieuwe geloof met heel wat meer dan intentieverklaringen geprobeerd hebben de totale werkelijkheid onder beslag te brengen van de door hen als Heer gekende Christus. Het is pure geschiedvervalsing en hoogmoed om te doen alsof onze generaties de eerste zijn om de sociale en politieke implicaties van het Evangelie te zien. De verinnerlijking van het geloof die in feite pas van de 18e eeuw dateert, wordt met even ontstellende als arrogante onkunde aan 18 eeuwen kerkgeschiedenis toegedicht.

In hoofdstuk 2: „Na-christelijke samenleving – secularisatie” wordt de vraag gesteld, die door deze heel scherp analyserende en ogenschijnlijk bovenal sociologische studie heentrekt: heeft de kerk gelijk als zij aanneemt, en zich er op instelt, dat de moderne mens mondig, volwassen en niet langer religieus geïnteresseerd is? Of berust de analyse van de samenleving, door vele christelijke auteurs bedreven en eindeloos herhaald, op een schromelijke vergissing en slaat alle daaraan georiënteerde kerkelijke en missionaire inspanning daarom op tragische wijze de plank mis? Ellul ziet behalve hoogmoed ook inconsequentie in het standpunt van die theologen, die enerzijds op de desacraliserende, ontmythologiserende, tot een breuk met de religie leidende elementen van het bijbels geloof wijzen (christendom is wezenlijk a-religieus!), en die anderzijds op naïeve wijze pomen dat de moderne Europese mens niet langer religieus is omdat hij kennelijk niet langer christe-

lijk is – alsof christendom dus de hoogste en laatste mogelijkheid van religieus-zijn is! Aan de door hem nogal eens ten tonele gevoerde Harvey Cox wil Ellul gaarne toegeven, dat de Bijbel godsdienstig gesproken gesecculariseerd is en seculariserend werkt: inderdaad betekent Scheppling: desaccralisatie van de Natuur, Exodus: desaccralisatie van de Politiek, en het Verbond: desaccralisatie van de Absolute Waarden. Maar wanneer Cox en anderen vinden dat wij ons dus over ontkerstening en secularisatie moeten verheugen, dan acht onze auteur het hoogst twijfelachtig of hier nog de bijbelse Openbaring aan het woord is, dan wel de knieën worden gebogen voor een feitelijke situatie, die achteraf door het Woord gerechtvaardigd wordt. Vele uit de school van Bultmann, Bonhoeffer en Tillich voortgekomen theologen maken op Ellul de indruk niet anders dan door theologische paniek bevangen te zijn. De romp van het boek wordt gevormd door vier hoofdstukken die achtereenvolgens handelen over: Het Heilige vandaag, De moderne Mythen, en de wereldlijke Religievormen – dit laatste onderverdeeld in: Hedendaagse religieuze attitudes, en: De politieke religie. Ellul spreekt hier voornamelijk als socioloog, al ontbreekt de discussie met Cox ook hier niet. Het gaat hem niet om godsdiensthistorische definities en verhandelingen, maar om de sociale functies van het Heilige, de Mythen en de Religie.

Zo betekent het sacrale de orde die algemeen erkend wordt, aan het collectief oriëntatie verschafft en die altijd ook enige overtredingen toestaat en sanctioneer. Vandaag bestaat de sacrale orde in hoofdzaak uit: de Techniek en de Staat/Natie, en zijn de daarbij behorende toegestane overtredingen respectievelijk: de Seks en de Revolutie.

De mythe is een expressie van het sacrale, en kan zonder een heilige orde niet bestaan. Maar de mythe is verhaal: hij expliciteert waar de rede zwijgt, of tot zwijgen gebracht wordt (is een „discours fictif sur la réalité”). Mythen vormen het interne communicatiesysteem van een beschaving en zijn het globale beeld dat een cultuur beweegt en oriënteert („image globale motrice”). De basis-mythen van vandaag zijn: de Geschiedenis en de Wetenschap. Deze beide zijn zo fundamenteel en universeel dat beide, marxist en liberaal, jong en oud, blank en zwart, er de onthulling van ’s mensen bestemming van verwachten. (vgl. het veel gebruikte: „de Geschiedenis zal oordelen. . .”) Op deze basis bloeien weer secundaire mythen op zoals: Klassenstrijd, Geluk, Vooruitgang, Jeugd. En tenslotte is er een bovenlaag van tertiaire, snel slijtende en wisselende mythen, b.v. Hygiëne, Gezondheid, Olie, Productiviteit, enz. Elke mythe incarneert zich in heldenfiguren die tot de algemene verbeelding spreken. Ten opzichte van vroeger is de mythe van het oerverleden verlegd naar de toekomst; maar zijn functie is in wezen gelijk gebleven: die van een beeld, dat de kracht heeft mensen samen te binden en tot actie te brengen. Dergelijke beelden (de utopieën) worden vooral geboren in de periode van strijd van een onderdrukte groep; is deze eenmaal aan de macht gekomen dan wordt zijn mythe conservatief. Daarom produceert „links” meer mythen dan „rechts” en is „links” de grote religieuze kracht van deze tijd.

De Religie vervult als steeds twee functies: toevlucht en explicatie. Zonder een uitspraak te doen in de vraag of de religie in het wezen van de mens verankerd ligt, stelt Ellul vast, dat maar weinigen de kracht en het heroïsme

opbrengen om werkelijk atheïst en a-religieus te zijn. Zeker vandaag de dag, met een overgeorganiseerde, hyperrationele maatschappij, en met de enorme dreigingen van de toekomst en de onoplosbare mondiale problemen, vluchten de meesten in de religie en zoeken toevlucht, houvast en uitleg van de situatie waarin ze betrokken zijn. Deze toevlucht en uitleg mogen gerust irrationeel zijn, ja zullen juist om hun irrationaliteit des te eerder en vuriger aangehangen worden: „Hoe sterker de technische wereld georganiseerd wordt, des te meer explodeert de mens in anarchieën.” „Hoe rationeler het systeem, des te meer religie het afscheidt.” Boeddhisme, christendom, maar niet minder het atheïstisch marxisme – hoe a- of anti-religieus ook van oorsprong – werden in de loop van hun ontwikkeling religieus gemaakt door de mens. De opsomming die Ellul geeft van religieuze attitudes en objecten van deze tijd heeft de functie van een overweldigende eyeopener: drugs, hippies, Jesus-people, feesten, consumptie (de religie waarvan de reclame de liturgie is!), de revolutionaire Jezus, geweld, en dan Hitlerisme, Stalinisme en Maoïsme passeren de revue. Het is een analyse die wil tonen hoe irrationeel de moderne mens is, en verkiest te zijn, omdat een overmaat aan systematisering en intellectuele helderheid hem angst inboezemt.

Ellul constateert, dat telkens een merkwaardige *omkering* plaats vindt: de factoren die de desaccralisering, ontmythologisering en aantasting van de traditionele religie bewerken worden zelf na verloop van tijd sacraal, mythisch en religieus geladen. Een enkel voorbeeld: De Bijbel, die bij de reformatie het instrument was waardoor de r.k. kerk van de Middeleeuwen gesecculariseerd werd, werd in het protestantisme spoedig daarna zelf een sacraal boek. De moderne staat, door revoluties en democratische ontwikkelingen aan het sacrale van de absolute monarchie ontrukkt, werd zelf een gebouw van „heilige” instellingen. En hoe sacraal is de seksualiteit niet geworden, juist sinds zij gebanaliseerd en uit de taboesfeer gehaald werd! Zo moet men er op verdacht zijn dat factoren die de religie schijnbaar voor goed onmogelijk hebben gemaakt zelf mettertijd religieus geladen worden.

Het boek mondt uit in een „Staart voor de christenen” (Cauda pour les Chrétiens). *In cauda venenum?* Zit in deze staart het venijn? Ja, wanneer men bedenkt dat venijn ook medicijn kan wezen. Ellul ontziet zijn geloofsgenoten niet en hier spreekt de kerkelijk geëngageerde christen, de theoloog, de ethisch bewogen tijdgenoot, die hij óók is.

Ellul is voldoende met Barth meegegroeid om te weten dat Gods openbaring het einde van de menselijke religie betekent. De openbaring vraagt van de mens tot wie hij zich richt dan ook altijd een breuk. Jezus was en is een teken dat weersproken wordt. De fundamentele vergissing van veel hedendaagse theologen is dat zij de *moderne* religieuze geladenheid van de zogenaamde gesecculariseerde (ja, alleen maar ten opzichte van een bepaald tijdperk, dat van „de christenheid” gesecculariseerd!) maatschappij niet zien en door deze secularisatie als bondgenoot voor de christelijke boodschap te aanvaarden, nu uitgerekend bezig zijn om de religie opnieuw met het Evangelie te verbinden. Het meest duidelijk is dit in de politieke sfeer: voor veel christenen vandaag geldt dat politiek engagement de éne mogelijkheid van niet-religieus evangelisch discipelschap is. Maar – waarschuwt Ellul – de politiek is zelf zó door en door religieus geworden dat de aldus handelende christen

zich aan een illusie overgeeft en het christendom opnieuw religieus compromitteert. Want religieus gemaakt christendom is altijd geweest – en het is niet anders dan in vroeger dagen! – een Evangelie dat wordt gebonden aan de fundamentele geloofshoudingen van de samenleving. Zo deden de Apologeten van de 2e eeuw, die van Socrates een „Chrétien avant la lettre” maakten; zo doet Harvey Cox wanneer hij wil bewijzen dat de Stad, de Mobiliteit, de Anonimiteit en het Feest aan de bijbelse openbaring conform zijn; zo doen socialisten die van Jezus graag naar voren halen dat hij *kooplieden* uit de tempel joeg; zo doen allen die zich een Jezusbeeld vormen, dat overeenstemt met hun behoeften en de imperatieven van hun situatie.

De missionaire opdracht van de Kerk is om de nu levende en werkzame mythen te ontmythologiseren; niet om tegen al lang overleefde mythen van leer te trekken in het twijfelachtige bondgenootschap van een zgn. mondig geworden mens, die niet meer religieus kan zijn. Wie wil desacraliseren, ontmythologiseren en religie afbreken, zal het louter en alleen omwille van Gods boodschap moeten doen. Anders vernietigt hij de religieuze droom waaraan de moderne mens zich overgeeft zonder hem een werkelijk antwoord en een werkelijke reden om te leven daarvoor in de plaats te geven. Laat de kerk in Gods Naam voorzichtiger, moediger, verantwoordelijker zijn. Dat is de klemmende boodschap van dit prachtige, indringende boek van Jacques Ellul, dat de lezer diep aan het denken zet. Zeker ook ieder, die om de missionaire kwaliteit van de kerk bezorgd is.

*) Jacques Ellul, *Les nouveaux possédés*. Librairie Arthème Fayard, 1973. Collection „Evolutions”, 286 p., FF 25.

Staat van beleg in India 1973-1975 – houding van de christenen

De noodtoestand

Te middernacht van de 25ste op de 26ste juni 1975 riep minister-president mevrouw Indira Gandhi de nationale noodtoestand uit. Dit werd gevolgd door 19 maanden van felle repressie en stappen om het politieke systeem van India te veranderen. Het bracht massale arrestaties van de oppositie, van vooraanstaande leiders en parlementariërs zowel als vakbondsleiders en studenten. 26 politieke organisaties werden verboden. De pers kwam onder censuur te staan. De burgerlijke grondrechten werden opgeheven, daarbij inbegrepen de vrijheid van sprekers en meningsuiting, het recht om zonder ordeverstoring te vergaderen, het recht om verenigingen of vakbonden op te richten, het recht op gelijke behandeling voor de wet, het recht op leven en vrijheid, en bescherming tegen willekeurige arrestatie en gevangenhouding. Gronden voor hechtenis behoeften niet te worden gegeven. Het enige privérecht dat niet werd opgeheven was het eigendomsrecht.

Amendementen op de grondwet versterkten de macht van de uitvoerende macht. Arrestaties van oppositie-leiders, veranderingen in de procedurele regels en perscensuur, die alle kritische opmerkingen afsneden, legden het functioneren van iedere oppositie in het Parlement lam. Na een maand noodtoestand begonnen de oppositiepartijen daarvan het Parlement te boycotten. Tegelijk werd ook de onafhankelijkheid van de rechtspraak aangevalen. De regeringen van de stakers Tamil Nadu en Gujarat, waar als enige staten andere partijen dan de Congres-party regeerden, werden opzij gezet. Verenigingen van leraren en studentenbonden, die in de oppositie gingen, kwamen onder druk te staan. Tenslotte werd de zwaarste aanval gericht op de vakbonden en de rechten van de arbeidersklasse. Naast arrestaties op grote schaal van vakbondsleiders werd het stakingsrecht onderdrukt, werden bonus-uitkeringen gekort en de reële lonen wezenlijk verlaagd. Intussen verzamelde een kleine klik rondom Indira Gandhi steeds meer ongecontroleerde macht in handen en oefende die met willekeur en brutaliteit uit. Wreedheden in de behandeling van gevangenen, maar ook in de drijfjachten voor gedwongen sterilisatie op grote schaal en voor de „verfraaiing” van de steden, zijn welbekend geworden en behoeven hier niet afzonderlijk vermeld te worden. Wel moet worden opgemerkt, dat het recht op eigendom niet de arme slum-bewoners beschermde tegen de bulldozers. In de klik, die vooral verantwoordelijk was voor veel van de wandaden en in het algemeen voor de richting die ingeslagen werd, speelde Indira's zoon Sanjay een vooraanstaande rol.

Wat waren de redenen voor de instelling voor dit regime van noodtoestand? Officieel worden verschillende redenen gegeven. Toen Indira Gandhi de

proclamatie van de noodtoestand aankondigde, sprak zij van „de diepe en wijd verspreide samenzwering, die voorbereid werd sinds ik bepaalde programma's voor het welzijn van de gewone man en vrouw in India begon te introduceren". Volgens haar was het een maatregel om de democratie te verdedigen tegen de duistere machten van rechts en om vooruitgang te bevorderen.

Dit werd sterk gesuggereerd in de reusachtige propaganda rondom het „20-punten programma", dat aangekondigd werd een week nadat de noodtoestand werd uitgeroepen. Het werd een blauwdruk vooruitgang genoemd. Maar spoedig werd de verbinding tussen noodtoestand en economische vooruitgang duidelijker in de slogans, die aanspoorden tot discipline en hard werken. Indira Gandhi zei de staalarbeiders op 1 mei „zichzelf als staal te laten gieten tot gedisciplineerde burgers" en de voorzitter van het Congres Baroah verklaarde tegen het eind van 1975, dat het voornaamste doel van de noodtoestand was „de productie te maximaliseren".

De onafhankelijke marxistische schrijver Ajit Roy ziet de werkelijke redenen voor de noodtoestand als volgt¹⁾:

1. het was het resultaat van de drang tot een autoritaire transformatie van het sociaal-economische systeem in het belang van het monopolie-kapitaal;
2. het was het resultaat van het streven om de persoonlijke macht van Indira Gandhi veilig te stellen.

Iedereen, die bekend is met de politieke gebeurtenissen, die vooraf gingen aan de noodtoestand zal het eens zijn met het tweede punt. Het eerste punt verdient wat meer uitleg, omdat het socialistisch vocabulaire en de propaganda, die door Indira Gandhi en anderen gebruikt werden om de werkelijke trends in haar politiek toe te dekken, en de steun, die haar gegeven werd door de pro-Moskou communisten, het WCK in verwarring hebben gebracht. Sinds vele jaren is de indische economie gevangen geweest in een diepere crisis, die zeer acuut werd in de jaren van droogte 1973 en 1974. Indiase kapitalisten drongen lang aan op een meer repressieve politiek van arbeidsdiscipline en een meer liberale politiek van belasting-concessies en bevordering van de investeringen voor indiaas en buitenlands kapitaal. Beide verlangens werden onder het noodtoestand-regime vervuld. Die vond niet plaats van de ene dag op de andere als een compleet nieuwe politiek. De trend was er al lang tevoren, maar de politieke crisis werd gebruikt om een krachtige politiek door te zetten ten behoeve van het kapitaal. De voorafgaande trend in de richting van repressie was duidelijk aan het licht gebracht door Ajit Roy in zijn boek „Political Power in India", dat één maand over de uitroeping van de noodtoestand werd gepubliceerd. Hij verwijst naar de para-militaire strijdmacht, die mevrouw Gandhi opbouwde, de praktijk van de fraude met verkiezingsuitslagen en het terroriseren van oppositionele bewegingen en speciaal de brute onderdrukking van de spoorwegstaking, door haar geprovoceerd, in mei 1974. Parallel daarmee groeide de samenwerking met het privé-kapitaal. Op de ochtend van de noodtoestand zag men in New Delhi de unieke gebeurtenis van een demonstratie op straat door de grote industriële

bazen van India, die in optocht naar de residentie van Mrs. Gandhi gingen om uitdrukking te geven aan hun enthousiaste steun voor haar beleid. De economische politiek ten gunste van het kapitaal werd alles overheersend tijdens de noodtoestand, zoals duidelijk bleek uit de begroting van maart 1976. De voorzieningen daarvan werden met groot enthousiasme begroet door de zakenwereld in en buiten India. De Business Standard van New York schreef: „Eerste minister Indira Gandhi mag dan socialistisch praten, maar de pro-business begroting toont een pragmatische bereidheid kapitalistische werktuigen in te zetten om de indische economie een oppepper te geven". De Wereldbank en soortgelijke instellingen waren vol lof voor het nieuwe zaken-klimaat dat zich ontwikkelde. Sinds India begon zijn geschoolde maar goedkope arbeidskrachten meer te disciplineren kreeg het steeds gunstiger commentaren van kapitalisten over de hele wereld. De kapitalisten van India, in het bijzonder die van de monopolies, hadden een prachtige tijd: de belastingen gingen steeds verder omlaag, zij verkregen de ene concessie na de andere, en anderzijds werden de lonen bevroren, bonus-uitkeringen werden gekort, vakbondsleiders die zich verzetten achter de tralies gezet en tegen ontslagen werd geen verzet aangetekend. Het 20-punten programma spreekt, bij nader onderzoek, deze interpretatie van de feiten niet tegen. Integendeel, het bevestigt deze.

Het bevatte drie typen maatregelen:

1e Anti-feodale maatregelen op het platteland zoals landhervorming, afschaffing van herendiensten, liquidatie van agrarische schulden, e.d. Als ze zouden worden uitgevoerd, zouden ze enige verandering brengen in de agrarische structuren, hetgeen ook in het belang was van de industriële bourgeoisie. Maar dit zou alleen mogelijk geweest zijn met militante participatie van de massa, die juist verlamd was door de noodtoestand.

2e Steunmaatregelen voor verschillende delen van de bevolking, ook voor wevers maar vooral voor de belastingbetalers uit de middenklasse en voor de studenten.

3e Maatregelen, ontworpen om het functioneren van het economisch systeem efficiënter te maken. Zij hielden in de expansie van de energie-productie en de irrigatiepogingen om de prijzen te verlagen en de productie te doen toenemen en liberalisatie van de investeringsprocedures.

Wanneer wij het beeld in zijn totaliteit bezien, stellen we vast dat India onder de noodtoestand toetreden was tot de club van landen, die de staat van beleg, de uitzonderingstoestand en militaire regimes kennen en die allerlei soorten onderdrukking gebruiken in de naam van ontwikkeling en vooruitgang voor de zaak van kapitalistische groei ten koste van de verarmde massa's. Hoe is het echter mogelijk, dat het maar 20 maanden duurde tot het regime van de noodtoestand werd afgeschaft door een vernietigend verkiezings-oordeel van het indische electoraat? Mevr. Gandhi verwachtte stellig deze uitslag niet toen zij de verkiezingen aankondigde. Zij was er toe gedwongen onder interne en externe druk, die haar noodzaakten een soort legitimatie te zoeken voor de nieuwe aanpak.²⁾ Zij was van plan door de verkiezingen de Congres-partij te zuiveren, en de veteranen onder de politici van deze partij te vervangen door de jongere volgelingen van haar zoon, de rijzende ster. Dit plan werd verijdeld door het vertrek van Jagjivan Ram.³⁾

Maar toen eenmaal de eerste stap was gezet en een gedeeltelijke verlichting van de noodtoestand was toegestaan werd het onmogelijk om te keren of het getij te keren zonder het leger te betrekken in een bloedige burgeroorlog. De grootste verrassing was dat de mensen in staat waren hun angst te boven te komen. De vloed van volkswroede was onverwacht sterk. Bijna alle lagen van de bevolking waren erbij betrokken. De plattelandsmassa's speelden de beslissende rol toen zij hun traditionele loyaliteit aan de Congres-partij van Gandhi en Nelim afschudden.

Overduidelijk was het de brutale massale campagne tot sterilisatie, die hun protest opriep. Men moet zich realiseren, dat deze onmenselijke campagne, die massa's mensen behandelde als vee, niet zo maar een uitvinding was van Indira en haar zoon als meedogenloze en verdwaasde dictators. Zij was nauw verbonden met de aandrang, die in de breinen van deskundigen van het Internationale Monetaire Fonds en de Wereldbank was opgekomen, en het was een logische stap voor een regime, dat besloten had zich met de steun van zulke instellingen te handhaven en de sociale status quo te steunen. Zij, die weigeren het sociale kader te wijzigen, moeten iets doen om de dreiging van een groeiende bevolking onder controle te houden.

De ongeletterde massa's van India hebben bewezen dat zij dit niet zijn. Zij gebruikten de verkiezingen om de machtige bazen, die hun niet als menselijke wezens behandelden, er uit te gooien. Die verkiezingen waren een prachtige, bemoedigende bevestiging van de menselijke waardigheid. Natuurlijk, bevolkingsgroei is een groot probleem. Maar de ontwikkelingen in India zelf tonen dat de enige wijze om het aan te pakken is de sociale en economische omstandigheden te wijzigen. In de staat Kerala is het geboortecijfer gedaald zonder enige dwang.

Het is de staat met het hoogste percentage alfabeten, nu de beste gezondheidszorg – zelfs toegankelijk in afgelegen dorpen – en met de radicaalste hervormingen, voor zover die mogelijk zijn in een kapitalistisch geheel – zoals landhervormingen, vaste minimumlonen, e.d. Met andere woorden: er is een minimum van economische en sociale zekerheid, die toelaat dat de gezinnen klein zijn, hetgeen in andere situaties een te hoog risico is voor vele categorieën van de bevolking. Zij die nog steeds verborgen sympathie koesteren voor de rigoreuze sterilisatiecampagnes, moeten zich afvragen of zij niet in racisme gevangen zitten. Zouden zij even sympathiek staan tegenover duitse of nederlandse politie, die dorpen, treinen en bussen overvallen, op zoek naar mensen die voor sterilisatie in aanmerking komen, daarbij in acht nemend dat kinderen, in die landen geboren, vele malen meer consumeren van de schaarse wereldvoorraden dan kinderen van arme gezinnen in India? Andere delen van de bevolking gebruikten ook de kans van de verkiezingen om het regime, dat hen van zich vervreemd had door zijn politiek en zijn meedogenloosheid, van zich af te schudden. Onder hen waren de industrie-arbeiders, die de belangrijkste slachtoffers waren van de nieuwe economische politiek en de intellectuelen. De leiders van de oppositiepartijen slaagden erin zich te verenigen en een gezamenlijke uitdaging te stellen tegenover de Congres-partij. Omdat ze uit de gevangenissen kwamen en verwachtten dat ze terug zouden moeten in de gevangenissen in geval van een massale overwinning van Indira Gandhi, hadden zij niets te verliezen. De onver-

wachte opkomst van de massa's, die massaal de eerste verkiezingsbijeenkomsten van de oppositie bezochten, bemoedigden andere aarzelende mensen om mee te gaan doen in de slag en zich tegen het regime van Indira Gandhi te keren.

Reakties van christenen

1. *Het slaafse establishment*

De leiders van de kerk van Noord-India spraken in een officiële resolutie uit – na meer dan een jaar noodtoestand, op 21 sept. 1976 –: „hun diepe dankbaarheid en waardering voor het dynamisch lidmaatschap” van Indira Gandhi en besloten dat „programma's die door de regering van India gelanceerd worden volledig zouden worden uitgevoerd door de kerk van Noord-India (CNI) en door haar opvoedkundige, medische en andere instellingen voor de vooruitgang van het hele land”. In die tijd was de sterilisatie-campagne en het programma tot ontruiming van slums in volle gang. Maar de kerken schrijven gebonden te zijn door hun instituties als door gouden ketenen. De volgende paragraaf van de resolutie dankt de regering omdat zij een bepaling van de Wet op Buitenlandse Bijdragen van 1976 gematigd heeft ten gunste van het standpunt van de christelijke gemeenschap in India”.⁴⁾ Tenslotte zou de regering de stroom buitenlands geld, waarvan de kerk zo afhankelijk is, wel eens kunnen stoppen.

Per gelijke post zond de kerk van Noord-India een tweede resolutie naar de minister-president waarin zij uitsprak het oneens te zijn met de kritische opmerkingen van de Wereldraad van Kerken en andere oecumenische lichamen. Ongevraagd nemen zij de rol aan van „kampioenen van de vrijheid van India” en geven „een vals vertekend beeld van India, waarmee de kerk van Noord-India het niet eens is en dat het volk van dit land, dat zich verzameld heeft rondom het huidige leiderschap, zeer in verlegenheid brengt”. Een afschrift ging ook naar de Raad van Kerken in Nederland, die gevraagd had de politieke gevangenen vrij te laten en de noodtoestand op te heffen. In een begeleidende brief verzekerde deze kerk Indira Gandhi van „de volledige steun en onversaagde loyaliteit van de kerk van Noord-India”.

Evenals de Nationale Raad van Kerken van India (NCCI), de sociale organisatie CASA, de YMCA en de YWCA⁵⁾ gaf de CNI ook uitdrukking aan zijn steun door gastheer te zijn voor meer dan duizend vooraanstaande leden van de regerende Congres-partij op een groot diner in New Delhi in mei 1976 (pag. 105). Bisschop Nasir, moderator van de CNI, gaf tenslotte zijn zegen aan Indira Gandhi (a.w. pag. 75). Na de aankondiging van de verkiezingen en het aftreden van Jagjivan Ram door publiek te verklaren: „als trouwe burgers van ons moederland beschouwen wij het als onze plicht U te verzekeren dat wij als gemeenschap met U zijn en achter U staan”. Dit geeft aan hoe moeilijk het voor bisschoppen moet zijn om te begrijpen wat de democratische plichten van burgers zijn.

Vergeleken met de lofzangen van de CNI klinkt de resolutie van de kerk van Zuid-India (CSI) bijna stoutmoedig door bepaalde bezwaren tegen de noodtoestand, die erin staan. Deze resolutie werd aangenomen door de Synode in januari 1976. Zij roept op tot samenwerking „in zoverre het 20-punten programma van de minister-president en haar regering bedoeld is als een belangrijke

bijdrage aan de verbetering van de omstandigheden van de armen en verdrukten". Zij pleit „voor een radicaler en meer economisch georiënteerd program om een structuur van gerechtigheid tot stand te brengen, die betekenis heeft voor alle lagen van de bevolking". Zij waardeert de verzekering van toewijding aan de democratische structuur van de grondwet, zoals die gegeven is door de regering.

Zij doet een appél „om de huidige beperkingen op de persvrijheid en de fundamentele rechten zo spoedig mogelijk op te heffen". Zij doet een verder een appél „om de politieke gevangenen behoorlijke rechtsmiddelen te verschaffen".

Helaas weerspiegelt deze voorzichtig kritische verklaring van de CSI-Synode niet de kritischer houding onder de christenen in het Zuiden. Er waren individuele stemmen met kritiek en bewogenheid in het Noorden zowel als het Zuiden, maar in het algemeen schenen de christenen nogal gelukkig te zijn met de toestand van wet en orde, zoals die tot stand gebracht was door de noodtoestand. Zoals de secretaris-generaal van de CSI, mevr. Daisy Gopal Ratnam het stelde in een interview in oktober 1976, vele maanden na de CSI resolutie, terwijl zij enkele bezwaren uitte over politieke gevangenen en gedwongen sterilisatie: „Wij zijn bereid een beetje van onze vrijheid op te offeren indien wet en orde de boventoon kunnen voeren". (46). Zij verwijst in het bijzonder naar het feit dat stakingen niet meer voorkomen. Andere christenen uit de middenklasse plachten te spreken van de treinen, die op tijd liepen en de nieuwe efficiency op de kantoren, zoals elders gebeurde onder Mussolini.

Er is in dit artikel geen ruimte om in detail de verklaringen van de NCCI, van de CBCI (de Rooms-Katholieke Bisschops-Conferentie van India) en andere kerkelijke lichamen door te nemen. De NCCI verwierp oecumenische commentaren als anti-indiaas en schreef aan de oecumenische instellingen, dat de kerken in India volwassen genoeg zijn om hun eigen zaken te behandelen. De CBCI kwam tussenbeide in het debat over de voorgestelde veranderingen in de grondwet, waarbij zij zich alleen bezorgd toonde over de bescherming van de rechten van minderheden. In het algemeen kan gezegd worden, dat de houding van steun, die door de leiders van de verschillende kerken gegeven werd in overeenstemming is met de wijdverspreide christelijke traditie, die de stelling dat de overheden door God zijn ingesteld (Rom. 13) aanvaardt als een gebod tot onbepaalde gehoorzaamheid aan de regering, tenminste zolang als haar institutionele belangen niet in het geding zijn. Natuurlijk trachten de kerken hun steun een bredere basis te geven door te refereren aan het 20-punten program. Terwijl zij de verdovende propaganda die er omheen plaatsvond, voor lief namen, namen zij aan dat het allemaal te maken had met het helpen van de armen. Zo verklaarde een groep kerkleiders, die door het NCCI bijeengeroepen was dat zij „unaniem de filosofie en de redenering die aan het program ten grondslag liggen, ondersteunen, omdat de kerk van Jezus Christus altijd diep bewogen is over en betrokken bij de bevrijding en de verheffing van de minder-bevoorrechteten, de uitgebuiten, de armen, de verachten en de behoeftigen" (25). Merk op hoe in overeenstemming met de propaganda voor een program, dat moest worden uitgevoerd door bureaucraten zonder het volk, in deze zin al de woorden hun betekenis hebben verloren.

Het doet er niet toe of men het bevrijding of verheffing noemt, in ieder geval vormt het volk het object. D. V. D'monte, voorzitter van de katholieke Unie, had de noodtoestand verwelkomd als een noodzakelijke stap om „samenbundeling, wet en orde" te brengen (97). Na een jaar gelooft hij, dat al die sceptische geesten, die dachten dat het 20-punten program niets anders was dan alweer een politieke gimmick grap, ongelijk gekregen hebben. In zijn ogen „is het nieuwe economisch programma het eerste deel van de blauwdruk voor de indische revolutie, die Mahatma Gandhi begon met zijn beweging van politieke vrijheid, maar die niet werd voortgezet met de kracht en besluitvaardigheid „die nodig waren om haar te voltooiën" (100). Hierin ontdekt hij een kans voor de indische christenen om hun gebrek aan participatie in de nationalistische beweging voor de onafhankelijkheid goed te maken. Voor de christelijke gemeenschap is nu het ogenblik gekomen om zich opzettelijk en categorisch te identificeren met de nationale hoop op aspiraties" (10). Het is het droevige maar helaas gebruikelijke beeld van christenen, die proberen zich te laat en op het verkeerde punt te voegen in de „nationale hoofdstroom". Velen van hen, die achter Mahatma Gandhi stonden in zijn strijd voor vrijheid zaten juist nu weer in de gevangenis. Anderen, die zich bij de nationale beweging hadden aangesloten op een tijdstip, dat het nog steeds riskant was en inderdaad revolutionair, zoals M. M. Thomas, waren nu te vinden onder hen die zich verzetten tegen de noodtoestand. Zij zwommen tegen dat wat verondersteld werd de hoofdstroom te zijn en wat bleek de privépoel van Mrs. Gandhi en enkele anderen te zijn. Maar zij die in die dagen van de Mahatma baden voor de britse onderkoning ontdekten nu de hoofdzak voor politieke identificatie met de politiek van de noodtoestand waarbij zij die uitriepen tot het eerste deel van de „blauwdruk voor de indische revolutie". Natuurlijk, zo schijnen vele christenen te houden van „revolutie", van boven gecommandeerd; uitgevoerd door de bureaucratie en de politie en veilig zwemmend op de hoofdstroom. Alsof dit niet genoeg zou zijn, voelt D'monte zich bewogen door meer dan nationale gevoelens: „Het christendom is geen godsdienst zoals andere, maar een beweging tot bevrijding van de mens, niet alleen voor de zonde, maar ook van alle omstandigheden, die zijn waardigheid aantasten als beeld van God; daarom de bevrijding van de totale mens. Hier lopen de doelstellingen van het 20-punten program en het christelijk ethos samen." (101) Om eerlijk te zijn tegenover de oecumenische gezindheid moet hierbij genoemd worden dat de algemeen secretaris van de CNI niet achterbleef in het ontwikkelen van een theologie van de noodtoestand, toen hij het „20-punten-plus-5-punten-programma van het land" vergeleek met het „mechanisme" van Jezus van Nazareth's Manifest van het Koninkrijk Gods (256). Genoeg hiervan.

2. *Conformistische progressiviteit*

Een voorzichtiger steun van hoger gehalte kwam van sommige christenen die eerder de Congres-partij van Nehru en Indira Gandhi hadden gesteund als het beste instrument dat beschikbaar was voor de ontwikkeling naar een rechtvaardiger samenleving. Zij zagen in deze partij de beste garantie voor de bescherming van de idealen van secularisatie (tegen het Hindoe fanatisme), democratie en socialisme. Natuurlijk veroorzaakte het uitroepen van de

noodtoestand en wat daarop volgde enige moeilijkheden met betrekking tot de betrouwbaarheid van de Congres-partij bij het verdedigen van de democratie. Maar deze vooruitstrevende supporters van Indira Gandhi overwonen hun aarzeling, zo ze die al hadden, met de volgende redenering. De noodtoestand was een tijdelijke beperking van de democratische rechten, noodzakelijk om de gevaarlijke uitdaging van de reactionaire krachten van rechts te weerstaan. Hij zou gebruikt worden om de discipline te scheppen, die nodig was voor economische vooruitgang en voor verbetering van het lot van de zwakste lagen van de maatschappij, zoals in het 20-punten program was voorzien. Deze lijn werd gevolgd door J. R. Chandrun, rector van het United Theological College en voorzitter van de Aziatische Christelijke Vredes Conferentie. Ondanks sommige bezwaren neigde hij ertoe dat de dingen zich in de juiste richting ontwikkelden. De genomen maatregelen duiden volgens hem erop „dat de regering, hoewel zij op dit moment het kapitalistische principe volgt, plannen heeft om over te gaan tot enkele radicale maatregelen om de kloof tussen rijk en arm te verminderen” (150). Aan dit argument ligt ten grondslag het vertrouwen, dat Indira Gandhi oprecht was in haar uitspraken van zorg om de democratie te beschermen en dat het uitroepen van de noodtoestand gebeurde om gerechtigheid te brengen voor de zwakkere bevolkingsgroepen.

Hetzelfde geloof in het leiderschap van Indira Gandhi en in de progressieve rol van de Congres-partij vormt de basis voor de positie van Mar Gregorios (Paul Verghese), zoals uitgedrukt in zijn brief aan Philip Potter, de secretaris-generaal van de Wereldraad van Kerken. Wat betreft het probleem van de mensenrechten, dat door Potter naar voren werd gebracht, betoogt hij dat de zaken niet zo ernstig waren als betoogd werd door buitenstaanders, omdat de meeste politieke gevangenen rechtsen of fascisten waren, en velen hoe dan ook vrijgelaten werden. Anderzijds ging de economie vooruit en werden de illegale praktijken van het privé kapitaal beteugeld en dat was belangrijker. De werkelijke behoefte voor het moment was opbouw van plaatselijk kader door de Congres-partij om haar progressieve politiek te kunnen uitvoeren. „Hier ligt nog steeds de toekomst, niet bepaald in vrijheid van vergadering en meningsuiting zoals het dogmatisch liberalisme van het Westen dikwijls gelooft.” (59)

Het kritisch refereren aan het westers liberalisme komt dikwijls voor in de redeneringen van deze groep. Het is een manier van verbinden van de kritiek op de noodtoestand met de kapitalistische ideologie en van het vestigen van een radicaler anti-kapitalistisch image voor hen die de noodtoestand ondersteunen. Het bedriegelijke is natuurlijk dat geen onderscheid gemaakt wordt tussen het politieke liberalisme, dat verbonden is met de proclamatie van mensenrechten en democratische rechten, en de theorie van het economisch liberalisme, dat in het bijzonder de ideologie vormt van de kapitalistische maatschappij. Jammer genoeg is dit een onderdeel van een negatieve traditie in bepaalde kringen van links, die onder de invloed van de bolsjewistische revolutie ertoe neigden de democratische rechten niet als revolutionaire verworvenheden te beschouwen die verbreed en verdiept zouden moeten worden onder het socialisme, maar als bourgeois illusies, die niet serieus behoeften te worden genomen. De progressieve supporters van de noodtoe-

stand betoogden dat vrijheden als de persvrijheid toch niets te betekenen hadden voor de ongeletterde massa's. Zij zouden meer behoefte hebben aan gerechtigheid dan aan vrijheid van pers en van vergadering. Het bedriegelijke van dit argument, dat scheiding maakt tussen de strijd voor gerechtigheid en de noodzaak vergaderingen te houden en communicatie te hebben, is onthuld door hen die nee zeiden tegen de noodtoestand.

3. *Profetisch protest*

Er was een groep christenen, die zich vanaf het eerste begin tegen de noodtoestand verzetten. Onder hen was vooraanstaand M. M. Thomas, wiens publicaties uit deze tijd zouden kunnen worden gebruikt als leer voor politieke ethiek. Door commentaren in een klein weekblad, totdat de politie tussenbeide kwam, en door gestencilde rondzendbrieven schiep hij een aandachtspunt van kritische reflectie. Door het Detenus Family Distress Relief Fund daagden hij en enkele andere christenen de kerken uit de schending van de mensenrechten serieus te nemen door tenminste zorg te dragen voor de familieleden van de slachtoffers. Zelfs dat werd geweigerd door veel kerkleiders. Door kleine consultaties probeerde het Christian Institute for the Study of Religion and Society het kritisch verstaan van de politieke situatie te verdiepen. Tenslotte publiceerden M. M. Thomas en enkele anderen een appél op de kiezers om „de Congres-partij uit de macht te stemmen”, waarin zij in detail aangaven wat de reden voor deze oproep was. Hij was voorzitter van de „People's Union for Civil Liberties and Democratic Rights” in de staat van zijn afkomst Kerala en de oppositie-partijen van die staat van links (CPI-M) Maoistische Communistische Partij (vert.) tot rechts (Jana Sangh) vragen hem tenslotte om een van hun kandidaten te worden voor het Parlement in New Delhi. Dat weigerde hij, maar dagelijks sprak hij wel op verkiezingsbijeenkomsten van de oppositie. Mar Gregorios, een andere welbekende christenleider van Kerala, sprak in zijn brief aan Philip Potter van „het emotioneel en onkritisch profetisme, dat gelooft dat de grootste deugd van een christelijke gemeenschap is om publieke verklaringen uit te geven die de status quo kritiseren. Dat is een typische verleiding van de middenklasse waaraan sommigen van ons liberale christenen te gemakkelijk slachtoffer worden”.

Het profetisme en liberalisme van M. M. Thomas en zijn vrienden verdient nader bekeken te worden:

a. politiek liberalisme voor de zaak van de massa's

M. M. Thomas herinnert zijn critici aan het centrale onderscheid tussen economisch liberalisme van het „laissez faire” kapitalisme, dat hij verwerpt, en de bevestiging van de menselijke waardigheid en de verdenking tegen elk monopolie inzake macht, hetzij economisch, sociaal of politiek, zoals dat gegeven is in het politiek liberalisme, dat hij steunt (211).

Hij wijst op de verbinding tussen het concept van democratie, zoals dat door Nehru en Gandhi is ontwikkeld, dat mensen behandelt als subject en niet als object van de geschiedenis, en de strijd van het volk voor een rechtvaardige samenleving. Steunmaatregelen uitgevoerd door een welwillende bureaucratie behandelen mensen als objecten. Maar „armoede kan niet uitgebannen worden als gift van de bureaucratie. Zij kan alleen uitgebannen worden door

de strijd van het volk". Voor de zaak van deze strijd moeten de democratische rechten hersteld worden, niet slechts voor de zaak van een paar liberale intellectuelen. In dezelfde geest ziet een „Fellowship of the Clergy concerned with Human Rights”, die in Kerala gevormd was, de onderdrukking van de burgerlijke vrijheden en democratische rechten als „het weerhouden van het gewone volk van India van de participatie in hun eigen ontwikkeling” (65). Zij hebben deze rechten nodig „om te strijden tegen verhevigde uitbuiting en onderdrukking” (68). Dezelfde broederschap verklaarde dat „de strijd voor de mensenrechten een fundamenteel antwoord is aan Jezus Christus” (65).

b. kritische analyse van het 20-punten program

Deze analyse werd in het bijzonder ontwikkeld door C. T. Kurien, de bekende econoom van het Madra Christian College. Hij vraagt in een correspondentie met J. R. Chandran wat voor een soort aktivisme wij ondersteunen. Is het onze bedoeling „iets 'voor de armen' te doen” of te zien dat wij in dit land een sociale orde hebben waar niemand een neerbuigende zorg voor de armen behoeft te hebben?” (109). Hij is tegen aktivisme van de eerste soort, dat zo dikwijls gebruikt is als surrogaat voor de tweede. En zijn lezing van „de noodtoestand en het 20-punten program is dat zij in feite pogingen zijn om aktivisme van de eerste soort op te roepen zó dat aktivisme van de tweede soort kan worden ingetoomd en beteugeld”. Hij ziet het 20-punten program als een propaganda manoeuvre om de ware politiek van de noodtoestand te bedekken. Hij verwijst naar de begroting van 1976, die duidelijk het privékapitaal bevoordeelde en toont dat los van een paar punten betreffende de armen van het platteland het hoofddoel van het program past in een politiek van kapitalistische ontwikkeling, die de armen niet zou baten met wat voor propaganda dan ook. Dezelfde lijn wordt gevolgd door een CISRS Consultatie, die het 20-punten program hoofdzakelijk ziet als een ontwerp om „het bestaande systeem te stroomlijnen”. Het feit zelf, dat slechts twee of drie punten participatie van het volk toestaan, terwijl al het andere zaken betreft ven bureaucratische besluitvorming, wijst in die richting.

c. tegen de „Taj Mahal ontwikkelingsfilosofie”

In een van zijn rondzendbrieven gaf M. M. Thomas commentaar op Mrs. Gandhi's verdediging van de stadsvernieuwingspolitiek, die bekritiseerd was vanwege de brute verwijdering van slumbewoners. Zij stelde dat iedere aktiviteit op ontwikkelingsgebied enige lasten zou veroorzaken en zij gaf als voorbeeld de Taj Mahal. „Deze werd gebouwd met het bloed en zweet van duizenden mensen, maar zij hebben wel iets waardevols achtergelaten.” M. M. ontkent niet dat ontwikkeling bloed en zweet kost, maar hij vraagt zich af hoe Mrs. Gandhi kan verwijzen naar de tijden „waarin slaven werden geëxploiteerd om zulke mooie bouwwerken op te richten. Men zou gedacht hebben, dat wij ons ver verwijderd hadden van de tijd waarin de Taj Mahal werd gebouwd, wat het ons onmogelijk maakt ontwikkeling vandaag alleen te omschrijven in termen van het bouwen van mooie bouwwerken voor het nageslacht door brute uitbuiting en gedwongen arbeid van mensen die in onze tijd tot slaven gemaakt zijn. Echte ontwikkeling is ontwikkeling van het volk, de vrijmaking van mensen uit hun toestand van slavernij, zodat zij de juiste waardigheid kunnen hebben om deel te nemen in besluitvormingsprocessen,

die hun leven en arbeid beïnvloeden. Het volk moet zelf het besluit nemen om te zweten en te bloeden. Als democratie en socialisme iets betekenen is het juist dit”(245). In een analyse van de politiek onder de noodtoestand komt M.M. tot de conclusie, dat de Taj Mahal filosofie van de nationale ontwikkeling „de ware filosofie van de noodtoestand” is achter de gebruikelijke leuzen van socialisme en democratie (244). Aan deze filosofie gaat vooraf de „mensen-zijn-schapen-filosofie” die de mensen ziet als object van welzijn en liefdadigheid, een filosofie waarvoor Mahatma Gandhi waarschuwde en die diep geworteld is in de kerken. Dat is een van de redenen waarom de kerken zulke moeilijkheden hadden om de werkelijke betekenis van de noodtoestand te zien en er tegen te protesteren (248).

d. tegen de Indira cultus

De voorzitter van het Congres Baroah smeet de leus „Indira is Indira en Indira is India”. M.M. kenschetste dit als „persoonsverheerlijking, die geen recht doet aan India noch aan Indira. De geschiedenis toont dat in het verre verleden, toen de Keizercultus bestond dat de keizer zelf geen mogelijkheid tot zelfkritiek meer had en het vuur dat het huis verwarmde verkeerde in het vuur dat het verbrandde” (205).

Dit werd geschreven in augustus 1975. Het werd bewaarheid in het voorjaar van 1977. M.M. voegt eraan toe, dat de christelijke kerk weigerde om de keizer te aanbidden, niet alleen in de naam van God maar ook voor de zaak van een gezonde staat, die vraagt om een seculaire benadering. Hij moet teleurgesteld zijn dat zelfs op dit punt, op een niveau waar niet veel analyse nodig was, de christelijke respons erg zwak was, waarbij een onkritische waardering van het nationale leiderschap de boventoon voerde.

e. voor de ware zending van de kerk

M. M. Thomas en zijn vrienden kritiseerden de kerken vanwege hun traditionele serviliteit aan de heersende macht en hun minoriteitsbesef, dat maakt dat zij zich alleen druk maken om hun eigen minoriteitsbesef en bereid maakt om de mensenrechten van allen op te offeren aan het veiligstellen van hun beperkte belangen (224). Tegenover deze benadering ten dienste van het eigen belang plaatst M.M. zijn visie op de kerk. Zij is geen „minderheidsgemeenschap”. Zij is „het sacrament van de eenheid tussen God en mens en het teken van het doel van de mensheid, en daarom representeert zij alle mannen en vrouwen in hun zoeken naar humaniteit in vrijheid en gerechtigheid. Christenen hebben alleen de rechten nodig, die aan alle mannen en vrouwen toekomen en hun zending is om anderen te dienen op zoek naar hun sociaal en geestelijk welzijn (243). Hoe kunnen de kerken zwijgen of publiek hun loyaliteit verklaren wanneer de mensenrechten zoveel geweld wordt aangedaan? Waarom zou de kerk blijven als zij alle morele en menselijke bewogenheid in deze situatie afwijst? Zelfs de minister-president kon zo'n absolute loyaliteit niet verwacht hebben” (256). Dat betekent niet noodzakelijk dat de kerken als kerken zouden moeten meedoen in ieder politiek verzet tegen de maatregelen van de noodtoestand, „maar zij hebben de plicht binnen de situatie, tenminste stil en pastoraal geestelijk weerstand te bieden aan de willekeurige machtsuitoefening in het bijzonder wanneer deze een geest van angst verspreidt, die mensen moreel verlaagt. . . Het pad van het belijden van Christus is soms dat van samenwerking met heersers, maar het kan ook in andere

tijden zwijgen betekenen of zelfs non-coöperatie; maar ten allen tijde eist het het bewaren van de geestelijke integriteit van de kerken als de grondslag en de pilaar van de humaniteit en humanisme en de geestelijke weerstand tegen alle krachten die inbreuk maken op die integriteit" (217). Vijf maanden later, in februari 1976, schrijft M.M.: „De tijd om te zwijgen is voorbij. Nu is het tijd om te spreken, tenzij de christelijke kerk in India zal worden beschuldigd van altijd te leven bij het principe van zich te conformeren aan de machten, die zich niets aantrekken van het lot van de humaniteit van het volk in het algemeen" (235). De kerk in India is niet slechter of beter dan de kerken elders. Ieder christen en iedere kerk hebben in hun eigen situatie te onderscheiden wat er in werkelijkheid aan de hand is. Toen oecumenische bezoekers na de noodtoestand sommige leiders, die Indira Gandhi hadden gesteund, vroegen hoe zij dat had kunnen doen, kregen zij ten antwoord: „Wij wisten niet wat er aan de hand was". Het commentaar op dat antwoord is een vraag voor de kerk overal. Wat is het nut van een kerk, die niet weet wat er gebeurt met de mensen, wat de krachten zij die hun kwaad doen, en wat de strijd is waarbij wij ons hier en nu hebben aan te sluiten?

Post Scriptum

Het christelijk commentaar op de verkiezingen en de houding tegenover de nieuwe regering zijn opnieuw van gemengde aard. In NCCI publicaties kan men een zekere stemming van zelfkritische reflectie constateren. Bisschop Nasir verzekert, zoals verwacht kon worden, de nieuwe minister-president – zij het iets voorzichtiger – van zijn „loyaliteit en medewerking". Hij zet de reden uiteen: „De overheden, die aan de macht zijn, zijn door God ingesteld, en als zodanig geloven wij, dat uw aanstelling binnen de context van de nieuwe regering in overeenstemming is met God's wil en de keuze van het land". De niet te weerhouden D'monte van de Catholic Union zond zijn gelukwensen en drukte zijn vertrouwen uit „dat uw toewijding aan eerlijk spel en gerechtigheid het kenmerk zullen zijn van uw regering". Spoedig daarna bood hij een memorandum aan de minister-president aan, waarin hij een aantal concessies vroeg voor christenen. In dezelfde geest stelde de All India Council of Indian Christians aan de minister-president voor, dat de eerstvolgende kandidaat voor het presidentschap een christen zou moeten zijn, met het argument dat Hindoes en Moslims hun beurt al hadden gehad. Zij vroegen verder om meer christenen te benoemen in verschillende andere lichamen. Of zij voldoende gekwalificeerd zijn voor functies in een democratie lijkt twijfelachtig. Dezelfde All India Council werd pijnlijk geconfronteerd met het recente verleden, toen zijn wettig verkozen voorzitter terugkeerde uit de gevangenis, waarin hij vastgehouden werd gedurende de noodtoestand. Hij had een aanklacht ingediend tegen Indira Gandhi bij het Hooggerechtshof van Delhi, was gearresteerd en onmiddellijk ontheven van zijn voorzitterschap door de geschrokken All-India christians en schorsten hem van zijn lidmaatschap voor 5 jaar. Enige christenen, die zich verzetten tegen de noodtoestand kwamen bijeen in consultaties, die georganiseerd waren door het CISRS en bezonnen zich op de nieuwe situatie. Het werd spoedig duidelijk dat het gemeenschappelijk verzet van het verleden niet automatisch resulteerde in een gemeenschappelijk verstaan van de

huidige situatie en haar perspectieven. Sommigen hebben zich min of meer vereenzelvigd met de Janata partij, anderen zijn meer sceptisch, hoewel zij natuurlijk steun geven aan de maatregelen om het functioneren van de democratische instituten te herstellen. M. M. Thomas en enige van zijn vrienden baseren hun hoop op de versterking van basisbewegingen en hun strijd. Er is wat Gandhiaans anarchisme in de lucht. Een gast uit Zuid-Korea daagde deze benadering uit en die van de Urban Industrial Mission in het algemeen, door te vragen: gaan wij nu de massa verafgoden nadat wij hebben geleerd hoe fout het was om de staat of de partij te verafgoden? De massa is het belangrijkste, maar zij kan ook op een fascistische weg terechtkomen. De strijd van de massa is essentieel, maar zij heeft behoefte aan een duidelijke richting, verduidelijking over de situatie en het doel van de actie en een ideologische oriëntatie, die voorkomt dat zij haar energie besteedt aan nutteloze en verkeerde doeleinden. Dit werd onderstreept door enkele vertegenwoordigers van lokale groepen, die zich uitspraken ten gunste van een links alternatief zowel tegenover de Congres-partij als tegenover de Janata partij. Een belangrijke waarschuwing kwam van Ajit Roy: de economische situatie is even ernstig als voor die tijd.

De crisis zal zeker voortgaan of zich zelfs verdiepen. Na enige tijd zal druk om tot een „sterke staat" te komen weer toenemen. Er is niet veel tijd over om de massa te organiseren om zo'n ontwikkeling te voorkomen.

- 1) In een stuk gelezen op een consultatie, die belegd werd door het CISRS (het „Christian Institute for the Study of Religion and Society" te Bangalore) na de noodtoestand.
- 2) Het is de moeite waard te constateren dat voortdurend protest van democratische zijde op internationale schaal tegen noodtoestand-regimes invloed kan hebben.
- 3) Deze was minister in het kabinet van Indira Gandhi (vert.).
- 4) Zie voor deze en andere documenten de documentatie „Christians and the Emergency" van het tijdschrift „Religion and Society", uitgave CISRS Bangalore, juni en september 1977. Alle aanhalingen zijn uit deze publicatie.
- 5) YMCA: Young Men's Christian Association, YWCA: Young Women's Christian Association.

Vert.: dr. C. H. Koetsier

Van de eindredacteur:

Dit artikel werd op verzoek van de redactie in oktober 1977 geschreven. Het kon door plaatsgrek in beide voorgaande themanummers niet eerder worden gepubliceerd.

Tussen hoop en vrees

De aanstaande Algemene Vergadering van de latijnsamerikaanse Bisschoppenconferentie

Verleden jaar heeft het Vaticaan aangekondigd dat het voor 1978 de latijns-amerikaanse Bisschoppenconferentie wil bijeenroepen ter gelegenheid van de 10e verjaardag van de conferentie van Medellín. Tien jaar zijn er voorbijgegaan. Wat is er met de „geest van Medellín” gebeurd? Is die overal in Latijns Amerika machtig en sterk geworden, of is hij door de toenemende problemen eerder verzwakt? Geeft de nieuwe Algemene Vergadering, die nu in zicht komt, ons hoop op verdieping en vooruitgang, of hebben wij veeleer een terugslag te vrezen? Dit soort vragen leven er momenteel bij degenen die de problematiek van dit continent ter harte gaat.

Om te begrijpen, in welke historische, sociale en culturele situatie zich deze dingen afspelen, zullen wij ons eerst eens in de historische, sociale en culturele situatie van de verklaringen van Medellín moeten verplaatsen en nagaan wat er sindsdien zo al veranderd is, om vervolgens te zien welke hoop en welke vrees deze veranderingen bij ons kunnen wekken¹).

De historische, sociale en culturele situatie van Medellín

Op het eerste gezicht doen de documenten van de tweede latijnsamerikaanse Bisschoppenconferentie ons versteld staan²). Hoe is het mogelijk dat een episcopaat, dat tijdens het Tweede Vaticaans Concilie op de katholieke wereld, vooral op die in Midden-Europa, op weinige uitzonderingen na een extreem conservatieve indruk maakte – hoe is het mogelijk dat dit episcopaat, nog wel vergaderend in een van de meest traditioneel katholieke landen van het continent, zulke theologisch vooruitstrevende, sociaal en politiek geëngageerde teksten kon produceren, en daarmee een kritisch vervolg kon leveren op *Gaudium et Spes*, op de klassiek geworden encyclieken van Johannes XXIII, *Mater et Magistra*, *Pacem in Terris*, en op *Populorum Progressio* van Paulus VI? Wij willen proberen een aantal factoren aan te wijzen, die de latijnsamerikaanse samenleving beslissend hebben beïnvloed en daardoor zoveel bisschoppen er toe brachten de verklaringen van Medellín te ondertekenen. Natuurlijk zullen wij hier niet kunnen vaststellen – evenmin als ten aanzien van het Tweede Vaticaans Concilie – hoeveel bisschoppen de reikwijdte van deze documenten werkelijk beseften. Wij kunnen alleen vaststellen dat dergelijke verklaringen geschreven en uitgegeven werden onder auspiciën van het latijns amerikaanse episcopaat en dat ze daarom volkomen rechtsgeldigheid bezitten. Door de situatie van toen en de sindsdien opgetreden veranderingen te begrijpen, zullen wij de verwachtingen en de bezorgdheid van nú beter kunnen beoordelen.

De jaren '50 waren in ons continent gekenmerkt door een optimistisch vertrouwen op de ontwikkeling. De economische onderontwikkeling van de latijnsamerikaanse landen werd beschouwd als moment in een historische evolutie, die tot op dat ogenblik heel langzaam was gegaan, maar die nu in het belang van allen versneld moest worden. De onderontwikkeling, als etappe die aan de ontwikkeling voorafgaat, moest overwonnen worden door een impuls tot groei; zodoende zou tenslotte een definitieve „start” op weg naar het tijdperk van de vooruitgang gemaakt worden. Daarvoor was kapitaal en technologie nodig. Natuurlijk hadden de arme landen niet veel aan hun reserves en was er vreemde valuta nodig om industrieproducten te kunnen importeren. Zo werden de deuren opengezet voor buitenlandse kapitaal en voor de moderne techniek, vooral door middel van de multinationals, door middel van leningen en van door het buitenland gefinancierde betalingen. In de jaren '60, die op Medellín uitlopen, wordt de bovenbeschreven ontwikkelingspolitiek meer en meer bekritiseerd. Onderontwikkeling blijkt niet zonder meer een vóór stadium van het ontwikkelingsproces te zijn, dat achter de rug is zodra het land een groter bruto nationaal produkt en een hoger inkomen per capita bereikt, met een daaruit voortvloeiende vermeerdering van consumptiegoederen en verbetering van infrastructuur. Onderontwikkeling is daarom niet te boven te komen door binnen het heersende systeem het productieproces te versnellen en te moderniseren, maar alleen door radicaal te breken met het systeem dat de landen – en bepaalde gebieden binnen die landen – in permanente staat van armoede en onderontwikkeling houdt³). Welnu, Medellín is te verstaan als een fase in deze beweging die, in het perspectief van een „integrale ontwikkeling” en van een „bevrijdingspolitiek” kritiek levert op het economisch ontwikkelingsmodel. De teksten van Medellín bedienen zich in hun vocabulaire zowel van de term „ontwikkeling” als van de term „bevrijding”. Onder het eerstgenoemde willen ze, radicaler dan de ontwikkelingsideologie, de hulp aan alle mensen en aan de gehele mens verstaan, en dus niet alleen op economisch gebied⁴). De beide encyclieken *Populorum Progressio* en *Humanae Vitae* hebben de teksten van Medellín inderdaad sterk beïnvloed, evenals trouwens de oriëntatie die de paus gaf in zijn openingstoespraak. Inmiddels worden er termen gebruikt als „transformatie” en „bevrijding”, verbonden met een visie op Latijns Amerika binnen het schema van afhankelijkheid en bevrijding. Dat schema zal in het volgend decennium, met de opkomst van de zogenaamde Theologie der Bevrijding, de hele theologische bezinning gaan bepalen⁵). Wij mogen niet vergeten dat 1968 overal ter wereld een rumoerig jaar was. In Frankrijk kwam een revolutie, die in Nanterre al een tijd lang gebroeid had, in het hele land tot uitbarsting; ze verplaatste zich van de hoofdstad naar de provincie, van de universiteit naar de middelbare scholen, en verhitte de gemoederen zo zeer, dat ze praktisch het gehele land lam legde en bijna tot een breuk met het systeem leidde⁶). In de Verenigde Staten begonnen reeds eind 1966 de studenten van de Universiteit van Berkeley roerig te worden, en in de volgende jaren zouden de manifestaties – vooral tegen de oorlog in Vietnam – niet van de lucht zijn. Op de Vietnam-politiek zou alle ontevredenheid en protest van de volgende jaren zich toespitsen. Op 21 oktober 1967 bijvoorbeeld zag het Pentagon zich omringd door een menigte anti-

oorlogsbetogers, wel 50.000 man. Een groot deel daarvan waren jonge academici, activisten, intellectuelen, pacifisten, enz. . . 7).

Wat Latijns Amerika betreft is te denken aan de indruk die de overwinning van Fidel Castro in 1959 achterliet, met de daaruit voortvloeiende vestiging van een communistisch regime in het hart van het continent. Met het oogmerk, die revolutie naar andere landen te doen overslaan, kwamen er talrijke bewegingen op, zoals de Tupamaros (Uruguay), de Links-Revolutionaire Beweging (MIR-Chili), het Revolutionaire Volksleger (ERP-Argentinië) . . . In een conservatief land als Columbia sloot de jonge priester Camilo Torres, pas van een studieperiode uit Europa teruggekeerd, zich bij de plattelandsguerrilla aan en veroorzaakte daarmee in kerkelijke kringen enorme opschudding. Na zijn dood op 15 februari 1966 werd hij voor vele christenen tot een mythe en beïnvloedde daardoor nog lang de revolutie. Che Guevara predikte de noodzaak van één – ja, van tien Vietnams ten Zuiden van de Rio Grande. Hijzelf engageerde zich in Bolivia in een revolutionaire beweging die ver doorwerkte. Hij werd, vooral na zijn dood, een held en een voorbeeld voor alle linkse groeperingen die betrokken waren in het revolutionaire proces⁸). In Brazilië werd, na een periode van passiviteit, volgende op de vestiging van het militair bewind in 1964, het jaar 1968 gekenmerkt door studentenoproer en stakingspogingen.

De bisschoppen gingen dus naar Medellín onder de indruk van deze agitatie, en nog vóór de uitvaardiging van de vijfde Institutionele Akte, die het parlement buiten spel zette. Men zou kunnen zeggen dat er in Latijns Amerika in het algemeen een open discussie was en dat iedere ideologie haar revolutionaire modellen kon aanbieden. De extreme posities botsten op elkaar in hevige ideologische gevechten. Natuurlijk verontrustte de revolutionaire beroering ten eerste de conservatieve krachten van het continent en degenen die hier economische belangen hadden. In 1967 werkte de Missie Rockefeller haar rapport uit over de roerige toestand in Latijns Amerika, op grond waarvan strategieën en tactieken ontwikkeld werden, die dergelijke revolutionaire impulsen moesten tegengaan⁹). Welnu, Medellín weerspiegelt heel deze spanning. Enerzijds een hevige revolutionaire uitbarsting van links, die het continent in opschudding bracht, anderzijds de niet minder hevige reactie van de conservatieve krachten ter verdediging van hun tradities, die zich uiteindelijk vereenzelvigden met de neo-kapitalistische economie. Zag men in sommige landen de krachten van links opkomen, in Brazilië was reeds het tegendeel gebeurd. Daarom was het een ogenblik van sterke tegenstellingen, van ideologische verwarring.

Binnen de Kerk was een ruime discussievrijheid, een grote openheid op sociaal gebied, onder de druk van de gebeurtenissen die het internationaal scenario bepaalden. Men leefde nog in het klimaat van samenspraak, van oecumenisme, van vrijheid, dat door het Tweede Vaticaanse Concilie gecreëerd was. De behoefte aan nieuwe ervaringen, om te kunnen beantwoorden aan het algemeen verlangen naar radicale vernieuwing, om in een snel veranderende wereld present te kunnen zijn, stelde de Kerk voor een categorische imperatief. Ze begreep dat ze zonder een grote dosis openheid en vrijheid de wereld van vandaag niet zinvol kon aanspreken¹⁰). Het veranderingsproces was in Latijns Amerika in volle gang. Als de Kerk haar best deed

om dat te begrijpen, zou ze in staat zijn er aan deel te nemen, het proces op haar specifieke wijze te inspireren en er een christelijk stempel op te drukken; deed ze dat niet, dan ging het proces evengoed door, alleen onder de vlag van atheïstische ideologieën. Uit de inleiding op de verklaringen van Medellín blijkt duidelijk het bewustzijn dat Latijns Amerika aan een buitengewoon snelle, alomvattende verandering onderhevig is. Dat betekent – zo vervolgt de tekst – dat wij aan de drempel staan van een nieuw tijdperk in de geschiedenis van ons continent¹¹).

Dit besef, present te moeten zijn in het veranderingsproces, bracht nog een ander nieuw element voort. Tot nu toe was de Kerk wel present geweest bij de opbouw van de latijnsamerikaanse samenleving, maar dan aan de zijde van de staat en van de heersende klassen. Nu evenwel erkende ze het bestaan van andere groepen, andere krachten tot bevrijding, andere bewegingen die het veranderingsproces op gang brachten, zonder uitsluitend op de macht van de staat of van de heersende klasse te vertrouwen. De Kerk begreep, dat ze hier niet absent mocht blijven en toelaten dat andere krachten in het bevrijdingsproces het monopolie aan zich zouden trekken. De documenten van Medellín maken duidelijk dat de Kerk de volksklassen begon te ontdekken. En dat werd opnieuw het begin van een proces.

Samenvattend kunnen wij zeggen dat de bisschoppen in Medellín onder de druk stonden van een gistende sociaal-politieke situatie. In die tijd zag het er naar uit dat Latijns Amerika kon kiezen voor een sociaal veranderingsproces in een niet-kapitalistische, veeleer socialiserende lijn. De grote vrees was alleen, dat dit proces in tegenstelling zou komen te staan met de christelijke traditie van het continent. De presentatie van christenen door middel van een open, moedige oriëntatie van de Kerk kon de ontwikkeling van het proces in een christelijke, en niet noodzakelijke in een totalitaire, anti-christelijke richting garanderen.

De jaren gingen voorbij, en het historisch moment van 1968 vervaagde in het bewustzijn van velen. Maar de documenten staan zwart op wit. Er is heel wat kritiek op geleverd, vooral op hun methode en hun taalgebruik. Tussen de sociale analyses en de theologische reflectie, zegt men, wordt niet altijd een duidelijke epistemologische caesuur gemaakt. Het is geen echte sociologie en geen echte theologie. De documenten lijden aan een fundamentele halfslachttigheid en een voortdurende spraakverwarring. De theologische reflectie vervalt tot al te gemakkelijke generalisaties. Ergens zijn ze ideologisch bepaald, omdat ze geen epistemologische zuiverheid bewaard hebben.

Dit soort kritiek is natuurlijk niet geheel zonder fundament. Maar toch verraadt ze geen wijde kritische visie. Wij moeten onderscheid maken tussen de documenten van Medellín, voorzover ze een globaal betoog te zien geven, en voorzover ze een partieel, door de omstandigheden bepaald spraakgebruik hanteren. Als partieel betoog hebben deze documenten met hun typische taalstructuur inderdaad maar een beperkte waarde. Ze zijn nu eenmaal onder de druk van de omstandigheden geschreven. Ze kregen niet de tijd om langzaam te rijpen, maar werden gegoten in een door inwendige spanningen verhitte smeltkroes. Bovendien was het voor vele bisschoppen, die deel uitmaakten van een bezadigde, conservatieve hiërarchie, een betrekkelijk nieuwe situatie. Op zulke ogenblikken krijgt dan de taal van het compromis,

van de tolerantie, van de verzoenlijkheid licht de overhand en overgiet de tekst met halfslachtigheden en dubbelzinnigheden. De theologie is misschien te weinig autonoom gebleven. Ze had voordien maar zelden nagedacht over haar eigen competentie met betrekking tot zulke vraagstukken. „Gaudium et Spes” was daartoe een eerste poging geweest. Medellín probeerde diezelfde lijn door te trekken. Maar de gebezigde methode was nog niet echt uitgerijpt. Er werd ook in die zin naar een latijnsamerikaanse autonomie gezocht, dat men in de wijze van theologiseren niet langer geheel van Europa afhankelijk wilde zijn. Zo werden de eerste schreden gezet op weg naar de Theologie der Bevrijding, die eigenlijk pas in het volgend decennium tot ontwikkeling zou komen. Zeer zeker ontbrak het in Medellín nog aan een rustige, rijpe bezinning. Maar dat zijn beschouwingen over onderdelen van het betoog. Belangrijker is het „globale betoog” van de documenten. Het betoog van de Kerk in een continent dat openlijk en moedig stelling neemt ten opzichte van het maatschappelijk vernieuwingsproces, en zulks niet meer als partner van de staat en van de heersende klassen. Het is een betoog dat, politiek gezien, een totale wending betekent in de officiële koers van de latijnsamerikaanse Kerk. Natuurlijk waren er kerkelijke groepen die als sinds lang deze koers volgden. Medellín betekende echter een legitimatie van deze toestand, waardoor tevens de legitimiteit van een Kerk, die gemene zaak maakt met de oligarchieën en de heersende klassen, in twijfel werd getrokken. Dit betoog was uitermate belangrijk ter versterking van bepaalde voorheen zwakke, onbeschermde stromingen, vooral omdat het na zo'n breuk met de bevoorrechte klassen niet zou ontbreken aan vervolgingen, dreigementen, argwaan en lasterpraat. Zo werd Medellín als het ware de kerkelijke vlag, die de kostbare last van bevrijding kwam dekken, welke kerkelijke groepen en gemeenschappen op zich genomen hadden. Een traditioneel of zelfs reactionair katholicisme kon zich niet meer veilig verschuilen achter het gezag van de Kerk. Het kon zich in tegendeel voortdurend ontriefd voelen door een reeks verklaringen die het spoor van Medellín dóórtrokken. Wie het belang van dit globaal betoog miskent en blijft vastzitten op kritiek van linguïstisch-epistemologische aard, geeft blijk geen oog meer te hebben voor het kerk-zijn, voor de grote lijn van het proces, en speelt, opgesloten in een steriele, academische retort, de tegen het bevrijdingsproces gerichte krachten in de kaart.

Veranderingen in de latijnsamerikaanse samenleving

Het optimisme van tien jaar geleden is vervlogen. De hoop op vernieuwing van Latijns Amerika in een meer socialistische lijn, waarbij het belang van de volksklassen het zwaarst zou wegen, verdween gaandeweg met de verharding van het braziliaans regime (eind 1968), met de opkomst van Banzer in Bolivia (1971), met de opruiming van de Tupamaros in Uruguay (sinds 1973), de mislukking van het Chileense experiment (1973), met de militaire staatsgreep in Argentinië (1976).

Het „braziliaanse model” begon zijn eerste economische vruchten af te werpen, doordat het een hoge procentuele groei van het Bruto Nationaal Product bereikte. Men sprak al van het braziliaanse „Wirtschaftswunder”. Zo'n model oefende grote aantrekkingskracht op andere landen uit. Geba-

seerd op een strikt kapitalistisch ontwikkelingsplan, vestigde zich een institutioneel, sterk autocratisch bewind, waarin de burgerlijke vrijheden beperkt waren en alle sectoren van de samenleving onder strenge controle stonden. Alle gaatjes in het net werden na 1968 gedicht, maar het negatief effect daarvan werd gecompenseerd door de economische groei.

Op de politieke hausse van de zestiger en begin zeventiger jaren volgde in Latijns Amerika in het algemeen en in de zuidelijke staten in het bijzonder een inzinking, een stagnatie, een politieke apathie. In verscheidene landen is het met de partijpolitiek totaal gedaan. In Brazilië blijkt de politieke onverschilligheid uit de hoge percentages van ongeldige of blanco stemmen bij de verkiezingen van 1970 en 1972. De belangrijkste politieke candidaturen komen voort uit de besloten kring van het militair-bureaucratisch systeem, onafhankelijk van enigerlei participatie, zelfs niet van de regeringspartij.

Het rapport Rockefeller had als middel om iedere structuurvernieuwende beweging in Latijns Amerika te bestrijden de steun aan militaire regimes bepleit, alsook uiterste waakzaamheid met betrekking tot de activiteiten van de Kerk. Inderdaad volgden er voor allerlei sectoren van de Kerk moeilijke jaren. In verscheidene landen werden leden van de clerus, priesters, ordegeestelijken en zelfs bisschoppen gevangen genomen, gemarteld. Sommigen moeten de verdediging van het volk en de strijd om de vrijheid met hun leven betalen. Als een paar willekeurige voorbeelden mogen dienen de arrestatie van de verleden jaar in Riobamba (Ecuador) bijeengekomen bisschoppen, de vernederende gijzeling van Dom Adriano Hipólito, de dood van Mgr. Angelloni bij een verdacht ongeval, de moord op priesters in Argentinië, in San Salvador, en op de Braziliaanse missionarissen João Bosco Burnier en Rodolfo Lukenbein. Zodra de Kerk in Latijns Amerika een maatschappijkritische positie inneemt, wordt ze het slachtoffer van vervolging door regimes die zeggen de westerse, christelijke beschaving te verdedigen¹²).

De ideologie van de Nationale Veiligheid, die haar oorsprong heeft in het pan-germanisme van de vorige eeuw, is door middel van de National Security Act van 1974 tot een noordamerikaanse, imperialistische ideologie geworden en heeft vooral in militaire kringen in Latijns Amerika ingang gevonden. De nadruk op de staatsveiligheid, het verstaan van de huidige maatschappij als een radicale tegenstelling tussen het Westen en het communisme, de behoefte om zich tegen elke willekeurige, ja zelfs alleen maar potentiële vijand te verdedigen, leiden tot een voortdurende oorlog en een totale strategie. Daarom dienen alle sectoren van de samenleving, alle culturele, politieke, economische en religieuze activiteiten voortdurend bewaakt te worden, ten einde iedere vijandelijke infiltratie te vermijden en weerstand te bieden aan een ieder die zich, op wat voor wijze dan ook, tegen het van regeringswege vastgesteld nationaal beleid verzet. Want dit beleid heeft voorrang, wat het ook kosten moge¹³).

Een dergelijke ideologie heeft min of meer rigoureuze de handelwijze van de regimes in de verschillende landen van Latijns Amerika bepaald en heeft heel wat conflicten met de Kerk opgeroepen, omdat háár handelwijze het systeem voorkwam als tegengesteld aan de belangen van dit laatste en daarom als koren op de molen van de vijand, het communisme. Vandaar dat de uitdrukking „communismatische infiltratie” zo dikwijls voorkomt in de verklaringen

van vertegenwoordigers van het systeem, om alles aan te duiden wat niet strookt met het Nationaal Beleid.

De gesprekspartner van links, die het christendom uitdaagde in z'n begrip voor de radicaal veranderende latijnsamerikaanse werkelijkheid en in z'n vermogen om daarin present te zijn, is van het toneel verdwenen. De censuur heeft hem meestal vrij rigoureuus het zwijgen opgelegd, natuurlijk zonder dat daarmee alle kritiek en alle lastige vragen beantwoord zijn, die hij aan ons christendom en onze samenleving placht voor te leggen. In het beste geval wordt er in besloten kring nog wat nagepraat. Zodoende groeit er in de Kerk een nieuwe generatie op, die totaal onvoorbereid is op een ter zake doende, serieuze dialoog met het marxisme. Heel wat vragen en problemen van het marxisme worden afgedaan met repressie en met sociale controle, zonder dat het tot een echt gesprek kan komen. Er is sprake van een zuiver formele bescherming, en als die op een gegeven ogenblik wegvalt, zullen de christenen weerloos tegenover het communisme staan.

De door de systemen toegepaste censuur beïnvloedt zelfs de theologische productiviteit, doordat de auteurs tot zelf-censuur worden gedreven. Dat vindt vooral zijn neerslag in een meer eschatologische, utopische stijl, in generaliserende beweringen, die door niemand voor concrete, subversieve beschuldigingen kunnen worden uitgemaakt. Daarmee verliest de theologie de precisie, die een bezinning op het concreet kerkelijk handelen eigenlijk zou moeten kenmerken. De vrees, het goud aan de vijand uit te leveren, weerhoudt velen er van, allerlei ervaringen van de Kerk wereldkundig te maken, die de grondslag voor een concretere, meer geëngageerde theologie zouden kunnen leggen. Een zeker vaagheid, onnauwkeurigheid en abstractheid in het theologisch denken en in de documenten van de latijnsamerikaanse Kerk zijn typerend voor de zelfcensuur en voor het heersend klimaat van onzekerheid en waakzaamheid. Toch verschenen de laatste jaren de moedigste verklaringen die er ooit door een nationale hiërarchie geschreven zijn. Er moge verwezen worden naar de documenten van braziliaanse bisschoppen van het Noord-Oosten, van het Midden-Westen en de „Boodschap aan het Volk van God" van het moderamen der braziliaanse Bisschoppenconferentie.

Maar ook binnen de Kerk zelf schijnt de voorjaarslucht van vrijheid en van moedige initiatieven, die na het Tweede Vaticaans Concilie kwam overwaaien, te versomberen onder de tekenen van een regressie. De meest vooruitstrevende posities op sociaal gebied dreigen veroordeeld te worden, of het nu om ideeën dan wel om daadwerkelijke experimenten gaat. Serieuze, toonaangevende theologen zijn verdacht gemaakt door openlijke of bedekte veroordelingen van de zijde van groepen of personen uit de hoge kerkelijke hiërarchie. Ook kerkelijke basisgroepen krijgen beperkingen opgelegd en worden zelfs met ontbinding bedreigd, zoals in het geval van Viana⁽⁴⁾.

Deze nieuwe situatie beïnvloedt nu reeds de voorbereiding van de volgende latijnsamerikaanse Bisschoppenconferentie, die waarschijnlijk in Puebla (Mexico) gehouden zal worden. Sinds 1972 wordt de bisschoppenconferentie door meer gematigde en conservatieve leden bestuurd. Die verandering is duidelijk te merken aan de doctrinaire en pastorale lijn van de aan de conferentie gelieerde instituten en organen.

Het jaar 1977 schijnt op een zekere verandering in het voorheen beschreven

beeld te wijzen, vooral op politiek gebied, in verband met economische moeilijkheden en met de wereldconjunctuur. De nieuwe symptomen worden omschreven als „terugkeer tot de rechtsstaat", „herdemocratisering", „mensenrechten", „liberalisering", „democratische vrijheden" enz. . . . De gedeeltelijke persvrijheid heeft een betere circulatie van ideeën gevormd en de ontvreedenheid van de burgermaatschappij aan het licht doen treden. De studenten zijn na een lange periode van stilzwijgen weer begonnen om – weloverwogen – hun wensen van inspraak te kennen te geven. En nog maar heel kort geleden heeft ook de arbeiderswereld weer zijn rechten opgeëist. Kortom in alle sectoren van de samenleving hoort men stemmen die van het heersend systeem veranderingen verlangen en verwachten, met het oog op een normaal juridisch en politiek bestel.

Dit verschijnsel is nog te recent dan dat men de reikwijdte en de invloed ervan al in de pastorale oriëntatie van de Kerk kan bespeuren. Van groot belang is zonder twijfel de nieuwe Amerikaanse politiek, die met het woord, zoal niet met de daad, opkomt voor de verdediging van de mensenrechten: dat bracht een soort catarsis teweeg in een geweten, dat de laatste tijd zwaar belast was met zo talrijke en ernstige nationale schandalen. Zelfs het Amerikaanse veiligheidssysteem werd ontmanteld door de publicatie van corruptieschandalen, geweldpleging tegen staatslieden van andere landen en schending van de Amerikaanse grondwet. De onschendbaarheid van de rechterlijke macht en van de informatiedienst werd bedreigd, en daarmee heeft de veiligheidsideologie toch wel iets van z'n prestige ingeboet. Zal dat een inzinking van voorbijgaande aard zijn? Zal de korthed van memorie, die de mensen nu eenmaal eigen is, toelaten dat alles straks weer op de oude voet verdergaat? Of zal het Amerikaans patriottisme zulke schandalen niet ongestraft toelaten en het ene „Watergate" na het andere aan het licht brengen? En wat voor consequenties zal zo'n mentaliteitsverandering in de Verenigde Staten hebben voor de afhankelijke landen, die zo mogelijk nog nauwkeuriger en strikter dezelfde ideologie aanhingen? Zullen de naties zich laten waarschuwen voor de gevaren die ze riskeren met autonome, almachtig geworden veiligheidssystemen? Zou niet ook de Amerikaanse R.K. Kerk, die met haar conservatisme, haar rijkdom, haar starre parochiestelsel, haar parochiescholen, haar gebrek aan politiek bewustzijn en aan begrip voor de reikwijdte van de in haar land genomen beslissingen, op ons zo'n negatieve indruk maakte – zou die Kerk niet ook langzamerhand ontwaken tot een meer kritische visie? Zou de verleden jaar in Detroit gehouden conferentie „A Call for Action" daarvan niet reeds een bewijs zijn? Bij die gelegenheid erkende een toonaangevend deel van de R.K. Kerk zich „medeplichtig aan veel onrecht dat in binnen- en buitenland begaan is, vanwege de kritiekloze aanvaarding van het heersend sociaal, economisch en politiek systeem"; deze groep heeft willen kiezen voor „solidariteit met de onderdrukte volken, met hun strijd om de verdediging van het menselijk bestaan in al zijn vormen en om de totstandkoming van een rechtvaardiger maatschappij"⁽⁵⁾. Juist deze polariteit binnen en buiten de Kerk is de oorzaak van onze hoop en vrees met betrekking tot de volgende vergadering van de latijnsamerikaanse bisschoppen.

Al sinds 14 jaar, maar vooral sinds de laatste paar jaren, heeft de Kerk in Latijns Amerika te kampen met druk en zelfs vervolging van de zijde van militaire regimes, die zich beroepen op de ideologie van de Nationale Veiligheid, en op kosten van het volk een snelle economische ontwikkeling trachten te bereiken, waarbij ze dus de politieke en sociale ontwikkeling tot nader order uitstellen. In deze omstandigheden zal in de latijnsamerikaanse Kerk stellig de zogenaamde „Poolse these” versterkt worden¹⁶⁾, en zullen de bisschoppen die als een mogelijk pastorale keuze in overweging nemen. Volgens die these gaat het er om, elke directe confrontatie met de staat te vermijden, zodat de Kerk, in afwachting van betere tijden, met een politiek van „goede natuurschap” kan overleven. Ze zal, onder aanvaarding van de haar door de staat opgelegde beperkingen, vooral op sociaal gebied, trachten te handelen op die gebieden, waar ze nog vrijheid geniet: de herderlijke zorg, de kerkelijke leer en de sacramentsbediening. Ze zou dan zelfs de steun van de staat kunnen krijgen, zolang beide maar stilzwijgend elkaars terreinen en bevoegdheden erkennen. Op sociaal, economisch en politiek terrein is dan de staat oppermachtig, terwijl het religieus terrein voor de Kerk gereserveerd blijft. Bij eventuele geschilpunten wordt de oplossing dan in het compromis gezocht, zodat beide partijen elkaar wat tegemoetkomen. Voor deze gedragslijn kan men zich beroepen op de politiek van de Heilige Stoel in de katholieke landen onder communistisch regime. Wij willen daarop hier niet al te kritisch ingaan. Maar er is toch wel sprake van een verkeerde politieke analyse en van onjuiste theologische en pastorale vooronderstellingen. In de communistische landen is de regering anti-katholiek en zoekt haar legitimatie volstrekt niet in een impliciete of expliciete goedkeuring van de Kerk. Deze heeft geen enkele vorm van inspraak in het economisch of politiek beleid. In Latijns Amerika is dat heel anders. De regeringen dienen zich aan als verdedigers van de westerse, christelijke beschaving, en als de Kerk dan zwijgt, erkent en legitimeert ze daarmee het christelijk karakter van die regeringen. Alleen een kritische houding van de Kerk kan zo'n misverstand vermijden – een misverstand dat overigens meer voorkomt dan men zou menen. Bovendien ligt aan de „Poolse these” een dualistische opvatting van het geloof en van de pastorale praktijk ten grondslag, gebaseerd op een eveneens dualistische anthropologie. Enerzijds de religieuze mens met zijn op de persoon of op de gemeenschap afgestemde religieuze wereld, en anderzijds de politieke mens met een anders geaarde wereld. En voor elke van deze beide werelden zou er dan een oriënterende instantie zijn, waarbij de wezenlijke eenheid van mensheid en geschiedenis vergeten wordt.

De „Poolse lijn” dient zich aan onder het teken van openheid, begrip, strategisch realisme, tegen allerlei radicalisme dat zoveel als zelfmoord zou betekenen. Ze pretendeert de uitdrukking van het gezond verstand te zijn tegenover de ongeduldigen, de overdrijvers, de extremisten. Aangezien het een gematigde, evenwichtige positie schijnt te zijn, kan ze gemakkelijk op de instemming van de meerderheid rekenen, en verbergt daardoor moeiteloos haar dubbelzinnige en zelfs verkeerde vooronderstellingen. Toch is er ook een andere positie denkbaar – minder verleidelijk, omdat ze duidelijker en

onomwondener is. Dat is de positie van hen, die zich liever openlijk aan de zijde van de huidige systemen willen stellen, als zijnde de ware verdedigers van het christendom tegen de communistische dreiging. Het is de positie die de heersende ideologie als legitiem en juist aanvaardt, en meent dat de Kerk die met haar presentatie behoort te versterken. De Bisschoppenconferentie zou dan de plaats zijn, waar de Kerk van Latijns Amerika haar dank zou moeten betuigen aan de regimes, die ons van het communisme hebben gered, en waar ze haar steun zou moeten beloven in deze anti-communistische strijd, natuurlijk met vermindering van de excessen die bij zulke confrontaties allicht optreden. Misschien hebben de gebeurtenissen van de laatste jaren en de stellingname van deze regimes op ethisch terrein – goedkeuring van de echtscheiding, bevordering van geboortecontrole enz. – alsook een overmatige repressie, waarvan zelfs bisschoppen het slachtoffer werden, er wel toe bijdragen dat de verdedigers van deze positie enigszins hun geloofwaardigheid verloren hebben.

De moderniserende, seculariserende tendentie die de vernieuwing van het Tweede Vaticaans Concilie met zich meebracht, heeft vooral de bij de moderne problematiek betrokken christenen veel goed gedaan. Deze tendentie trachtte met name een antwoord te geven op de problemen, die door het hedendaags denken en door de aandacht voor de ervaringswerkelijkheid werden opgeroepen. Toch heeft ze bij het gewone volk, door de kortzichtigheid van velen die bij het pastoraat betrokken zijn, ook negatieve resultaten opgeleverd, doordat hun een problematiek werd opgedrongen die vreemd was aan hun culturele wereld. Daarbij moet worden aangetekend dat traditionalisten en pastorale werkers deze negatieve resultaten verschillend analyseren. Beide groepen zijn het eens over de dubbelzinnige, somtijds negatieve gevolgen van de op secularisatie gerichte pastorale theologie. Dat kan aanleiding geven tot het weer opvatten van conservatieve projecten, waardoor de traditionele structuur van de volksreligiositeit gehandhaafd zou blijven zonder dat het vervreemdend of bevrijdend karakter daarvan nader onderzocht wordt. Zo kan men in naam van een op zichzelf juiste kritiek op de negatieve uitwerking van de seculariserende vernieuwingspastoraal willen terugkeren naar de reeds overwonnen situatie van het „corpus christianum” in plaats van een stap verder te doen in de richting van een bevrijdend volkspastoraat. Achter gelijklopende kritiek kunnen heel verschillende analyses en bedoelingen schuil gaan.

Een vergadering van het latijnsamerikaanse episcopaat kan niet volstaan met wat gemeenplaatsen, maar heeft een profetische taak te vervullen die de verschillende kerken in de komende jaren de weg wijst. In dat verband bestaat er een groot gevaar, conjuncturele en structurele elementen te verwarren. Het schijnt dat er in Latijns Amerika een wat liberalere wind gaat waaien, begunstigd door nationale en internationale conjuncturen. De hoop die dit verschijnsel kan wekken, mag de Kerk niet de ogen doen sluiten voor de diepere wortels van het onrecht in ons continent. De herdemocratisering kan en moet misschien een belangrijke etappe zijn. Maar het mag niet het einde van een proces zijn, zolang het volk niet zijn eigen bevrijding ter hand kan nemen. En de structurele grondslagen, die verhinderen dat de volksmassa's hun eigen toekomst kunnen bepalen in een dialectische relatie met de

door andere sociale groepen en klassen reeds verworven materiële goederen, mogen de pastorale overwegingen ten aanzien van Latijns Amerika niet onberoerd laten.

Ontegengesteld is er de laatste tien jaar onder het volk een grote verscheidenheid van kerkelijke gemeenschappen opgebloeid. Het bewustzijn van vele gelovigen met betrekking tot hun plaats in de Kerk is vernieuwd. Er kan met sociologische en theologische exactheid gesproken worden van „een Kerk, die uit het volk geboren wordt”¹⁷⁾.

In deze volksgemeenschappen wordt de rol van de leek steeds belangrijker. Het gevaar schuilt in een verkeerde theologische beoordeling van deze beweging, die men in de richting van een vernieuwde clericalisatie zou willen leiden¹⁸⁾. Kerkelijke basisgemeenschappen in volkskringen zijn een rijke ervaring voor de Kerk, maar eigenlijk zijn ze volkomen weerloos¹⁹⁾. Ze kunnen gemakkelijk uiteengeslagen worden, hetzij door krachten die zich tegen de Kerk richten, hetzij door binnenkerkelijke invloeden. En de door de a.s. Bisschoppenconferentie te stellen richtlijnen kunnen voor die basisgemeenschappen zowel een steun alsook een bedreiging gaan betekenen. Vandaar onze vrees.

De latijnsamerikaanse Kerk heeft in de afgelopen tijd moedig durven beseffen dat wij leven in een wereld van conflicten, die in de Kerk onvermijdelijk spanningen, strijd en lijden binnenhalen, ja de noodzaak om beslissingen te nemen, waardoor sommige groepen zich geschokt voelen. Ze heeft de voorstelling losgelaten, dat de Kerk tegenover de wereld staat als een neutrale instantie, die zich uit de wereld laat lospellen. Ze weet dat ze van de wereld deel uitmaakt en daarvan het heilssacrament is. Dat bewustzijn is nog niet erg diep doorgedrongen. Maar er zijn groepen onder welke het leeft en die de Kerk als geheel aan het denken zetten. Dat blijkt dan ook al uit heel wat kerkelijke documenten. Evenwel – de vrees voor een terugslag blijft bestaan. De Algemene Vergadering van het latijnsamerikaans episcopaat mag ons ook tot hoop opwekken, zowel door het geloof in de Geest, die de Kerk leidt, alsook door het vaststellen van recente kerkelijke ontwikkelingen. Maar omdat de Geest immers niet mechanisch werkt, doch onze menselijke medewerking veronderstelt, is het goed onze hoop ook eens expliciet te formuleren.

Hoop

De vurigste hoop die de komende conferentie bij ons wekt, is een hernieuwde beslissing in de geest van Medellín: de beslissing Kerk te willen zijn met de arme en verdrukte, zijn levensgevoel te willen delen en aan zijn kant te staan. Niet om politieke redenen. Eenvoudig omdat de Bijbel ons zegt en het leven van de grote heiligen ons bevestigt dat God de Vader, dat zijn Zoon Jezus Christus zich bij voorkeur aan de zijde van de armen en de randgroepen stelt. En uitgaande van deze bijzondere liefde voor de armen denkt de Kerk dan aan de rest, heeft ze alle andere mensen lief, stelt ze hun de eisen van het Evangelie. Haar hele herderlijke zorg moet telkens opnieuw doordacht worden vanuit de betekenis van het Evangelie voor de armen. Dat is geen keuze voor een bepaalde „klasse” in de technische zin des woords. Het is ook niet een houding die als zodanig tegen iets of iemand gericht is. Als de Kerk zich

tot de armen richt, dan is dat niet, omdat de huidige regimes in Latijns Amerika de belangen van deze mensen niet behartigen. Het is een houding om des Evangelies wil: dat betekent, dat ze onafhankelijk is van de situatie van het ogenblik. Dat neemt niet weg dat de ernst en de urgentie van zo'n beslissing kan samenhangen met de uiterst ernstige situatie van de armen in ons continent. Als er van oppositie sprake is, dan komt die niet voort uit een directe keuze van de Kerk tegen de regeringen, maar uit haar voorliefde voor de armen, op grond waarvan ze de regeringen, die met de armen niet voldoende rekening houden, voor lastige vragen moet stellen.

Deze algemene beleidsbepaling van de Kerk in Latijns Amerika zal vooral op twee gebieden concrete gevolgen moeten hebben: inzake de kerkelijke basisgemeenschappen en inzake de volksreligiositeit. In Medellín werd de kwestie van het pastoraat onder de massa's nog maar aarzelend benaderd. De ervaringen op de twee genoemde gebieden hebben zich inmiddels sterk ontwikkeld, zodat er behoefte is aan bezinning op latijnsamerikaans niveau. De beide interkerkelijke basisontmoetingen in Vitória, de Theologische Studieweken over Volksreligiositeit in Petrópolis en Curitiba, de cursussen voor bisschoppen over dezelfde thema's en talloze andere ontmoetingen en studies laten zien wat een rijke ervaring er op dit dubbele niveau al bijeengebracht is²⁰⁾. Tezamen met deze problematiek dient zich de dringende noodzaak aan, een liturgie te ontwikkelen die voluit katholiek is – d.w.z. een authentieke uitdrukking en zingeving van de grote Traditie der Kerk – maar ook aansluiting vindt bij de volkscultuur. Bij de groei van de basisgemeenschappen eist de liturgie een steeds belangrijker ruimte op. En in nauw verband met deze liturgische acculturatie worden wij geconfronteerd met de behoefte aan nieuwe ambten, nieuwe kerkstructuren, die een verzoening brengen tussen de beide uitersten van kerkrechtelijke starheid en het uiteenvallen van de kerk in secten of huisgemeenten.

De communicatiemedia overschrijven steeds meer de nationale grenzen en maken de wereld tot „één groot dorp”. Helaas worden daarbij authentiek menselijke, christelijke waarden opgeofferd aan internationale – vooral noordamerikaanse – economische belangen. Wij krijgen hier televisieprogramma's voorgezet die grotendeels ingeblikt uit de Verenigde Staten komen, zonder de minste poging tot acculturatie. Zo vinden de beelden en waarden van een bepaald consumptiepatroon maar al te gauw hun weg van het ene land naar het andere. Braziliaanse televisiestukken hebben opgang gemaakt in Spaans Amerika. Het wordt tijd dat de kerken zich op latijnsamerikaans niveau gaan beraden over de uitwisseling van ideeën, ervaringen, inzichten van plaatselijke kerken en basisgemeenschappen. Hier in Brazilië leven we in grote onwetendheid ten aanzien van wat er in andere landen van Latijns Amerika gebeurt op het gebied van Kerk, kunst, nieuwe bewustmakende initiatieven e.d. Een vergadering als die, welke thans in voorbereiding is, heeft de kans om op latijnsamerikaans niveau na te denken en te programmeren. Alleen een positiebepaling op zo hoog niveau vermag een dam op te werpen tegen de momentele invasie van waarden en levensstijlen, die zo geheel vreemd zijn aan onze tradities. Wij zouden in verschillende landen latijnsamerikaanse cultuurcentra moeten openen en voortdurend materiaal uitwisselen.

De aanstaande ontmoeting, waar talrijke elementen uit zoveel verschillende landen bijeenkomen, kan ons ook helpen om de eigen gestalte van de latijns-amerikaanse Kerk tot uiting te brengen op het gebied van de herderlijke zorg, de theologie, de opvatting van de liturgie en van de Kerk als volkskerk, zoals de Kerk in Afrika daarin geslaagd is, tot grote verrijking van zichzelf en van de wereldkerk.

De Kerk in Latijns Amerika krijgt nu weer een grote historische kans: door in gehoorzaamheid aan het Evangelie de zijde van de opkomende, toekomstrijke volksklassen te kiezen, kan ze aanwezig zijn bij het radicaal vernieuwingsproces van het continent. Onze hoop is, dat ze niet pas aan het einde van een buiten het christelijk geloof voltrokken en misschien tegen het geloof gericht proces zal komen opdagen, om te trachten nog wat brokstukken te redden, maar haar taak in het proces zal willen aanvaarden, in het bewustzijn van de risico's en gevaren die ze daarbij loopt. De Kerk, die immers bestaat waar de eucharistie gevierd wordt en die daarin de grote gave van haar stichter ziet, moet een genuanceerd gevoel ontwikkelen voor alles wat „gemeenschap”, „participatie”, „gezamenlijke dankzegging” is, vooral in een maatschappij waar de technisch-bureaucratische élite zich graag opwerpt als enige instantie die in staat zou zijn beslissingen te nemen, en daarbij de participatie van anderen volstrekt uitsluit. De Kerk moet in Latijns Amerika in de volle zin des Woords de eucharistie van de „communie” gaan vieren, doordat ze het volk opvoedt tot deelname op alle niveaus; dan zal het zelf zijn toekomst kunnen bepalen en niet meer aan de leiband van kleine belangengroepen behoeven te lopen.

Wij hopen nog heel wat andere dingen. Dingen waarvan wij soms alleen maar durven dromen. Maar één ding staat daarbij voorop. Wij hopen op een Kerk die nog moediger dan voorheen zal opkomen voor de vrijheid van de armen en verdrukten, die nog beter zal willen verstaan wat de Heer ons door de angst, honger en ellende van miljoenen van onze broeders te zeggen heeft. Een Kerk die niet bevreesd is voor vervolging of martelaarschap, die zich geroepen weet om zuurdesem en sacrament des heils te zijn in het vernieuwingsproces van het continent. Een Kerk die durft te leven bij interne tegenstrijdigheden en spanningen, en deze niet door een symbolisch, ideologisch betoog probeert te verdoezelen; die eensgezindheid zoekt in een open confrontatie van meningen, in het samen luisteren naar de Openbaring, in het op de eerste plaats stellen van het Koninkrijk Gods, het Koninkrijk van recht, vrede en liefde, en niet van haar eigen prestige en macht.

Hopen is geloven in liefde. Wij geloven in de liefde van God voor onze arme, zondige latijnsamerikaanse Kerk, die net als de verloren zoon wil terugkeren tot zijn vader en daarbij wil breken met zijn verleden, berouw tonen over zijn onreine verbintenissen van weleer. Wij geloven in de liefde van onze kerkelijke leiders voor de armen en verdrukten, naar wie Gods voorliefde en hùn voorliefde uitgaat. Wij geloven dat de leden van de komende vergadering uit de liefde kracht ontvangen zullen, om in alle oprechtheid te zoeken naar theologische en pastorale antwoorden, die aan deze liefde daadwerkelijk gestalte geven.

Aantekeningen

- 1) P. Clerc, *Las Iglesias Católicas y el poder militar en América Latina*, in: *Estudios Centroamericanos* 32 (1977), no. 341, blz. 199-206.
- 2) Volledige documentatie over de Tweede Algemene Latijns Amerikaanse Bisschoppenconferentie in SEDOC 1 (1968), no. 5, col. 641-764.
- 3) F. H. Cardoso en E. Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1969. L. Boff, *Teologia do Cativo e da Libertação*, Ed. Multinove, Lisboa, blz. 14. Zie ook de bibliografische gegevens op blz. 242, voetnoot 11.
- 4) Paulus VI, *Populorum Progressio*, no. 14.
- 5) G. Gutiérrez, *Theologie van de Bevrijding*, Baarn 1974.
- 6) *Mai 68*, in: *Esprit* 36 (1968), no. 372, blz. 961-1152. M. de Certeau, *La prise de parole pour une nouvelle culture*, DDB, Paris, 1968.
- 7) T. Roszak, *A contracultura*, Vozes, Petrópolis, 1972, blz. 131.
- 8) E. Ibarra, *Le contexte de la Libération*, in: CERIT de Strasbourg, *Le Point Théologique*, Ed. Beauchesne, Paris, 1974, blz. 23-65.
- 9) The Rockefeller Report on the Americas (Quadrangle Books), Chicago, 1969; G. Arroyo, *Le Monde diplomatique*, aug. 1975, no. 257, blz. 1. M. Schooyans, *Le destin du Brésil*, Gembloux, 1973, blz. 151-155.
- 10) J. L. Segundo, *Condicionamientos actuales de la reflexión teológica en Latinoamérica*, in: *Encuentro Latinoamericano de Teología, Liberación y Cautiverio*, México, 1976, blz. 92.
- 11) SEDOC (1968), no. 5, col. 664.
- 12) CNBB, *Comunicação pastoral ao Povo de Deus*, Documentos da CNBB, no. 8, Ed. Paulinos, São Paulo, 1976.
- 13) J. Comblin, *La doctrina de la Seguridad Nacional*, in: *Mensaje* 25 (1976), no. 247, blz. 96-104. J. A. Amaral Gurgel, *Segurança e democracia*, Ed. José Olímpio, Rio de Janeiro, 1975.
- 14) SEDOC 8 (1975/6), col. 203-212.
- 15) J. García, *De Medellín à Detroit*, in: *Christus* 42 (1977), no. 494, blz. 41-52.
- 16) J. Comblin, *Théologie de la pratique révolutionnaire*, Ed. Universitaires, Paris, 1974, blz. 307.
- 17) L. Boff, *Eclesiogenese: as comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja*, Vozes, Petrópolis, 1977. J. B. Libânio, *Uma comunidade que se redefine*, in: SEDOC 9 (1976), no. 95, blz. 295-326.
- 18) Pedro A. Ribeiro de Oliveira, *A posição do leigo nas comunidades eclesiais de base*, in: SEDOC 9 (1976), no. 95, blz. 286-295.
- 19) C. Mesters, *Flor sem de defesa*, in: SEDOC 9 (1976), no. 95, blz. 326-392.
- 20) CEB, *Uma Igreja que nasce do povo*, in: SEDOC 7 (1974), no. 81, col. 1057-1216. CEB, *Uma Igreja que nasce do povo pelo Espírito de Deus*, in: SEDOC 9 (1976/7), no. 95, col. 257-448. *Catolicismo popular*, in: *Revista Eclesiástica Brasileira* 36 (1976).

Vertaald uit: CEI/documento 82, jan. 1978. Eerder gepubliceerd in *Convergência*, no. 108, dec. 1977.

„Ons niet bezighouden met randkwesties van sociaalpolitieke aard . . .”

Oktober 1977 wees paus Paulus VI de mexicaanse stad Puebla aan als plaats van samenkomst voor de derde algemene vergadering van de latijnsamerikaanse bisschopsconferentie (CELAM). Van 12 tot 28 oktober 1978 zullen daar afgevaardigden van de nationale bisschopsconferenties bijeenkomen. Na Rio de Janeiro 1955 en Medellín 1968 wordt dit de derde mijlpaal voor een latijnsamerikaanse benadering van de katholieke kerk.

Medellín is van grote betekenis geworden voor de bewustwording van brede groepen latijnsamerikaanse katholieken mét alle polarisatie van dien. Tegenstanders wijzen graag op het te haastige karakter van de documenten, de verkeerde interpretatie ervan, de afstand die genomen werd van de inzichten die paus Paulus bij de opening uitsprak.

Van Puebla zal men dat niet kunnen zeggen. De secretaris-generaal van de CELAM gaat er trots op dat deze bijeenkomst nauwkeurig en in nauw contact met Rome is voorbereid.

Deze mgr. Lopez Trujillo mag dan wijzen op het „voorlopig karakter” van het werkdocument voor Puebla dat alle latijnsamerikaanse bisschoppen in januari kregen thuis gestuurd, niet weinigen geloven daar niet in. Men is bang dat het eigen latijnsamerikaanse geluid dat in Medellín werd aangeheven stil, maar trezeker in Puebla zal worden gesmoord. Is er reden voor die angst? In theorie gaat het slechts over een voorbereidend papier dat allerlei veranderingen binnen de nationale bisschopsconferenties kan ondergaan. Het stuk is echter dusdanig letter voor letter met Rome doorgepraat dat de grenzen voor een werkelijk gesprek zeer nauw getrokken lijken. De herinnering aan het spontaneïstische karakter van Medellín is zo sterk binnen de conservatieve vleugel van de latijnsamerikaanse kerken blijven hangen dat men nu tevreden is met een werkdocument dat van Puebla een soort klapcongres met veel paars en toespraken zal maken.

Bekijken we het werkdocument eens nader. Het bestaat uit een algemeen deel en een leerstellig deel. De vijf hoofdstukken gaan achtereenvolgens over een historische terugblik over de ontwikkeling van de voorbije vijftig jaar, een analyse van de huidige situatie, evangelisatie en huidige nieuwe beschaving, God en kerk, de sociale leer van de kerk met een aantal conclusies voor het pastoraat. Het eerste deel omvat 34 bladzijden en het tweede 84.

Het eerste wat opvalt is hoe het document met Medellín omspringt. Binnen de kerkelijke gevoeligheid in Latijns Amerika staat Medellín voor een eigen verwerking vanuit eigen geloofsvisie van de problemen waarvoor Latijns Amerika staat. Een herinterpretatie van Vaticanum II vanuit een geloof dat armoede en onderdrukking kent.

Medellín wordt voorgesteld als een vrucht van Vaticanum II en in die voorstelling meteen uitgekleed. Terwijl Medellín door tal van latijnsamerikaanse

bisschoppen is ervaren en uitgelegd als een profetische doorbraak naar een eigen latijnsamerikaans kerkverstaan, worden in het hoofdstuk over de evangelisatie doodsimpel, maar heel consequent de explosieve stukken van Medellín onder de noemer universele leer van de kerk op één rij gezet met Octogesima Adveniens (tachtigste verjaardag van Rerum Novarum) en Evangelii Nuntiandi.

En juist dit laatste document, feitelijk een vurige preek van paus Paulus VI na de impasse waarin de romeinse synode over de evangelisatie eindigde, wordt telkens opgevoerd als feitelijke uitdieping van Medellín, een betere, want aan verder gevorderde tijdsomstandigheden aangepaste versie. En voor wie nog zonder argwaan mocht zijn, de verwijzingen naar „de sociale leer van de kerk” (gesneden op de Europese welvaartssituatie en volslagen disfunctioneel in Latijns Amerika) zijn zo talrijk dat je boze gevoelens moet krijgen. Medellín oversteeg het puur beschrijvende van die sociale leer en poogde verbanden te leggen. Het Puebla-werkdocument valt terug op de aloude abstractheid. In het hoofdstuk dat een analyse wil geven van de huidige situatie komt een hele lijst van sociale en economische factoren: bevolkingsgroei, groeiende kloof tussen arm en rijk, inflatie, werkloosheid, ondervoeding, landhervorming enz. Over de politieke situatie wordt gezegd: „De politieke toestand is de laatste jaren duidelijk verslechterd. Het getal van regimes die op geweld steunen is toegenomen . . . en dit gaat gelijk op met een betreurenswaardig machtsmisbruik dat uitloopt op een schending van de fundamentele rechten van de mens . . . De ideeën over gezag, de totale opéénhoping van gezag zoals die voortvloeit uit de opvattingen van die regimes die de ideologie van de Nationale veiligheid aanhangen trekken een lawine van schendingen van mensenrechten met zich mee”. Als oorzaak van de status quo noemt het werkdocument in deze volgorde: afhankelijkheid van het buitenland, belastingvlucht, bewapeningswedloop, gebrek aan integratie, multinationals. En om het verschil met het niet-descriptieve van Medellín als het ware te beklemtonen eindigt dit hoofdstuk met deze zin: „veel van deze problemen zijn te overwinnen: hun oplossing hangt af van de gezamenlijke inzet van alle mensen van goede wil”.

De hoofdmoot van het werkdocument ligt duidelijk bij het leerstellige tweede deel. Ook hier wordt Medellín keurig ingepakt, d.w.z. het eigen bisschoppelijk leerambt wijkt voor een nauwe koppeling aan Rome en het algemeen leergezag. De theologie van de bevrijding wordt nergens uitdrukkelijk vermeld, terwijl juist in dit stuk dat „Bevrijding in Christus en binnenwereldlijke bevrijding” heet de pauselijke „adhortatio Evangelii Nuntiandi” negen maal wordt aangehaald. Wél wordt er gewaarschuwd voor een al te eng en ideologisch verstaan van de bevrijdingsidee.

Alfonso Lopez Trujillo, algemeen secretaris van de CELAM heeft op zijn rondreizen in Europa herhaalde malen gesteld dat de bevrijdingstheologie in Europa stelselmatig werd overschat. Gesponsord door de „Adveniat” viel hij deze theologie aan in die vertegenwoordigers wier denken automatisch moest uitlopen op klassenstrijd en socialistisch marxisme. In een interview van eind november 1977 profeteerde hij dat heel de bevrijdingstheologie hooguit in de marge ter sprake zou komen. Het werkdocument bevestigt dat verheven inzicht.

Het tweede deel wordt overigens gedragen door woorden als „gevaar”, „risico”, „bedreiging”: ze duiden op een defensieve houding; de opstellers willen een bepaalde ontwikkeling terugbuigen.

Medellín wordt opgepikt, nadien gerelativeerd en eigenlijk losgelaten. Binnen de benadering van Medellín heet het: „Het evangelie drijft ons er toe mee te werken aan het inrichten van een politiek en economisch stelsel waarbinnen gerechtigheid heerst en waarin de armen duidelijk op de voorgrond komen”.

Iets later wordt de zorg van de kerk voor het geestelijk en lichamelijk heil (door Medellín bijeengebracht in pastoraat dat doelt op de integrale bevrijding van de mens) uiteengelegd in twee gescheiden pastorale doelen en wel als volgt: „Terwijl de kerk de armen evangeliseert en in haar schoot opneemt, maakt ze hen tot deelgenoot van een verheven hoop gegrond op de beloften van de Heer. Ze zorgt er daarom voor dat de armen – ofschoon zonder bezit – toch de rijkdom van een God de hunne kunnen noemen, die – zelf rijk – arm is geworden (2 Cor. 8,9) . . . Toch laat de Kerk (de armen) niet enkel in haar midden deel hebben aan de rijkdommen van God, maar ze strijdt er voor dat ze een waardige plaats in de samenleving krijgen.”

In overeenstemming met allerlei richtingen in de latijnsamerikaanse kerken zijn de reacties op dit werkdocument zeer onderscheiden.

De braziliaanse kardinaal Rossi (hoofd van de congregatie voor de evangelisatie in Rome) ziet Puebla duidelijk zitten. Daar liggen volgens hem – in een beschouwing in het februari-nummer van het huisorgaan van de CELAM – twee prioriteiten: eenheid onder de latijnsamerikaanse bisschoppen en het opzetten van een pastoraalcatechetisch projekt voor de latijnsamerikaanse volksreligiositeit. „Daar ligt de werkelijke evangelisering van de armen die naar het woord Gods en de sacramenten verlangen . . . Ik meen dat de conferentie geen tijd en energie moet verliezen aan onvruchtbare discussies over randkwesties van sociale, politieke en economische aard, maar zich moet inlaten met de geestelijke en godsdienstige behoeften van ons volk. Het zou absurd zijn thema's op te pakken die niet tot onze competentie behoren en trouwens niet onder onze directe verantwoordelijkheid vallen.”

Bisschop Proano (Riobamba): het schijnt duidelijk in de bedoeling te liggen de bevrijdingstheologie weg te drukken . . . Ik ben er persoonlijk erg bang voor dat de derde algemene vergadering op subtiele wijze, – Medellín zal men niet openlijk afvallen, – de theologie van de bevrijding gaat ontkrachten. Dat zou heel erg zijn . . . dat zou een ontkennend antwoord zijn op de verwachtingen van het latijnsamerikaanse volk; als deze bijeenkomst een terugtocht wordt zou het erg droevig zijn.

De peruaanse theologen die hun hart hebben gelucht in Noticias Aliadas van 23 februari noemen de ontwerpers van het werkdocument volkomen onkundig wat betreft de feitelijke situatie van de armen, van hun lijden en hun strijd . . . en van hun vruchtbare tegenwoordigheid in de kerk. Ze missen een „levende, bijbelse theologie”. In plaats daarvan overheersen angst, intellectualisme, het afweren van gevaren.

Symptomatisch voor het document, voor de teneur ervan, noemen ze dat op geen enkele wijze in het stuk het geloofsgetuigenis van „honderden boeren, arbeiders, studenten, priesters en religieuzen die in trouw aan Christus en uit

liefde tot de armen ten offer vielen aan de heersende macht in de voorbije jaren” wordt genoemd.

Ik denk dat ze daarmee precies het verschil met Medellín markeren: daar werd het geloof in de vruchtbare tegenwoordigheid van de arme mens aan de kerk teruggegeven. Goed, op allerlei wijzen heeft zich dat in de voorbije jaren tegen de kerk gekeerd zoals ze nu is, we kunnen echter niet aannemen dat Gods Geest die zo manifest christenen uit Latijns Amerika tot een heroiek geloof bracht de duizenden groepen die zich met Puebla bezig houden in de steek zal laten.

De geschiedenis van het protestantisme in Suriname*)

Inleiding

De geschiedenis van het protestantisme in Suriname kan niet behandeld worden als een onderdeel van de kerkgeschiedenis van Latijns Amerika. De werkelijkheid van Suriname en van andere caribische landen is te uniek en te weerbarstig om ze in een latijnsamerikaans schema in te passen. Daarom zal de kerkgeschiedenis van Suriname slechts beschreven kunnen worden, als die eigen werkelijkheid daarin tot haar recht komt.

In dit kader kunnen de volgende momenten uit de historie van het protestantisme in Suriname ter sprake komen: 1. de kolonistenkerk en haar monopoliepositie; 2. de missionaire solidariteit van de moravische broeders; 3. de weg van een zendingskerk naar een volkskerk; en 4. een nieuwe missionaire situatie.

1. De kolonistenkerk

Iets meer dan honderd jaar na de eerste grote oversteek van de Atlantische Oceaan door Columbus betrad de spanjaard Domingo de Vera Guyana of „de wilde kust” en nam het „in de naam van God” in bezit ten behoeve van „zijne Majesteit Don Philip onzen wettigen opperheer” met de belofte, dat de bezetters dit gebied zouden verdedigen „tot hun laatste druppel bloeds”. Daarna zijn de spanjaarden weer vertrokken en werd Guyana, waarvan Suriname het middelste gedeelte is, enkele malen door europese machthebbers in bezit genomen en weer verlaten. Fransen, engelsen en nederlanders zijn gekomen en na korte tijd weer gegaan.

On 1667 kwam Suriname voor enkele eeuwen in nederlandse handen, eerst van de Staten van Zeeland, vervolgens van de West-Indische Compagnie (1682) die haar bevoegdheden overdroeg aan de Geocrolojeerde Sociëteit van Suriname en tenslotte van het Koninkrijk der Nederlanden (1816). In 1975 werd de politieke onafhankelijkheid van het land geproclameerd en gereali-seerd.

Onder nederlands bewind werd Suriname een planterskolonie, die nog sterker dan het moederland een eenheidssamenleving werd van kerk, staat en maatschappij, een fragment van het europese corpus christianum. Het was zeker geen naadloze eenheid, maar alle facetten van de samenleving waren toch wel heel sterk met elkaar vervlochten en de kerk kon zich nauwelijks bewegen zonder de overheid en de plantocratie daarin te kennen. De kerkdiensten werden jarenlang gehouden in de bovenzaal van het Hof van Politie, het hoogste bestuurscollege van de kolonie. Het gouvernement bemoeide zich voortdurend daadwerkelijk met de benoeming, de overplaatsing en het ontslag van predikanten. Beslissingen van kerkelijke vergaderingen kregen pas rechtskracht na hun goedkeuring door de overheid. De vergaderingen van

de afgevaardigden van de kerkeraden werden bijgewoond door enkele „commissarissen-politiek”.¹⁾

In deze conceptie was slechts plaats voor één erkende kerkelijke gemeenschap. Er was echter een zekere ruimte voor de religie van Israël, omdat een niet te verwaarlozen aantal joodse plantagehouders van het begin af aan een belangrijke bijdrage leverde aan de economie van het land, terwijl de toename van het aantal duitse emigranten ertoe leidde, dat ook de Lutherse Gemeente vrijheid van eredienst kreeg (1741). Ten opzichte van de Rooms-Katholieke Kerk bleef men intolerant. Ingezetenen van de kolonie mochten wel tot deze kerk behoren, maar kregen geen toestemming tot het houden van openbare erediensten. Hiervan afwijkende gedachten en praktijken in Suriname werden vanuit Nederland met kracht tegengegaan.

De Hervormde Gemeente van Suriname heeft niet alleen het karakter van een staatskerk gedragen; zij was ook handelskerk. De exploitatie van de kolonie werd mede als een religieuze aangelegenheid beschouwd, die ondernomen werd om ze „soo mogelijk onder de genadige toelatinge en zegen van Godt Almachtig, tot het gewenscht en beoogmerckt eijnde te brengen”. Het verbaast ons dan ook niet, dat de bewindhebbers van de Sociëteit van Suriname er voor zouden zorgen, dat de kolonie te allen tijde voorzien was van één of meer „Bedieners des Goddelijken Woordts”, die moesten zorgen voor de prediking van de „leere ter Zaligheyt” en de bediening der „Heylighe Sacramenten”.²⁾

De zendingstaak tegenover de bevolking van het land werd in de officiële stukken niet uit het oog verloren, maar werd ter plaatse door de planters, die in de gemeente de dienst uitmaakten, welbewust tegengegaan. De kerkelijke gemeenschap moest de verhouding tussen heren en slaven niet doorkruisen, want de slavernij was de pijler, waarop de hele plantage-economie rustte. Daardoor werden het Woord van God en de sacramenten tot religieuze consumptieartikelen, die primair bestemd waren voor de plantocraten en bij wijze van uitzondering ook voor hen die daarvoor naar hun oordeel in aanmerking kwamen. Tot deze laatsten hebben in het bijzonder de kinderen behoord, die de vrije heren bij hun uitverkoren slavinnen in onwettige verbin-tissen verwekten.

Een predikant als ds. J. G. Kals, die de moed had hiertegen onomwonden protest aan te tekenen, werd met bekwame spoed uit het land verwijderd (1733). Een motief voor zijn verwijdering, dat met de zaak niets te maken had, werd zonder moeite gevonden: Kals zou een „querulant” karakter hebben en in onmin leven met zijn vrouw.

Op deze wijze werden vrije indianen, marrons (d.w.z. weggelopen slaven, die hun toevlucht gezocht hadden in de bossen aan de bovenloop van de rivieren) en slaven buiten de officiële kerk en daarmee buiten het corpus christianum gehouden. Zij moesten ondergeschikt blijven aan de macht van de plantocraten. Daarom was er alleen bij wijze van uitzondering ruimte voor hen in de kerk van de kolonisten, want die kerk was slechts een onderdeel van de allen en alles omvattende koloniale samenleving. Wie in één vertrek van het koloniale huis werd toegelaten zou straks de rechten van een medebewoner kunnen opeisen.

2. Missionaire solidariteit

Twee jaar nadat ds. Kals uit Suriname was verwijderd, arriveerde hier op 20 december 1735 een drietal onbetekenende mensen. Hun namen waren G. Berwig, H. C. von Larisch en G. Piesch. Aan hun komst was een breedvoerig overleg voorafgegaan tussen A. G. von Spangenberg, als vertegenwoordiger van de gemeente van moravische broeders in Herrnhut, en de heren bewindhebbers van de Geotroijeerde Sociëteit van Suriname in Amsterdam. De drie broeders kwamen hier om te werken en ondertussen te zien, of er onder de indianen en de negers iets te winnen was voor het Lam. Volgens afspraak met de Sociëteit zouden zij de vrijheid hebben om het evangelie te verkondigen op voorwaarde dat de rechten van de staatskerk en haar voorgangers niet werden aangetast, terwijl bovendien werd bepaald, dat de slaven die aan het evangelie gehoor gaven vermaand moesten worden tot dubbele trouw en vlijt en dat zij als christenen geen aanspraken mochten laten gelden op bevrijding van de slavernij. Sprangenberg en de broeders die uitgezonden werden, accepteerden deze voorwaarden, omdat zij de slavernij beschouwden als een beschikking van God, waartegen men niet in opstand mocht komen. De slavernij was erg genoeg, maar na dit leven zouden de slaven „een eeuwige en oneindige, onbeschrijfelijke grote zaligheid” genieten, als zij Christus als Heiland aanvaardden.³⁾

Deze aanvaarding van de bestaande gezagsverhouding als een beschikking van God heeft het optreden van de Broedergemeente in Suriname tot ver in de 20e eeuw bepaald. De broeders zijn hun belofte van onderwerping aan het gezag nagekomen door de eeuwen heen, ook al heeft het hun meer dan eens moeite gekost en al konden sommigen zich daar op den duur niet bij neerleggen.⁴⁾

Niemand zal in 1735 vermoed hebben, dat de komst van het drietal genoemde broeders zou leiden tot de kerstening van de gehele slavenbevolking. Nadat één van hen reeds enkele weken na aankomst in Suriname was overleden zijn de beide anderen schielijk teruggegaan naar Europa. De broeders in Herrnhut lieten Suriname echter niet los. Telkens werden er nieuwe pogingen ondernomen om tot een definitieve vestiging te komen totdat het eindelijk lukte (1738).

Na een periode van aftasten van de mogelijkheden werd alle missionaire aandacht aanvankelijk geconcentreerd op de indianen in Berbice en West-Suriname (vanaf 1740) en vervolgens werd de arbeid uitgebreid tot de bosnegers en de voornamelijk uit slaven bestaande bevolking van de stad Paramaribo (vanaf 1765). Het eerste zendingsveld bezorgde de broeders aanvankelijk grote vreugde, maar na verloop van tijd veranderde deze vreugde in zoveel zorg en teleurstelling, dat zij zich genoodzaakt zagen hun werk onder de indianen in het begin van de 19e eeuw te beëindigen. In de tweede helft van de 19e eeuw heeft de R.K. missie zich het lot van deze indianen aangetrokken.

De zendelingen uit Herrnhut moesten aanvankelijk hun werk doen in de marge van de samenleving. Zij maakten geen deel uit van de koloniale élite en hun belangstelling ging voornamelijk uit naar mensen, die niet deelden in de macht van de planters en hun omgeving. De broeders kwamen niet tegen de bestaande verhoudingen in verzet, maar hun belangstelling en liefde ging wel

voornamelijk uit naar de slachtoffers van dit systeem. Het was een liefde zonder macht, die langzaam weerklank vond bij enkelingen of „eerstelingen” (zoals de eerste christenen uit een groep of een volk genoemd werden).

De vorming van afzonderlijke gemeenten uit dit zendingswerk kwam de kolonistenkerk niet ongelegen. Zo werd de zendingsopdracht zonder de daadwerkelijke medewerking van de officiële kerk toch uitgevoerd. En bovendien kon op deze wijze voorkomen worden, dat de kerstening van de slaven en de vrije surinaamse bevolking zou leiden tot hun opname in het koloniale corpus christianum. De bestaande verhoudingen, inclusief de slavernij, konden in stand blijven, terwijl de verkondiging van het evangelie niet beperkt werd tot de deelgenoten van de planters- en gouvernementseélite.

Toch ontbrak ook de weerstand tegen dit zendingswerk niet. De plantages bleven in de 18e eeuw vrijwel alle gesloten gebied voor de zendelingen. Juist daar verwachtte men van hun optreden nadelige gevolgen.

De reactie op de komst en het optreden van de moravische broeders was dus ambivalent. Bewondering en vrees, hoopvolle verwachting en star verzet gingen hand in hand. Wellicht hebben degenen, die voor de gevolgen van de zending vreesden, de zaak toch beter doorzien dan meer toeschietelijke ambtenaren en slavenhouders. Immers op lange termijn bekeken zou de vorming van een gemeente van slaven e.a. rechteloze bewoners consequenties met zich meebrengen voor de koloniale samenleving. Het is onmogelijk twee christelijke gemeenten voorgoed door een ondoordringbaar schot van elkaar te laten scheiden. En bovenal is het onmogelijk mensen door het Woord van God te wekken tot leven, tot vrijheid en verantwoordelijkheid en deze alleen te laten functioneren binnen het begrensde gebied van een bepaalde christelijke gemeente. De werking van het Woord gaat altijd verder dan de grenzen van de kerk waartoe men behoort. Daarin zouden de slavenhouders, die zich halsstarrig bleven verzetten tegen alle zendingsactiviteit, op de lange duur gelijk krijgen.

3. Van zendingskerk tot volkskerk

In de 19e eeuw zijn de plantages massaal voor het zendingswerk opengegaan. Vooral in de dertiger jaren is de houding van de plantocratie ten opzichte van het zendingswerk geheel veranderd. Vóór de 19e eeuw werden de zendelingen van de plantages geweerd, omdat in hun werk een aantasting van de productie en een aanslag op de economie werd gezien.

Na 1830 hoopte men door toelating van de zendelingen de aantasting van de productie en de ondergang van de economie te voorkomen. De oorzaak van deze vrees was, dat de slavernij niet meer als een onaantastbaar verschijnsel werd beschouwd. In 1808 werd de slavenhandel verboden en in 1834 maakte Engeland een eind aan de slavernij als zodanig. In zo'n situatie kon de hoop rijzen, dat de invloed van de zending eraan zou meewerken, dat de slaven niet in opstand zouden komen of naar engels gebied zouden proberen te vluchten, omdat zij door de zendelingen opgevoed zouden worden tot mensen, die ook in vrijheid hard en gewillig tegen betaling voor hun meesters wilden werken. In het kader van deze gedachtengang was het begrijpelijk, dat de zending, alom in het land tot de plantages werd toegelaten. Maar ook van de zijde van de slaven werd de komst van de zendelingen op prijs gesteld. Natuurlijk

hebben deze marginale mensen beseft, dat de moravische broeders en zusters geen belangstelling voor hen hadden uit winst oogmerk, maar uit liefde. Het was geen zakelijk, maar een menselijke interesse.

Al spoedig gingen echter ook andere motieven een rol spelen. Het contract met de Broedergemeente leverde een aantal duidelijke voordelen op. De voornaamste was wel, dat het lidmaatschap van de kerk een belangrijke en beslissende barrière voor een eventuele manumissie wegnam, want alleen een slaaf, die tot een kerkgenootschap behoorde, kon vrijgelaten worden. Bovendien kon alleen iemand die lid was van een erkend kerkgenootschap in alle burgerrechten delen (b.v. een beëdigd getuigenis afleggen, verkiesbaar zijn in openbare ambten, zelf slaven houden e.d.). De aansluiting bij de kerk was een deel van de weg naar vrijheid, welvaart en status. Hierbij moet aangetekend worden, dat sinds 1816 alle toen bestaande kerkgenootschappen door de overheid erkend werden. Sindsdien gold dus niet alleen de Hervormde Gemeente als een officieel erkend kerkgenootschap, maar werden ook de Evangelisch-Lutherse Kerk, de Evangelische Broedergemeente, de Rooms-Katholieke Kerk en de Synagoge als zodanig aangemerkt.

Uit het voorgaande valt af te leiden, dat de motieven voor de welwillende houding van de plantocraten voor de zending en de motieven voor de belangstelling van de slaven en andere marginale bewoners van Suriname voor de boodschap van de kerk geheel tegenstrijdig waren. De suikerheren grepen het zendingswerk aan als middel om de slaven aan de plantage-arbeid te binden, de slaven zagen in de zending een middel om van de maatschappelijke ellende van de plantage-arbeid bevrijd te worden.

Na de emancipatie in 1863 bleek, dat het streven van de planters in dit opzicht mislukt was. De bevrijding van de slavernij bracht dan ook de genadeslag toe aan het plantagesysteem.

De kerk en de staat hebben de plantage-economie overleefd en vielen elkaar in de armen om de aanstaande vrijen en de voormalige slaven aan zich te binden. De Broedergemeente was gelukkig met haar erkenning als officieel kerkgenootschap en verwachtte van de overheid de doelbewuste bestrijding van het heidendom. De overheid deed van haar kant een beroep op de kerk om haar medewerking te verlenen aan de bevordering van de rust en orde en de naleving van de wetten in de samenleving.

Door de erkenning van alle bestaande kerkgenootschappen kreeg ook de R.K. Kerk een onder de Sociëteit van Suriname ongekende vrijheid van optreden. Het gevolg was, dat de Broedergemeente niet langer de enige kerk was, die haar belangstelling richtte op de sociaal-marginale bevolking van het land. Tussen rooms-katholieke en moravische zendelingen ontstond een scherpe concurrentie-verhouding. Beide groeperingen hadden de neiging om mensen met wie zij in contact kwamen zo snel mogelijk voor zich-zelf te annexeren door de bediening van de doop, in de hoop dat deze pas-gedoopte christenen onder een goede begeleiding overtuigde katholieken dan wel protestanten zouden worden.

Alle hiervoor genoemde factoren samen droegen bij aan de vorming van een protestantse en een katholieke volkskerk, waarvan vrijwel de gehele bevolking die in overgrote meerderheid uit creolen bestond, lid geworden is. Bij de

overheid had vooral de Broedergemeente een goede naam. Zij kreeg een sterk geprivilegeerde positie.

De solidariteit van de zending met de marginale bevolking van de kolonie heeft onder deze ontwikkeling te lijden gehad. De kerk kreeg een zekere status en machtspositie, die zij niet gaarne prijs gaf. Kerk en Staat traden daarom op als bondgenoten in de strijd tegen de afgoderij en tegen onwettige verbintenissen tussen man en vrouw. Vooral de pogingen om de mensen door middel van sancties (afhouding van het Avondmaal) tot het sluiten van een wettig huwelijk te dwingen, hebben tot gevolg gehad, dat duizenden moravische christenen hun toevlucht zochten bij andere kerken, waarbij de R.K. Kerk prioriteit genoot⁵).

Een toonbeeld van solidariteit met de slaven is in deze periode de deense zending Otto Tank geweest. In 1848 schreef hij een circulaire aan alle eigenaars en administrateurs van de plantages in Suriname. Onomwonden wees hij daarin op de afschuwelijke toestanden waarin de slavenbevolking moest leven en op de belemmeringen, die de zendelingen bij hun werkzaamheden onder de slaven ondervonden. Hij schreef zijn circulaire tijdens een verlofperiode in Europa en kon dientengevolge niet naar Suriname terugkeren.

4. Een nieuwe missionaire situatie

Aan het eind van de negentiende eeuw groeide er in allerlei opzichten een nieuwe situatie. Het zendingsbeleid werd er op gericht, de creoolse volkskerk planmatig tot zelfstandigheid te brengen. Onder leiding van bisschop W. R. Vouillaire werden plannen ontworpen en uitgevoerd om de gemeente financieel en bestuurlijk onafhankelijk te maken.

Het is merkwaardig, dat de verantwoordelijkheid voor het zendingswerk buiten dit streven gehouden werd. Men achtte deze taak te zwaar voor de zwakke schouders van de creoolse surinaamse gemeente. Voorlopig had men meer vertrouwen in goed opgeleide Europese zendelingen. Juist in haar raison d'être werd aan de gemeente de haar toekomstige zelfstandigheid en verantwoordelijkheid onthouden.

Desondanks is de door de zendingsleiding in Herrnhut geïnitieerde en door Vouillaire doelbewuste uitgevoerde beweging om de Broedergemeente financieel en bestuurlijk zelfstandig te maken van grote betekenis geweest. Lang niet alle zendelingen hebben aan dit streven van harte meegewerkt. Voor velen was het een soort categorische imperatief. Zij werkten er slechts aan mee, omdat de christelijke kerk in Europa niet meer in staat was de kosten van het zendingswerk overzee te dragen.

Het streven naar zelfstandigheid zou zonder de Tweede Wereldoorlog waarschijnlijk nooit zover gekomen zijn als het nu is. Hierdoor werden de relaties met Europa volledig afgesneden. Bovendien was een groot aantal medewerkers in dienst van de zending geïnterneerd omdat zij de Duitse nationaliteit hadden. Het gevolg was, dat de surinaamse Broedergemeente moest constateren, dat zij zelfstandig was. Zij aanvaardde dit feit en besloot bovendien haar onafhankelijkheid na de oorlog niet weer prijs te geven. Dit leidde er toe, dat op 1 januari 1963 de officiële proclamatie van de zelfstandigheid van de Evangelische Broedergemeente in Suriname plaats vond. Wat ruim 20 jaar

reeds een feit was geworden, werd nu officieel bekrachtigd. Synodale beslissingen blijven dikwijls ver achter bij de dynamiek van de geschiedenis.

Terwijl de Broedergemeente de weg opging naar haar zelfstandigheid, werd het christendom tegelijkertijd van zijn monopolie-positie beroofd en werden de kerken uit hun omhelzing van de Staat losgescheurd.

Sinds 1873 werd het land overspoeld met immigranten uit India en Indonesië, die zich hier grotendeels voorgoed hebben gevestigd. De christelijke gemeente werd opnieuw geroepen om tegenover anderen, in dit geval Hindoes en Moslims, rekenschap te geven van de hoop die in haar is. Zij aanvaardde haar zendingsopdracht onder deze nieuwe bewoners van het land, maar besteedde de uitvoering ervan uit aan Europeanen, die voor elke ethnische groep een eigen gemeente stichtten.

Diep respect voor en fundamentele kritiek op het zendingswerk in het verleden sluiten elkaar niet uit. De Broedergemeente is, evenals de Hervormde en de Lutherse gemeente en ook de R.K. Kerk, thans een zelfstandig kerkgenootschap. Zij heeft desondanks geen relevant antwoord gegeven op de problematiek van de onafhankelijkheid, waarin Suriname door het kolonialisme terechtgekomen is. Het politieke kolonialisme is met een beroep op het uitgangspunt, dat de kerk niet behoorde te mengen in staatkundige zaken, uit het denken van handelen van de kerk verdrongen. De sociale nood is gezien en beantwoord met liefdevolle, maar incidentele hulp zonder dat de maatschappelijke structuren ter discussie gesteld werden. De behoefte aan een eigen vertolking van het evangelie, een eigen liturgische vormgeving en een eigen theologische verantwoording van de bijbelse boodschap is nauwelijks beantwoord. Diverse zendelingen hebben hard gewerkt aan vertalingen van de hun vertrouwde bijbel, van de hun bekende liederenschat en aan de overdracht van de in Europa ontstane theologische gedachtenwereld, maar het was het werk van de zendelingen, die dit deden voor de aan hen toevertrouwde „Pflegerlingen”.

Hiermee hangt wellicht samen de opkomst van het Methodisme in het begin van de twintigste eeuw en de Pinksterbeweging in de zestiger jaren. Mogelijk is hieruit ook verklaarbaar de grote belangstelling voor de Vrijmetselarij en andere ordoïde groeperingen. Het lijkt er op, dat het hart van de surinaamse mens hier iets vindt, dat het in de oude kerken mist.

Niettemin zijn ook de genoemde bewegingen slechts gedeeltelijk een antwoord op deze behoefte. Wat zij brengen is eveneens import en niet gegroeid op surinaamse bodem. Bovendien hebben ook deze bewegingen slechts betrekking op een bepaald aspect van het mens-zijn. De kerk heeft nog altijd de kans om te zeggen en te tonen, dat het gaat om de hele mens en de hele samenleving. Zij heeft een boodschap van hoop op een fundamentele allen en alles omvattende bevrijding uit elke vorm van afhankelijkheid, die ook nu nog bestaat, want Suriname is wel in 1975 een zelfstandige staat geworden, maar de bevrijding van de economische en van de culturele afhankelijkheid was daar niet in begrepen.

5. Slotmerkingen

De geschiedenis van de kerk in Suriname is een verwarrend en een boeiend geheel. Men kan ze beschrijven als de historie van de vervreemding van de

mens van zijn identiteit. Zij kan eveneens weergegeven worden als de geschiedenis van de bewustwording en van de bijdrage die de kerk daaraan gegeven heeft.

Beide beschrijvingen zijn waar. Wie voor één van de twee kiest doet de werkelijkheid geweld aan. Hij trekt het verleden scheef, begrijpt het heden niet en mist elke gegronde hoop voor de toekomst. Alleen als wij de dialectiek van deze beide gezichtspunten in het oog houden, zullen wij voor vandaag een weg vinden, die ook in de toekomst begaanbaar zal zijn.

Aantekeningen

- 1) Ort, passim; Linde, J. M. van der, *Surinaamse suikerheren*, 100.
- 2) Tekst van het octrooi, waaruit de citaten genomen zijn, bij Wolbers, *Geschiedenis van Suriname*, 834-845.
- 3) Staehelin I, 12-17.
- 4) Bekend is voor al het protest van Tank. Zie hierover par. 3, laatste alinea.
- 5) Raalte, J. van, *Secularisatie*, 161 v.; *Missionsberichte 1891/3*, 94; Steinberg, H.G., *Ons Suriname*, 170-173.

Literatuur

Tijdschriften:

Berigten/Berichten uit de Heidenwereld.

Missionsberichte aus der Brüdergemeine.

Wereld en Zending, m.n. vijfde jaargang 1976, nr. 1, themanummer over kerk en samenleving in een onafhankelijk Suriname.

Andere literatuur:

Hartsick, J. J., *Beschrijving van Guiana of de wilde kunst, in Zuid-Amerika*, Amsterdam MDCCLXX.

Helman, A., *Zaken, Zending en Bezinning*, Paramaribo, 1968.

Jones, J. F., Schijnwerper, *Gedachten over: Nationale Bewustwording*, Paramaribo zj (1970).

Lier, R. A. J. van, *Samenleving in een Grensgebied, een sociaal-historische studie van Suriname*, Deventer 1971.

Linde, J. M. van der, *Het Visioen van Herrnhut en het Apostolaat der Moravische Broeders in Suriname, 1735-1863*, Paramaribo 1956.

Idem, *Surinaamse suikerheren en hun kerk*, Wageningen 1966.

Ooft, C. D., *Ontwikkeling van het Constitutionele Recht van Suriname*, Assen 1972.

Ort, J. W. C., *Vestiging van de Hervormde Kerk in Suriname, 1667-1800*, Amsterdam 1963 (stencil-uitgave van de Sticusa).

Raalte, J. van, *Secularisatie en Zending in Suriname*, Wageningen 1973.

Bossers, A., *Redemptorist, Een Pater, Beknopte Geschiedenis der Katholieke Missie in Suriname*, Gulpen 1884.

Staehelin, F., *Die Mission der Brüdergemeine in Suriname und Berbice im achtzehnten Jahrhundert*, 3 delen, Paramaribo zj.

Steinberg, H. G., *Ons Suriname, de Zending der Evangelische Broedergemeente in Nederland-sch Guyana (met medewerking van G. J. Staal)*, 's-Gravenhage 1933.

Vernooij, J., *De Rooms-Katholieke Kerk van Suriname (vanaf 1866)*, Paramaribo 1974.

Wolbers, J., *Geschiedenis van Suriname*, Amsterdam 1861.

Zeefuik, K. A., *Herrnhutter Zending en Haagsche Maatschappij, 1828-1867*, Utrecht 1973.

*) Artikel t.b.v. van het projekt CEHILA over de kerkgeschiedenis van Latijns Amerika en het Caraïbisch gebied, waarin het zal verschijnen in het Spaans en Engels.

De Tweede Assemblee van de Caribische Kerken Conferentie

Van 16-23 november 1977 is te Georgetown (Guyana) de tweede vergadering van de Caribische Conferentie van Kerken gehouden. Guyana was vroeger nederlands gebied. Demarara, Berbice en Essequibo kwamen in 1814 onder engels gezag en vele namen herinneren nog aan de tijd van het hollands kolonialisme zoals plantagenamen als Ruimveldt, Kykoveral, Beterverwagting en zelfs Soestdyke.

De C.C.C.

Het begin van deze conferentie ligt in 1971. Toen werd te Chaguaramas (Trinidad) een grote bijeenkomst gehouden om de ontwikkelingsproblematiek van het caribisch gebied te bespreken. Vele mensen van de kerken waren erbij aanwezig en men voelde de behoefte aan grotere bundeling van krachten. Toen vond ook de eerste aanzet tot een kerkelijke samenwerking plaats. In 1973 werd te Kingston (Jamaica) de „Caribbean Conference of Churches” opgericht met een negentiental leden: methodisten, anglicanen, de antilliaanse katholieke bisschoppenconferentie, presbyterianen, leger des heils, lutherse gemeenten etc. Van Cuba tot Suriname, van Antigua tot Belize. Mensen die engels, frans, spaans, nederlands en andere talen spreken.

Het verslag van die oprichting en eerste bijeenkomst heeft „called to be”, „geroepen om te zijn”, omdat deze conferentie getekend werd door een bewustwording dat eindelijk voor de caribische mens de tijd was aangebroken om te zijn en vrij te zijn. Het kolonialisme, de verwaarlozing en achterstelling moesten plaats maken voor eigen identiteit, caribisering en ontwikkeling.

De CCC heeft daartoe diverse afdelingen om de caribische mens van dienst te zijn. Er is een afdeling voor vooruitgang („Christian action for development in the Caribbean”), „christelijke actie voor ontwikkeling in het caribisch gebied”, waar geprobeerd wordt de bevolking te stimuleren tot productiviteit, coöperatie en zelfvoorziening. Een andere afdeling is de „actie voor vernieuwing van kerken” om de kerken van binnen en van buiten te vernieuwen wat liturgie, theologie en dienstwerk betreft. De jeugd, de vrouwen en de communicatie hebben eigen secties. Er is ook een bureau voor rampen en noodsituaties en welzijnszorg. Het fonds „Caribbean Community Appeal”, „appèl op de caribische gemeenschap”, zamelt geld in zodat de vooruitgang uit de eigen middelen gesteund en bekostigd kan worden. Daartoe wordt in het gehele caribisch gebied in november een week voor christelijke actie gehouden, om een teken van solidariteit te stellen en geld te geven voor projecten. Er is een eigen uitgeverij („Christian Engagement in Development and Renewal” (CEDAR), een eigen maandblad „Caribbean Contact”. Sinds 1973 zijn er vele tekenen van groeiende eenheid en krachtiger aanpak van de problematiek op het gebied van voedselvoorziening, huisvesting, werkgele-

genheid en scholing. Nationale en lokale raden van kerken worden geholpen bij de opzet van studie en actie. Er zijn vele projecten gestart en vele theologische cursussen georganiseerd.

Het is duidelijk dat zich steeds meer nieuwe leden willen aanmelden. Momenteel zijn er 27 lidkerken en de laatste tijd vooral uit de spaans-caribische eilanden Porto Rico, Cuba en de Dominicaanse Republiek. Opvallend is dat spaanse en franse bisschoppenconferenties van het caribisch gebied geen lid zijn, in tegenstelling tot de antilliaanse (de engelse en nederlandse gebieden). Het is uitzonderlijk dat een katholieke groepering lid is tegen de achtergrond van de afwezigheid van de Katholieke Kerk in de Wereldraad van Kerken.

De Tweede Assemblee

De bijeenkomst van 1973 had tot thema's „The Right Hand of God” („God's Rechterhand”). Nu was het thema: „Working together with Christ” („Meewerken met Christus”), (2 Kor. 6,1). Tevoren waren brochures als studiemateriaal rondgestuurd, m.n. „Workers with Christ”, „Moving into Freedom” en „Common Ground”. De titels dekken de inhoud en het studiemateriaal bedoelt de kerken te wijzen op de bijzondere historische situatie van het caribisch gebied, getekend door slavernij, imperialisme, jonge zelfstandigheid en een wirwar van kerken, die vaak met de kolonisten zijn meegekomen. Het besef dat de caribische mens nog niet zo erg ver op weg naar zelfstandigheid en zelfbeschikking is, komt steeds naar voren. En dit geldt voor binnen en buiten de kerken. Bovendien hebben vele volken een armetierig bestaan, ook al vanwege verwaarlozing door eigen regeringen. De kerken worden dan ook opgeroepen te participeren in de bevrijding en ontwikkeling, want dat wilde Christus volgens het evangelie.

Het thema werd onderverdeeld in vier sub-thema's, waarnaar de werkgroepen werden gevormd:

1. verkondiging van het evangelie
2. gemeenschap zoeken
3. mensenrechten
4. volledige menselijke ontwikkeling

De ongeveer 450 deelnemers (officiële gedelegeerden van de lidkerken, genodigden en consultants) bogen zich o.a. over de problematiek van 1) de christelijke opvoeding, de theologische opleiding, de dialoog met de andere religies, de zending en de ambtsbediening; 2) de kerkelijke eenheid, de caribische eenheid, de menselijke verhoudingen, de culturele identiteit en betrekkingen; 3) werkgelegenheid, racisme en politieke processen; 4) socialisme, spiritualiteit en gezondheid.

Naast de werkgroepen werden er ook „hearings” gehouden over de gang van zaken van de afdelingen van de CCC, zoals die van het algemeen secretariaat, de CADEC, de ARC en de communicatie.

Verloop

De opening had plaats in de anglicaanse kathedraal en de verkondiging werd verzorgd door aartsbisschop A. Pantin, van Port of Spain (Trinidad), waaronder de bisdommen Paramaribo en Willemstad vallen. Hij sprak duidelijke taal over de bevrijding in het caribisch gebied, de „would-be” bevrijders en

bevrijders die anderen weer gaan onderdrukken. Toch riep hij op om zelfs tegen broeders en zusters te strijden als de dienst van het evangelie dit zou vragen.

Ook de premier van Guyana F. Burnham hield een openingspeech. Er was in zijn land een langdurige staking van de suikerriekappers, die hogere lonen eisten, ook al omdat zij de laagst betaalde kappers van het caribisch gebied zijn. De regering zette andere arbeiders in en verkrachtte zo het stakingsrecht. Men begrijpt dat zijn toespraak argwanend werd aangehoord, temeer daar hij zich een groot voorstander van mensenrechten noemde. Hij verwachtte van de kerken (hijzelf is Methodist) dat zij op basis van het evangelie en zeker in het caribisch gebied zouden strijden voor een nieuwe sociaal-politieke orde, in het bijzonder voor eten, werk, huisvesting en werk voor allen. De conferentiegangers kregen van de stakers en de vakbond veel voorlichtingsmateriaal en informatie over de stad van zaken. Toen de premier dan ook een receptie hield voor een aantal gedelegeerden, protesteerde de jongerengroep en velen gingen niet in op de invitatie uit solidariteit met de stakers.

De secretaris-generaal van de Wereldraad, Ph. Potter, hield een toespraak met als titel: „Working together with Christ for Human Rights”, („Samenwerken met Christus voor mensenrechten”). Hij is afkomstig uit het caribische en wel van het eiland Dominica en is zijn arme jeugd niet vergeten. Hij stelde dat de kerken in het caribisch gebied reeds lang het geloof verkondigd hebben en daardoor opkwamen voor de mensenrechten. Hij analyseerde de caribische werkelijkheid en poneerde zes basisrechten:

1. het recht op basisgaranties om te kunnen leven
2. het recht op zelfbeschikking, culturele identiteit en de rechten van minderheden
3. het recht op medebeslissing in de gemeenschap
4. het recht andere meningen te hebben
5. het recht op persoonlijke waardigheid
6. het recht op godsdienstvrijheid

Deze rechten moeten gegarandeerd zijn naast de politieke en burgerlijke rechten. Bovendien stelde hij dat de westindische mens nog altijd ambivalent leeft, wat voelen en zich uitdrukken betreft. De westindiër moet daarom snel met zichzelf in het reine komen en de weg daartoe is, op zoek te gaan naar het nieuwe zoals Christus bedoeld heeft. Hiertoe moeten de kerken zich bekennen.

De secretaris-generaal van de CCC, Roy Neehall, was in zijn verslag over de periode 1973-1977 zeer kritisch en scherp. De eenheid van de CCC is nog steeds erg breekbaar en het is nog steeds uitgesloten dat er polarisatie, confrontatie en conflicten komen en dan niet langs de traditionele confessionele scheidslijnen. Nog steeds wordt er binnen de CCC niet ernstig genoeg gesproken over de meest fundamentele punten als de eucharisatie, de ambten, de liturgie en het gezag. Soms wordt de oecumene als een façade en show gehanteerd, terwijl men niet de tijd neemt dieper te gaan. Hij stipte ook aan dat de CCC veel te engels is. De spaanse, franse en nederlandse gebieden komen te weinig aan bod. In dit verband is het wel vermeldenswaard dat

tijdens de openingskerkdienst wel een evangelielezing in het papiamento werd gehouden als teken dat de kracht van het nederlands gaat inboeten. Tijdens de conferentie begonnen de spaanssprekenden eigen vertalingen te leveren (er waren wel vertalers), als protest tegen het al te gemakkelijke gebruik van het engels.

Neehall beklemtoonde bovendien dat de politieke leiders in het caribisch gebied vaak onware taal gebruiken, vaak de vrijheid van de mensen beknotten. De kerken reageren vaak te slap op dergelijke situatie. Volgens hem komt dat omdat men een onderscheid maakt tussen verkondiging en actie. Men zou eigenlijk veel meer moeten opkomen voor de slachtoffers van geweld en achterstelling.

De guyanese historicus R. Moore hield een lezing over „volledige menselijke ontwikkeling”. Hij ging uit van de incarnatietheologie en wel vanuit de mens gezien. De christenen van het caribisch gebied hebben vaak een cultus van het „meer” willen hebben. Hij heeft zijn creativiteit verkwanseld tegen consumptie. Daarom pleitte hij voor een nationale en internationale reconstructie van de samenlevingsstructuur, om eindelijk de mensen die nog steeds zo weinig kansen hebben gehad en hebben genomen, een andere levens-optie te bieden.

Geen officieel paper maar toch wel interessant was een bijdrage van de guyanese methodist K. Khan. Hij wil een pleidooi houden voor een nieuwe hermeneutiek. Zijn analyse zegt dat de mensen vroeger te veel naar de hemel moesten zien naar een perfecte god, die met een theocratische tirannie de mensen bestierde. Hij wil de kerk en de theologie meer naar de toekomst keren, waarbij het exodus-gebeuren, het Christus-gebeuren en het eschatologisch gebeuren de scharnieren dienen te zijn. Hij gebruikt dan de term: „theologie van belofte in actie”, omdat hij alle nadruk op het doen wil leggen. Het moet eindelijk afgelopen zijn met de griekse mentaliteit van de eeuwige herhaling.

De kerken van het caribisch gebied zouden erg geholpen zijn als zij zouden kiezen voor een radicale creatieve eschatologie. In de praktijk zal dit betekenen dat men alle nabootsingen van het Noorden of Oosten weg moet gooien. De bureaucratie van het christendom kan vervangen worden door een flexibele gevoeligheid voor de actuele noden en kansen. Dan zal er binnen de kerken een nieuwe taal gesproken worden, een taal van vrijheid en hoop, een taal om moed te vatten en om te lijden. Ondanks de verborgen en openlijke obstructie van de kerkelijke leiders zullen zending, eenheid en oecumene opnieuw moeten gaan leven.

Khan draagt zoals de anderen veel evaluatiemateriaal aan en hij is een van de weinigen die er systematiek in wil brengen. Zijn paper is niet besproken, maar hopelijk wel bestudeerd.

Werkgroepen

Wij willen een kort verslag geven van hetgeen in de vier werkgroepen besproken is. Hiermee lopen wij vooruit op een vollediger en officiëler document. Het lijkt ons het beste het schema van de werkgroepen aan te houden.

Verkondiging van het evangelie. Er werd naar voren gebracht dat de verkondiging gekenmerkt moet worden door hetgeen Lukas 4, 16-20 schrijft. De

prediking moet kracht en effect kunnen sorteren. Te vaak is er een grote scheiding tussen woord en daad in de kerken. Vooral ook omdat de kerken zich vaak gebonden menen aan doctrinaire formules. In een christocentrische prediking zal er meer aandacht zijn voor de noden en aspiraties van alle mensen.

De catechese en de theologie moeten gekenmerkt zijn door creativiteit, vooral ook om de „caribische ervaring” te kunnen analyseren, waarderen en stimuleren. In het caribisch gebied zouden de christelijke kerken ook veel meer in dialoog moeten treden met de andere religies als de afrikaanse cultussen, het hindoeïsme en de islam.

Gemeenschap zoeken. Deze werkgroep formuleerde dat de eenheid en integratie niet alleen tot de kerken beperkt moeten blijven. De volken van het caribisch gebied hebben eenzelfde historie en kunnen eenzelfde toekomst opbouwen. Het geloof in de ene God en de eenheid in Christus zijn voor de christenen daarbij de hoekstenen. De papieren eenheid van de bureaus en vergaderzalen moet verplaatst worden naar de mensen op het grondvlak, die in het dagelijkse leven eigenlijk al erg oecumenisch zijn en hun verantwoordelijkheid en roeping in deze kennen. De cultuur, de historie en de caribische spiritualiteit zijn evenzovele tekenen van eenheid, die ook binnen de kerken als steunpunten voor verdere aktie en reflectie kunnen dienen.

Mensenrechten. De werkgroep mensenrechten kwam het duidelijkst op de voorgrond en trok de meeste belangstelling, omdat in het caribisch gebied de mensenrechten nogal eens met voeten worden getreden. Bovendien waren er enkele actuele kwesties. De bovenvermelde staking van de suikerrietkappers. De schijnbaar politieke gevangenneming van de guyanees A. Rampersaud op beschuldiging van moord op een taxichauffeur. De weigering van de universiteit van Guyana om de enige kandidaat, de historicus Walter Rodney tot docent te benoemen; hij is bekend vanwege zijn socialisme en zwarte macht strategie („black power”). Het plan van Chili om op het eiland Grenada een militaire basis te bouwen. De bewustwording van de portoricanen die streven naar zelfstandigheid. De dreiging van Guatemala om een stuk van Belize in te pikken als dat land zelfstandig wordt.

En op groter schaal: de grote ongelijkheid tussen rijk en arm, de discriminatie, de buitenlandse inmenging, de macht van de „multinationals”. Vele mensen zijn zich niet van hun onvrijheid bewust. Ze berusten en leven met een soort overlevingstheologie.

Op terreinen als huisvesting, goed voedsel, onderwijs, medische zorg en werkgelegenheid leven velen in het caribisch gebied mens-onwaardig, ook al vanwege de eeuwenlange verwaarlozing door de Europese machten.

Gelukkig zijn er tekenen van vooruitgang, zoals in Cuba. Vele volken zijn echter de derde wereld van de derde wereld zoals V. Naipaul uit Trinidad zijn eigen regio noemt.

De kerken zouden dan ook alles in het werk moeten stellen om de mensen van hun rechten bewust te maken. De volken zouden ook moeten inzien welke vormen van geweld van buitenaf het caribisch gebied in de macht proberen te houden of te krijgen. De kerken zouden moeten samenwerken met de diverse regeringen en particuliere instanties en eventueel moeten aansturen op het stichten van een regionaal comité voor de mensenrechten.

De volken van het caribisch gebied zullen ook moeten leren zich solidair te tonen met andere onderdrukte volkeren, zeker die mensen die duidelijk te lijden hebben van de schending van de mensenrechten. Een grote stap vooruit zou al zijn als de mensen in het caribisch gebied economisch weerbaar waren. Hiertoe zouden de volken sneller en beter kunnen werken via coöperatie en integratie.

Volledige menselijke ontwikkeling. Deze werkgroep dacht in dezelfde lijn als die van de mensenrechten. Men constateerde dat de kerken van goede wil zijn, maar al te vaak kiezen voor het werk binnen de eigen kerkgemeente. Te vaak werkt men voor „the man in the pew” en te weinig voor „the man in the street”. De vele groepen en instituten in het caribische gebied zouden eindelijk eens de handen ineen moeten slaan om alle kansen voor bevrijding en vooruitgang aan te grijpen, en dan wel volgens eigen maatstaven en patronen. De leiders en regeringen zouden zich meer bewust moeten zijn van de eigen geschiedenis van het caribisch gebied en de unieke uitdaging om een eigen betere geschiedenis te maken. De regeringen zouden dan moeten aansturen op garanties voor werk, goed voedsel, ontplooiingsmogelijkheden, gemeenschappelijk gebruik van de bodemschatten, coöperatie en participatie, de geestelijke gezondheid, de eigendomsrechten van de Indianen etc.

Resoluties

De week bracht erg veel goeds naar voren, te veel eigenlijk. Vaak ook nog met meer een talk- dan workshop karakter. In de werkgroepen, hearings en toespraken waren voldoende eerlijke en kritische geluiden om het werk van de CCC te evalueren. Het belangrijkste punt was dat de oecumene meer aan de basis plaats moet vinden. Er zullen ook meer tekenen van verandering moeten komen. Er moet ernstiger gewerkt worden aan zelfvertrouwen en zelfontplooiing. De grote diversiteit van het caribisch gebied zou wat aan banden gelegd moeten worden door te streven naar integratie. De diverse afdelingen van de CCC zullen intensiever moeten gaan werken en gedecentraliseerder, zodat de Spaanse, Franse en Nederlandse gebieden meer bij het werk van de CCC betrokken kunnen worden.

Aan het einde van de bijeenkomst sprak de vergadering zich in een resolutie uit ten gunste van de suikerrietstakers, Walter Rodney en het streven van Belize om onafhankelijk te worden. Zij sprak zich uit tegen Chili, Zuid-Afrika en alle geweld op het Latijns-Amerikaanse continent. De groep vrouwen bewerkte dat resoluties omtrent gezinsleven, goede en goedkope voedselvoorziening, onderwijs aangenomen werden, evenals een tegen de prostitutie (de toeristenprostitutie). Al met al, veel huiswerk voor de delegatieleden.

Evaluatie

De conferentie rechtvaardigt de verwachting van een groei van de CCC, niet alleen kwantitatief maar ook kwalitatief. Er werd weinig getheologiseerd in de oude betekenis van het woord: alle aandacht ging naar aktie en naar de problematiek van het alledaagse leven. De kerk wilde een kerk op het grondvlak zijn. Men voelde zich verenigd machtiger en verantwoordelijker, omdat de christelijke kerken in het caribisch gebied wellicht relevanter moeten en kunnen zijn.

Er werd weinig gesproken over indigenisatie en caribisering. Schijnbaar is men deze fase in theorie en praktijk al voorbij.

Een kerk die de tekenen van de tijd analyseert en naar beste vermogen „goed nieuws” wil brengen, brengt hoop voor velen. Als de kerken hun eigen toekomst beter weten te structureren, dan zullen alle mensen de voordelen ervan genieten. De dienstbaarheid en bezorgdheid zullen over de grenzen van de kerken reiken.

Literatuur

Called to Be. Barbados 1972.

Moving into Freedom. Barbados 1977.

Workers with Christ. Barbados 1977.

Common Ground. Stencil 1977.

Human Rights and Institutional Change. An Affirmative Programme of the Caribbean Conference of Churches. Stencil 1977.

Khan, K., *Reflections on the Caribbean towards a new Hermeneutic.* Stencil 1977.

Caribbean Contact, vol 5, no. 8. Port of Spain 1977.

J. van den Berg

In memoriam Max Warren

Aan de hand van zijn laatste boek: *I believe in the Great Commission*, London (Hodder and Stoughton) 1976.

Op 23 augustus 1977 ging één van de grote figuren uit de wereldzending van ons heen: Max Warren, door *The Times* (25 augustus 1977) getekend als de leidinggevende „missionary statesman” van Groot Brittannië en van de Anglicaanse gemeenschap. Ik kan de herinnering aan deze wel zeer bijzondere figuur, wiens vriendschap in mijn leven – zoals in dat van zovelen – van inspirerende betekenis werd, niet beter levend houden dan door stil te staan bij zijn laatste boek, in zekere zin zijn geestelijk testament dat twee jaar geleden het licht zag: *I believe in the Great Commission*, „ik geloof in de grote opdracht”. In het kader van een artikel, dat het karakter van een „In Memoriam” draagt, wil ik echter eerst enkele biografische gegevens vermelden, zulks aan de hand van zijn in 1974 verschenen autobiografie *Crowded Canvas*, door mij besproken in de vierde jaargang van *Wereld en Zending* (1975, nr. 4, blz. 319-322).

Max Warren werd in 1904 te Ierland geboren, maar bracht zijn vroege jeugd door in India, waar zijn vader zending was. In 1913 ging de jonge Max terug naar Engeland. Tien jaar later werd hij student te Cambridge; in 1927 werd hij uitgezonden als zending naar Nigeria. Een ernstige ziekte dwong hem, in 1931 te repatriëren. In 1932 huwde hij haar, die hem gedurende heel zijn verdere leven op een geheel eigensoortige wijze heeft begeleid en gestimuleerd: Mary Collett, aan wie hij *Crowded Canvas* opdroeg met de woorden „Voor Mary, die, tevens de rol van Martha vervullend, toch altijd Mary (Maria) gebleven is”. Samen hebben zij een rijk en gezegend leven gehad. In 1936 ging Max als predikant van „Holy Trinity Church” terug naar de stad van zijn studententijd. Als predikant van een grote gemeente, waarin ook veel studenten hun geestelijk thuis vonden, heeft hij daar prachtig werk verricht. Maar in 1942 riep de Zending hem opnieuw, nu voor een gewichtige taak op het „thuisfront”: hij werd secretaris van één der grote engelse zendingsgenootschappen, de „Church Missionary Society”. In deze functie is hij gebleven tot 1963, toen hij Canon (kanunnik) werd van de befaamde Westminster Abbey. Als zendingsecretaris heeft hij een grootse activiteit ontplooid: hij gaf aan het werk van de zending nieuwe stimulansen, onderhield levendige contacten met de oecumenische beweging, maakte reizen naar verschillende werelddelen en droeg voorts door zijn geschriften bij tot een nadere bezinning op de zendingstaak. Juist ook het laatste – het werk van de missiologische bezinning – kon hij in Westminster met verdiepte concentratie voortzetten. In 1973 trok hij zich terug uit de actieve arbeid – naar het huis in Sussex, waar hij zich met Mary vestigde, bleef een centrum van studie en van contacten, niet alleen door middel van een immense briefwisseling, maar ook door de grote gastvrijheid voor vrienden uit alle delen van de wereld. Kort voor zijn

heengaan, in de zomer van 1977, hebben mijn vrouw en ik hier nog in mogen delen. Zijn gezondheid was toen reeds fragiel, maar zijn geest levendig als altijd, zijn belangstelling evenzeer als vroeger gericht op al wat zich op de grens van kerk en wereld aan nieuw leven, aan nieuwe mogelijkheden, voordeed. Zijn laatste werk weerspiegelt de breedheid en de diepgang van zijn belangstelling: uitwaaiierend naar tal van aspecten van het volle menselijke leven, tot het uiterste geconcentreerd op de éne mens, Jezus, die zèlf de grote opdracht, die zèlf de boodschap is.

Het werk valt in drie delen uiteen. In het eerste deel wordt de zendingsopdracht belicht vanuit het Nieuwe Testament. Centraal staat de gedachte, dat het Nieuwe Testament een levend boek is, omdat het een boek is over een levende persoon. „De Jezus van de geschiedenis is . . . een historische persoonlijkheid. Maar . . . we kennen hem historisch in zoverre we hem vandaag kennen” (p. 21). De oproep, die Jezus tot ons doet uitgaan, is exclusief. Fundamenteel voor het Nieuwe Testament is de overtuiging dat het heelal slechts één middelpunt heeft, God, bekend als Vader, zichtbaar gemaakt in Jezus, ervaren in de Heilige Geest. Maar tevens is de intentie van het Nieuwe Testament inclusief: het getuigt immers van de alomvattende liefde en goedheid van God. De exclusieve oproep en de inclusieve intentie moeten samen gehouden worden, hoe groot de spanning ook zijn moge. De exclusieve oproep herinnert ons aan de ernst van het kiezen, en – in samenhang daarmee – aan onze onontkoombare verantwoordelijkheid om voor alle mensen mogelijk te maken, te weten wat God gedaan heeft, wat God bezig is te doen en wat Hij zal doen. De inclusieve intentie geeft aan onze gehoorzaamheid aan de grote opdracht een uithoudingsvermogen, dat op hoop is gegrond.

Het tweede gedeelte laat ons zien van het „bitterzoete verhaal” van de omgang van de kerk met de zendingsopdracht in de loop van de geschiedenis. Strikt genomen is er niet zoiets als kerkgeschiedenis. Wat wij kunnen herkennen, en moeten trachten meer volledig te herkennen, is het feit dat de kerk *in* de geschiedenis is. Natuurlijk heeft zij ook een andere dimensie. Zij is *in* Christus. Ze kan nooit beperkt worden binnen de omgrenzing van de geschiedenis. Maar juist omdat ze de kerk is van hem die zelf een historische persoon was – denk aan de Incarnatie – kan en mag de kerk niet van de geschiedenis worden geïsoleerd. Daar ligt ook de reden, waarom Max Warren zijn overzicht van de geschiedenis van de – al dan niet missionair gerichte – kerk indeelt aan de hand van de grote incisies in de geschiedenis van de mensheid; een interessante indeling, die het traditionele europacentrische kader radicaal doorbreekt. Aan het eind van zijn boeiende overzicht merkt hij op: „Er is ook geen enkele rechtvaardiging voor een houding van wanhoop, als zouden christenen vandaag niet, zoals in vroeger tijden, in staat zijn hun tijdgenoten voorbij te denken. Een volhardend en door zelf-kritiek gekenmerkt denken over het christelijk geloof is opgebloeid als in geen vorige eeuw. Het heeft vandaag geen parallel, noch in seculair-humanistische kringen, noch in de andere grote religies van de mensheid. En er is een openheid voor een nieuw verstaan van het geloof en van andere vormen van geloof, en een nieuwe benadering van het on-geloof, die een van de meest opwindende bewijzen is van christelijke vitaliteit” (p. 127).

In het derde deel wordt de vraag gesteld, wat de betekenis is van het zen-

dingsbevel voor onze eigen tijd. In kort bestek – maar tevens: in trefzekere formuleringen – worden verschillende actuele zendingsvragen hier aan de orde gesteld. Het zou leiden tot een dorre opsomming, die wel zeer te kort zou doen aan het uitermate levendige betoog van Max Warren, indien ik ze hier alle zou noemen. Liever wil ik daarom bij wijze van voorbeeld, één passage er uit lichten. Zij handelt over het herkennen van de tekenen der tijden. Wij moeten, aldus Max Warren, met gescherpte blik letten op de tekenen van Gods handelen in de geschiedenis, nu, in deze tijd. „Ik geloof, dat we zijn voetstappen kunnen waarnemen, ze bijna kunnen horen, als we om ons heen zien en luisteren.” In zeven tekenen herkent Max Warren iets van het werk van God. Het eerste is dat van de „compassionate society”, de gemeenschap die medelijdend is, die met hulp en bijstand en menselijke bewogenheid reageert op het lijden in de wereld. Vervolgens valt een hartstocht voor gerechtigheid te constateren: in dit verband herinnert Max Warren aan het werk van „Amnesty International”, maar tevens aan een roep om gerechtigheid vanuit het oorspronkelijke ideaal van Karl Marx, hoe ver het Marxisme in zijn verdere ontwikkeling zich daarvan ook verwijderd heeft. „God is vandaag evenzeer in staat als Hij het was in 538 vóór Christus (Cyrus), enkele zeer vreemde historische ontwikkelingen te gebruiken om zijn doeleinden te verwerkelijken . . . Daar zijn enkele onverwachte voetstappen in onze wereld. Daar is een geluid van haastende voeten.”

Andere tekenen zijn: het zoeken naar zin en betekenis van het leven („wat is de mens?”; „wie ben ik?”); interiorisatie als protest tegen de druk van onze massale samenleving; het verlangen om ergens bij te horen, ergens thuis te zijn; het zoeken naar eenheid onder de mensen; tenslotte de oecumenische beweging. In verband met het laatste „teken” merkt hij op: „Laat ons toch nooit zondigen tegen de eenheid van de Geest door de ervaring van oecumeniteit die anderen genieten te verachten of te bagatelliseren” (p. 146).

Een zo persoonlijk werk als dit leent zich ternauwernood voor een kritische analyse: men moet het „proeven”, en zo in contact treden met de geest van de auteur, met zijn diepste intenties, met dat wat hij, betrekkelijk kort voor zijn heengaan, aan ons heeft willen overdragen. Samenvattend zou ik willen zeggen, dat het een wijs boek is, bijbels, tegelijk open naar de tijd, een boek bovenal dat getuigt van een warm en sterk, een diepgeworteld en tevens zeer optimistisch geloof. Het is een meeslepend boek in die zin, dat het ons opneemt in de vaart van een authentieke missionaire bewogenheid, die niet in mindering komt op een herkenning van en een confrontatie met de grote vragen van de eigen tijd. Ik geloof dat dit het diepste geheim was van Max Warren's leven: hij was een oprecht christen, levend uit de hoop, maar tegelijk een kind van zijn tijd, brandend geïnteresseerd in al wat zich aan, maar bovenal onder de oppervlakte afspeelde – een tweeheid, die niet leidde tot gespletenheid, tot innerlijke verscheurdheid, omdat zij verbonden was met het geloof in de God die tot diep in onze geschiedenis is ingegaan. Misschien kan het daarom ook ertoe bijdragen, de tegenstelling tussen „conservatieven” en „progressieven”, tussen „evangelischen” en „sociaalbewogenen”, die in kerk en zending soms tot een heilloze polarisatie leidt, te transcenderen vanuit het hart van de bijbelse boodschap en vanuit de gerijptheid van een lange missionaire en oecumenische ervaring. Alleen al om deze

reden hoop ik zeer dat dit boek ook in onze taal vertaald kan worden, zodat het voor bijbelkringen en gemeenteavonden zijn diensten kan bewijzen.

In de *Newsletter* van de „International Association for Mission Studies” van november 1977 deelt dr. Verstraelen ons nog datgene mee, wat als de „laatste wil” van Max Warren zou kunnen worden geïnterpreteerd. Twee weken vóór zijn heengaan beantwoordde hij de vragen uit een „questionnaire” die diende ter voorbereiding van de deze zomer te houden conferentie van de „I.A.M.S.”. Enkele vragen en antwoorden wil ik hier releveren. Op de vraag: „Wat vindt u de meest pijnlijke ervaringen waardoor de zending vandaag wordt uitgedaagd?” antwoordde hij: „Sprekend binnen de Anglicaanse gemeenschap in het algemeen en de „Church of England” in het bijzonder, constateer ik een schrikbarend verlies aan moed en overtuiging („a terrible failure of nerve”) ten aanzien van het zendingsondernemen. Daar is twijfel met betrekking tot zijn authenticiteit vandaag... Ik het algemeen gesproken lijkt het me dat de enige christenen die hun moed en overtuiging niet verloren hebben, te vinden zijn onder de meest conservatieve groepen, in het bijzonder in Noord-Amerika”.

Men leze deze passage niet verkeerd. Ze impliceert geen oproep tot een fundamentalistische oriëntatie in de zending. Zeker, Max Warren kon gerekend worden tot de „evangelicals”, maar dat kwam niet in mindering op zijn theologische en oecumenische openheid, zijn begrip en waardering voor wie een andere overtuiging hadden dan hij, zijn dankbare erkenning van het werk Gods in wat zich aan vernieuwende tendenzen in kerk en wereld voordeed. Tot het einde toe bleef hij een man met een jong hart en een ruime geest. Zijn studiën, vanaf het uit 1948 daterende *The Truth of Vision* tot zijn laatste werk toe, zijn baanbrekend geweest op het gebied van de missiologische bezinning in de Angelsaksische wereld. Hij heeft de zending ook nooit willen isoleren uit haar sociale, politieke en culturele context: inzonderheid zijn *The Missionary Movement from Britain in Modern History* (1965) en zijn *Social History and Christian Mission* (1967) leggen hiervan duidelijk getuigenis af. Maar bij dit alles wenste hij heel de kerk en heel de zendingsbeweging iets meer christelijke moed en overtuiging toe. Hij beseftte, dat daartoe een levende spiritualiteit noodzakelijk was; vandaar zijn antwoord op een volgende vraag, naar wat volgens hem de belangrijkste theologische kwestie was op de achtergrond van zijn verstaan van de zending: „Het is werkelijk een noodzaak, geloof in de Heilige Geest te hervinden, en Hem te verstaan als niet alleen de enkeling beïnvloedend, maar als werkend in de geschiedenis”. Ik moet hier denken aan het gebed waarmee hij zijn kleine studie *Revival, an Enquiry* (1954) besloot – één van de kostbaarste werkjes die hij ons naliet –:

O God de Heilige Geest,
kom tot ons, en onder ons,
kom als de wind en reinig ons,
kom als het vuur en brand;
kom als de dauw en verfris;
overtuig, bekeer, en wijd
vele harten aan ons grote goed
en Uw groter glorie
door Jezus Christus onze Heer.

C. H. Koetsier

Het plan, dat mislukte

Een boekbespreking *

Eind 1977 promoveerde aan de nijmeegse Universiteit tot doctor in de theologie, de heer J. J. C. Commissaris op een proefschrift, getiteld „Planning van Kerkelijke Vernieuwing”. Deze studie geeft een evaluatie van het „Pastoraal Plan Binnenstad Amsterdam” (PPBA).

Voor allen, die zich interesseren voor vernieuwing van de kerkelijke structuren, opdat zij beter geschikt worden om in deze tijd vorm te geven aan een missionaire en diakonale gemeente, is dit een belangwekkend proefschrift. Men kent de situatie van de grote steden. Het karakter van de binnensteden is sterk veranderd en verandert nog steeds. Het oude woonkarakter is aan het verdwijnen. Het bevolkingsaantal daalt, terwijl ook de samenstelling van die bevolking verandert. Jonge gezinnen trekken weg, ouderen blijven over of verdwijnen in bejaardentehuizen. Jongeren, aangevuld met buitenlanders, nemen hun plaats in. Waar gesaneerd wordt, komen vaak woningen tot stand met voor lagere inkomens nauwelijks betaalbare huren. Waar gerenoveerd wordt, gaan luxe appartementen tegen forse prijzen van de hand. De horizontale verkoop van étagewoningen onttrekt deze aan de woningvoorraad voor minder draagkrachtigen en urgentiegevallen. Dit verschijnsel doet zich ook voor in de 19e en 20ste eeuwse wijken.

De gevolgen voor de kerken laten zich gemakkelijk raden. Het aantal leden en kerkgangers loopt snel terug. Voor de vertrekkenden komen meestal geen nieuwe kerkleden in de plaats, of jongeren die veelal sceptisch staan tegenover het instituut kerk. De grote kerkgebouwen, vroeger tot de nok toe gevuld bij de zondagse diensten, tellen nu nog een handjevol kerkgangers. Een aantal kerkgebouwen is al gesloten of gesloopt. Het aantal predikants- en priesterplaatsen is drastisch teruggelopen. Kader voor allerlei werk is moeilijk te krijgen.

De R.K. Kerk in het centrum van Amsterdam heeft deze ontwikkelingen gezien en in 1967 gaf de bisschop van Haarlem opdracht tot het opstellen van het genoemde pastoraal plan. Commissaris beschrijft nu hoe dat plan tot stand is gekomen. Hoe het is gepresenteerd en hoe het grotendeels is mislukt. De studie bevat in deel I een historisch gedeelte. In deel II wordt een analyse en interpretatie gegeven, terwijl deel III getiteld is:

„Naar een praktische theologie van geplande kerkelijke vernieuwing”. Dit deel wil vooral theologische, sociologische en agologische bouwstenen aandragen voor gewenste kerkelijke vernieuwing.

Wat beoogde nu het PPBA en waarom faalde het? Dat zijn twee eerste vragen waarover iets meer gezegd moet worden. Het PPBA beoogde een beter functioneren van de R.K. Kerk in de Amsterdamse binnenstad. Het analyseert de situatie van de kerk als vervreemd van de perifere groepen en zwak maatschappelijken (pag. 21) en spreekt van de „suburban captivity of the

churches" (id.) naar een karakteristiek van G. Winter. De kerk zit gevangen in dorpse structuren en een dorps leefklimaat.

Wat is nu de taak van de amsterdamse binnenstadkerk? „Zij moet functioneren op de golflengte van het leven van de city en daar warmte, geborgenheid en vrede brengen. Zij dient waarachtig heil te schenken, vrede in de zin van de bijbelse sjaloom" (pag. 23).

De kerk zal een city-functie moeten vervullen, eenheid in aanpak en overleg moeten vertonen en flexibel en dienstbaar en dus niet institutioneel moeten zijn. Concreet stelt het PPBA een citykerk voor met drie secties: vormingswerk, pastoraat en sociale dienstverlening. Er komt een algemeen directeur en drie sectieleiders. De citykerk is niet een territoriale, maar een functionele eenheid doelgericht (pag. 25). Zeven kerkgebouwen lopen kans gesloten te worden.

Na de presentatie van het plan – waarbij al direct het voornemen een aantal kerkgebouwen te sluiten veel meer publiciteit krijgt dan de eigenlijke inhoud en doelstelling van het PPBA in 1968 – wordt na een aantal voorbereidingen inderdaad in april 1971 de Citykerk opgericht.

In de samenstelling van de commissie en de wijze van presentatie aan pastores en parochianen schuilen al grondfouten, die de mislukking in zich dragen. De commissie wordt samengesteld van bovenaf uit deskundigen. Een parochiepriester zit er niet in. Bij de totstandkoming van het plan voelen de direct belanghebbenden zich daarom niet betrokken, eerder buitengesloten.

Bij de presentatie valt de meeste aandacht op de saneringsplannen en komen dus allen die zich daartegen willen verzetten, in het geweer. Op een bepaalde zondag, zo wordt op het priesterberaad besloten, zal in de preek op objectieve wijze de inhoud van het plan uiteengezet worden. Maar wat is het resultaat? „Relatief weinig mensen tonen op deze „citykerkzondag" belangstelling voor het pastoraal plan. Er blijkt onder de kerkgangers een grote apathie, omdat zij van mening zijn, dat de zaak toch al beslist is" (pag. 29). Wel trekt een bijeenkomst in Krasnapolsky een groot aantal bezoekers. De sfeer wordt echter geheel beheerst door de tegenstanders. Zij grijpen voortdurend naar de microfoon. Toch blijkt uit een enquête, dat bijna de helft van de respondenten het plan positief beoordelen en slechts een kwart negatief (pag. 30). Maar de tegenstanders beheersen het terrein van de publiciteit. De tegenstanders zijn vooral te vinden onder hen, die de oude vorm van pastoraat en eredienst willen behouden. Parochies, waarin zich al vernieuwingsbewegingen hebben voorgedaan, zoals die van de Mozes en Aäronkerk, de Dominicus en de Papegaai, zijn bereid tot medewerking. Maar de overige werken door op de oude voet.

In zijn evaluatie (met name vanaf pag. 70) legt Commissaris de vinger bij een aantal zwakke plekken van het PPBA. Dat zijn er nogal wat. Ik merkte al op dat de commissie van hogerhand is samengesteld en dat de presentatie ongelukkig was. Daar komt nog bij dat het plan te weinig theologisch gemotiveerd wordt en teveel theoretisch-rationeel. De samenstellers zijn voor het merendeel buitenstaanders. De aanpak van de werkgroep, die later de uitvoering van het plan ter hand neemt, komt autoritair-therapeutisch over en de procedure wordt als on-democratisch aanvoeld.

De werkgroep heeft geen oog voor de existentiële beleving van de betrokke-

nen. De afstand tussen werkgroep en pastores in de wijken is groot. Er is geen sprake van communicatie en tweerichtingsverkeer. Ook de voorstanders tonen in feite een te geringe betrokkenheid om tegen de aktie van de tegenstanders tegenaktie te ondernemen.

Het accent ligt in het PPBA zwaar op het organisatorische.

Er wordt een drietal secties geformeerd, zonder dat duidelijk wordt, hoe deze zich verhouden tot de eerder in het plan genoemde woon- en city-functie van de binnenstad. Onduidelijk blijft ook hoe zij corresponderen met de theologische functies: verkondiging, viering en dienst (pag. 97). Omdat het plan onvoldoende oog heeft voor de inhoud van de concrete kerkelijke taak in de city, komt toch weer de zorg om het kerkelijk instituut centraal te staan. Met andere woorden: de aandacht voor de „survival goals" verhindert het nastreven van „mission goals" (id.). De nadruk op het organisatorische maakt de gelovigen, die niet in die organisatie meedoen, meer tot object dan tot subject (pag. 98). Er ontstaan dan ook in de wijken geen basisgemeenschappen, omdat het wijkpastoraat niet opgezet wordt vanuit en met de bewoners. De conclusie is, dat de nadruk op de organisatorische en financiële aspecten van de kerk leidt tot verwaarlozing van de inhoudelijke en relationele aspecten. Ook bij de evaluatie van de rol van de dragers van het veranderingsproces (hoofdstuk IV is daaraan gewijd) blijkt dat het PPBA te weinig aandacht heeft besteed aan concrete inhoudelijke doelen van het pastorale werk. De aandacht verschuift van het doel (kerk-zijn in de city) naar het middel (herstructurering van de organisatie).

Het citypastoraat is dan ook vooral een eenmanszaak (namelijk van de directeur) gebleven.

De lessen uit het voorgaande laten zich gemakkelijk trekken. Wie een plan tot kerkelijke vernieuwing opstelt, moet zijn doelstellingen goed in het oog houden. *Hij moet niet de interne sanering van het kerkelijk apparaat en de externe heroriëntatie van de pastorale doeleinden door elkaar halen* (pag. 132). In de fasering moet hij rekening houden met de lange termijn die nodig is voor de geestelijke verwerking van de nieuwe ideeën. Hij zal ook goed rekening moeten houden met de vragen die leven in het veld.

Commissaris maakt hierbij onderscheid tussen objectieve vragen en subjectieve wensen. Onder de eerste vallen de economische, financiële en kerkrumtelijke kwesties. De tweede categorie betreft de theologische achtergronden. Het PPBA veronderstelt een theologische visie op de city en de functie van de kerk daarin, die geen gemeengoed is van de doelgroep. Daarom is de bereidheid van die groep op het vlak van de objectieve categorie offers te brengen minimaal. M.a.w.: vraag en antwoord zijn niet op elkaar afgestemd. Nieuwe pastorale motivaties zijn nog onvoldoende aanwezig (pag. 134).

Bovendien, aldus Commissaris, sluit het PPBA niet aan bij twee nieuwe tendenties, die hij signaleert, namelijk institutionele differentiatie en deconfessionalisering enerzijds, anderzijds pluriformiteit. Het PPBA wekt echter de indruk welzijns- en vormingswerk weer onder kerkelijk dak terug te willen brengen, dus te reconfessionaliseren. In zijn structuurvoorstellen wil het centralisatie en uniformiteit, dus ook contrair aan de tendens. Ik teken hierbij aan, dat deze tendenzen niet normatief zijn en ben van mening dat zeker voor

vormingswerk een kerkelijke aanpak legitiem is.

Wat de strategie betreft, mikte men op zowel veranderingsgezinden als behoudenden. Commissaris acht dit onhaalbaar. Geen totaalstrategie, maar een projectsgewijze aanpak is de aangewezen weg (pag. 136). Dat is een stap voor stap benadering, die veel meer kans van slagen heeft. Ook pleit hij ervoor, de betrokkenen zelf hun probleem te laten formuleren en ook zo rechtstreeks in te schakelen bij de door hen zelf ontworpen plannen.

Tot zover de evaluatie van de gang van zaken rondom het PPBA. Commissaris voegt hieraan nog een derde deel toe: „Naar een Praktische Theologie van Geplande Kerkelijke Verandering” (pag. 142 e.v.). Dit deel biedt een theoretisch kader voor kerkelijke vernieuwing. De schrijver stelt daarin centraal de gedachte van het komende Rijk van God.

Dat Rijk kan nooit het directe object of resultaat van onze planning zijn, maar andersom moet de planningsactiviteit wel uitdrukkelijk in het teken van de komende Godsheerschappij staan (pag. 186). Zij wil profetische planning zijn.

Dat onderscheidt haar van planning in algemene zin. Profetische planning beoogt kerkvernieuwing. Daarvan is sprake, als een kerkelijke gemeenschap tracht nieuwe heilsdoelen na te streven, welke een nieuwe geest en nieuwe structuren veronderstellen. Ze zijn niet nieuw omdat ze een ander heil of nieuw evangelie verkondigen; ze zijn nieuw omdat ze het heil van God en mens in de actuele situatie op een nieuwe wijze present stellen (pag. 198). Hierbij past een dynamische kerkopvatting, de kerk als experiment van de bevrijding Gods (aansluitend bij Bäumlér, pag. 203). Planning van vernieuwing zal daaraan dienstbaar moeten zijn, een bevrijding, die concreet gestalte moet krijgen in de stad. Commissaris ziet in kritische basisgemeenten, zoals in Amsterdam de Dominicus, de Ekklesia, de Mozes en Aäron, de Kompasgemeente, het werk van de Open Deur (niet het Evangeliesatieblad van Hervormden en Gereformeerden, CHK) het zwaartepunt van de vernieuwing van de kerkelijke praxis (pag. 237 e.v.).

Tot zover de hoofdinhoud van dit proefschrift. Naar mijn mening heeft Jan Commissaris hiermee een nuttig werkstuk geleverd. Nuttig voor alle kerkelijke plannenmakers, met name in de grote steden. Het is beslist noodzakelijk dat de kerkelijke structuren in de binnensteden vernieuwd worden en op allerlei plaatsen is die vernieuwing al aan de gang. Daarbij kan van de fouten van het PPBA geleerd worden. Dat plan is door Commissaris kundig ontleend en in zijn gedeeltelijke uitvoering nauwgezet gevolgd. De sociologische en agologische facetten van het planningsproces worden systematisch behandeld en gewogen. Veel van de gemaakte fouten hadden vermeden kunnen worden, als de plannenmakers in 1967 zich de verschillende aspecten hadden gerealiseerd. Dan zou het PPBA er anders hebben uitgezien en wellicht verder gekomen zijn in de realisering.

Nu biedt de dissertatie een handvat voor toekomstige planning. Ik hoop dan ook dat hij veel gebruikt zal worden in de praxis van kerkelijke opbouw en toerustingswerk.

Het theologische kader, waarin Commissaris zijn leer van de planning plaatst, lijkt mij juist.

De plaatselijke gemeente zal ook in haar organisatiestructuur dienstbaar moeten zijn aan de komst van het Rijk van God, dat op zijn beurt gekenmerkt wordt door vrede en gerechtigheid in de samenleving. Ik geloof echter niet dat de kritische gemeenten het zwaartepunt van de bedoelde vernieuwing kunnen zijn. Daarvoor zijn ook zij teveel bepaald door de sociale laag van de hogere inkomens en is hun stijl te intellectualistisch. Een geheel nieuw type kerk is nodig, dat aansluit bij de bevolking van de oude wijken. Is het mogelijk dat er een echte kerk van het volk geboren wordt? Ik hoop het en ik zie hier en daar tekenen dat de Geest inderdaad werkt, ook in de steden, die door zoveel christenen helaas voorbarig zijn afgeschreven.

*) Het proefschrift is in offsetdruk verschenen. Een handelseditie zal verschijnen bij uitgeverij Nelissen onder de titel „Profetische Planning”. Daarin zal men niet de uitvoerige behandeling van het PPBA vinden zoals die in deel I van de dissertatie staat.

Kroniek:

Zuid-Afrika na 19 oktober 1977 – frustratie en hoop

De donkerste dag in Zuid-Afrika's geschiedenis, zo noemde de Rand Daily Mail de 19e oktober, de dag waarop het geweld en de overmacht van de machthebber toesloeg: 17 zwarte politieke en sociale organisaties en het Christelijk Instituut van ds. Beyers Naudé verboden en een groot aantal leiders van deze gewelddoos opererende organisaties onder huisarrest of in de gevangenis. En dat alles terwijl we nog verbijsterd stonden over de dood van Steve Biko (12 september), en de schreeuw van woede van Soweto nog steeds doorklonk.

Een „missionaire gemeente” in Nederland leeft mee met zending, strijd en lijden van broeders en zusters ginds. Maar die aandacht is niet altijd vanzelfsprekend. Voor schrijfster van deze bijdrage, op die 19e oktober juist teruggekeerd van een studieverblijf in Zambia en Rwanda, was het een vreemde gewaarwording dat op die eerste zondag daarna in de bijgewoonde samenkomst van christenen op geen enkele wijze, zelfs niet in de gebeden, ingehaakt werd op de dramatische gebeurtenissen die die week in Zuid-Afrika plaatsgevonden hadden. De redactie van „Wereld en Zending” – tijdschrift voor opbouw van de missionaire gemeente – acht het van belang dat haar lezers regelmatig met de situatie in Zuid-Afrika geconfronteerd worden. Vandaar ook deze kroniekmatig gepresenteerde berichten. Ze zijn vanuit een beperkte invalshoek geschreven en laten slechts enkele beelden zien. Beelden waarin frustratie en hoop doorflinkt. Maar ze pretenderen niet hét beeld door te geven, en moeten daarom in samenhang met het vele (vgl. ook het art. van mevr. Phakathi in ons vorig nummer) dat afgelopen maanden reeds elders in onze (kerkelijke) pers geschreven is gelezen worden. Het meeste van wat hier volgt werd opgevangen tijdens een verblijf in Zuid-Afrika, februari 1978. Een staartje van een onderzoek betreffende kerken in Zambia (tot daartoe lopen de sporen der Voortrekkers!) bracht schrijfster opnieuw in dit verscheurde land, waar de wegen van zwart en blank uiteengehouden en toch elkaar steeds weer kruisen...

In het Afrikaner Lager

„Een Hollander praat nie Afrikaans nie”, aldus het welkom van een blanke zendingssecretaris. Nee, spreken kan een hollander het Afrikaans niet. En het verlossende woord zal zeker niet uit zijn mond komen. Daarvoor kan de blanke Afrikaner zijn oor beter bij zijn zwarte medebroeder te luisteren leggen. Tegenover het „wij hebben met een beitel in graniet gehakt”, staat het „wat ons gesê het, het afgerol soos water van 'n eend se rug”, aldus een korte samenvatting van de resultaten van de bespreking van een delegatie van de Gereformeerde kerken in Nederland met de moderatuur van de blanke N.G. kerk, januari j.l. Maar wij Nederlanders verstaan het Afrikaans wel... Het is een wereld die niet zo ver achter ons ligt. Plechtstatige foto's zoals je die bij ons in „Parade der Mannenbroeders”, „De Kerk gaat uit” – familie prentboeken over de jaren dertig – aantreft, hangen hier gewoon aan de muur van synodale- en zendingskantoren.

De geschiedenis van de blanke Afrikaner kerken wordt zeer goed bijgehouden. (De archieven van de zwarte „dochterkerken” zijn heel wat gammeler en lacuneuzer. Terecht besloot het zuidafrikaanse missiologencongres – waarover zo meer – om meer aandacht aan de „Zwarte Pioniers” te gaan besteden en daarvoor mondelinge en schriftelijke bronnen bijeen te brengen.) Er zijn complete doopregisters van Jan van Riebeeck tot op heden – zowel originelen als duplicaten in zwarte banden ingebonden. Uit het lichten van deze doopcelen hebben onderzoekers echter ook kunnen vaststellen dat het blanke Afrikanervolk is samengesteld uit de volgende bestanddelen: Duits 34,8%, Hollands 33,7%, Frans 13,2%, Zwart 6,9%, Brits 5,2%, andere Europese volken 2,7% (vgl. J. J. Degenaar in Standpunte, aug. 1977).

Maar al deze oude bloedbanden ten spijt: men voelt zich verlaten door de wereld en de wereld is de westerse wereld... Tekenend was in dit verband de uitbundige vreugde over de bokser Kallie Knoetze. Geheel tegen de verwachting in versloeg deze als bokser onbekende Pretoriase politieagent zijn amerikaanse tegenstander Duane Bobick. En dat in zes minuten in een overvol stadion, in aanwezigheid van de minister van Buitenlandse Zaken „Pik Botha” (ook met opgeheven vuist gefotografeerd). Het lijkt een soort revanche op de „smeerveldtog” die de ontsnapte journalist Donald Woods in die dagen in de USA onderneemt. Het commentaar van de sportredactie van Die Volksblad liegt er niet om: „Met alles en almal teen Suid Afrika is die positiewe uitwerking van wat ons bokshelde in ons beeld na buite doen, niet te meet nie – laat ons va nou af an die wêreld sê: As julle dan nie na rede wil luister nie dan slaan ons dit in jul koppe in”.

Men voelt zich als een kat in het nauw, en dan kunnen er de gekste dingen gebeuren... Jonge blanke recruten worden fysiek maar ook geestelijk/ideologisch getraind; Vecht voor Christus. Aan de overkant liggen de communisten... In Die Volksblad staat op de voorpagina een foto van een inwijdingsceremonie van 450 man dienstplichtigen, waarbij naast geweren ook bijbels uitgereikt worden. Dit laatste geschiedt weliswaar door de legerpredikant – maar het plakkaat dat in de bijbel geplakt is wordt door de commandant en de dienstplichtige ondertekend. „Ek beloof om getrou my plig teenover God, my land en volk te doen”, aldus de tekst van de gelofte die op dat plakkaat staat afgedrukt. Toegevoegd is nog Richter 11:35 „Want ek het my mond geopen teen die Here en ek kan nie terug trek nie”, de woorden van Jeftha, nadat hij beseft dat de consequentie van de juist afgelegde gelofte het doden van zijn enige dochter is... Voor verscheidene jonge mensen – en hun ouders, – die zich niet zo in deze ideologie kunnen vinden en dóórlezen van Jeftha naar Jezus van de Bergrede, is het al dan niet verrichten van de dienstplicht een zware gewetenszaak. „Ouders die hun zonen onder protest laten gaan, ondergraven het bestel”, zegt de commandant.

Het is geen theoretisch debat – een paar dagen later wordt de dood gemeld van vijf militairen aan de grens, waaronder een commandant die lid is van de R.K. kerk. Deze man, zo meldt Die Burger als bijzonderheid, heeft fel geprotesteerd, toen vorig jaar de R.K. bisschoppen conferentie haar lidmaten aanraade dienstplicht te weigeren. Men zegt dat genoemde bisschoppelijke aanmaning nauwelijks enige invloed had. Daarentegen gaan de discussies over het al dan niet geoorloofd zijn van het kopen van „verdedigingsobligasies”, door individuen of kerken voort.

Missiologen congres over Marxisme

Gezien ook de uitgeholde wijze waarop het begrip „communisme” hier gehanteerd pleegt te worden en anderzijds de realiteit van de machtsovername in omringende landen als Mozambique, was het een zinnige zaak dat de zuidafrikaanse missiologen, die ook dit jaar weer bijeenkwamen (30 jan.-1 febr.) hun congres wijdden aan het thema: *De uitdaging van het Marxisme voor de Kerk in Afrika*.

De zuidafrikaanse werkgemeenschap voor zendingswetenschap (South African Missiological Society – SAMS) is oecumenisch samengesteld en beschikt over een rijk potentieel aan leden (ca. 270); het aantal zwarte leden neemt ook toe, al is dat verhoudingsgewijs nog zeer gering. Tot voorzitter voor 1978/79 werd gekozen ds. Sam Buti; algemeen secretaris is prof. David Bosch van de UNISA (Univ. van Suid Afrika). Men schuwt in dit open forum het bespreken van hete hangijzers niet, zoals blijkt uit het verslagboek van het 1977 congres „Church and Liberation” (zie *Missionalia*, het tijdschrift van de SAMS, V-2, aug. 1977).

Dit jaar leek er wat langer om de hete brij heengelopen te worden. Er waren enkele nuttige lezingen waarin de diverse stromingen en varianten, sterke en zwakke punten van marxisme en neo-marxisme eens goed op een rijtje gezet werden. Van deze nuchtere en zakelijke informatie – die hier niet zomaar in de etalage voor het grijpen ligt – werd dankbaar kennis genomen. Maar over het algemeen werd er veel te veel tijd gegeven aan de als specialisten uitgenodigde buitenlandse sprekers; sommigen, zoals M. Bourdeaux van Keston College die over Rusland informeerde, maakten daar een al te gretig gebruik van om eigen forse eieren kwijt te raken, terwijl hun informatie toch primair bedoeld zal zijn geweest als een blikopener voor een discussie van de thematiek in de situatie in Zuidelijk Afrika zelf. Helaas werd aan de opkomst en rol van het

marxisme daar niet systematisch via een lezing aandacht gegeven, zodat wij alles van de discussie moesten hebben, die eerst laat op gang kwam, toen het congres alweer bijna afgelopen was. Aanvankelijk leek het zelfs even of we alleen via Rusland, Vietnam, Ethiopië etc. over Zuid-Afrika zouden praten (een wijze van uitdrukken die je hier snel leert en soms ook juist zeer onthullend kan werken), maar via een moedige interventie uit de zaal op Bourdeaux's Rusland verhalen: Zijn er dan geen christenen die communisten vervolgen – hier in dit land, – en waarom vervolgen marxisten eigenlijk christenen?, ontvlamde er een bewegende discussie. Deze liep uiteindelijk uit op het bekende probleem van structuren en houdingen: Breng in praktijk wat je predikt . . . Ja, maar ik blijf rijk, blank en in het bezit van een doctorstitel. Onze structuren zijn verkeerd. Vastgesteld werd dat zowel van het marxisme als van de theologie van de structuren verdere studie gemaakt zou moeten worden zowel individueel als in de diverse regionale groepen van de SAMS. Nog een enkel woord uit een bijdrage van ds. S. Buti tijdens een bijbelstudie: Kan het marxisme echt een uitdaging zijn voor de christelijke gemeenschap in een samenleving waar gerechtigheid heerst? . . . Indien de kerk moedig positie kiest en een leidend licht zou zijn in een duistere situatie, ja dan zal men onze goede daden zien, glorie geven aan de Vader en niet aan het marxisme!

SACLA – strijd om verzoening en alternatieve gemeenschap

Velen zullen na alles wat er recentelijk gebeurd is een vraagteken zetten achter het woord „verzoening”. Is dat nog mogelijk in deze gepolariseerde samenleving? Is verharding, verbittering, toenemend geweld van weerskanten niet het enig alternatief?

Een groep christenen vanuit allerlei kleurschakeringen – „evangelical”, „ecumenical”, zwart, blank heeft hier nee tegen gezegd, en is zonder te rekenen op succes hopen en biddend aan het werk gegaan voor SACLA. SACLA staat voor *South African Christian Leadership Assembly*, een grootse oecumenische manifestatie die 1979 in Zuid-Afrika zal plaatsvinden. Volgens een der circulerende modellen denkt men aan een happening van totaal acht dagen, waarbij een kleine 40.000 mensen op de been gebracht worden: via een aantal simultane conferenties (waarvan de programma's af en toe in elkaar schuiven) voor 1) 800 leiders van de „power elite”, de mensen die op de plekken zitten waar beslissingen genomen worden, 2) 800 studenten, 3) 2.500 pastores (5 dagen), 4) 10.000 leiders uit plaatselijke christelijke gemeenten, (3 dagen), 5) 12.500 middelbare scholen (5 dagen), 6) enkele voor breder publiek toegankelijke rally's (12.500 mensen). De inspiratiebron van SACLA is *PACLA* (Pan African Christian Leadership Assembly), het afrikaanse Lausanne dat december 1976 in Nairobi plaatsvond, en waar ruim 800 afgevaardigden uit 47 afrikaanse landen vertegenwoordigd waren. Aan PACLA is in Nederland helaas nauwelijks aandacht besteed. Evenals Lusaka 1974 is dat toch een voor de oecumene in Afrika belangrijke manifestatie geweest. Misschien wel met name omdat hier in belangrijke mate ook gewone kerkelijke gemeenschapsleiders aan deelnamen. Het lokaal verslag uitbrengen werd ook in sterke mate bevorderd doordat men de helft van de reiskosten zelf (d.w.z. jouw familie, vrienden – want je leeft in gemeenschap) bij elkaar moest scharrelen. Men kan op PACLA natuurlijk ook wel kritiek hebben. W. Wille haalt in het „Zeitschrift für Mission” zelfs zeer zwaar uit (te zwaar op sommige punten). Feit blijft dat het door velen in Afrika als een inspirerend congres voor eigen werk en kerk ervaren is.

Het was een heel bijzondere ervaring voor de grote gevarieerde zuidafrikaanse groep (82 personen, waarvan 25 blanken). Vóór alles een ervaring van gemeenschap en kostbare – door strijd heen – ontvanging verzoening. De eerste groepsbijeenkomst aan het begin van de conferentie was een grote wanhoop. De voorzitter Graham McIntosh (parlements lid voor de „Progge” – Progressieve Federale Partij – de partij van de oppositie maar ook van het groot-kapitaal) heeft het zwaar te verduren. Waarom is hij als blanke voorzitter en moet hij zich tegen geweld uitspreken? Verwijten gaan over en weer. „Ik haat iedere blanke Zuidafrikaan”, roept een zwarte studente. Als de groep enkele dagen later weer bij elkaar komt, zegt dezelfde vrouw tegen een Afrikaner dominee: „Je bent mijn broeder”. En die dominee erkent dat het waar is dat zijn zwarte broeders en zusters in zijn land als een minder soort mensen behandeld worden: vroeger was ik kriegel als buitenlandse bezoekers dat zeiden, nu weet ik dat het wáár is . . .

Tussen deze bijeenkomsten in was wat het PACLA verslag noemt „de dinsdag van verzoening en tranen”. Juist als de spanningen, die zich toch als een lopend vuurtje door de conferentie verspreid hebben, op het hoogst zijn is het volgens het programma de beurt van de zuidafrikaanse missioloog David Bosch om voor de voltallige assemblee een avondlezing te houden. In zijn referaat reikt hij zijn gedachten aan over de kerk als „alternatieve gemeenschap” zoals zich die de laatste jaren, levend in Zuid-Afrika, bij hem ontwikkeld hebben:

„We hebben ons aangepast aan de bestaande structuren . . . Hoe komt het anders dat in het zuidelijk deel van ons continent juist de conservatieve en evangelische kerken niet in staat waren zwart en blank in hun gezamenlijk geloof echt te verenigen? En is er ook elders niet vaak tribalisme en worden er in feite bepaalde groeperingen van de gemeenschap uitgesloten?

In de bijbel wordt gesproken over de kerk als nieuwe schepping. Wanneer iemand één wordt met Christus, is er een *nieuwe wereld*, het oude is voorbij gegaan, het nieuwe is al begonnen, zo vertaalt de New English Bible 2 Kor. 5:17 terecht (want het gaat niet alleen om een nieuw schepsel, maar om een nieuwe schepping). Er is een groot verschil tussen Jezus en de religieuze groeperingen van zijn tijd. Sadduceeën, Farizeeën, Zeloten, Essenen hadden een gemeenschappelijk uitgangspunt: de blijvende rechtsgeldigheid van de instellingen en privileges van Israël. Jezus verwerpt dat. Stelt daarvoor in de plaats een nieuwe gemeenschap waarin voor ieder, ja zelfs de vijand, plaats is. Deze nieuwe gemeenschap heeft een geheel nieuw waardesysteem. Haar leden moeten afzien van de valse waarden van geld, roem en macht. Zij moet gebaseerd zijn op een nieuwe solidariteit. Gewone menselijke solidariteit is gebaseerd op de loyaliteiten van natie, taal, cultuur, klasse, confessie, politieke keuze etc. Jezus vraagt een solidariteit die dit alles transcendeert.

Van hieruit spreekt het vanzelf dat de kerk niet onverschillig kan staan tegenover wantoestanden in de samenleving . . . Zij mag haar tijd niet verbeuzelen met trivialiteiten, terwijl de belangrijkste eisen van de Wet – gerechtigheid, naastenliefde en trouw (Mt. 23:23) – verwaarloosd worden . . . Omdat ze weet dat Christus heeft gezegd „Zie, ik maak alle dingen nieuw” kan zij voortdurend dwars liggen in de menselijke samenleving nu. Wie weet dat God alle tranen zal afwissen, kan niet berustend de tranen accepteren van de mensen die nu gefolterd worden . . . Niet dat die alternatieve gemeenschap de garantie heeft dat zij de samenleving zal veranderen . . .”

Het waren niet alleen de woorden, maar vooral de beweging van a tot z doorleefde wijze waarop ze met een meer dan eens bijna door emotie overweldigde stem doorgegeven werden die de vonken deden overslaan. Diepe indruk maakte aan het slot van de lezing een kort persoonlijk getuigenis over een ervaring van verzoening. Zijn vrouw en hij hadden enkele zwarte collega's thuis uitgenodigd. De discussie ging over wat het betekende christen te zijn in Zuid-Afrika vandaag, en ieder was zeer openhartig: Jullie twee blanken mogen nog zo verlichte denkbeelden hebben, jullie blijven wit en zitten op onze nek . . . Tot in de vroege morgen wordt er gepraat, maar men kan elkaar niet vinden. Toen er tenslotte afscheid genomen werd barstte zijn vrouw in tranen uit. Zij hilde met haar hele lichaam eindeloos lang, zoals alleen een vrouw dat kan doen van welke kleur dan ook. De volgende dag kwam een van de aanwezigen namens de groep terug: die tranen hebben alles anders gemaakt. Zolang een blanke vrouw het nog uit kan schreeuwen uit verlangen naar echte menselijke relaties met zwarte mensen . . .

Toen het zover was, waren reeds vele ogen met water gevuld. Niemand schaamt zich meer voor elkaar. Men omhelst elkaar zoals dat bij de revival-groepen in Oost-Afrika gebruikelijk is. Ook in de zuidafrikaanse groep, die aan het eind van de conferentie gezamenlijk op het podium staat en een lied zingt.

Maar ja, wat doe je met een lied, de H. Geest, tranen en een wel principiële maar niet geconcretiseerde PACLA gelofte als je weer terug bent op de Jan Smuts luchthaven . . . Doorlopend van de internationale naar de nationale aankomsthal verschijnen de bordjes weer.

Er was geen officieel continuatie-comité. Toch waren de „Paclaieten” na enige tijd weer bijeen.

De lezingen door verscheidene van hen overal in het land gehouden hebben een onverwachte respons gekregen, en spontaan is van verschillende zijden de vraag gesteld: moeten we zoiets niet in Zuid-Afrika zelf organiseren? Vandaar SACLA, waartoe november 1977 definitief besloten wordt in een nieuwe samenkomst waarvoor sleutelfiguren uit een zo breed mogelijk spectrum van het kerkelijke leven – op persoonlijke basis – uitgenodigd zijn. Langs deze weg zijn er zo banden met de volgende „achterlanden“: 1) de kerken aangesloten bij de Raad van Kerken (anglicanen, methodisten etc.), 2) de N.G. kerken (zwart en blank), 3) de conservatieve evangelische kerken vertegenwoordigd in de Evangelical Fellowship, 4) de IDAMASA, de Interdenominational African Minister's Association – ontmoetingspunt voor zwarte kerkleiders uit alle denominaties, (waarbij ook leiders van „onafhankelijke kerken“ betrokken), 5) de charismatische beweging, 6) de katholieke kerk. Er is een uitvoerend comité van een 25 personen terzijde er daarnaast nog een breder comité van aanbeveling is. Als leidende figuren worden met name genoemd Abel Hendricks (zwarte voorzitter van de Methodisten kerk), Desmond Tutu (secretaris van de Raad van Kerken), Michael Cassidy (evangelical, een der PACLA organisatoren), David Bosch en bisschop Zulu. De conferentie zal meerdere voorzitters krijgen om SACLA een zo representatief mogelijke aanblik te geven.

Maar wat wil men bereiken met die grootse acht-daagse manifestatie? Men hoopt en bidt de verzoening, die hier of daar tussen individuen en in kleine groepen plaats vond, te verbreden en een gezamenlijk christelijk getuigenis te geven in de situatie van Zuid-Afrika. Uit de voorlopige lijst van discussie-onderwerpen blijkt dat het daarbij niet de bedoeling is controversiële onderwerpen buiten de deur te houden. Een getuigenis dat ook door een zo groot mogelijke massa van de christenheid ondersteund wordt. Er is een stille hoop om via SACLA een brede gemeentebeweging op gang te brengen – de vele „gewone“ zwarte en blanke christenen die bepaald ontevreden zijn met de bestaande situatie, maar vooralsnog zich niet thuis voelen bij meer extreme groeperingen ter rechter of linker zijde.

Het is moeilijk een initiatief als SACLA dat bovendien nog grotendeels in de knop zit te evalueren. Vanzelf nemen vooral onder de zwarte leiders velen een afwachtende houding aan. Verzoening is mooi maar natuurlijk het gemakkelijkst voor degene die toch boven ligt. Wat betekent het als blanke christenen zeggen dat zij met ons aan de situatie lijden en de kruisweg willen gaan? „Voor mij is het criterium wat die mooie woorden in de praktijk van het leven betekenen“, „Ik zie het niet: want waar waren al die mensen die tijdens het interraciaal evangelisatiecongres van Durban (1973) zo fijn gemengd zongen in de dagen van Soweto?“ Dat in sommige kringen David Bosch's Nairobi-referaat gretig geannexeerd is als een „overwinning voor Zuid-Afrika“, terwijl men daarbij tegelijk met een grote boog om de inhoud heenliep, geeft natuurlijk te denken. En is wellicht gevaarlijker dan de ook tegen het referaat ingediende kerkelijke aanklacht.

Anderen betwijfelen of er uit een primair evangelisch-piëtisch geïnspireerde onderneming ook iets relevants zal kunnen voortkomen. Maar als dit nu eens *wel* zou gebeuren, zou er dan niet een veel groter klankbord zijn? Juist vanwege die aansluiting bij een traditie die de prediking van blank en zwart door de kerken heen hier sinds de 19e-eeuwse revivals beheerst heeft? De lezingen van David Bosch betreffende de „alternatieve gemeenschap“ zijn praktisch nog weinig uitgewerkt. Maar zij geven voortdurend verrissende bijbels-theologische doorkijkjes die dwingen tot nadenken over de implicaties voor hier en nu. En van deze aanpak zou men het hier wel eens juist moeten hebben.

Ook de houding van de invloedrijke blanke N.G. kerk blijft een groot probleem. Behoren missiologen uit die hoek tot de hoofd-animatoren van SACLA – de reeds genoemde prof. David Bosch (UNISA) maar ook b.v. prof. Nico Smith van Stellenbosch – en zijn er vooral in zendingskringen verscheidene sympathisanten en medewerkers, vanuit de plaatselijke gemeenten hier worden de SACLA apostelen nog niet met uitnodigingen overladen. Grotere steun van voormannen uit deze kring verhoogt de zo broodnodige invloed van SACLA maar geeft ook het risico van verwatering en het verdwijnen van zwart. We zullen naar links en naar rechts verliezen, zeggen de organisatoren steeds. Vraag is: hoe pittig en vlezig zal dat midden zijn dat overblijft?

Ondanks de vele haken en ogen, wantrouwen, verdachtmakingen, organisatorische problemen gaat men door op dit late en schijnbaar reeds voorbijge uur. Men vraagt veel gebed. Zal SACLA Zuid-Afrika niet uit zijn voegen lichten, het kan een belangrijke bijdrage tot mentaliteitsverandering worden. Want ook als langs andere wegen de structuren morgen wel ineens gewijzigd zijn en Zuid-Afrika Azania is, dan is er nog niet automatisch een eind gekomen aan de afstand, onbegrip, haat en onverschilligheid tussen blank en zwart.

DUNAMIS – worsteling om relevante prediking

Teken van hoop is voor velen ook de grote moed en vitaliteit die leiders van de zwarte N.G. kerken (de „dochterkerken“) aan de dag leggen. Wat vocaliteit betreft zijn zij de zwarte broeders in onze kerk in enkele jaren voorbij gestreefd, zei een methodistisch predikant (in wiens kerk evenals bij anglicanen en katholieken zwarte en blanke dienaren op papier sinds jaar en dag gelijke rechten hebben). Een nieuwe stem uit deze hoek is *Dunamis*, een blad dat voor het eerst uitkwam december 1977 met als ondertitel „Getuigenis vir die stryd om 'n relevante Kerk“. Een moedig initiatief, na 19 oktober! Het blad is tweetalig (engels en afrikaans) en wordt uitgegeven door de Predikante Broederkring, een ontmoetingsplaats van meest jongere predikanten uit de drie zwarte N.G. kerken (er zijn indertijd afzonderlijke kerken opgericht voor kleurlingen, zwarten en indiërs).

„Dunamis“ wil zoals het inleidend artikel in het eerste nummer zegt: een forum worden voor theologische discussie, gericht op de werkelijkheid waarin wij leven. Christenen uit de Derde Wereld (en daarom ook wij) hebben genoeg van theologieën die de status quo willen stabiliseren en die vanwege gebrek aan evangelische moed voortdurend in de lucht blijven hangen . . . „Ons wil die stemme in die kerk hoorbaar maak wat soms dreig om nooit gehoor te word nie. Ons is daarvan oortuig dat Christelike deelname aan die stryd om geregtigheid, menswaardigheid en versoening nie gemis kan en mag word in Suid Afrika nie.“ Het blad wordt *Dunamis* (N. T. woord voor kracht, macht) genoemd omdat het „*afhanklik van God se krag, ook sy beskeie bydrae tot God se bevrydingsaksie wil lewer*“. Verwezen wordt dan naar Micha 3,8 en Hand. 1,8: „julle sal krag ontvang wanneer die Heilige Gees oor julle kom, en jul sal my getuies wees . . .“ „Velen vrees van die toekomst – die horizon is met rookwolke en geweerlope verdonker. „Dunamis“ bied 'n hoopvolle uitsig: God is die *magtige* Heerser temidde van die kragte van onderdrukking, polarisatie en geweld . . .“

In dit eerste nummer kruist ds. Mabusela van Mamelodi (Pretoria) de degen met prof. Boshof, die een brochure schreef over de kerkelijke verhoudingen in de N.G. familie (in verband met discussie over de „Algemene Synode“). Naar aanleiding van de duistere motieven die volgens de auteur achter de financiële hulp uit Nederland zouden liggen, namelijk om hen van de Moederkerk los te weken, constateert Mabusela dat de band tussen de N.G. kerk en de jonge kerken dus kennelijk als een financiële wordt gezien, en hij vraagt zich af: waarom wordt er nooit nagedacht over eventuele duistere motieven die aan het geld uit de N.G. kerk kleven? De redacteur van het blad dr. Allan Boesak schrijft zelf een gedegen artikel over de crisis van de prediking in de zwarte kerken: *Relevant preaching in a black situation*, waaruit ook blijkt dat de aan het begin van deze sectie gesignaleerde vocale leiders beslist niet overal het beeld bepalen, integendeel . . . We worstelen hier, zegt Boesak, niet met lege banken als in het Westen, maar met de *inhoud* van de prediking. Die crisis ligt niet aan het Woord, maar aan de onkunde van de prediker om dat Woord eerlijk en zonder vrees toe te passen in de context van de zwarte mens in Zuid-Afrika. De kerk is gewoon niet in staat om in te spelen op de nieuwe politiek bewuste jonge generatie. De prediking in de meeste zwarte kerken is piëtistisch en op het hiernamaals gericht, en dit soort theologie is vaak de dienstmaagd van de status quo. Of er nu een blanke of zwarte preekt, het maakt geen verschil. Beiden werden in diezelfde traditie groot gebracht. Gevolg is dat kerkelijke leiders, kerkeraden, synodes en andere uitvoerende lichamen vervreemd raken van de kerk, dat wil zeggen van de mensen . . . En dan is daar de angst; een preek die te duidelijk is kan de prediker in handen van de veiligheidspolitie brengen. Een prediking die relevant is voor de zwarte christenen moet op zijn wereld en dus op zijn zwart-zijn in die wereld gericht zijn. De

blanke prediker kan zich permitteren niet al te specifiek te zijn, niet alzo de zwarte, want zijn gemeente bestaat uit onderdrukten, hij kan niet te gemakkelijk over broederschap, liefde en verzoening spreken... zijn gemeente heeft het „onschuldig geloven” voor het „kritisch geloven” ingeruild. Zeker, er zijn blanke predikers, vervolgt Boesak, die zich realiseren dat sociale gerechtigheid een evangelische eis is en dat ze daarover moeten preken. Maar vaak zijn deze preken zo omzichtig, dat de boodschap niet overkomt en de toehoorder er op eigen wijze mee aan de haal gaat.

Inderdaad, de meeste in deze kring – zowel bij Afrikaners als Engelsen – opgevangen preken waren tijdloos. Meer dan eens een zeer degelijke exegese, maar de „toepassing” werd geheel aan de toehoorders overgelaten. Ik herinner mij een voortreffelijke preek over Jeremia 20:7 e.v., waar de profeet, nadat hij door zijn volksgenoten in het schandblok is gezet, via zijn gebed uitschreeuwen van de worsteling die in hem omgaat: „Telkens wanneer ik spreek, moet ik het uitschreeuwen, van geweld en onderdrukking roepen... Het Woord werd in mijn hart als een brandend vuur, opgesloten in mijn gebeente, ik matte mij af om het in te houden, maar ik kon het niet... Met God's Woord in hier die wereld staan is baie ongemaklik...” „Terwijl de prediker onder toenemende spanning nauwere cirkels trekt kun je een spel horen vallen. Veler gedachten gaan uit naar mensen als Beyers Naudé en zovele anderen, door eigen volks- en geloofsgenoten in het schandblok gezet vanwege dat Woord dat in hen brandde en dat ze moesten uitschreeuwen, hoe hard dat ook was... Maar ineens is daar het „amen” en bij het daarop volgend dankgebed slaat de jonge beaafde bijna-Jeremia om in de hofprofeet: „Ons dank U dat ons in 'n gekerstende natie leef, 'n regering het wat die Woord ken, een kerk die zich aan haar belijdenis hou...” Innerlijke onzekerheid noopt om nog even op de valreep te zeggen: mensen, ik hoor toch bij jullie. Na afloop legt een der voormannen uit de brede moderatuur van de N.G. kerk die ook onder de kerkgangers was aan de omstanders die het misschien niet goed (of juist te goed) begrepen hebben nog even uit dat de juiste toepassing is dat je vanwege het Woord zonodig bereid moet zijn martelaar te worden als de communisten komen...

KOINONIA – sociaal ostracisme

Wel een praktisch getuigenis ging uit van de zgn. *Koinonia verklaring* (gedateerd 16 november 1977). In de donkerte na 19 oktober streek ook in onze pers deze onverwachte zwaluw neer, die echter nog geen zomer maakte, al stegen de temperaturen aan de Potchefstroomse universiteit en op de thermometer wel flink hoog!

De verklaring werd uitgegeven door een groep jonge *calvinistische* academici van Potch (efstroom) en het zich multiraciaal presenterende reformatorische studiecentrum „The Loft”. Vrijwel allen waren jonge wetenschappers van 25 tot rond de 30. Slechts één hoogleraar wierp zich in de strijd – een vrouwelijk hoogleraar (en dus buiten de universitaire „competitie” – de leiders van een Afrikaner universiteit zijn mannen en leden van de Afrikaner Broederbond, zo zij tot de top willen doorstoten). De naam „Koinonia” komt van een katholiek conferentieoord even buiten Johannesburg waar „Potch” en „The Loft” elkaar plachten te ontmoeten. Er is reeds veel over deze verklaring geschreven en zij werd ook in het nederlands vertaald (verkrigbaar: Tolsteegplantsoen 34 I, Utrecht). Zie m.n. ook de beide recensies van J. C. Adonis/M. M. Magagane enerzijds en C. Mak anderzijds (in: A. R. Staatskunde in CDA perspectief, maart 1978). Het is waar dat de ontwikkeling de kern van het beleid van afzonderlijke ontwikkeling, de thuislanden – politiek recht overeind laat staan (al hadden sommigen van „The Loft” wel verder willen gaan), en dat de gelijktijdige veroordeling van blanken zowel als zwart nationalisme negeert dat er in iedere fase van de geschiedenis een keuze gemaakt moet worden, om enkele zaken te noemen.

Maar de jonge filosofen, juristen etc. (theologen waren niet van de partij), die dit geloofsgetuigenis uitgaven hebben anders dan de kanselredenaars van de voorafgaande kronieksectie hun „preek” wel degelijk toegepast. Na ieder principieel punt volgt een aantal praktische toepassingen, waarbij vooral ten opzichte van het systeem van detentie, de zaak Biko enz. de koe stevig bij de horens wordt gevat. De motivatie is ook voortdurend dubbelsporig: op grond van onze

(calvinistische reformatorische) geloofsovertuiging én in verband met die politieke situatie in Zuid-Afrika...

Juist in verband met die voortdurend aangegeven praktische implicaties en het tijdstip van verschijnen – vlak vóór de verkiezingen van 30 november – heeft deze verklaring het Afrikaner Lager zwaar geschokt. De minister van Binnenlandse Zaken telefoneert met zijn collega Broederbondlid, de rector van de Potchefstroomse universiteit. De ondertekenaars wordt het leven zwaar zuur gemaakt. Materiële speldeprikken: je krijgt geen toestemming voor een studiereis, maar groter nog is de geestelijke druk, bijvoorbeeld via „zware gebeden” bij de opening van faculteitsvergaderingen met niet mis te verstane wenken aan het adres van de afvalligen, die het karakter van de universiteit aangetast hebben.

De Afrikaner wereld kent een sociaal ostracisme, dat wij ons in onze open nederlandse samenleving van vandaag niet meer kunnen voorstellen. Er is reeds jarenlang onder academici een onvrede met de situatie. Over het algemeen opereert men individueel – „via een organisatie ben ik getekend en gaat mijn zo bijzondere invloed verloren”. Via doodzwijgen of kleine steekjes in de rug wordt men doorgaans door de leiding weer tot de orde of tot frustratie gebracht, waarmee het initiatief weer is verkracht.

Via de „Koinonia verklaring” kwam voor het eerst een groep jonge calvinistische academici als groep naar voren. Nadat eerst in de paniek onmiddellijk na het verschijnen reeds excuses aangeboden werden over het in opspraak brengen van de naam van de universiteit, werd na verdere druk en tegenacties in de loop van januari aan de Raad van Bestuur van de universiteit beloofd de „Koinonia verklaring” niet langer publiekelijk te distribueren of propageren. Het is niet aan ieder gewoon mens om zich te laten uitstoten uit het legerkamp... Toch heeft dit getuigenis zijn werk gedaan en vrucht opgeleverd. Behalve de schok in het Afrikaner kamp de mobilisatie van de Gereformeerde wereld van de GOS (Geref. Oecumenische Synode): Amerikaanse en canadese Geref. kerken, alsook bepaalde tot dusver nog niet zo (over Zuid-Afrika) „verontruste” stromingen in het nederlandse kerkelijke leven, werden door deze krachtige calvinistische taal aangesproken. (En wat voor krachten zouden er juist vanuit het taalveld van deze Amerikaanse Geref. wereld weer op de N.G. kerkleiders uitgeoefend kunnen worden?). Uit een afgeknotte stam plegen nog wel eens nieuwe, krachtiger scheuten op te schieten.

Frustratie en hoop

Maar zal er binnen de N.G. kerk en de Nationale Partij – peilers van de bestaande orde – ooit een *fundamentele* verandering mogelijk zijn? Het frustrerende is dat wat voor blank een geweldige verandering is, voor zwart steeds slechts als een onbelangrijke wijziging in de make-up wordt ervaren. „Bantoe-administratie” wordt herdoopt in „Plurale betrekkingen”, maar subject en object van deze betrekkingen blijven gelijk. Verder dan het aanpakken van bepaalde gevallen van raciale discriminatie lijkt het niet te kunnen komen. (Maar volgens de theoretici van het beleid heeft discriminatie ook niets met „apartheid” te maken: het zou er niet uit hoeven voort te vloeien, zo apartheid maar consequenter doorgevoerd werd...).

Er zijn natuurlijk wel verschuivingen: neem bijvoorbeeld de wijze waarop de Afrikaner couranten over de zwarte mensen schrijven. In een wetenschappelijk onderzoek werd „Die Transvaler” van 8 jaar geleden en nu op dit punt nageetrokken. Toen slechts marginale berichten louter betrekking hebbend op misdaad en ongeval. Nu wel degelijk aandacht voor de reële aspiraties en frustraties van de zwarte gemeenschap.

En wat de N.G. kerk betreft: behalve de ongenaakbaar hoog gezeten moderatuur (een moderatorszetel is hier ook letterlijk hoog als een bisschopstroom, zijn er heel wat stromingen en varianten. Een ds. Danie Malan, zoon van de grote voorman van de Nationale Partij dr. D. F. Malan, valt openlijk in de pers de beroemde leuze van zijn vader, „*Glo in God, glo in jou volk, glo in jouself*” aan als zijnde in strijd met de belijdenis. Het zondagsblad „Rapport” wijdt er een hele pagina aan. Een ander zet zich in om meer menselijkheid in de hel van het trekarbeidersbestaan te brengen. Hier en daar zijn experimenten in gemeenten: een zwarte prediker in een blanke dienst, een gezamenlijke jeugdconferentie met een zwarte gemeente. Vaak zijn dat gemeenten met predikanten die in het buitenland studeerden, wordt er opgemerkt, maar – naar Nederland

althans – gaat er tegenwoordig van ons blanken helaas niemand meer . . . In deze kringen waar de horigheid aan het systeem afbrokkelt wordt contact met de buitenwereld zeer op prijs gesteld: Bid voor ons dat wij niet zwijgen als wij moeten spreken . . .

Maar anderzijds is onlangs uitgelekt dat zich onder de 11.900 leden van de geheime Broederbond 848 predikanten bevinden. Behalve een of andere Baptist zullen allen uit de drie Afrikaanse kerken komen, die samen ongeveer 2.000 predikanten tellen. Dus zeker 1/3 van de predikanten is lid van de Bond . . . Het bekend worden van deze gegevens heeft de omgang tussen zwarte en blanke predikanten er niet gemakkelijker op gemaakt. Je weet nooit – hoort hij er bij?

Naar uit onderzoek blijkt heeft de N.G. kerk een geweldig aandeel gehad aan de ontwikkeling en formulering van het apartheidbeleid. In de dertiger en begin veertiger jaren heeft de Synode van de kerk van de Oranje Vrijstaat, aangevoerd door haar grote zendingssecretaris ds. J. G. Strijdom, zelfs tot vier maal toe een dringend verzoek bij de regering ingediend om gemengde huwelijken te verbieden, wat tenslotte in 1949 gehonoreerd werd. (Er werden in de periode 1925-36 officieel 1212 gemengde huwelijken gesloten, en in de slumstreken van de Kaap wonen kleurlingen en arme blankes deur mekaar, aldus de informatie van een zendingsblad uit de dertiger jaren. Het woord „apartheid” werd eerst in het begin van de veertiger jaren gemeengoed, en was in 1949 nog in geen enkel Afrikaanse woordenboek te vinden.

Kan dat woord – d.w.z. de aangeduide zaak en alles wat daar de bedoelingen van de beste theoretici ten spijt toch maar uit voortgevloeid is – weer verdwijnen uit het vocabulair en de hoofden van al die blanke en zwarte mensen die daar nu al sinds jaar en dag mee geïndoctrineerd zijn? Is er nog hoop na 19 oktober?

„Velen worden overweldigd door een sluier van vertwijfeling en wanhoop, als het lijkt alsof er niets verandert, en de regering en de blanken onverzoenlijker worden dan ooit”, zegt bisschop Tutu (sinds februari de nieuwe secretaris van de Zuidafrikaanse Raad van Kerken), maar juist daarom is een van de belangrijkste doelstellingen van de kerk in Zuid-Afrika het instandhouden van de hoop. Ondanks alle schijn van het tegendeel is Christus de Heer der wereld. Vrijheid komt voor ons allemaal, zwart en wit. Alléén zullen jullie blanken je vrijheid niet echt kunnen genieten. Je zult hem voortdurend moeten bewaken tegen de mensen die hongerig zijn dezelfde vrijheid te ontvangen . . . Maar dan moet de kerk wel demonstreren dat zij de alternatieve gemeenschap is, waar verschil van ras, kleur, sexe, cultuur irrelevant zijn . . .

Voor dit ideaal wordt er hier in dit land veel geleden, gestreden en gebeden . . . „Opdat wij allen samen een eerlijk aandeel hebben aan dit ons land dat wij zo liefhebben”, aldus het slot van een gezamenlijk gebed dat volgde op een bewogen discussie van een klein groepje zwarte en blanke christenen. En denkend aan Nederland en de wereld (waarvan de spanningen in Zuid-Afrika als in een microkosmos samenkomen) dacht ik: *Opdat allen een eerlijk aandeel hebben aan onze aarde* . . . Als er in termen van kleur en ras gesproken wordt, gaat het in feite om rijkdom en macht (Beyers Naudé in een van zijn laatste publieke toespraken). Maar die rijkdom en macht is ook bij ons. Zolang wij leven in een land overvloeiende van drank, eten en zekerheden past ons in Nederland de grootste bescheidenheid.

Boekbesprekingen

Migration Today, current problems and christian responsibility.

No. 21, 1977. Geneva: Secretariat for Migration, Unit of Justice and Service, World Council of Churches.

Opnieuw heeft de Wereldraad van Kerken een publicatie over migratievraagstukken laten verschijnen. Het is het 21e nummer van het in 1963 gestarte en sinds 1972 eenmaal per jaar verschijnende tijdschrift „Migration Today”. Het is een zeer gevarieerd nummer geworden, met speciale aandacht voor Latijns Amerika. Het openingsartikel wijst op de groeiende omvang van het migratieprobleem in Latijns Amerika, de „stille mars van de armen op zoek naar werk”. De auteur presenteert een oecumenisch basisprogramma voor een actieve bemoeienis van de kerken met het migratieprobleem.

Helaas wordt bij de nadere uitwerking van dit programma nogal eenzijdig de nadruk gelegd op het verzamelen en doorgeven van informatie. Het programma blijft vandaag vaag waar het gaat om concrete ideeën hoe de bestaande situatie gewijzigd kan worden. De rol die de kerk als organisatie kan spelen in het wijzigen van de sociaal-economische macro-structuur wordt niet uitgewerkt. Dit is jammer, daar de auteur in de eerste bladzijden van zijn bijdrage duidelijk laat weten, doordrongen te zijn van de bestaande onrechtvaardige structuur van de samenleving.

Hierna volgt een bijdrage van Alieda Verhoeven over de precare situatie van chileense vluchtelingen in Argentinië en hun talloze problemen.

De bijdragen over migratie in Latijns Amerika worden besloten met een artikel over interne migratie in Brazilië, enige gegevens over chileense immigranten in Bolivia en twee korte

impressies van het voorlopig onoplosbaar lijkende probleem van de illegale mexicaanse arbeiders in de Verenigde Staten.

Onthullend is de rapportage van zwarte theologische studenten die temidden van immigranten-arbeiders in de zuidafrikaanse mijnen woonden en werkten. Verder komen aan de orde: migratieproblemen in Nigeria en Tanzania, de invloed van immigratie op Canada's na-oorlogse economische ontwikkeling, de relatie tussen migratie en gezondheid, de strijd voor de rechten van trekkende landarbeiders in Californië, de Samis referendums in de noordelijke landen, en een zwitsers referendum over eventuele constitutionele beperkingen voor de toelating van buitenlanders.

Belangrijk zijn m.i. de twee artikelen over de opleiding van terugkerende buitenlandse werknemers. Van een overdracht van technologie is nauwelijks sprake. De geïndustrialiseerde Europese landen wendten vaak de kosten van onderwijs en opleiding af op de armere landen door geschoolde arbeiders uit die landen aan te trekken. Nederland wordt als een van de weinige landen genoemd waar de regering verantwoordelijkheid neemt voor trainingsprogramma's.

Tenslotte wordt aandacht gevraagd voor de vrouw en migratie met de aankondiging van het rapport „Migrant Women Speak”.

Kortom een boeiende, zeer gevarieerde – ook naar kwaliteit – bundel bijdragen over migratieproblemen.

Onwillekeurig rijst de vraag tot wie het tijdschrift zich richt. Voor sociale wetenschappers en beleidsfunctionarissen is de inhoud te weinig systematisch en te weinig diepgaand. Voor leken wordt er teveel kennis over migratie verondersteld. Kerkelijke en/of sociale werkers, direct betrokken bij migratieproblemen, profiteren lijkt me het meest van de grote hoeveelheid informatieve kennis. Deze cate-

gorie lezers zou echter gebaat kunnen zijn bij wat meer informatie over de auteurs, waardoor een direct contact over eventuele gemeenschappelijke problemen mogelijk zou worden.

Tenslotte nodigt de zeer uitvoerige indexering van alle 21 verschenen nummers (een kwart van de ruim 200 pagina's) mij uit tot het meten van de aandacht voor de vrouw. Het resultaat spreekt voor zichzelf: op een totaal van ongeveer 240 bijdragen in 21 nummers, is met dit nummer de vijfde bijdrage over de vrouw in het migratieproces verschenen.

G. Thomas-Lycklama à Nijeholt

Hans Pasveer, „Werkloosheid is geen Werk”.

Zomer en Keuning, Wageningen, 128 pag., prijs f 13,50.

De auteur is tot het schrijven van dit boek gekomen door zijn werk als directeur van een vormingscentrum. Daar heeft hij veel gesprekken met werklozen gehad, die ook in dit boekje beschreven staan. Hij is onder de indruk gekomen van dit geweldige probleem. Die gesprekken hebben hem aan het denken gezet over onze samenleving, zoals die mensen aan de kant zet en hoe dat komt. Dit vraagt om een analyse van onze kapitalistische samenleving. Vervolgens zet hij daarnaast hetgeen in de Bijbel geschreven staat over arbeid en de zin daarvan.

In het Genesis-verhaal krijgt de mens als man en vrouw de opdracht de geschapen wereld te beheren en in cultuur te brengen. Bovendien is er de sabbathdag, waarop gerust moet worden. Arbeid wordt ingelijfd in de idee van rust, wat voorkomt dat de arbeid wordt overschat. Er wordt geen onderscheid gemaakt tussen betaalde en onbetaalde arbeid. Dat doet Pasveer belanden bij een nieuw maatschappijmodel, waarin ieder mens arbeid kan verrichten, zowel productieve als reproductieve, schepende, bezinnende en verzorgende arbeid, die gelijkwaardig is. Elk mens zou dan een basisinkomen moeten ontvangen. Deze gedachte is door prof. dr. J. P. Kuiper van de Vrije Universiteit ontwikkeld, in navolging van Theobald. Het betekent een ontkoppeling van

arbeid en levensonderhoud. Op blz. 85 worden de voordelen daarvan opgesomd. Maar er zijn ook grote obstakels, omdat wij deze ontkoppeling nog niet geaccepteerd hebben. Onze mentaliteit hebben wij nog niet mee. Bovendien zullen de bevoorrechten hun voorrechten niet zo maar prijsgeven en de hoogste inkomensgroep moet de grootste veer laten. Het klinkt mij allemaal heel mooi in de oren, maar als ik dan in de kranten lees dat op een school getrouwde vrouwen geen vaste aanstelling kregen, dan word ik weer met mijn neus op de feiten gedrukt, namelijk dat wij in een tijd van economische malaise verkeren en dat wij uit de geschiedenis van de dertiger jaren kunnen leren, dat dan juist tegengestelde maatregelen genomen worden aan hetgeen hierboven gesteld werd. Dat vrouwen, lichamelijk zwakken, ouderen, jongeren, buitenlandse werknemers, enz. het eerst uit het arbeidsproces gestoten worden. Alleen de mannelijke kostwinner met het opgroeiende gezin mag nog werken. De rest mag dan van een uitkering leven tegenwoordig. Dit is dan het verschil met de dertiger jaren toen je je hand mocht ophouden bij de diaconie of de werklozenkas van de vakbond.

Wat ik bovendien mis, is de betekenis van de arbeid door vrouwen, met name huisvrouwen. Zoals Anja Meulenbelt dat zo duidelijk heeft beschreven in een artikel in „Te Elfder Ure”¹⁾. De reproductieve arbeid, waardoor de huisvrouwen zorgen dat de mannen elke dag weer geestelijk en lichamelijk opgelapt worden om weer mee te kunnen draaien in het arbeidsbestel. Maar voor een eigen ontplooiing van de vrouw en een kunnen kiezen van eigen arbeid is geen plaats.

Hoewel Pasveer het zich niet bewust is, heeft hij in feite vanuit feministisch perspectief geschreven. Hij spiegelt ons een samenleving voor die menselijk is en waarin plaats is voor arbeid voor alle mensen, dus waarin ook vrouwen volledig tot haar recht kunnen komen. Ik had het meer gewaardeerd, wanneer hij dit ook expliciet geschreven had, dan had dit boekje nog aan betekenis gewonnen. Maar ik kan het iedereen aanbevelen om te lezen ter bezinning op onze huidige arbeidssituatie.

Tineke Koetsier-Korvinus

¹⁾ 22ste jrg. no. 3, 1975, feminisme I nummer.

H. Mintjes, Social justice in Islam. Institute for the Study of Religion, Free University, Amsterdam; Diaconal Bureau of the Reformed Churches in the Netherlands, Leusden, 1977, 92 blz.

Het is goed, dat aan dit onderwerp een diepere studie werd gewijd. Maar al te dikwijls moeten wij horen van fundamentalistische en orthodoxe islamitische zijde, dat alle moderne verworvenheden wat betreft de sociale rechtvaardigheid al in de Koran of in het islamitische recht aanwezig zijn. Men kan ook horen, dat Islam en socialisme samen kunnen gaan, omdat het laatste altijd in het eerste vervat lag. De auteur spreekt hier van anachronisme en van apologetica. Maar hij is er zich van bewust, dat ook christenen zo handelen ten opzichte van hun heilige boeken. Een gevaar voor iedere godsdienst wordt hier gesignaleerd. Een reden te meer om samen tot dialoog over te gaan en te bestuderen wat wij nu eigenlijk in de twintigste eeuw onder sociale rechtvaardigheid verstaan. Niet ontkend wordt dat er in de oude Islam verbeteringen zijn aangebracht vergeleken met de pre-islamitische periode. In die tijd waren instellingen als zakat (aalmoes), riba-verbod (geen individuele winstmakerij ten nadele van de naaste), erfrecht, sociale functie van privé-

eigendom etc. goede zaken, maar zij kunnen ons niet helpen nu een sociaal rechtvaardige orde op te bouwen. Hetzelfde geldt voor de sociaal-politieke verbeteringen, als de behandeling van slaven en vrouwen. Vandaar de vraag: hoe een islamitische toekomst te bouwen op een islamitisch verleden? Het fundamentalistische antwoord zagen wij boven. Alsook het oppervlakkig gelijkstellen van Islam en socialisme. Het laatste vindt men nog al eens bij de zgn. hervormers. Islam is geen derde weg tussen liberalisme en socialisme. Wat overblijft is, dat de bronnen van de Islam een inspiratie kunnen zijn om in de moderne tijd te gaan werken aan een alomvattend rechtvaardig sociaal systeem. De Koran spoort ons aan goede daden te doen, eerlijk handel te drijven, broederschap te beoefenen, de mens te zien als stedehouder van God op aarde en als dienaar van Hem, of om het kort te zeggen: de profetisch-kritische functies van een godsdienst houden niet op na de stichting ervan. Christendom en Islam zouden deze waarden samen in dialoog moeten ontdekken!

De auteur drs. H. Mintjes studeerde theologie en Islam aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Hij is sedert 30 januari 1977 als missionair predikant van de Gereformeerde Kerken verbonden aan het Christian Study Centre te Rawalpindi, Pakistan.

A. Camps ofm

Mededeling

Naar aanleiding van het rapport van prof. dr. E. Jansen Schoonhoven „Wederkerige Assistentie van Kerken in Missionair Perspectief” (Leiden: I.I.M.O., 194 pag.; zie voor bespreking „Wereld en Zending”, 6e jrg. 1977, no. 4, pag. 349-354) vond op 25 november 1977 een consultatie plaats. Een zestigtal personen uit kringen van missie/zending, evangelisatie, werelddiaconaat, ontwikkelingssamenwerking en uit theologische faculteiten namen hieraan deel. Van deze consultatie heeft dr. F. J. Verstraelen een verslag geschreven van 31 pagina's.

De titel van dit verslag luidt: „Via wederkerige assistentie naar uitdaging voor missionair- oecumenische gemeente in Nederland”. Geïnteresseerde lezers kunnen dit verslag kosteloos verkrijgen bij het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, afd. Missiologie, Boerhaavelaan 43, 2334 ED Leiden.

Aan dit nummer werkten mee:

dr. W. A. Visser 't Hooft,

predikant in de Nederlandse Hervormde Kerk. Dr. Visser 't Hooft was van 1948 tot 1968 secretaris-generaal van de Wereldraad van Kerken te Genève. In 1968 werd hij benoemd tot „honorary president” van de Wereldraad.

prof. dr. J. Roldanus,

tot voor kort predikant van de Nederlandse Hervormde Gemeente te Best-Oirschot, N. Br.; thans hoogleraar in de vroege kerkgeschiedenis aan de Rijks Universiteit te Groningen. Lid van de redactie van „Wereld en Zending”.

het echtpaar dr. Gabriele Dietrich en dr. Bas Wielenga,

is verbonden aan het Tamil Nadu Theological Seminary te Madurai India. Zij zijn uitgezonden door het werelddiakonaat van de Gereformeerde Kerken. Beiden zijn ook nauw betrokken bij het bewustwordingsproces van de arme plattelandsbevolking van Tamil Nadu.

pater João Batista Libânio S. J.,

theoloog, werkzaam in Rio de Janeiro, Brazilië.

drs. R. G. van Rossum,

missioloog, gespecialiseerd in de situatie van Latijns Amerika en rector van de Hogeschool voor Theologie en Pastoraat te Heerlen. Lid van de redactie van „Wereld en Zending”.

dr. J. van Raalte,

predikant van de Gereformeerde Kerken, legerpredikant in voormalig Nw. Guinea, Suriname en Nederland; thans in dienst van de Evangelische Broedergemeente in Suriname (E.B.G.S.) en mede-directeur van het Studie- en Vormingscentrum der E.B.G.S. in Paramaribo. Auteur van o.a. De Puihoop van het Christendom als Teken van Hoop (1975).

J. Vernooij,

studeerde missiologie aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen; momenteel werkzaam in de pastorale te Paramaribo.

prof. dr. J. van den Berg,

tot voor kort hoogleraar in de kerkgeschiedenis aan de Vrije Universiteit te Amsterdam; thans hoogleraar aan de theologische faculteit van de Rijks Universiteit te Leiden.

dr. C. H. Koetsier,

van 1969-1977 werkzaam als secretaris voor ontwikkelingssamenwerking van de Gereformeerde Kerken. Thans agglomeratiepredikant in de classis Amsterdam. Lid van de redactie van „Wereld en Zending”.

drs. G. Verstraelen-Gilhuis,

studeerde missiologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam; verbleef sinds 1973 regelmatig in Afrika en is thans bezig met een dissertatie over een onderwerp uit de geschiedenis van kerk en zending in Zambia.

Ter inleiding

Dit laatste nummer van de 7e jaargang begint met vijf onderling samenhangende en elkaar aanvullende artikelen door respectievelijk drie rooms-katholieke en twee protestantse auteurs, die in twee teams hebben samengewerkt. Het was bijna een „oecumenische vijfling” geworden. Nu is het nog een katholieke drieling en een protestantse tweeling.

De planning en coördinatie van de katholieke drieling was in handen van de redactiesecretaris. Zijn inleidende woorden worden integraal overgenomen in dit ten geleide.

„De eerste drie bijdragen, die van Van den Eerenbeemt, De Valk en mederedacteur Van Engelen horen bij elkaar. Wanneer ze tegen elkaars achtergrond worden gelezen, dan is daarin een doorlopende beschrijving te vinden van een aantal wezenlijke elementen voor de opbouw van een missionaire gemeente.

- Het is van groot belang, dat bij deze opbouw niet wordt voorbijgegaan aan het gegeven, dat de huidige situatie van iedere gemeente een eigen vóórgeschiedenis heeft. Deze geschiedenis is mede bepalend voor de mogelijkheden en onmogelijkheden die er nu zijn voor het bestaan van een missionaire gemeente. (W. van den Eerenbeemt)
- De heel concrete actuele context, waarin de gemeente verkeert, is evenzeer een realiteit waarmee rekening gehouden moet worden. Het gaat bij missionair handelen altijd om heel concrete mensen en groepen, sociale, economische en politieke structuren; om een pluriformiteit van religieuze motivaties. (Th. de Valk)
- Bouwen aan een missionaire gemeente is een gebeuren, waarin een reeks van vragen over motivaties, doelstellingen en methoden aan de orde kunnen komen. Wat bedoelen we met vorming, met missionair, met missionaire vorming, welke prioriteiten kiezen we en hoe, en welke methode willen we gebruiken om onze doelstelling te realiseren? (J. van Engelen)

De drie artikelen samen laten tenslotte zien, dat het bij de opbouw van missionaire gemeenten gaat om een bepaalde bijbelse kwaliteit daarvan en niet om een gemeente in of naast de reeds bestaande gemeente. Dat vraagt om een geïntegreerde aanpak van deze opbouw binnen het totale pastorale gebeuren.”

Tot zover de redactiesecretaris.

Hierop aansluitend vindt de lezer een protestantse tweeling. Onze redacteur prof. dr. J. Roldanus schrijft vanuit zijn missionaire ervaring in Kameroen over: „Missionaire aspecten van de catechese”. Wat hij biedt is de uitgewerkte tekst van een lezing voor de Hervormde Raad voor de Zending. Dr. G. D. J. Dingemans, secretaris van de Hervormde Raad voor de Cate-

chese reageert op Roldanus' artikel en diept het schema „missionaire catechese" verder uit. Hij is zelf net op een werkbezoek in Indonesië geweest. Verschillen in kerkstructuur, missionaire organisatie en theologie leiden uiteraard tot een andere aanpak dan in de voorafgaande rooms-katholieke bijdragen.

Beide artikelen streven er naar zo dicht mogelijk te komen bij de ondertitel van ons tijdschrift: opbouw van de missionaire gemeente! Met name de „jonge gemeente". Deze protestantse bijdrage is nog niet af. Het werd dus geen volledig thema-nummer. „Wereld en Zending" hoopt op dit onderwerp terug te komen.

Dr. C. H. Koetsier neemt ons mee op reis naar de allerarmsten in India, Sri Lanka en de Philippijnen. Voorzichtig vraagt hij zich o.a. af of een meer *duurzame* oplossing van wat we maar korthedshalve de armoede van Azië zullen noemen niet moet worden gezocht in een „socialistisch model voor de maatschappij". Hiermee bedoelt hij niet atheïstisch socialistisch. Wat hij wel bedoelt? U moet het zelf maar lezen!

Prof. Spindler heeft drie theologische consultaties meegemaakt in het oecumenisch instituut in Château de Bossey te Céligny bij Genève. Onder leiding van o.a. prof. Mbiti uit Afrika heeft men gezocht naar nieuwe vormen van oecumenische theologie.

Zijn kroniek biedt een rijk geschakeerd overzicht.

De gebruikelijke boekbesprekingen besluiten dit nummer.

J. van Lin, redactiesecretaris
J. Slomp, eindredacteur

Missionaire ontwikkelingen in een lokale kerk Zestig jaar „missie-actie" in het bisdom Den Bosch

Het missiecentrum van het bisdom Den Bosch wil de geloofsgemeenschap binnen dit bisdom missionair inspireren in al haar schakeringen. Daarbij wordt ook de kritische inspiratie ingebracht vanuit andere lokale kerken ter realisering van de noodzakelijke wederkerigheid ten behoeve van de eigen kerkopbouw en het missionaire dienstwerk. Het wil ook een ontmoetingspunt zijn voor werkgroepen in het bisdom, die zich op mondiaal niveau inzetten voor de integrale ontwikkeling van mens en wereld, geïnspireerd door het Evangelie.

De medewerkers van het Missiecentrum trachten dit doel te bereiken door diensten te verlenen aan parochies, werkgroepen, instanties en personen die zich bezig houden met de missionaire opdracht van de geloofsgemeenschap; door begeleiding te geven aan de landelijke initiatieven, die worden ondernomen om de missionaire verantwoordelijkheid in de ruimste zin ten uitvoer te brengen; en door samenwerking met de nationale en internationale instellingen met een missionaire doelstelling.

Zo staat het in de in 1975 door de Diocesane Missieraad vastgestelde statuten van de Stichting Missiecentrum van het bisdom 's-Hertogenbosch.

In dit artikel wil ik in het kort de vóórgeschiedenis van deze doelstelling memoreren en aangeven hoe nu aan de verwerkelijking ervan wordt gewerkt. Het gaat daarbij in eerste instantie om wat er op diocesaan niveau en binnen het kader van het bisdom op het gebied der missieactie werd gedaan en minder om wat er rondomheen werd gedacht. Initiatieven en activiteiten van de vele in Brabant gevestigde missionerende orden en congregaties blijven – op een enkele uitzondering na – buiten beschouwing, al hebben beide natuurlijk direct en indirect hun invloed uitgeoefend.¹⁾

Vóórgeschiedenis

In 1917 werd door de toenmalige bisschop, mgr. W. v. d. Ven, in Den Bosch een Diocesaan Missiecomité opgericht, dat belast werd met de leiding der diocesane missie-actie, „opdat de missiekennis en missie-ijver onder de geestelijkheid en de gelovigen zouden bevorderd worden".

De daarin benoemde priesters uit het bisdom wisten wat er te doen stond: de *algemene* missieactie, vooral behartigd door het internationale Genootschap tot Voortplanting des Geloofs, moest een krachtige impuls krijgen, daar deze bij de groei van de particuliere, op een bepaalde missionerende congregatie of een afzonderlijke deelactiviteit gerichte actie ver achterbleef.

Het was duidelijk wat „missie" was, wat „Rome" en de bisschop wilde en ook langs welke kanalen men de zaak moest aanpakken. Ik wil dat hier ook niet uitwerken, aangezien dit vorig jaar in dit tijdschrift reeds uitstekend is

gedaan.²⁾ Wel wil ik opmerken, dat reeds in de eerste jaren bleek, dat het klimaat rijp was voor een gedegen en goed gedirigeerde aanpak.

Hierbij was alles wat er tot laten we zeggen 1963 gedaan werd gericht op het doen toenemen van het ledenbestand van de grote missiegenootschappen.

De priesters werden georganiseerd in de Priestermissiebond. De tweejaarlijkse diocesane bijeenkomsten van deze bond werden beschouwd als algemene ledenvergaderingen van het Diocesaan Missiecomité en als zijn belangrijkste communicatiekanaal naar de parochies.

In de parochies werden plaatselijke afdelingen van het Genootschap tot Voortplanting des Geloofs, van de H. Kindsheid en later van het St. Petrus' Liefdewerk voor de opleiding van eigenlandse priesters opgericht. De pastoor was directeur, vooral voor de in hoofdzaak vrouwelijke contributieophalers.

Liturgische gewaden vervaardigende dames werden georganiseerd in algemene missienaakringen, overkoepeld door de in 1922 opgerichte „Federatie van Mgr. Hamerkringen tot vervaardiging en aanschaffing van benodigdheden voor de Missies”.

Als „propagandamiddel bij uitstek” hanteerde men de missietentoonstelling.

Drie periodes

Het geheel van het aan actie en inspiratie rijke verleden overziende, kunnen we daarin met enige moeite wat het kader betreft drie periodes onderscheiden.

In de eerste periode, tot de Tweede Wereldoorlog, lag het accent op de Priestermissiebond als bemiddelend kader, en op de missienaakringen als praktische werkmogelijkheid. Na 1945, in de tweede periode, verschoof de aandacht naar het inmiddels geweldig gegroeid zelatricencorps, en werd meer aandacht besteed aan de organisatie en verbetering van de missietentoonstelling. Vanaf 1963 kwamen de parochiële missiecentra naar voren en begon een derde periode.

Dat deze perioden in werkelijkheid in elkaar overliefen en dat er geen markante breuklijnen te constateren zijn, zal blijken als we een en ander nog wat nader invullen.

a) Eerste periode (1917-1940)

De vóór de Tweede Wereldoorlog regelmatig gehouden en druk-bezochte vergaderingen van de Priestermissiebond werden na de oorlog nog wel door een vijftal aparte priestervergaderingen gevolgd, maar met een minder grote opkomst.

De federatie van missienaakringen, met 50 plaatselijke afdelingen in 1930, overleefde de oorlog niet. Wel werd er in 1960-1961 nog een serieuze poging tot heroprichting ondernomen, omdat er toen immers nog 70 naakringen werkzaam waren; maar slechts een twaalfstal voelde voor meer onderling contact en samenwerking. De andere besturen „hadden het toch al druk genoeg”.

b) Tweede periode (1945-1963)

Hoewel ook reeds in de twintiger en dertiger jaren diocesane missiedagen

werden belegd voor de directeuren en hoofdzetelatronen van het Genootschap tot Voortplanting des Geloofs, werd dit kader vooral in de jaren 1946-1963 meer systematisch en bij voorrang benaderd. Naast de jaarlijkse hoofdzetelatronendag, een algemeen zelatricencongres in 1959, Rome-reizen in 1960 en 1963, kende men het contactblad „Vuur”, dat van 1948 tot 1965 52 maal verscheen. In 1950 waren er 8000 van zulke „stille ijveraars en ijveraarsters, die het missiebusje bespelen als het klokkenspel van de liefde” (G. Brom, 1952). In 1961 werd er in plaats van een hoofdzetelatronendag een kaderdag voor parochiële missie-actie gehouden. De opzet van de pauselijke missiewerken werd in die dagen namelijk gewijzigd in die zin, dat gezocht werd „het ondankbare en bewonderenswaardige” werk van de zelatronen meer grond te geven.

Hun werk zou gedragen moeten worden door heel de parochie. In plaats van een persoonlijk lidmaatschap van de afzonderlijke genootschappen stuurde men aan op de deelname van de gezinnen aan de pauselijke missiewerken gezamenlijk.

Dan nog iets over de missietentoonstelling. Meer dan honderd grote en algemene missietentoonstellingen werden er in de loop der jaren in het bisdom georganiseerd, met medewerking of onder goedkeuring van het Diocesaan Missiecomité. Het totaal aantal bezoekers daarvan kan geschat worden op meer dan een miljoen, waarvan de meesten ontvangen werden in de jaren 1946-1957. Wat er voordien gepresenteerd werd, typeerden sommige belangstellenden in de „rustperiode” van de oorlog als „liefdadigheidsbazar” en ze veroorzaakten daarmee wel een discussie over het nut en de opzet der tentoonstellingen. Maar men nam na de oorlog niet de tijd om een en ander eerst uit te werken. Reeds in 1946 werd de vooroorlogse traditie hervat met een missietentoonstelling in Boxtel, die 10.000 bezoekers trok. Tien jaar later werd de eerste na-oorlogse ronde door het bisdom afgesloten met een reeks van twaalf van beperkte omvang en kortere duur in de kleinere plaatsen.

De intussen bij de direct betrokkenen voortgezette discussie resulteerde vanaf 1957 in een nieuwe aanpak, de AMATE, met moderne, psychologisch en esthetisch verantwoorde expositiemethoden, in de jaren 1961-1963 nog op verschillende punten verbeterd. Maar toch vond men in 1964, dat het met de missietentoonstelling nog niet goed was. Een antwoord daarop van de Verenigde Missionarissen was de AMATE II, een weekend-amate. Maar deze heeft als zodanig in het bisdom niet gefunctioneerd. Wel werden in 1966-1967 nog een viertal missietentoonstellingen onder de naam AMATE gehouden, hoewel het Diocesaan Missiecomité reeds in 1964 concludeerde, dat de AMATE zijn tijd gehad leek te hebben. Nadien werden er in het bisdom nog slechts sporadisch grote missie-tentoonstellingen georganiseerd, de laatste, maar helemaal anders, in 1974 in Eindhoven, onder het motto: „Een nieuw missionair tijdperk is begonnen”.

c) Derde periode (vanaf 1963)

Dan rest ons de derde periode, die van de parochiële missiecentra. Juist vóór de oorlog keurde het episcopaat een in het bisdom Den Bosch ontworpen „Leidraad voor een parochiaal missie-comité” goed, maar het idee kwam

blijkbaar te vroeg: in 1939-1940 werden maar zeven nieuwe PMC's opgericht. In 1956-1957 pakte het Diocesaan Missiecomité, in combinatie met de aktie „De stap naar het missionaire gezin”, de draad weer op. Eind 1961 gaf het Diocesaan Missiecomité „Richtlijnen en suggesties tot oprichting en werkwijze van een Parochieel Missiecentrum” uit. Maar de grote stoot tot oprichting van een PMC werd pas gegeven door mgr. Bekkers, na zijn eerste Concilie-ervaringen, in een brief van 8 december 1963, voorgelezen in alle parochies:

„Allereerst dienen zij te bevorderen dat wij in ons persoonlijk gebed en vooral in het gebed van de gemeenschap, met name bij de Eucharistieviering, onze zorg en ons medeleven met de wereldkerk insluiten. Vervolgens is er de dienstverlening aan de jonge kerken, overal in de wereld. Hiervoor bestaan de drie pauselijke missiewerken . . .

Daarnaast behoort het tot hun taak belangstelling te wekken voor het streven naar de eenheid met de Oosterse Kerken, waarvoor het Apostolaat der Hereniging bestaat, en eveneens voor het streven naar eenheid met onze reformatische mede-christenen, waarvoor het St. Willibrordusapostolaat werkt. Het parochieel missiecentrum zal dus vijf onderscheiden apostolaten moeten dienen . . .”

Een jaar na deze brief telde men reeds 200 PMC's in het bisdom.

Zoals reeds eerder opgemerkt, was bijna alles wat er na de aanzet in 1917 gedaan werd gericht op het doen toenemen van het ledenbestand van de pauselijke missiegenootschappen. De motivatie daarbij bleef in de loop der jaren praktisch onveranderd. Er waren in het bisdom geen vrijgestelden die in een andere richting voor hadden kunnen gaan. Trouwens, het „gewone kerkvolk” trok zich van missiologische theorieën en visies niets aan; hier kwam de figuur van de missionaris, „een held en heilige”, in de eerste plaats; hij moest gesteund en nagevolgd worden.³⁾

Waren er in 1917 nog maar elf missiehuizen in het bisdom Den Bosch, nog vóór de Tweede Wereldoorlog waren er naast ongeveer 25 priesterinstituten nog een gelijk aantal zuster- en broedercongregaties gevestigd, die in mindere of meerdere mate op de buitenlandse missie waren georiënteerd. De helft van de tijdschriften ten dienste van bijzondere missies en congregaties, alsmede drie van de vijf missiekalenders en drie van de vier almanakken werden binnen de grenzen van het bisdom Den Bosch uitgegeven. Daar werden ook vijftien verschillende soorten missiebusjes aangemaakt en uitgezet.

Het is duidelijk dat dit alles een geweldige invloed heeft gehad op het aantal missionaris-roepingen. Tellingen in 1930 en 1950 wezen uit, dat een derde deel van de nederlandse missionarissen afkomstig was uit het bisdom Den Bosch. Iedere gelovige kende het „verschijnsel” dus, meestal zelfs van dichtbij, hoewel men in vroegere jaren niet zo frequent op verlof kwam. Bijzondere aandacht kregen de ruim veertig „Bosschenaren” die het tot apostolisch vicaris of bisschop brachten.

Hierbij dient wel opgemerkt, dat de overtuiging van de gelovigen niet zozeer het resultaat was van spontane opwelling als wel van een grondige organisatie en intensieve propaganda, waarbij de betrekkelijk kleine groep missiepropagandisten en -leiders zich tot taak stelde het hoofdzakelijk op missionarisromantiek steunend idealisme hecht te funderen op een algemeen missiebewustzijn.⁴⁾

Dat dit niet geheel gelukt is, blijkt wel uit het feit, dat vele parochieel missiecomité's zich bleven concentreren op het moreel en vooral financieel steunen van hun „eigen” missionarissen.

Dit was zeker niet de bedoeling van de nieuwe aanpak van de missie-aktie. Men bleef wel in de lijn van de voorgaande jaren, maar toch met een duidelijk ander accent. Daarom kan men met de opkomst op grote schaal van deze parochieel missiecomité's een nieuwe periode laten beginnen. Niet zozeer omdat zij een nieuwe taak meekregen. In de richtlijnen van 1961 werd deze omschreven als „Bevordering van de missionaire beleving van ons Christendom in de parochiegemeenschap als een levend onderdeel van de Wereldkerk, door het aankweken van een vaardig apostolaatsbesef, zich uitend in belangstelling en bezorgdheid voor, in voortdurend gebed voor, en daadwerkelijke bijdragen aan de missionerende Kerk”. Maar meer omdat er zodoende een nieuwe structuur ontstond, waarop op een andere manier dan vroeger door het Diocesaan Missiebureau, opgericht in de jaren '50 door de eerste gedeeltelijk vrijgestelde „propagandist”, kon worden ingespeeld.

Maar terwijl deze allerwege, soms van geforceerd, van de grond komende missiewerkgroepen hun weg probeerden te vinden in de zorg voor de jaarlijks terugkerende akties, behalve die van de pauselijke missiewerken ook die van de zojuist gelanceerde Vastenaktie, Week Nederlandse Missionaris en de steeds meer aansprekende Miva en Memisa, begon het hele klimaat geleidelijk aan, hoewel versneld door het Vaticaanse Concilie, te veranderen in de richting van hetgeen we nu onder „missie” verstaan. Er is sprake van een keerpuntperiode. Ik wil die nu – me nog steeds beperkend tot het bisdom Den Bosch – aan de hand van een aantal verschijnselen en gebeurtenissen heel in het kort beschrijven.

Keerpuntverschijnselen

Tot 1960 bestond het Diocesaan Missiecomité uitsluitend uit seculiere priesters. In 1960 werden door bisschop Bekkers vijf leken geïnstalleerd, die in de verschillende stedelijke dekenaten al langer actief waren op missiegebied. In 1962 trok de voorzitter, toen deken van Nijmegen, zich terug, met het oogmerk „het DMC nog hechter aan het Bisdom en de Bisschop te hechten”. De vicaris-generaal van de bisschop werd daarop voorzitter en na tien jaar kon hij op zijn beurt het voorzitterschap overdragen aan bisschop Bluysen. Intussen was het Diocesaan Missiecomité begin 1967 omgevormd tot een Diocesane Missieraad, met vertegenwoordigers van de religieuzen en met leken, mannen en vrouwen. Tezelfdertijd verhuisde het Diocesaan Missiebureau van Sint-Michielsgestel naar Den Bosch, met als directeur de vrijgestelde secretaris van de Diocesane Missieraad.

Het contactblad „Vuur” werd in 1965 omgezet in „Wereldparochie”, dat tot 1968 in veertien afleveringen de vernieuwde visies op de missionerende Kerk presenteerde. Vanaf 1968 tot en met 1974 verscheen periodiek een diocesane bijlage in het landelijke Missie-aktie. Meer van inhoudelijke aard was de artikelenreeks, verzorgd door het Missiecentrum, van 1972 tot 1977, in het Bisdomblad en de eigen brochure-reeks „Tips voor missionaire werkgroepen en voor parochieraden met een missie”.

De door het Tweede Vaticaanse Concilie in brede kring gewekte belangstelling voor kerkelijke vernieuwing vond o.a. een uitweg in de in het bisdom georganiseerde pastorale gesprekken. Daarbij was steeds een onderwerp als „Rijke en arme landen”, „Missie en ontwikkelingshulp”, „Beïnvloeding van de wereld”. Het materiaal voor de gespreksgroepen werd ook toegezonden aan de missionarissen uit het bisdom, niet alleen om hen te informeren over wat hier gaande was, maar ook om reacties van ginds te krijgen.

Deze oplevende belangstelling voor een inbreng van ginds sloot ook aan bij de gedachten, geformuleerd naar aanleiding van en op het Pastoraal Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie in 1968. Op verzoek van mgr. Bluysen werd een rapport opgesteld over de inbreng van de jonge kerken, de noodzaak om diepere inzichten en achtergronden te geven en over het verlangen naar een concreet programma. Besloten werd daarop tot het regelmatig organiseren van een ontmoeting met de bisschop van missionarissen op verlof³⁾, en tot het stimuleren en begeleiden van mentaliteitsvorming rond „missie” in de parochies en dekenaten.

Tevens werd veel werk gemaakt van een concretisatie-programma, d.w.z. bij wijze van voorbeeld werd een bepaald bisdom in de derde wereld naar voren gehaald als ontvanger van de wereldkerkbijdrage, juist om duidelijker te maken waaraan men meewerkte en om dat zo een boemerang-effect te geven naar hier toe.

Via het nu naar de toekomst

In 1969 nog concludeerde de Diocesane Missieraad, dat het te pretentius zou zijn zijn naam te veranderen in „Diocesane Raad voor missie en ontwikkelingswerk” en dat dit ook aanleiding zou kunnen geven het ontwikkelingswerk overeenkomstig de toen overheersende tendens te zeer op de voorgrond te schuiven. Een jaar later verenigde hij zich wel met de nota van het Nationaal Bureau van de Pauselijke Missiewerken „De plaats van en de verantwoordelijkheid voor de diocesane secretariaten, functionarissen en raden voor missie en ontwikkelingswerk” en weer een jaar later met de taakomschrijving, geformuleerd in de nota van J. van Engelen, „De functie van de Diocesane Missieraden”.⁶⁾

Deze taakomschrijving gaat uit van de noodzaak van mondiale betrokkenheid in alle daarvoor relevante pastorale activiteiten van de plaatselijke kerk bewust te maken en levendig te houden, inclusief het bewustzijn een deel te vormen van de wereld in haar geheel met haar uitdagende en allesomvattende ontwikkelingsproblematiek. Hij vraagt o.a. om het bevorderen van een kritische opstelling bij de plaatselijke gelovige gemeenschappen ten aanzien van

de eigen lokale en nationale belangen en problemen en om het aankweken van een grotere bereidheid tot hervorming van de hier bestaande politieke en economische structuren, in zover deze een reëel obstakel vormen voor de totstandkoming van een rechtvaardiger en menswaardiger ontwikkelingsproces in de wereld.

Tegen deze achtergrond (en de eerder geschetste voorgeschiedenis!) werd in 1971 de huidige missiesecretaris benoemd, die na een inwerkperiode in 1972 van zijn werktijd 60% besteedde aan administratie (inclusief voorbereiding van vergaderingen en het schrijven van artikelen), 20 aan vergaderingen, 10 aan contacten in het bisdom en de overige 10% aan de „open hof”, een tentoonstelling in het Provinciehuis, een bezoek van de bisschop van een „geadopteerd” bisdom in Indonesië, en reizen. Hij maakte medio 1973 de verhuizing mee van het Diocesaan Missiebureau naar het huidige adres, in een voormalige pastorie, waarbij de naam veranderde in Missiecentrum van het Bisdom. Eind 1973 schreef hij in het Bisdomblad het nieuwe portret van dit centrum:

„Wij willen diensten verlenen aan de parochies, als lokale geloofsgemeenschappen, bij hun missionaire activiteiten. Onder missionaire activiteiten verstaan wij: de gezamenlijke deelname aan Gods bevrijdend handelen in de geschiedenis, zoals Jezus Christus ons dat heeft voorgedaan en onder de stuwende kracht van zijn Geest wordt voortgezet.

In zijn naam bevrijding brengen betekent dan dat wij vooral op zoek moeten gaan naar mensen die nog steeds niet tot hun recht komen: die gebrek hebben aan voedsel, kleding en onderdak, die geestelijk en lichamelijk onderdrukt worden, die geen werkgelegenheid hebben, die eenzaam zijn en niet tot ontwikkeling kunnen komen, die niet in hun gezondheid verzorgd worden, als dat nodig is.

Deze christelijke „missie” is wereldwijd, maar zal zich vooral richten op de „minsten” van de wereld . . .

Om deze doelstellingen te verwezenlijken willen wij proberen om groepen en personen te begeleiden die zich willen inzetten voor deze mondiale missie. Wij zijn ervan overtuigd dat deze begeleiding vooral moet plaatsvinden via het persoonlijk contact, maar alle 430 parochies van ons bisdom persoonlijk begeleiden is vanuit het missiecentrum, bij gebrek aan mankracht, een onmogelijke opgave. Permanente begeleiding zal trouwens ter plaatse moeten gebeuren. Om echter al het mogelijke te doen voor dat persoonlijk contact ben ik op zoek naar centrale figuren per regio, wijk of dekenaat. Met hen zijn er ontmoetingsmogelijkheden en samen zouden we kunnen overleggen wat wel en wat niet mogelijk is, we zouden elkaar kunnen informeren en gegevens en ervaringen uitwisselen . . .”

Maar in feite kwam hij, bijgestaan door zijn adjunct voor de administratie van de fonds-wervende activiteiten op missionair gebied, toch niet veel verder dan een reactief bezig-zijn, d.w.z. zijn agenda liep vol met het bezoeken van parochiële groepen die een vaak incidenteel beroep deden op voorlichting of raadgeving. Daarbij deed hij o.a. de volgende indrukken op:

Het leven van veel PMC's kan gekenmerkt worden door periodes van activiteit en periodes van diepe slaap. Een totaalbeeld ontbreekt, maar de indruk is dat de meeste PMC's zich richten op het verzorgen van collectes en dat het daarmee vaak ophoudt. Er bestaat vooral behoefte aan contact met het Missiecentrum bij groepen waar de samenstelling veranderd of vernieuwd is. Groepen in oude samenstelling, oudere mensen, overwegend dames, weten wat er gedaan moet worden, men doet het al jaren en heeft weinig behoefte aan informatie of andersoortige activiteiten. Jongeren zijn haast nergens bij een PMC betrokken en misschien is het ook beter deze voorlopig rondom de bij hen levende vragen te organiseren. Over het algemeen bestaat er geen contact tussen PMC's en andere groeperingen die zich met de derde wereld bezig houden. Nieuwe ideeën over missie en ontwikkeling zijn vaak moeilijk te verwerken. Dit vraagt een langduriger begeleiding van de groep. Vandaar de aanstelling van een nieuwe kracht, begin 1976, om zodoende meer systematisch te kunnen werken, nadat er in de voorbije jaren met de reactieve werkwijze toch wel enige goodwill is opgebouwd en men het Missiecentrum ook meer is gaan zien als een „dienst" dan een bureau van waaruit ongevraagd directieven werden gedropt.

In de jongste twee jaar is gepoogd in ieder dekenaat een contactpersoon bereid te vinden in regelmatig overleg met collega's en de staf van het Missiecentrum te zoeken naar wegen het missionair élan in de parochies te stimuleren. In het dekenaat Nijmegen kon, zoals blijkt uit de bijdrage van Th. de Valk in dit nummer van „Wereld en Zending", tijdelijk een full-timer aan de gang. In de andere dekenaten vonden de dekens pastores, religieuzen en een enkele (al of niet vervroegd gepensioneerde) leke-vrijwilliger bereid de uitdaging aan te gaan.

Ter afsluiting van de aanloopperiode werd in mei van dit jaar met een 25-tal (aankomende) contactpersonen een studiedag gehouden ter verdieping van de visie op het werk en ter kennismaking met het „beleidsvoornemen" van het Missiecentrum. Dit houdt in: verdieping en toerusting voor dekenale contactpersonen, begeleiding van dekenale groepen en medebegeleiding van het vormingswerk in 200 afdelingen van de Katholieke Plattelands Jongeren.

Voor de dekenale groepen, bedoeld als een ontmoetingspunt van afgevaardigden van parochiële groepen, omdat de parochie de plaats is waar het gebeurt of zou moeten gebeuren, bestaat een drievoudig aanbod: bespreking van de taakomschrijving van een dekenale missionaire werkgroep bij de start van zulk een overleg; vijf catechetische werkavonden rond Kerk-zijn als dienst, eredienst en verkondiging, ter verdieping van het vertrekpunt en als proces tot groepsvorming in evangelisch perspectief; en het begeleiden van een verdiepings- of toerustingscursus, bijvoorbeeld over ontwikkelingsproblematiek.

De medewerkers van het Missiecentrum zijn graag bereid aan de uitbouw van deze dekenale groepen te werken, om zodoende indirect de brede laag van de gelovigen, regelmatig kerkend en zijn bijdrage leverend aan acties voor missie en ontwikkelingswerk, in het nieuwe missionaire tijdperk te betrekken. Wel groeit de gedachte, dat alleen de werkelijk missionaire gemeente de hui-

dige uitdagingen aan kan en wil, en dat het een grote vraag is, of zulke dynamische gemeenten uit de gevestigde structuren zullen opbloeien.

Het is werkelijk prachtig, dat zes maal per jaar een 40-tal missionarissen-opverlof als verspieters in een nieuw belofeland op de open hof van mgr. Bluysen verslag doen van hun bevindingen ginds en hier. Maar zij laten steevast blijken, dat zij hun verhaal zo graag ook in andere contacten kwijt zouden willen; en dat laatste lukt slechts zelden. Toch is wat zij te zeggen hebben zeker de moeite waard.

Mede namens de collega's van de andere bisdommen formuleerde ik deze gedachte al eens eerder⁷⁾ en vervolgde daarop met de opmerking, dat het door een werkgroep van de DMR van Breda gemaakte klankbeeld „Naar elkaar gezonden", waarmee we stad en platteland afreizen, veel bijval oogst, maar dat het er niet in slaagt nieuwe wegen te banen.

Het jaarverslag van IKVOS over 1976 draagt als titel „De (om)weg via de derde wereld". Daarin worden vanuit de praktijk de weerstanden tegen het appèl vanuit de derde wereld in verhaalvorm verwoord. Ook de missiesecretarissen herkennen zich hierin. Ook onze invalshoek is de derde wereld, maar wij zijn ervan overtuigd, dat we pas van succes in ons werk mogen spreken als ook hier via die omweg „missionaire gemeenten" zouden ontstaan.

Wat elders aan het slagen is, de geboorte van een nieuwe kerk uit de restanten van het oude, zal ook hier zijn weerslag hebben, al zal daarbij waarschijnlijk niet de brede laag van het kerkvolk betrokken zijn. Toch willen we met dit kerkvolk verbonden blijven; ook wij weten niet hoe Gods Geest soms waait en bovendien verwijst onze functie daarheen. Maar juist omwille van de uitdaging die de situatie in de wereld ons stelt en waarop we kleine christenkerken zien reageren, zoeken wij ook aansluiting bij alternatieve bewegingen, nieuwe loten aan een oude stam.

Wij staan met twee benen in het spanningsveld van missie naar missionair (van bedrijf naar beweging, van passief naar actief, van statisch naar dynamisch), en vanuit onze eigen plaats stimuleren wij ontwikkelingen van groepen, die juist door het serieus nemen van manieren van kerk-zijn in de derde wereld, oog krijgen voor de situatie in eigen omgeving en daarin actief worden en eigenlijk zo pas gaan begrijpen waar kerken die om solidariteit vragen mee bezig zijn, en zodoende voor andere manieren van leven gaan open staan.

Alleen missionaire gemeenten kunnen werkelijk solidair zijn, waarbij overigens niet-kerkelijk gebonden solidariteit zeker niet onderschat of verwaarloosd mag worden.

¹⁾ In 1977 verscheen als nummer 5 in de serie „Tips voor missionaire werkgroepen en voor parochieraden met een missie" een uitgebreide brochure over „Zestig jaar missieactie bisdom Den Bosch". Hieruit zijn de historische gegevens voor dit artikel geput en daarin zijn ze verantwoord.

²⁾ J. M. van Engelen, van parochie naar „missionaire gemeente"? *Wereld en Zending* VI, 1977, 2, 156-165.

3) Jan Roes, *Het Groote Missiejaar – 1915-1940*. Op zoek naar de missie-motivatie van de Nederlandse katholieken (Ambo-Bilthoven 1974), p. 49.

4) Jan Roes, pp 9 en 57.

5) Zie: Tips 4: *Open Hof. Ontmoetingen met missionarissen*, Den Bosch 1977. Deze open hof is tevens te beschouwen als een opvolger van de vanaf 1957 bestaande nationale uitzendingscyclus.

6) Zie ook: J. M. van Engelen, *Integratie van de missionaire dimensie in de Pastoral d' ensemble*, *Analecta bisdom Rotterdam XVII*, 1972, 2, 53-60.

7) Zie het Verslag van de Consultatie over Wederkerige Assistentie van Kerken in missionair perspectief (Utrecht, 25 november 1977), uitgegeven door het *Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica* (Leiden 1978).

Naar een missionaire gemeente?

Bevindingen van een proces in Nijmegen

Dit artikel wil geen uitputtende beschrijving geven van mijn werken gedurende één jaar in het dekenaat Nijmegen. Daarvoor zou een dik boek slechts voldoende zijn. Wat ik in dit verhaal wel wil vertellen is hoe men in Nijmegen tot dit experiment is gekomen en hoe het is gestart.

Vervolgens zullen we bekijken hoe men in 4 verschillende wijken van Nijmegen in de loop van dat jaar tegen de missionaire opdracht aan heeft gekeken. Tevens zal er aandacht worden besteed aan de pogingen op die vier plaatsen aan die opdracht gestalte te geven. Dat ik deze vier voorbeelden heb gekozen wil niet zeggen dat ze „beter” of „slechter” zijn dan andere activiteiten op missionair terrein in Nijmegen. Ze dienen er slechts toe om enigszins concreet te laten zien welke mogelijkheden en onmogelijkheden je als missionair werken op dit terrein ontmoet, zeker als je aanstelling slechts voor één jaar geldt.

Hierop aansluitend zal ik tenslotte enkele evaluerende opmerkingen maken over een aantal aspecten van mijn werk. Die evaluatie is evenmin uitputtend. Vragen als: wat is de relatie tussen geloof en politiek?, wat is onze rol (politiek en economisch) in het wereldgebeuren?, etc. worden daar dan ook slechts aangeduid. Een verdere uitwerking daarvan zou meerdere pagina's vergen. Wanneer wij echter willen komen tot de opbouw van een echt missionaire gemeente zullen wij met deze problemen, maar niet alleen met deze!, geconfronteerd worden.

In dit perspectief moet u dit verhaal dan ook lezen.

1. Vóórgeschiedenis en start

1.1. Vóórgeschiedenis

November 1975 speelt een zeer belangrijke rol in de vóórgeschiedenis van het missionaire experiment dat bijna een jaar later in het dekenaat Nijmegen van start ging. De deken riep in die maand vertegenwoordigers bijeen van alle bestaande missiegroepen in Nijmegen. De reden hiervoor was, dat er jarenlang een dekenaal missiecentrum en dito raad hadden bestaan die nu beide ter ziele waren, en dat de deken zich afvroeg of er weer niet iets dergelijks georganiseerd diende te worden.

Op een avond in november hebben de verschillende vertegenwoordigers voornamelijk met elkaar uitgewisseld waar iedere groep mee bezig was. Uit die summier inventarisatie bleken twee dingen duidelijk:

- lang niet alle parochies of (kerk)wijken hadden een missiegroep;
- de groepen die er waren verschilden nogal in visie en werkwijze.

Maart 1976 kwam bijna dezelfde groep opnieuw bijeen. Tevens was de missiesecretaris van het bisdom Den Bosch uitgenodigd en aanwezig. Tijdens die

bijeenkomst werd duidelijk dat de meeste groepen weinig voelden voor de heroprichting van een dekenaal missiecentrum dat zich voornamelijk met organisatorische zaken zou bezighouden. Veeleer werd er een behoefte voelbaar aan begeleiding bij de verdieping rond missionaire problemen. Tot concrete afspraken is men die avond echter niet kunnen komen.

Wel resulteerde dit alles uiteindelijk in het idee het experiment van een missionair werker in het dekenaat Nijmegen eens te wagen. Tussen het opperen van dit idee en de concrete start ervan lagen nog vele gesprekken op allerlei niveaus.

Tenslotte kon ondergetekende per 16 oktober 1976 starten als missionair werker in het dekenaat Nijmegen. Hij had daarbij de volgende taakomschrijving op zak:

1.2. Taakomschrijving

Doel:

De lokale kaders motiveren met betrekking tot de mondiale missiegedachte en ze zodanig toerusten dat ze na een jaar zelfstandig in dezen actie kunnen ondernemen c.q. voortzetten.

Werkwijze:

- In kaart brengen van de bestaande activiteiten op dit gebied binnen het dekenaat Nijmegen.
- contacten tot stand brengen tussen zulke groeperingen in het dekenaat.
- Hulpverlening aan deze kaders, zonder zelf daadwerkelijk in de taakuitvoering ervan betrokken te worden.
- Medewerking aan de opzet van catechetische projecten van missionair-mondiale aard, indien nijmeegse catecheten een beroep op hem doen.

Verslaggeving:

De hierbij opgedane ervaringen zal hij verslaan in overleg met de staf van het dekenaat en met de begeleidingscommissie. Deze verslagen zullen van nut zijn voor:

- de genoemde kaders, de evaluatiebespreking met de begeleidingscommissie en de staf van het dekenaat;
- diocesane en landelijke organen (o.m. het Missiecentrum van het bisdom Den Bosch, Vastenactie, Pauselijke Missiewerken).

1.3. Begeleidingscommissie

Naast het feit dat de veldwerker vanaf het begin heeft deelgenomen aan het wekelijkse beraad van de staf van het dekenaat was er voor dit project ook nog een aparte begeleidingscommissie in het leven geroepen. Tijdens de eerste vergadering van die commissie spraken de leden ervan de volgende verwachtingen uit ten aanzien van het project en/of werk van de commissie:

De deken: „als „dagelijks” werkbegeleider en nauw betrokken bij de tot standkoming van dit project heeft hij er hoge verwachtingen van. Dit geldt zowel voor het feit van activeren of re-activeren van individuen en groepen op het gebied van de missie, alsook het stimuleren van de wisselwerking tussen ginds en hier. De begeleidingscommissie zou dan het uitzetten van de grote lijn dienen te begeleiden, eventueel later bij te sturen en vooral ook toezien op de uitvoering ervan.

Een missioloog, studiesecretaris van de Nederlandse Missieraad met als speciale taak missionaire vorming in Nederland en wetenschappelijk medewerker voor missionaire methodiek en planning bij missiologie Universiteit Nijmegen heeft in 1976 de stage van een student missiologie begeleid. Deze student heeft een jaar lang in het basispastoraat van 2 parochies meegedraaid, om te zien in hoeverre missiologie aansluit bij de pastorale werkelijkheid en of een parochie gezien kan worden als uitstraling van missieactiviteit, parochieel en mondiaal. In die zin wil hij de veldwerker graag helpen begeleiden.

Een pastor in Dukenburg (tevens lid van de stuurgroep van pastores van het dekenaat): in de kerkopbouw samen met geëngageerde mensen hebben zij in Dukenburg ervaren dat ze aan missie niet veel doen; er is alleen een kritische weerstand tegen de gewone activiteiten. Daarom is er volgens hem duidelijk behoefte aan een stuk bezinning, zowel bij hemzelf als in de wijk. Van daaruit spreekt hij als zijn verwachtingen uit: het commissiewerk moet niet teveel extra werk opleveren; gesprek over problemen; hij wil zicht krijgen op het verloop; hij wil bezien of er mogelijkheden zijn tot begeleiding van dergelijke activiteiten vanuit de universiteit; we moeten ervoor zorgen dat we het zelf kunnen.

Een medewerker van het Missiecentrum van het Bisdom Den Bosch: het diocesaan missiecentrum wil werken aan de vraag: wat is missie nu? Missie heeft in ieder geval niet alleen met acties te maken, maar ook met ons (christelijk) leven hier. Daarom zoekt het missiecentrum naar intensief contact met groepen. Zijn verwachting ziet er dan als volgt uit: Wat wij willen zal dit jaar duidelijk moeten worden.

Een bestuurslid van het dekenaat (in het dagelijks leven docent van een Pedagogische Akademie): hij ziet een tweedeling in zijn lidmaatschap van de begeleidingscommissie:

- *Negatief*: beperkingen die in de taakomschrijving staan bewaken. Hiervan verslaggeving naar het bestuur van het dekenaat verzorgen.
- *Positief*: de ideeën groeien duidelijk op dit punt. Het bestuur moet dit proces ook meemaken. Daarom dient hij dit tijdig bij het bestuur kenbaar te maken, zodat het op het eind zijn conclusies kan trekken. (Verslag vergadering 19-11-1976).

Er werd afgesproken dat ondergetekende voor elke vergadering van de begeleidingscommissie schriftelijk verslag zou doen van zijn activiteiten en ervaringen. Maar misschien nog wel belangrijker was de constatering tijdens deze eerste vergadering al dat de commissie zelf in een missionair proces zou (moeten) belanden. Dat dit ook gebeurd is zal u duidelijk worden bij het lezen van de evaluatieve opmerkingen aan het slot van dit artikel.

Hoewel de vergaderingen van de begeleidingscommissie en het maken van verslagen ervan vele uren hebben gekost, lag de primaire taak toch bij de missiewerkgroepen van de parochies en/of wijken.

2. Vier voorbeelden

Wanneer mensen mij vragen stellen over mijn ervaringen met groepen tijdens mijn jaar werken in Nijmegen kan ik hen enkel door middel van voorbeelden antwoorden. Zo ook hier. De keuze van de voorbeelden is ongetwijfeld sub-

jectief gekleurd. Toch mag u best aan de vier voorbeelden die ik kort wil beschrijven een globale indruk van het hele dekenaat overhouden.

2.1 *Parochie Thomas à Villanova*

Deze parochie leeft voor haar eigen gevoel in een soort ballingschapssituatie, omdat een aantal jaren geleden het kerkgebouw is afgebroken en men daarom voorlopig (?) de vieringen houdt in de hal van de lagere school. Binnen het territorium van de parochie wonen voornamelijk ongeschoolde arbeiders en vrij veel buitenlandse werknemers. Of dit laatste samenhangt met het feit dat het hier een saneringsbuurt betreft is nooit bewezen maar zeer goed denkbaar. In deze parochie is, naast ongeveer 30 (!) andere, ook een missiegroep actief. Bij de „normale” activiteiten van een dergelijke werkgroep (actie voeren rond Vastenactie, Wereldmissiedag, Solidaridad, etc.) schuwen zij zeker niet zich in te spannen voor „politiek gekleurde” projecten. Daarbij wordt ook wel eens een vergelijking gemaakt tussen de situatie van de mensen in de derde wereld en hun eigen situatie.

Toen ik bij mijn kennismakingsronde door het dekenaat voor het eerst bij deze groep kwam, viel mij direct op dat missie voor hen niet alleen iets te maken had met geografisch ver verwijderde gebieden, maar ook met hun eigen buurt.

Zij hadden eind 1975 het plan opgevat om de „missie-in-eigen-wijk” (zo noemden zij dat) gestalte te geven in het verzorgen van een kerstattentie voor alle buitenlandse werknemers en hun gezinnen, die in hun buurt wonen. De gesprekken die zij bij het overhandigen van die attenties met deze medebuurtbewoners hadden gevoerd waren natuurlijk vanwege de taalbarrière niet uitvoerig geweest. Wat zij er wel aan overgehouden hebben is een duidelijke kijk op de vaak mensonterende situaties waarin deze buitenlanders vaak terecht komen door toedoen van Nederlanders.

Deze „blikopener” van de parochiegemeenschap werd hen door lang niet alle buurtbewoners in dank afgenomen. Toch zijn zij zich als groep, later daarbij geholpen door een apart opgerichte groep voor de buitenlanders, en als individuen blijven inzetten voor deze groep buurtbewoners. Daarbij ondervonden zij dat zij niet alleen wat te geven hadden, maar vaak nog meer van hen terugkregen. Zij konden daarover begeesterd en begeisterend eenvoudige verhalen vertellen. Samen met hen heb ik geprobeerd hun intuïtief aanvoelen van dit aspect van onze missionaire opdracht wat te verdiepen en te bestendigen door enige bezinning.

2.2. *MIRANO (MIssieRAad Nijmegen Oost)*

Wijk oost omvat vijf parochies. Eén parochie bestaat voornamelijk uit geschoolde en ongeschoolde arbeiders, twee zijn er (sociaal gezien) gemengd van samenstelling, één is vooral een middenklasse en de laatste een eliteparochie. In de missieraad van een dergelijk gemengd pluimage draait ook nog de Studentenkerk mee.

De MIRANO is vanaf 1970 bezig om voor die zes kerken gezamenlijk de activiteiten rond Vastenactie en Solidaridad te organiseren. Bewandelden zij hierbij de eerste jaren de platgetreden paden, sinds ongeveer twee jaar is de groep duidelijk op drift geraakt. Samengesteld uit mensen met geheel ver-

schillende motivaties hield men zich liever bezig met allerlei organisatorische zaken, dan dat men tot een wat diepgaander en systematische uitwisseling van opvattingen kwam. Wanneer men sporadisch hieraan raakte, bleef ieder angstvallig achter de veilige muur van zijn/haar eigen ideeën zitten, zonder werkelijk naar elkaar te luisteren.

Langzamerhand vond men deze gang van zaken minder bevredigend en besloot men vaker bij elkaar te komen om niet alleen meer bezig te zijn met organisatorische zaken, maar ook duidelijk plaats in te ruimen voor gezamenlijke bezinning. Gebeurde dit eerst aan de hand van artikelen, later durfde men het aan om rond de vraag „Wat is derde wereld?” door middel van een muurdiscussie rechtstreeks met elkaars ideeën en opvattingen geconfronteerd te worden.

In dit proces werd duidelijk dat de opvattingen rond „missie” van de verschillende leden van de groep niet altijd overeenstemden. Men had echter eenszins de behoefte om elkaar te „bekeren” of te „verketteren”. Doordat men echt naar elkaar begon te luisteren, kon men ook begrip opbrengen voor ieders standpunt en situatie. Er waren er die zichzelf bestempelden als „volgers” van de „voortrekkers” van de groep, en daar waren zij zeer tevreden mee.

2.3. *Binnenstad*

In de binnenstad van Nijmegen zijn op het moment drie parochies. Eén parochie kent onder haar leden voornamelijk arbeiders. De tweede omvat oudere gegoeden en een buurt waar arbeiders, buitenlandse werknemers en studenten wonen. De derde is samengesteld uit een (wegtrekkende) middenstand, oudere gegoeden en een klein aantal ongeschoolde arbeiders. De hele wijk lijdt onder een toevloed van allerlei alleenstaanden.

Van deze drie parochies in de binnenstad van Nijmegen bezat er bij mij komst slechts één een groep (d.w.z. een echtpaar) die actief was op missiegebied. Dat betekende, dat zij folders in de kerk legden bij collectes en de opbrengst telden.

De pastores van de drie parochies verschilden nogal in hun visies op kerk, pastoraat etc. De meest behoudende van de drie parochies zei dat men zeer „missie-minded” was, want zij brachten jaarlijks het meeste geld bijeen voor de missie. Alle parochies van de binnenstad heb ik ter kennismaking en ter oriëntatie afzonderlijk bezocht, waarbij de pastores van twee van de drie in een uitvoerig gesprek kenbaar maakten op dit terrein wel wat te willen. Hun moeilijkheid was echter dat zij niet goed wisten wat en hoe dat aan te pakken. Bovendien leek het hen zinnig dat met z'n drieën te gaan doen, maar of ieder daar even veel voor zou voelen daarbij hadden zij hun vraagtekens. Afsproken werd dat zij dat probleem zouden aankaarten op het pastoresberaad van de binnenstad en zouden voorstellen mij daar een keer uit te nodigen. En zo geschiedde.

Op de agenda van het pastoresberaad van eind februari 1977 had men een grote plaats ingeruimd voor een gesprek met mij over een eventuele wijkmissiegroep. De voorzitter begon met zich tot mij te richten: „Nou vertel maar eens, wat kunnen wij samen doen?” In eerste instantie was ik nogal verbouwereerd over dit begin, maar ik heb vrij snel gezegd dat ik dat niet kon

en ook niet wilde. Het leek mij zinniger wanneer zij eerst eens met elkaar zouden uitwisselen wat ieder onder missie anno 1977 verstond. „Want, zei ik, ik heb de indruk dat de ideeën hierover bij jullie nogal uit elkaar liggen. Heeft missie bijvoorbeeld alleen iets te maken met geld ophalen voor mensen „ginds”, of heeft het ook iets te maken met ons kerk-zijn hier in al haar aspecten?”

Uit het gesprek dat hierop volgde, bleek heel duidelijk dat zij eigenlijk nog nooit hierover met elkaar gepraat hadden. Eveneens bleken hun visies werkelijk mijlenver uit elkaar te liggen. Zo stelden enkelen dat het enige waarop zij de mensen nu konden en wilden aanspreken de financiën waren, terwijl anderen het vooral belangrijk vonden dat er iets aan de mentaliteit gebeurde, zeer zeker ook bij henzelf. Ik heb hen toen het voorstel gedaan gezamenlijk te bezien of zij niet konden komen tot een kleine werkgroep van mensen (waaronder uit elke parochie één pastor) die zouden bekijken welke kritische, lerende en inspirerende geluiden mensen uit de derde wereld tot ons richten. Voorwaarde daarbij is wel dat dergelijke geluiden hier niet alleen doorklinken in bijvoorbeeld preken bij geldinzamelingen voor missie. Men besloot hierover in de volgende vergadering(en) verder te praten en zonodig mij nog eens op te roepen.

Zij hebben er kennelijk over doorgepraat, want in augustus verscheen er van de hand van drie pastores uit de binnenstad een brochure met als titel „Naar elkaar gezonden”. In deze brochure maken zij met name door middel van bijbelteksten duidelijk wat volgens hen de zin is van Vastenactie, Vredesweek, Missie Verkeersmiddelenactie, Solidaridad, etc. Door deze brochure te verspreiden onder eventueel geïnteresseerden voor een missionaire werkgroep in de binnenstad hoopten zij een aantal van die mensen bij elkaar te krijgen.

2.4. Nijmegen-Zuid

Deze wijk is voor het grootste gedeelte vrij nieuw, maar toch al steeds meer een doorgangswijk. Dit blijkt duidelijk uit twee parochies die qua bevolking gemengd van samenstelling zijn, maar de laatste jaren steeds meer een tendens naar de laere klassen vertonen. Een derde parochie is vooral samengesteld uit arbeiders en kantoormensen; een vierde is weer gemengd van samenstelling. De vijfde en laatste parochie van deze wijk is eigenlijk een groot dorp met veel confessionele clubaktiviteiten, waar doorsnee-mensen wonen, maar de parochie begint wel enigszins te vergrijzen.

In de vijf parochies die deze kerkelijke wijk uitmaken, bestaat al een aantal jaren een wijkgroep die de activiteiten rond de Vastenactie organiseert. Tevens is er in drie van de vijf een vrij actieve groep zelatrices voor de Pauselijke Missiewerken.

Na mijn aanstelling in Nijmegen werd ik al vrij spoedig door deze wijk uitgenodigd om tijdens een pastoresvergadering eens over mijn werk te komen praten. Daarvoor had ik reeds door de antwoorden op mijn uitgebreide vragenlijst, die ik trouwens alle 25 parochies van het dekenaat had toegestuurd, een globale indruk gekregen van de verschillende visies op missie die er leefden. Tijdens die pastoresvergadering vertelden eerst de voorzitter en secretaris van de Vastenactiewerkgroep (beiden waren pastor!) iets over de gang van zaken in deze wijkgroep. Dat klonk allemaal prachtig, maar cirkelde wel

steeds rond opbrengst en het feit dat men geen moeilijke (bedoeld werd politiek gekleurde) projecten wilde.

Uit de bovengenoemde schriftelijke antwoorden had ik de indruk overgehouden, dat niet alle pastores even gelukkig waren met deze gang van zaken. Dat heb ik ook zo gezegd. De pastoresvergadering achtte het echter beter deze problematiek te bespreken in de Vastenactiegroep zelf. Daarom werd het voorstel gedaan om tijd in te ruimen op de agenda van de volgende vergadering van deze groep, waarin dit alles verder besproken zou kunnen worden. Voor die vergadering zouden naast de gewone leden van de werkgroep ook de zelatrices voor de Pauselijke Missiewerken en ik uitgenodigd worden.

We zijn vier vergaderingen (of gedeeltes daarvan) bezig geweest over het idee om voor de wijk te komen tot de oprichting van een missionaire werkgroep die zowel bezinnend als actief bezig zou zijn. In zo'n nieuwe groep zouden de Vastenactiegroep en de PMW-zelatrices hun eigen plaats kunnen krijgen. Toen ik dit had uitgewerkt in een vrij uitgebreid praatpapier en dit tijdens een vergadering werd besproken, leken er verschillende mensen voor te vinden te zijn. Daaronder waren vooral jongere leden van de Vastenactiegroep zelf die al langer, maar vergeefs op regelmatige bezinning hadden aangedrongen. Schijnbaar kregen zij nu wat meer medestanders.

Ik zeg schijnbaar, want toen bleek dat er bij bezinning ook wel eens gepraat zou kunnen worden (om over akties maar helemaal te zwijgen) over politiek, onze relaties met de derde wereld, etc. haakte bijna de hele groep, onder leiding van de pastoor-voorzitter, weer af. Zij besloten op de hun vertrouwde manier verder te gaan, d.w.z. zich alleen praktisch en organisatorisch bezig te blijven houden met de Vastenactie. Aan al dat gepraat hadden zij geen behoefte. Maar als er in de verschillende parochies jongeren waren die bezinnend en actief bezig wilden gaan rond missie-, ontwikkelings- en vredesproblemen, dan dienden de pastores hen daartoe de gelegenheid te bieden. Wel heb ik er bij de groep nog op aangedrongen dat zij zouden proberen open te staan voor eventuele nieuwe en/of andere ideeën van die kant. Hetzelfde heb ik gevraagd van de pastores en daaraan gekoppeld de opmerking, dat zij in hun praten en preken over missie en dergelijke best wat los mochten komen van de rammelende collectebus.

3. Enkele evaluerende opmerkingen

Het zal ieder duidelijk zijn dat het bezig zijn met een dergelijk proces om te proberen wat dichterbij te komen bij een echte missionaire gemeente niet een gebeuren is dat van vandaag op morgen en ook niet in één jaar tot voltooiing gebracht kan worden. Het is een proces waaraan elke plaatselijke christelijke gemeenschap, alle christelijke gemeenschappen samen en de individuele leden ervan zullen moeten werken om zo het Rijk Gods van vrede en gerechtigheid voor iedereen wat dichterbij te brengen.

De groep van Thomas à Villanova was er op een eigen manier mee bezig. Misschien wat gesteund door onze gezamenlijke bezinning durfden zij ook buiten hun eigen parochiegrenzen te gaan en andere minderheidsgroeperingen binnen Nijmegen (Surinamers, Zuid-Molukkers) op te zoeken om ermee in gesprek te raken. Zij deden dit vooral omdat de mensen uit hun buurt alle mensen met een wat afwijkend uiterlijk op één hoop gooiden en vandaaruit, agres-

sief, reageerden. De groep vatte haar missie zo op dat zij die minderheids-groeperingen beter diende te leren kennen om zo corrigerend op te kunnen treden naar de nederlandse buurtgenoten.

Onder andere uit mijn aanwezigheid bij MIRANO zijn m.i. twee dingen voortgevloeid:

- Zij hebben aan zichzelf ervaren hoe moeilijk en moeizaam het is om meer zicht te krijgen op de missionaire opdracht van de christelijke gemeenschap. Daarom hebben zij het idee opgevat om het proces dat zij als groep hebben doorgemaakt en nog steeds doormaken op een of andere manier te laten doorklinken in de gehele wijk. Feitelijk willen zij dus een proces van missionaire vorming op gang brengen binnen Nijmegen-Oost.
- Al pratend met elkaar over hun zendingsopdracht zijn zij er steeds meer van overtuigd geraakt, dat zij duidelijker aandacht moeten gaan geven aan missie, ontwikkelingssamenwerking en vrede, en hun onderlinge relatie. Eventuele consequenties voor hen als groep willen zij daarbij niet uit de weg gaan. Om zich hiervoor wat verder toe te rusten zoeken minstens een aantal leden van de groep een toerustingscursus die op dergelijke zaken gericht is en waaraan zij kunnen deelnemen.

In de binnenstad is blijkbaar een begin gemaakt met een missionair proces, in ieder geval onder de pastores. Dat is ongetwijfeld al een hoopvol teken. De begeleidingscommissie vond hun brochure „Naar elkaar gezonden” overtuigend en inspirerend klinken, en bovendien methodisch erg goed. Zij heeft dat de auteurs ook kenbaar gemaakt. Wel was zij benieuwd hoe de parochianen van de binnenstad erop zouden reageren.

Dat op deze manier werken niet altijd en overal direct tot duidelijke resultaten leidt, blijkt uit het voorbeeld van Nijmegen-Zuid. Vlak voor mijn vertrek uit Nijmegen bleek er weliswaar in de wijk inderdaad een groep jongeren actief te zijn geworden. Maar zij staat wel onder leiding van dezelfde voorzitter als de Vastenaktiewerkgroep heeft en is bezig rond alle andere missie-collecten die elk jaar weer op de agenda staan. Het verbaasde mij in ieder geval niet uit hun eerste publicaties op te maken dat zij op dezelfde manier bezig zijn als hun „geestelijke vader”: de Vastenaktiegroep.

Dat de opbouw van een missionaire gemeente zeker niet zonder moeite en pijn plaatsvindt, wordt helemaal duidelijk wanneer ik u vijf visies op missie schets, die ik in de kerkelijke missiegroepen in het dekenaat Nijmegen ben tegengekomen. Die vijf visies zijn:

- a. Missie is alleen buiten Nederland en het enige wat hierbij van ons gevraagd wordt is, dat wij zoveel mogelijk geld bij elkaar halen voor „ginds”. De informatie die over die „missiegebieden” wordt gegeven, dient uiteindelijk alleen ter verhoging van de collecte-opbrengst. Pastores en gelovigen vinden het voldoende dat alleen de eersten in deze zin aan missie aandacht besteden tijdens liturgie en preek.
- b. Missie wordt gezien als een taak voor de leken. Maar dat wil enkel zeggen dat zij zorgen voor de verspreiding van folders met informatie die hiervoor alleen de pastor verzorgde. Verder verandert er niets en blijft de opbrengst de maatstaf voor het minder of meer geïnteresseerd zijn in missie, die nog steeds „ginds” is.
- c. Missie begint men steeds meer in te voelen als een wederzijdse relatie tus-

sen ginds en hier. Men komt tot de ontdekking dat de zogenaamde missie-landen ook ons kunnen bevragen of iets kunnen leren. Dit wordt bijna noodzakelijk gevolgd door een bezinning op het bestaan van de missiegroep zelf.

- d. Een volgende stap is gelegen in het zelf aandacht krijgen en van anderen vragen voor onrechtvaardige structuren in de wereld. Bij hen speelt de overtuiging dat geloof, politiek en economie zaken zijn die wel degelijk met elkaar te maken hebben. Op een gegeven ogenblik loopt dit haast als vanzelf, maar zeker niet zonder de nodige pijn en moeite en misschien ook wel stimulans van buiten, over in:
- e. missionair bezig is hij die zich bezint op de situatie in eigen land en wijk, en zijn eigen staan daarin. Men gaat „missie” dan omschrijven als oog hebben voor en zich inzetten voor wantoestanden in eigen wijk, andere wijken, het hele land en over onze grenzen.

Deze vijf visie op missie komen nergens „puur” voor en lopen dwars door groepen en wijken heen. Daarover met elkaar praten en gezamenlijk proberen te komen tot gerichte acties in parochie- of wijkverband is niet alleen een goede zaak, maar ook noodzakelijk.

Niet alleen (een aantal) werkgroepen aan de basis zijn tijdens dat jaar vlot geraakt, ook de begeleidingscommissie is in een missionair proces beland. Dat blijkt m.i. alleen al duidelijk uit het feit, dat er gepland was 3 à 4 maal te vergaderen tijdens dat jaar terwijl de commissie feitelijk 10 maal bij elkaar is geweest. De afzonderlijke leden en de commissie als geheel zijn daardoor in de loop van dat jaar anders tegen „missie” gaan aankijken. Daarmee bedoel ik dat men steeds meer en beter het belang van het missionair-zijn van de (plaatselijke) kerkgemeenschap ging onderkennen. Dit leidde er al vrijwel vanaf het begin toe dat men belang ging hechten aan een zinvolle continuering van het werk, wat uiteindelijk resulteerde in het voorstel om een missiewerkgroep in het dekenaat Nijmegen in het leven te roepen.

Dat de commissie tot dit voorstel kwam, was gebaseerd op de volgende constatering (bij de uiteindelijke formulering van het voorstel hebben ook een aantal groepen aan de basis een stem gehad):

- a. Er is in verschillende parochies en/of wijken iets op gang gekomen rond „missie”, resp. het al begonnen proces is verdiept. Het werken van de missionaire veldwerker heeft hierin een rol gespeeld en men is dan ook van mening dat dit werk op een of andere manier moet worden voortgezet.
- b. Eveneens is uit zijn werk gebleken dat de opvattingen rond „missie” van groep tot groep sterk verschillen en zelfs tussen leden van één groep verschillend zijn. De commissie is van oordeel dat het gesprek tussen deze verschillende opvattingen gestimuleerd en begeleid moet worden.
- c. Dat onze relatie met de kerken van de derde wereld aan het veranderen is en veel vragen zijn gerezen rondom het voor ieder zo bekende „missiewerk”.

We bevinden ons kennelijk in een overgangssituatie waarin de behoefte om samen te zoeken naar nieuwe wegen tot een zinvolle invulling van onze missionaire taak steeds groter wordt. Ook de missie-organisaties zijn zich hier-

van bewust en bezinnen zich over hun functie in deze nieuwe verhoudingen en opvattingen. Wat duidelijk is geworden is, dat we op dit ogenblik geen pasklare „definitie” meer voorhanden hebben van wat „missie” is. Tegelijkertijd constateren we op veel plaatsen een vernieuwing in missionair bewustzijn en de groeiende behoefte aan meer duidelijkheid en zinvolle samenwerking aan de basis en bij de missionaire organisaties.

Ofschoon we ons bewust zijn dat elke omschrijving van „missie” niet meer dan een voorlopig karakter kan hebben, menen wij dat we, op grond van de feitelijke ontwikkelingen en ervaringen, minstens enkele aspecten van de groeiende missie-opvatting bij elkaar kunnen zetten.

„Missie” heeft te maken met ons bezig-zijn met de wereld vanuit ons geloof in Jezus van Nazareth en zijn boodschap van bevrijding voor alle mensen. „Missie” raakt ons met andere woorden als plaatselijke kerkgemeenschap in haar houding tegenover de jonge kerken en de volken waarvan zij een deel vormen (derde wereld), ons dagelijks doen en laten op religieus, politiek en economisch vlak in de eigen samenleving. Het klinkt misschien wat vaag, en dat is het ook nog, maar volgens velen gaat het in elk geval in die richting.

Het zal u duidelijk zijn dat bezig zijn met „missie” een voortdurend proces is van aktie en bezinning, een ontdekkingstocht. Mensen die er samen mee bezig zijn en er over praten gaan er steeds meer van aanvoelen en begrijpen. Voorwaarde is natuurlijk wel dat je uitgaat van je eigen situatie en ideeën, omdat je alleen zo elkaar kunt begrijpen en hopelijk verder helpen.

„Missiewerk” kan niet meer, en velen beginnen dat gelukkig in te zien, zoals vroeger een apart „vak” binnen de kerk zijn. Een vak dat in verre landen namens ons door een groep vrijgestelden werd uitgeoefend. Trouwens wanneer de kerk zich op de bovengenoemde manier met haar „missie” zou bezighouden, zou haar zorg om uitbreiding wel eens overbodig kunnen blijken.

„Missie” wordt meer en meer begrepen als iets dat ook met ons eigen-kerk-zijn ter plaatse te maken heeft. Net zoals de kerk in verandering is, is „missie” dat ook.

Het missionaire proces dat ik hierboven heb aangeduid en waarin de begeleidingscommissie is verzeild geraakt – ze kon daardoor doen wat ze heeft gedaan – vormt een niet onbelangrijk (neven?)effect van mijn veldwerk in het dekenaat Nijmegen.

Bij het doel van het projekt heb ik aan het eind van mijn werkjaar in Nijmegen het volgende opgemerkt:

Wanneer ik bij dit doel betrek dat de termijn slechts één jaar bedroeg, dan denk ik nu dat het eigenlijk een onmogelijke taak was, tenzij men uitgaat van het idee dat missie enkel betrekking heeft op „ginds” en dat daarvoor zoveel mogelijk geld bij elkaar gehaald moet worden. Wanneer men echter uitgaat van het idee dat het missionair-zijn van de kerk meer omvat dan het bovengenoemde eist dit een langere periode om lokale kaders te motiveren, m.i. zeker drie tot vijf jaar. Een dergelijke periode biedt ook meer mogelijkheden om planmatig te werk te gaan, door bijvoorbeeld het aanbieden van een cursus-pakket over allerlei problemen rond dit terrein. Dit aanbod zou dan niet beperkt moeten blijven tot leden van missiegroepen en dergelijke, maar zou zich ook moeten uitstrekken tot andere vrijwilligers en zeker ook tot de pas-

tores. Alleen zo, denk ik, is het mogelijk een aanzet te geven tot het onderkennen van de missionaire aspecten van de pastoraal en het hele kerk-zijn ter plaatse. Bovendien biedt een langere periode meer gelegenheid om contacten te leggen en uit te bouwen met buitenkerkelijke groeperingen die zich met dezelfde of soortgelijke problemen bezighouden. Hierbij zou het mijns inziens ook nuttig en vruchtbaar zijn wanneer een dergelijke vrijgestelde nauw zou samenwerken met de Raad van Kerken op dit terrein.

Missie is – zo schreven de nederlandse bisschoppen in 1974 – dienst en getuigenis, ginds en hier. D.w.z.: je interesseren voor mensen en kerken buiten onze grenzen, je voor hen inzetten en bereid zijn je ook door hen te laten bevragen of beleren. Het wil echter eveneens zeggen je interesseren en inzetten voor problemen van mensen in je eigen omgeving, in je eigen wijk, bijvoorbeeld voor allerlei minderheidsgroeperingen.

Mensen hiervoor gevoelig maken, stapje voor stapje, en daarbij uitgaan van hun eigen specifieke situatie, zo zag ik mijn werk in Nijmegen. Maar dat kan zeker niet de opdracht van de veldwerker alleen zijn. Dat is de opdracht voor allen die samen Kerk van Christus willen zijn: pastores zowel als leken, professionele krachten zowel als vrijwilligers.

Missionaire vorming

Op zoek naar nieuwe wegen voor de opbouw van missionaire gemeenten

De beschrijving in vogelvlucht van zestig jaren missie-actie in een Nederlands bisdom, zoals dat van 's-Hertogenbosch, lijkt ons in meer dan één opzicht de moeite van een nadere beschouwing waard. De gedetailleerde momentopname van het missionair experiment van een groep stadsparochies in hetzelfde diocees (Dekenaat Nijmegen) geeft aan de veranderingen die daarbij hebben plaatsgevonden nog scherper reliëf. Het tableau zou eigenlijk vollediger geweest zijn als er een soortgelijk detailverslag was gemaakt van een plaatselijk missionair experiment aan het begin van deze ontwikkelingsperiode, in 1917. Dat jaar vormde immers, volgens J. Roes, juist ook door de *Nijmeegse* Katholiekendag, het definitieve keerpunt in de nederlandse missiebeweging¹⁾.

Het is voor een historicus misschien wat onvoorzichtig om het woord „definitief” neer te schrijven. Als er iets blijkt uit het korte historisch overzicht van de missionaire beweging in het bisdom Den Bosch dan is het wel dat naar de toekomst toe maar weinig definitief was.

De betekenis van zo'n relaas wordt daardoor o.i. alleen maar vergroot en hangt nauw samen met een van de belangrijkste functies van de geschiedschrijving. Deze bestaat immers niet in het louter kroniekmatig aaneenrijgen van losse feiten of uit een fotografische reconstructie van het verleden.

In z'n diepste zin wil zij dat verleden ook begrijpen en verklaren als een proces dat steeds in beweging en verandering is. In de feiten en gebeurtenissen van toen ligt verband met het heden. Om dat heden te begrijpen is het van belang de krachtlijnen te ontdekken die mede aan het gezicht van onze tijd zijn eigen trekken hebben gegeven²⁾.

De panoramische beschrijving van de Bossche missie-actie tussen 1917 en 1977 en het verslag van een jaar missionair veldwerk in 1976 te Nijmegen geven ons nu juist een beeld van zo'n historische ontwikkelingslijn. Ofschoon een exacte beoordeling van dit proces nog een riskante zaak lijkt, vragen we ons toch af of daarin niet de symptomen aanwijsbaar zijn van een bepaalde ontwikkelingstrend: de groei namelijk van de traditionele parochie als efficiënt georganiseerd thuisfront en toeleveringsbedrijf voor de wereldmissie „in den vreemde”, naar wat men met een nog wat vage noemer aanduidt als de moderne „missionaire gemeente”³⁾.

Over die missionaire gemeente is al meerdere malen geschreven in *Wereld en Zending*. De klemtoon lag daarbij meer op de theologische typering of normatieve beschrijving dan op het uitstippelen van concrete wegen naar de opbouw daarvan. Het probleem van de „missionaire vorming” is daarvan naast vele andere een belangrijk aspect. Het lijkt ons nuttig om als aanzet tot verdere bezinning dit facet van de missionaire gemeenteopbouw in deze bijdrage centraal te stellen. Wij maken daarvoor gebruik van de ervaringen die wij

hebben opgedaan bij de Commissie Missionaire Vorming van de Nederlandse Missieraad. De gegevens die in de twee voorafgaande artikelen worden aangereikt, verschaffen ons het nodige vergelijkings- en reflexiemateriaal bij de behandeling van dit overigens niet eenvoudige thema. Zij belichten o.i., zonder dat er uitdrukkelijk over „vorming” wordt gesproken, enkele belangrijke sociologische, theologische en methodische facetten van de actuele missionaire vormingsproblematiek.

I

Enkele kanttekeningen rondom „vorming” en „missionair”

Eind 1976 werd door de NMR de Commissie Missionaire Vorming (CMV) opgericht. De taak van deze commissie werd omschreven als: het stimuleren en kritisch begeleiden van het proces van missionaire bewustmaking van de katholieke geloofsgemeenschap in Nederland. De vóórgeschiedenis van de CMV gaat terug tot 1968. Het Nederlands/Pastoraal Concilie verzocht toen de NMR om de oprichting van een studiesecretariaat voor missionaire vorming ten dienste van pastoraal en catechese. Hoofdopdracht was: de bevordering van een aan de nieuwe situatie aangepaste missionaire mentaliteit en, in nauw verband daarmee, het onderzoek naar een geïntegreerde evangelische visie op de verhouding van missie en ontwikkelingswerk.

Uitgangspunten daarbij waren: analyse van de veranderde missionaire situatie in de wereld en, in het licht daarvan, de consequenties van de opvatting van het Tweede Vaticaans Concilie dat missie behoort tot de verantwoordelijkheid van de hele geloofsgemeenschap, met name van de plaatselijke kerken. In 1972 werd een begeleidingscommissie voor dit secretariaat opgericht, samengesteld uit vertegenwoordigers uit de wereld van de catechese (Hoger Katechetisch Instituut), vormingswerk en publiciteit (de Horstink), pastoraal en liturgie. De huidige Commissie Missionaire Vorming, die in 1976 in de plaats kwam van de begeleidingscommissie, zou sterker dan tot dan toe het geval was geweest, zich richten op de basis (aktiegroepen, bewegingen en kerkelijke gemeenten) of beter gezegd, trachten te werken *vanuit* de activiteiten die aan de basis reeds werden ondernomen op het terrein van een eigentijdse missionaire bewustwording.

De CMV heeft al doende getracht om wat meer kijk te krijgen op het probleem van de missionaire vorming in het kader van de huidige kerkelijke en maatschappelijke ontwikkelingen. De concrete ervaringen van de commissieleden zelf en de visie, die zij vanuit een stuk missionaire vormingspraktijk op het missieprobleem hadden gekregen, dienden daarbij als empirisch vertrekpunt en reflectiemateriaal. Op grond hiervan zouden enkele gemeenschappelijke gezichtspunten en beleidslijnen kunnen worden uitgestippeld en een werkprogramma worden opgesteld. Het voorlopig resultaat van deze inventarisatie en bezinning werd als een eerste beleidsnota aan het Algemeen Bestuur van de NMR ter goedkeuring voorgelegd⁴⁾.

De ontmoeting met een stuk concrete praktijk maakte één ding wel goed duidelijk: „missionaire vorming” is een werkerterrein waarop men meer dan ergens anders geconfronteerd wordt met de spanningsvelden, vragen en problemen eigen aan een kerk en een wereld in snelle verandering.

Men stoot op een ingewikkeld complex van op elkaar botsende maatschappe-

lijke beïnvloedingsprocessen en allerlei vormen van eigentijds, doelbewust opgezet vormingswerk. „Vorming” en „missionair” blijken twee zaken te zijn waarover ingrijpende ideologische en methodische verschillen van inzicht bestaan⁵). Allerlei pastorale activiteiten vertonen, direct of indirect, raakvlakken met het missionaire vormingsprobleem. Zij variëren van een min of meer automatische bevestiging van de conventionele „missiecultuur” van de eerste helft van de 20e eeuw door de traditionele pastorale kanalen tot een bewust ideologisch bepaalde en doelgerichte ontwikkeling van een eigentijdse missionaire instelling door kritische kerkgroepen en alternatieve bewegingen.

Het bisdom Den Bosch vertoont een beeld van een langzame en aanvankelijk vloeiend verlopende ontwikkeling. Keerpuntverschijnselen en diepergaande accentverschuivingen signaleert men pas einde zestiger en begin zeventiger jaren. De kern van de zaak komt o.i. het scherpst naar boven in het verslag van het Nijmeegse experiment. Het zijn de vragen rondom de visie of visies op het missionair gebeuren en kerk-zijn, die bewust of onbewust, altijd meespelen in de praktijk van het missionair vormingsprobleem.

Een poging om een antwoord hierop te vinden vraagt, om te beginnen, om een korte analyse van het verschijnsel „vorming”. De kwalificatie „missionair” zorgt nog voor een aantal complicaties die daarna aan de orde komen.

1. *Vorming en vorming is twee*

In de beschrijving van de ontwikkelingen op missionair terrein van het diocees Den Bosch komt het woord „vorming” praktisch niet voor. Er is wel sprake van „missie-actie”, „propaganda”, „informatie”, „permanente begeleiding”, „verdieping en toerusting”. De term komt eenmaal voor in de samenstelling „mentaliteitsvorming”⁶).

In de analyse van het Nijmeegse veldwerk valt eenmaal de uitdrukking „missionair vormingsproces”. Het veelvuldig gebruikte woord „proces” lijkt te onderstrepen waar hét kenmerk van een bewustwordingsproces ligt: in het feit namelijk dat iedereen die er mee te maken krijgt een verandering ondergaat. Er is geen verschil in deze tussen „leiders” en „geleiden”. Door samen iets te *doen* en daarop te reflecteren, verandert men. Duidelijk wordt ook dat iedereen actief deelneemt aan een groepsproces en niet simpel en op passieve wijze een bepaalde beïnvloeding ondergaat.

Zonder dat het uitdrukkelijk zo wordt gesteld, komen o.i. in deze beschrijving enkele typische kenmerken van het moderne *vormingswerk* naar voren. De toepassing daarvan heeft de laatste jaren een snelle vlucht genomen. De invloed van dit vormingswerk kan moeilijk overschat worden, maar het zou toch een vergissing zijn te veronderstellen dat dit de enige wijze is waarop mensen in hun opvattingen, motivaties, waardebesef en sociale attitudes beïnvloed of „gevormd” worden. In zijn werk, „Het Agogisch moment in het Pastorale optreden” gaat J. Firet uitvoerig op dit probleem in⁷).

Het lijkt ons daarom nuttig – wil men een goed zicht krijgen op het missionair vormingsprobleem in al zijn facetten – om een onderscheid te maken tussen minstens twee soorten van „vorming”: vorming in brede zin en vorming in strikte zin of „vormingswerk”. Het een kan niet worden losgemaakt van het ander.

a. *Vorming in brede zin*

Vorming in brede zin is een onafscheidelijk aspect of onderdeel van het alle-daagse menselijke samenlevingsgebeuren. Het is een bestaansvoorwaarde voor de maatschappij in haar geheel als ook voor alle bijzondere vormen van gemeenschap, die zich daarbinnen kunnen ontwikkelen (gezin, kerkgemeenschappen enz.). Een belangrijke functie van dit permanent maatschappelijk proces van waarden-, normen- en kennisoverdracht is o.a. de integratie van het individu in het bestaande maatschappelijk bestel of in sub-groepen, zoals bijvoorbeeld religieuze gemeenschappen.

Sleutelposities in dit ingewikkelde proces van inculturatie van individuen en groepen worden ingenomen door de gezinseducatie, het onderwijssysteem in zijn talrijke varianten, bepaalde soorten van sociaal opbouwwerk en de invloedrijke kanalen van de communicatiemediën van pers, radio en t.v. Op kerkelijk terrein spelen in dit opzicht de verkondiging, bepaalde vormen van catechese en het confessioneel onderwijs een grote rol⁸).

Richting en inhoud van dit brede vormingsproces worden bepaald door de culturele traditie van het volk of een bijzondere gemeenschap, onder leiding of toezicht van de overheid en/of allerlei particuliere belangenorganisaties en bewegingen. Zij worden in sterke mate bepaald door de maatschappij – c.q. kerkvisie, die door deze organisaties of bewegingen worden aangehangen. In de zgn. pluralistische samenlevingen bestaat een grote mate van vrijheid voor de verschillende socio-culturele sub-groepen om daarin de eigen levensbeschouwing, godsdienst- en maatschappij-opvattingen tot gelding te brengen. Het nederlandse zuilensysteem is hiervan een markant voorbeeld⁹).

In meer dirigistische samenlevingsvormen is eerder sprake van een uniformgeleide volksopvoeding, onderwijs- en cultuurpolitiek, ideologische voorlichting en propaganda¹⁰). Bepaalde kerksystemen vertonen de tendens naar een soortgelijk centralisme en strak gedirigeerde groepsvorming.

Het duidelijkst zijn deze pogingen tot doelbewuste beïnvloeding of „vorming” wanneer er bewust en systematisch gebruik wordt gemaakt van de sociologische en psychologische wetmatigheden die in dit brede vormingsproces een rol spelen. Dit kan de vorm aannemen van ideologische propaganda, indoctrinatie of selectieve voorlichting in programma’s van volksopvoeding. Scherp komt dit naar voren in de wereld van de reclame. Doelbewust speelt men daarbij vaak in op de meest elementaire verlangens en emotionele behoeften van de massa, de voorkeur voor rust en orde en de vertroosting van het individu. Men spreekt dan van het verschijnsel van „vertrossing”¹¹). De bestaande opvattingen, waarden en maatschappelijke verhoudingen worden als ideaal, respectabel, vanzelfsprekend of het minste kwaad voorgesteld. Marktonderzoek, „wat doet het ’t best?”, is een gewild middel om op het spoor te komen van wat het brede middenrif van de samenleving, c.q. kerk, verlangt. Men beroept zich op de „volkswil”. Ook meer ideële propaganda en voorlichting zet men vaak op volgens deze wetten van de moderne reclametechniek. Men vervalt dan soms tot stereotype beeldvorming en zwart-wit voorstellingen van waarden.

Typische kenmerken van dit brede of contextuele vormingsproces zijn het min of meer *passief-ontvangend karakter* ervan, de beïnvloeding *van boven naar beneden* en zijn *onvoldoende bewustmakend* en massaal karakter.

In vele gevallen is de mens zelf er als bewust subject nauwelijks of niet bij betrokken. De ideologische vooronderstellingen worden door hem vaak niet onderkend. Een beheersing van deze vitale vormingsprocessen door levensbeschouwelijke, economische en politieke belangengroepen of centralistisch geleide systemen, kan een bedreiging inhouden voor een vrije, alternatieve ontwikkeling en de ontplooiing van de creatieve krachten van het volk. De kern van het probleem wordt dan of er tenslotte nog voldoende ruimte overblijft voor het zoeken naar kwalitatief andere vormen van menselijk samenleven, waarbij de mens aan de basis zelf een actieve rol kan spelen.

b. Vorming in strikte zin

Mede als reactie op dit dreigende vervreemdingseffect van deze maatschappelijke vormingsprocessen in brede zin is in de periode van na 1945 een nieuw type van vormingswerk tot ontwikkeling gekomen. De snelle ontplooiing van de agogische wetenschappen en opkomst van alternatieve bewegingen zijn daarvoor symptomatisch.

Dit moderne vormingswerk is een soort van groepsproces gericht op de bewustwording van de menselijke persoon als gemeenschapswezen. Het accent valt vooral op de zelfontwikkeling van de mens als zingever en creatieve medebepaler van zijn eigen bestaan en dat van de samenleving vanuit de concrete, historisch gegeven maatschappelijke situatie. Het is een groepsproces waarin de deelnemers zelf als subjecten actief betrokken zijn en dat van onderop plaatsvindt. „Van vorming in eigenlijke zin kan”, om met Ten Have te spreken, „slechts sprake zijn als de ander *mede*-werkt . . . als hij niet als object van *be*-handeling wordt beschouwd, maar als mede-subject van handeling”¹²). Meestal wordt alleen dat type van *vormingswerk* bedoeld als men nu over vorming spreekt.

Het eigenlijke doel van dit vormingswerk is gericht op de ontplooiing van een kritische zelfwerkzaamheid van groepen aan de basis van de samenleving; met name van de zgn. marginalen of machtelozen. Geleidelijk aan is men zich van dit emancipatorisch of bevrijdend karakter van het moderne vormingswerk bewust geworden. In toenemende mate heeft de politiek bewustmakende functie van deze sociale zelfvorming accent gekregen. De noodzakelijke structuurveranderingen vragen om medezeggenschap op het terrein van de publieke beleidsvorming. Zonder politiek bewustzijn en bereidheid politieke actie is het hem niet mogelijk daarvoor de nodige speelruimte te veroveren. De ervaring maakte ook duidelijk dat van neutraliteit in levensbeschouwelijk of ideologisch opzicht bij dit type van vormingswerk maar moeilijk sprake kon zijn. Uiteindelijk speelt dus *de visie* op mens en samenleving een beslissende rol.

De methoden die bij dit vormingswerk gebruikt worden zijn o.a. die van de groepsdynamica. Een origineel en markant voorbeeld is de bewustwordingsmethode van Paulo Freire. Praxis en theorievorming gaan daarbij hand in hand. Een sleutelbegrip in dit agogisch groepsproces is daarom ook „participatie”, d.w.z. het meedoen aan de eigen ontwikkeling en bevrijding door het volk zelf. De mens wordt gevoelig gemaakt voor en gestimuleerd tot verandering, met name van onderdrukkende structuren. Politieke bewustwording en actie zijn daarvoor een voorwaarde. Als een van de voornaamste

middelen wordt geleerd om de eigen situatie te analyseren en duiden. Alleen dan, is de groeiende overtuiging bij vele vormingswerkers, zal men op het spoor kunnen komen van de werkelijke problemen van individu en samenleving en van de voor velen nog vaak verborgen mechanismen onvrijheid en vervreemding¹³).

De verscherping van de spanningsvelden op ideologisch en levensbeschouwelijk en politiek terrein en de kans op conflicten is bij dit vormingswerk een haast onvermijdelijk gevolg. Een van de effecten ervan is immers de reeds vermelde opkomst van kritische groepen aan de basis, die juist de bestaande politieke, economische en andere eenzijdige machtsverhoudingen niet meer als vanzelfsprekend of onveranderbaar beschouwen.

Samenvattend zien we als de belangrijkste kenmerken van dit moderne vormings- of bewustwordingswerk: zijn actief karakter (de mens zelf is subject en medespeler), de kleinschaligheid van het groepsproces en zijn „utopische”, d.w.z. maatschappij- en kerkkritische aard.

Het leren meedoen aan het besluitvormingsproces in de samenleving vanuit een bewust gekozen mens- en maatschappijvisie of ideologie middels het analyseren van de concrete situatie aktiveert de politieke bewustwording. Verhoogde kansen op disharmonie en conflicten wordt daarbij als onvermijdelijk risico beschouwd. Voorstanders van deze vorm van bewustmaking zien geen andere keuze meer wegens de toenemende dreiging van manipulatie en beperking van de creatieve vrijheid van het volk door de bestaande economische, politieke, culturele en religieuze systemen en machtsgroepen. Tegenstanders zien hierin eerder een gevaarlijke ondergraving van rust en orde. Zij verwijten bewegingen en organisaties, die deze lijn voorstaan, hun ideologisch en elitair karakter, overspannen aktivisme en onnodige verscherping van tegenstellingen.

Wat opvalt in de ontwikkelingen in het bisdom Den Bosch is dat aanvankelijk de missie-actie sterk de trekken vertoont van het brede of contextuele vormingsproces zowel qua visiebepaling, als in methode en opzet. Frequent voorkomende termen als „propaganda”, „informatie” enz. wijzen in die richting. De missie-opvatting of visie blijkt een vanzelfsprekende zaak en wordt aan de basis niet ter discussie gesteld. Beslissingen worden van bovenaf genomen. Langzamerhand valt er wel een kentering in deze werkwijze en opvattingen te constateren. Het duidelijkst komt dit tot uiting in de recente discussies onder de diocesane missiesecretarissen. Zij herkennen zich in de aanpak en visie van een IKVOS en zoeken aansluitingen bij „alternatieve bewegingen”. Het getuigt daarbij van een nuchtere realiteitszin dat het probleem van „de brede laag van het kerkvolk” niet over het hoofd wordt gezien¹⁴).

Een en ander komt nog duidelijker naar voren in de beschrijving van het missionaire veldwerk te Nijmegen. Beklemtoond worden daar: de factor „ervaring”, het meedoen door het volk en het doormaken van een bewustwordings- en veranderingsproces van alle betrokkenen, ook bij de leden van de Begeleidingscommissie. Het zijn duidelijke symptomen van een veranderend zicht op het probleem van missionaire vorming vanuit de plaatselijke gemeenten. De ontdekking van een veelheid van missie-opvattingen onder het kerkvolk, de open discussie daarover en de durf tot nieuwe experi-

menten met missionaire aktie zijn feiten, die de invloed verraden van vormingswerk in de strikte zin.

In deze ontwikkelingen ligt een grote uitdaging aan de beleidsinstanties van elke lokale kerk. Terwille van haar missionair dienstwerk zal zij met allen die daarbij betrokken zijn, moeten zoeken naar aangepaste wegen van missionaire bewustmaking van de geloofsgemeenschap. Een van de meest intrigerende vragen blijkt hierbij, zoals overigens bij elk type van vorming en vormingswerk, het probleem van *de visie* te zijn. Wij gaan daar even nader op in.

2. Is „missionair” en „missionair” meer dan twee?

Missionair bewustzijn en dynamiek zijn geen exclusieve kenmerken van de christelijke kerken. Ook andere godsdiensten en ideologieën vertonen daarvan de duidelijke trekken. De christelijke missionaire beweging komt voort uit de gelovige ervaring en overtuiging dat de evangelische boodschap en levenshouding van beslissende betekenis is voor de integrale levensbestemming en bevrijding van de mens en de toekomst van de volken. Vanuit deze gelovige grondhouding spant de christen zich, met anderen, in voor de doorbraak van het „Rijk Gods” in de geschiedenis. Het is een groeiende overtuiging dat het werken aan een rechtvaardige en bevrijde samenleving voor alle mensen daarvan een onafscheidelijk aspect vormt¹⁵). Uitdrukkelijk of meer impliciet is aan deze missionaire instelling en activiteit de hoop of verwachting verbonden dat zij aanstekelijk en wervend zullen werken.

Dat echter het begrip „missionair”, ook binnen de katholieke kerkgemeenschap, ruimte biedt voor verschillende opvattingen of invullingen, is een feit dat aan duidelijkheid niets te wensen overlaat. De ervaringen bijvoorbeeld in het dekenaat Nijmegen spreken in deze voor zich, en met de consequenties daarvan voor het leven van de geloofsgemeenschap worden we bijna dagelijks geconfronteerd. Maar als we ondertussen iets geleerd hebben dan is het wel dat dit probleem niet wordt opgelost vanachter het bureau van een theoloog door het formuleren van een definitie! Alleen in solidariteit met de worsteling van armen en onderdrukten om gerechtigheid, vrijheid en vrede, zo menen velen, kunnen we de diepste zin van de christelijke missie weer ontdekken en geloofwaardig maken voor de wereld. De deelname daaraan, het kennismaken van deze ervaringen van onheil en de poging om deze te duiden, in samenhang met de bijbelse ervaringstraditie, zullen het de christenen mogelijk maken de stem van Gods Geest in deze tijd te leren verstaan en het evangelie weer tot een bevrijdende en meeslepende kracht te maken voor de moderne mens.

De verschillende opvattingen die omtrent „missie” of „missionair” bestaan, zijn eigenlijk terug te voeren tot het kernprobleem: de plaats en functie van kerk en wereld in het joods-christelijk openbaringsgebeuren¹⁶). Men kan uitgaan van een missie-opvatting waarbij de kerk wordt gezien als een eigenstandige grootheid *tegenover* de wereld, als een wijkplaats van heil voor de christenen. De spirituele en persoonlijke aspecten van heil en verlossing krijgen meer accent dan de structureel-maatschappelijke implicaties daarvan. Het gevestigd kerkinstituut staat min of meer centraal; soms zelfs in de plaats van het

Rijk Gods. De kwantitatieve uitbreiding (expansie) van deze kerk in haar historisch gegroeide westerse gestalte wordt, bewust of onbewust, soms het primaire doel van de „missie”.

Een visie op kerk en missie die zich sinds het IIe Vaticaans Concilie, met name in de derde wereld-kerken heeft ontwikkeld, gaat uit van geschiedenis en wereld als vind- en werkplaatsen van Gods bevrijdend handelen met mensen. Zending is dan meer of allereerst: een zoekend op weg gaan (exploratie) van de lokale kerken en gemeenten in de wereld in solidariteit met armen en onderdrukten. De aandacht voor héél de mens als individu en als sociaal wezen, zijn integrale bevrijding in de geest van het evangelie van Jezus Christus staan centraal. De structureel-maatschappelijke en politieke aspecten vormen daarvan een onlosmakelijk aspect. Voor de realisering van deze historische zending is de kerk instrument (sacramentum salutis). Haar institutionele en organisatorische gestalte is betrekkelijk en haar zendingstaken variëren naargelang de vormen van onheil in de wereld. Zij heeft terwille van haar missie de taak zich pluriform te incarneren in de verschillende volken en culturen, trouw aan de bijbelse ervaringstraditie en haar geloof in de Belofte van trouw van Godswegen.

De tegenstellingen tussen deze twee missionaire visies spitsen zich nu afwisselend toe op vragen van inhoudelijk-leerstellige en dan weer op problemen van meer kerkordelijke of methodische aard, zoals o.a.:

- gaat het om de zuivere woordverkondiging of om het werken aan het integraal heil van de mens en zijn samenleving? Om de kerk of om het Rijk Gods in de wereld?
- beoogt de christelijke missie de verbreiding van een eens en voorgoed geformuleerde leer of moet men zich vanuit de historische werkelijkheid, de nood van de wereld, laten bevragen en telkens opnieuw inhoud geven aan bepaalde accenten van de oorspronkelijke evangelische opdracht in steeds wisselende missionaire taken (missiones)?
- wie zijn verantwoordelijk voor de missionaire inzet: alleen de kerkleiding, c.q. speciale organisaties, of heel de geloofsgemeenschap?
- zijn alleen de kerken dragers van Gods missie in de geschiedenis of moeten zij trachten met anderen de tekenen van zijn werken te verstaan en met hen solidair mee te werken aan de ontwikkeling van een bevrijde en rechtvaardige samenleving, ter plaatse waar de gemeente leeft en tegelijk elders in de wereld?

Dat deze vragen wel degelijk leven op het grondvlak van de kerk wordt ons inziens duidelijk geïllustreerd door de ervaringen in nijmeegse stadsparochies. Dat wil niet zeggen dat ondanks deze verschillende duidingen van het missionair gebeuren er op sommige punten kennelijk een bredere overeenstemming aan het groeien is. Wij komen daar in het volgend punt even op terug.

3. Missionaire vorming

Het is een bekende uitspraak van het IIe Vaticaans Concilie dat de kerk van nature een missionaire gemeenschap is. Dat betekent echter nog niet dat het missionaire bewustzijn en de missionaire instelling automatisch in alle lokale kerken en bij alle christenen aanwezig. De kerkgeschiedenis vertoont ook een gevarieerd beeld van sterk missionaire perioden naast tijden van praktische stilstand in missionaire activiteit. Opvoeding tot een positief missionaire instelling van haar leden behoort daarom tot een blijvende zorg van de christelijke gemeenschap.

Dat deze „missionaire vorming”, als bewustmaking en activering van de evangelische zendingsopdracht van heel de geloofsgemeenschap geen eenvoudige zaak is, blijkt wel uit de ervaringen van een lokale kerk als die van 's-Hertogenbosch.

Om te beginnen is gebleken dat het vormingsgebeuren zelf al een bijzonder complexe zaak is. Allerlei bewuste en onbewuste processen en sociologische mechanismen spelen daarin, naast doelgerichte activiteiten, een rol. Daarnaast maakt de verscheidenheid aan missionaire visies het missionair vormingsvraagstuk er zeker niet eenvoudiger op¹⁷). Doel, opzet en methode van missionaire vorming gaan van karakter en functie verschillen naargelang de accenten die daarin naar voren komen. Toch zou het o.i. van weinig realiteitszin getuigen wanneer men geen oog zou hebben voor de symptomen van een positieve ontwikkeling op deze terreinen.

Hoe verschillend men, als het over kerk- en missievisie gaat, kennelijk nog kan denken, de overtuiging lijkt veld te winnen dat daarin enkele wezenlijke aspecten te onderkennen zijn. Een belangrijk punt is o.a. het vernieuwde inzicht dat de missionaire instelling direct te maken heeft met *het leven van de christelijke gemeente* zelf en dat deze gemeente pas volop missionair is als zij zich *zustergemeente* weet van de plaatselijke kerken in andere continenten. Praktisch gezegd betekent dat dat de *bereidheid tot onderlinge samenwerking en missionaire assistentie* een voorwaarde is voor een optimaal zendingsbewustzijn. De ontwikkelingen in het Bossche diocesis en de ervaringen van het missionaire veldwerk in Nijmegen wijzen ook in die richting. Een missionair vormingsprogramma is daarop zeker niet volledig als deze twee facetten daarin niet tot hun recht komen.

Een tweede punt heeft te maken met het groeiend inzicht in de aard en de mechanismen van het vormingsproces als maatschappelijk verschijnsel. Allerlei experimenten en onderzoeken op dit terrein stellen ons in staat om tot de uitwerking van doelbewuste vormingsprogramma's en strategieën te komen. Als bijzonder type van vorming is immers ook „missionaire vorming” onderworpen aan de normale wetmatigheden van elk vormingsproces. Hoe men ook over de terminologie van „vorming in brede zin” en „vorming in strikte zin” of eigenlijk „vormingswerk” moge denken, feitelijk zien we dat de missionaire bewustwording plaats vindt langs die *twee lijnen*. De respectievelijk onderscheiden doelstellingen, mechanismen en methoden zijn daarin te onderkennen.

a. De eerste lijn van meer kerkelijk-institutioneel karakter volgt in grote trekken de wetmatigheden van het brede vormingsproces en bereikt globaal gezien vooral de gemiddelde kerkbezoeker. Deze permanente „vorming”

loopt voornamelijk van boven naar beneden, langs de hiërarchisch bewaakte kanalen van geloofseducatie en religieuze cultuuroverdracht. De pastorale activiteiten van liturgie, verkondiging en onderwijs nemen hierbij een sleutelpositie in. Uit de aard der zaak werkt deze missionaire mentalisering in kerkelijk opzicht eerder systeembevestigend dan kritisch bevragend. Een onderzoek naar het mogelijk verband met een over-accentuering van de individuele, immateriële en a-politieke aspecten van het christelijk geloof en het missiewerk, is alleszins de moeite waard. Opvallend is wel dat de catechese zich in dit opzicht een eigen, meer kritisch-bewuste positie aan het veroveren is. Ze tendeeft in de richting van een geloofseducatie in de geest van het strikte vormingswerk¹⁸). Een niet te onderschatten invloed op het brede terrein van missionaire beeldvorming gaat tenslotte ook uit van de landelijke fondswervingsacties, met name van die welke primair geldinzameling als doel hebben. Wij komen daarop later terug.

b. De tweede lijn volgt min of meer de methoden en doelstellingen van het vormingswerk in moderne zin: van beneden naar boven en in een uitdrukkelijke maatschappij- en kerkkritische geest. Draggers van dit missionaire vormingswerk zijn met name maatschappelijk-geëngageerde groepen van gelovigen aan de basis (basisgemeenschappen), actiegroepen en alternatieve gemeenten en bepaalde vormen van pastorale gemeenteopbouw. Actie en reflectie gaan bij dit bewustwordingsproces hand in hand. Via concrete daden van solidariteit in naam van het evangelie en van verzet tegen openlijke en subtiele vormen van onderdrukking en vervreemding van de mens „hier en ginds” hoopt men, bij alle deelnemers, dit bewustwordingsproces te verdienen en zich naar buiten toe geloofwaardig te maken. Geenszins wordt de eigen religieuze dimensie van de christelijke zending ontkend, maar de missionaire geloofsverdieping ontleent haar motivatie sterk vanuit een historische, binnenwereldlijke en politieke beleving van het christelijk bestaan.

Het heeft o.i. weinig zin om de twee hierboven geschetste lijnen van missionaire vorming tegenover elkaar uit te spelen of te stellen dat de ene de andere in alle opzichten uitsluit. Men vertrekt dan van een verkeerde probleemstelling of minstens van een onvolledige analyse van de situatie. In de praktijk zullen wij vaak ook tussenvormen van de twee methoden ontmoeten. Liturgie, verkondiging en catechese vormen zonder meer een normale en uitermate belangrijke voedingsbodem voor het geloofsleven van de kerk en haar gemeenten. De vraag waar het op aan komt is: wát voor beeld van kerk, godsdienst, evangelie en samenleving wordt daarin aangereikt? Dat daarbij zekere automatisen en trends voorkomen die te denken geven, dat is juist het punt waarop wij hier met nadruk hebben willen wijzen.

Tegelijk moeten wij constateren dat de spanningen tussen de twee lijnen momenteel wel bijzonder groot blijken te zijn. Dit heeft o.i. duidelijk te maken met bepaalde sociologische wetmatigheden van het menselijke samenlevingsgebeuren. Ook kerken ontsnappen daaraan niet. Geen enkele normatief-theologische duiding van de aard of wezen van het kerk-zijn kan daaraan iets veranderen.

Het is een normaal verschijnsel dat, na perioden van institutionele hoogconjunctuur van de gevestigde maatschappelijke en kerkelijke systemen, tekorten van verstarring en systeem-moeheid gaan optreden. Ook kerkelijke insti-

tuties kunnen dan te veel om hun eigen middelpunt gaan draaien. Het is juist een bewijs van vitaliteit van een religieuze beweging dat daartegen weerstanden ontstaan. In die perioden zal de spanning tussen het van bovenaf geleide kerksysteem en de kritisch-vernieuwende krachten van beweging aan de basis het grootst worden en tot scherpe polarisaties kunnen leiden. In onze tijd schijnt die reactie op de gevestigde waarden en instellingen zich met name een middel tot religieuze herleving en nieuw missionair elan te verschaffen door gebruik te maken van de methoden en doelstellingen van het moderne vormingswerk. De vraag kan in dit verband wel degelijk gesteld worden of de traditionele pastorale kanalen de gelovigen wel voldoende of tijdig gevoelig hebben durven maken voor een gezonde en kritische geloofshouding, nieuwe initiatieven en experimenten terwille van eigen verantwoordelijkheid van de gemeente voor haar zending in de eigen en verre wereld. Dat bij het falen van de kerkelijke leiding in deze niet hoeft getwijfeld worden aan de vitaliteit en authentieke geloofskracht van christenen op het grondvlak bewijzen o.a. de talloze basisbewegingen van de kerken uit de derde wereld. Maar ook bevindingen bij het missionair veldwerk in Nijmegen wettigen conclusies in die richting. Sommige bisschoppenconferenties, denk bijvoorbeeld aan CELAM (Latijns Amerika) en AMECEA (Oost-Afrika) hebben de beslissende betekenis van deze ontwikkelingen spoedig onderkend en in hun pastorale planning tot gelding laten komen.

II

Missionaire vorming in het concrete kerkgebeuren in Nederland

1. De bestaande realiteit als vertrekpunt

Om niet langs hun doel heen te schieten en een reële bijdrage te kunnen leveren aan een eigentijdse missionaire instelling zullen vormingsprogramma's moeten aansluiten op wat er feitelijk over missie gedacht wordt en op de bestaande praktijken van missionaire vorming in de nederlandse r.k. kerkgemeenschap. De Commissie Missionaire Vorming beschouwt het kennisnemen van die realiteit daarom als een van de eerste voorwaarden voor het slagen van een doelgericht vormingsbeleid.

Er moet o.a. rekening gehouden worden met het feit dat er verschillende lagen of niveaus zijn onder de verschillende groepen van gelovigen; niet alleen in socio-cultureel, maar ook in socio-economisch en politiek opzicht¹⁹). Wat zijn de werkelijke opvattingen die bijvoorbeeld leven in kringen van het ook hier bestaande volkscatholicisme? „Het lijkt vaak, dat prediking en pastoraal van de veronderstelling uitgaan dat alle gelovigen voor 100% geëngageerde christenen zijn. In feite richten prediking en pastoraat zich slechts tot een kleine groep van het kerkvolk. Wordt er wel voldoende rekening mee gehouden, dat er veel gradaties van kerkelijkheid en kerkelijke participatie bestaan?”²⁰) Hebben we al voldoende inzicht in de bestaande waardeopvattingen, verwachtingspatronen en trends bij deze verschillende lagen van de gelovigen en de invloed in deze van hun maatschappelijke positie?

De ervaringen bij het nijmeegse veldwerk tonen duidelijk aan dat er sprake is van een grote variatie opvattingen en invoelingsvermogen.

Mag dan ook de vraag gesteld worden in hoeverre deze in overeenstemming zijn met de veranderde missionaire situatie van onze tijd, of m.a.w. nog „geldig” zijn? Zijn wij voldoende geïnformeerd over de invulling van „missie” en het effect van de missionaire beeldvorming door massamedia, fondswervende organisaties, onderwijs en catechese, liturgie en verkondiging, beleidsorganisaties op pastoraal terrein en in de wereld van het vormingswerk aan de basis? Welke vragen leven daar, welke behoeften, lacunes en weerstanden kunnen we daar signaleren? Het hangt mede van het antwoord hierop af of wij tot een efficiënt, eigentijds missionair vormingsbeleid kunnen komen. Contact nemen met de realiteit, het inventariseren van ervaringsgegevens en doelgericht sociologisch onderzoek zijn hiervoor noodzakelijk. Om wat meer zicht te krijgen op het complexe geheel van veelsortige beïnvloeding zouden we om te beginnen drie sectoren kunnen onderscheiden die direct of indirect een bijdrage leveren aan de missionaire beeldvorming en inspiratie onder de gelovigen. De eerste omvat het bont geheel van kritische bewegingen, actiegroepen en alternatieve gemeenten. De tweede en derde worden gevormd door de pastorale instanties met hun onderscheiden vormen van dienstverlening, en de landelijke missionaire organisaties. Zij alle opereren op het vaag en vaak vloeiend verloopend terrein van een sterk veranderende kerkelijke realiteit in Nederland.

a. Kritische bewegingen

Een van de belangrijkste vormen van intensief en doelbewust vormingswerk wordt verricht door de talrijke actiegroepen, kritische bewegingen, levensbeschouwelijke en maatschappelijke pressie- of belangengroepen. Deze vaak randkerkelijke groeperingen oefenen een niet geringe invloed uit op de bewustwording rondom problemen van mondiale gerechtigheid, nieuwe economische orde, nieuwe kwaliteit van leven, solidariteit met bevrijdingsbewegingen, vrede en ontwapening en van kerk en christelijk geloof. Op veelal impliciete, maar daarom niet onbelangrijke wijze, leggen zij een vruchtbare bodem voor de ontwikkeling naar uitdrukkelijk en eigentijds missionair elan. De beweging van de christelijke basisgemeenschappen is hiervoor o.a. symptomatisch.

Een probleem met betrekking tot deze groepen is hun reeds gesignaleerd selectief of elitair karakter. Zij bereiken, ongewild, vaak niet de lagen van het gemiddelde kerkvolk, zoals ook wordt opgemerkt in de analyse van de ontwikkelingen in het Bossche diocees. De wereld van de arbeiders wordt door hen niet of nauwelijks bereikt. In de aanvankelijk niet zelden voorkomende onderschatting van de diepingrijpende religieuze dimensies van het menselijke ontwikkelings- en bevrijdingsvraagstuk is ondertussen al een merkbare kentering te bespeuren.

Het is met name in deze kringen dat allerlei varianten van het strikte vormingswerk worden toegepast. De concrete ervaringen die hier zijn opgedaan met de praktijk van dit vormingswerk kunnen welkom materiaal en modellen leveren voor het ontwerpen van missionaire bewustmakingsprogramma's.

b. Pastorale dienstverlening

De tweede sector omvat het brede scala van allerlei vormen van pastorale

dienstverlening, tot voor kort voornamelijk opgezet vanuit de plaatselijke parochies. Naast de meer moderne vormen van pastoraal opbouwwerk nemen de traditionele diensten van liturgie, verkondiging en catechese hierbij altijd nog een belangrijke plaats in. Hun vormende invloed mag, ondanks het sterk teruggelopen kerkbezoek, niet worden onderschat. Langs deze wegen vindt een meer extensieve en permanente mentalisering plaats, met name van het zgn. brede „middenrif” van de gevestigde kerk.

Het is mede afhankelijk van de accenten bij deze vormen van permanent geloofsoverdracht of daarmee een gunstige voedingsbodem wordt gelegd voor ontwikkeling naar een theologisch verantwoord, eigentijds missionair bewustzijn. In dit verband kan zeker de vraag worden gesteld of er doorgaans wel voldoende gewezen wordt op de onlosmakelijke samenhang tussen de zgn. „vertrouings”- en „uitdagingsfunctie” (comfort and challenge) van de kerk.

Het is immers een groeiende overtuiging bij vele christenen dat de spanning tussen behoefte aan individuele, religieuze zingeving en geborgenheid en anderzijds de noodzaak tot maatschappelijk-politiek engagement kenmerkend is voor een authentiek evangelische levenshouding. Onderzoeken zoals die van het KASKI kunnen ons waardevolle informatie verschaffen over de wijze waarop deze en andere uit missionair oogpunt belangrijke aspecten in liturgie en verkondiging al of niet tot hun recht komen²¹). Het is voor de missionaire bewustwording van de kerkleden wel degelijk van belang hoe daarin bijvoorbeeld de problemen van een „economische crisis” ter sprake komen. Christenen kunnen niet onverschillig staan tegenover problemen als gastarbeiders, eenzijdige beklemtoning van nationale economische belangen, overaccentuering van louter individuele levensproblemen of sterk piëtistische vormen van godsdienstbeleving. De tot nu toe onopgeloste vraag naar de mogelijke bijdrage vanuit de pastorale diensten aan de opbouw van „missionaire gemeenten” heeft hier alleszins mee te maken. Mits goed begrepen, d.w.z. gesneden op de maat van de gewone gelovige, kunnen zij een gunstig klimaat scheppen voor een ontwikkeling in die richting. De opkomst van basisgemeenschappen, hopelijk niet alleen onder de middenklassen, kan een positieve factor worden in de groei naar een nieuwe missionaire dynamiek. Het mondiale aspect hiervan kan in de verkondiging worden geaccentueerd via het aanreiken van een kerkvisie, waarin de idee van gemeenschap van de plaatselijke kerken en hun gezamenlijke verantwoordelijkheid tot haar recht komt. Het spreken daarover mag zeker niet beperkt blijven tot de gebruikelijke missionaire zondagen in het kerkelijk jaar. Als men werkelijk wil komen tot een eigentijdse missionaire instelling, dan zullen soortgelijke thema's als een rode draad door de wekelijkse verkondiging dienen heen te lopen. De vraag kan wel gesteld worden of in de pastorale opleidingen voldoende aandacht wordt geschonken aan deze aspecten.

In de praktijk kunnen voor een evenwichtige versterking van het missionair gehalte bij de pastorale dienstverlening de Diocesane Missieraden een beslissende rol spelen. Het binnenbrengen van al deze missionaire facetten in het diocesaan pastoraal beleidsoverleg en de ontwikkeling van missionaire vormingsprogramma's vormt een belangrijk aspect van hun verantwoordelijkheid.

c. Landelijke missionaire organisaties

In de nederlandse r.k. kerk opereren een groot aantal missie-organisaties op landelijk niveau. Feitelijk vervullen zij een moeilijk te overschatten functie ten aanzien van de missionaire mentaliteitsvorming. Bewust of onbewust leveren zij een bijdrage aan de missionaire beeldvorming onder grote lagen van het kerkvolk, niet-kerkelijken en in de nederlandse samenleving als geheel.

Het effect van hun acties ligt voornamelijk in de lijn van wat we boven de brede vormingsprocessen genoemd hebben. Velen stellen zich de vraag of vandaaruit niet té gemakkelijk het traditionele image van missie wordt bevestigd of te ongenueanceerd in stand wordt gehouden. Dit probleem is het scherpst naar voren gekomen bij het verschijnen van de massale fondswerving. De discussies rondom de effecten van een actie als Kom over de Brug (KOB) hebben dit duidelijk aangetoond. Symptomatisch hiervoor is ook de spanning tussen bepaalde vormen van fondswerving en het moderne type van bewustmaking via het eigenlijke vormingswerk.

Verschillende landelijke organisaties beginnen in toenemende mate gevoelig te worden voor deze aspecten van missionaire beeldvorming. Een poging tot het combineren van fondswerving en de methoden van strikt vormingswerk kan men vinden in de aanpak van de Bisschoppelijke Vastenactie (BVA). De WNM (Week Nederlandse Missionaris), met zijn invalshoek van de traditionele missionaris als vertrouwd en vertrouwenwekkend herkenningspunt voor het „missiewerk”, zoekt zorgvuldig naar een aanpassing van zijn propaganda aan de veranderde situatie. Het PMK (Pauselijk Missiewerk der Kinderen) levert op het terrein van de missionaire vorming verdienstelijk werk in de sector kinder-catechese. De andere takken van de PMW verleggen de accenten van de „missionaris” naar de lokale kerk ginds en naar de idee van de wederzijdse missionaire verantwoordelijkheid tussen die lokale kerken. Vragen die hier gesteld worden betreffen de tendens voor een te institutioneel-kerkelijke gerichtheid en het missionaire gehalte van die wederzijdse assistentie²²).

MIVA, MEMISA en andere organisaties zijn op zoek naar de wijze waarop de missionaire beeldvorming en geldwerving in evenwicht gebracht kan worden.

Tenslotte ligt daar nog het immense terrein van de massamedia. Ten aanzien van de confessionale organisaties rijst de vraag naar het effect van hun visie en concrete programma's. De wijze van presenteren of negeren van alles wat rondom missie en missiegebeuren plaatsvindt, kan van niet geringe betekenis zijn. Een markant voorbeeld in deze zijn de discussies rondom visie en methode van een IKON.

Het is te verwachten dat tussen fondswerving en missionaire vorming, als gevolg van hun verschillende doelstellingen, de kans op spanningen en frictiepunten reëel aanwezig blijft. Met name zal dit het geval zijn bij de verhouding tussen vertegenwoordigers van het strikte vormingswerk en de voorstanders van massale wervingsacties.

Het is daarom een uitgesproken positief gegeven, dat in de bestaande heterogene kerkelijke realiteit, met zoveel verschillende missionaire organisaties en instellingen, de mogelijkheid bestaat om de inhoudelijke en methodische as-

pecten gezamenlijk te bespreken in een nationaal gespreksorgaan als de NMR.

2. Methoden en prioriteiten

a. Methoden

De kernvragen die met betrekking tot het missionaire vormingsgebeuren de meeste spanningen kunnen veroorzaken zijn o.i. de vragen rondom „visie” en „methoden”. Om hierin langzaam aan een beter zicht te krijgen is een voortdurende bezinning op de concrete ervaringen bij de praktijk van het vormingswerk door alle betrokkenen een urgente noodzaak. Het verslag van de ervaringen en experimenten van het dekenaat Nijmegen kan deze noodzaak alleen maar onderstrepen. Praktisch alle genoemde aspecten van het missionaire vormingsprobleem komen daar aan de oppervlakte.

Over „visie” hebben we boven al enkele summiere kanttekeningen gemaakt. Wij komen daarop niet meer terug.

Als wij over de methode van missionaire bewustmaking willen spreken, dan is het dienstig om het eerder gemaakte onderscheid tussen vorming in brede zin en vorming in strikte betekenis niet te vergeten. Hun methoden zullen, afhankelijk van het primaire doel dat men nastreeft, nogal kunnen variëren. Missionair veldwerk, pastorale dienstverlening en parochieel opbouwwerk en missionaire fondswerving leggen ieder daarbij hun eigen accenten. Dat neemt echter niet weg dat we op grond van de reeds opgedane ervaringen, tot de voorlopige formulering kunnen komen van enkele basisvoorwaarden, waaraan elk type van missionaire bewustmaking of vorming zou moeten voldoen. Wij noemen daarvan enkele, zoals:

- inzicht in de kerkelijke en maatschappelijke realiteit en de invalshoek van waaruit men wil vertrekken;
- noodzaak van een *veelzijdige analyse* van de samenleving; van de noden die daarin voorkomen en de politieke, economische en religieus-culturele wetmatigheden die daarin een rol spelen;
- aandacht voor de maatschappelijk-structurele factoren van menselijke vervreemding en onderdrukking;
- gezamenlijk zoeken naar een bijbel-theologische duiding van deze verschijnselen en de formulering van een praktisch hanteerbare „ideologie” in de zin die J. L. Segundo daaraan geeft²³).

Op verschillende van deze aspecten is tijdens het gebeuren van „Zending in Nederland” bij herhaling gewezen, met name op de noodzaak van een gedegen maatschappij-analyse. Wij zouden liever spreken van een *veelzijdige* maatschappij- en kerkanalyse en er met nadruk op willen wijzen dat over het „hoe” en „wat” van zo’n analyse nog maar weinig duidelijkheid bestaat. Vast staat in elk geval dat men ook als christen slechts werkelijk bevrijdend kan bezig zijn in de samenleving als men gevoelig wordt voor en inzicht krijgt in wat daarbinnen omgaat. Hoe werkt een economisch stelsel en wat is de aard van de politieke machtsverhoudingen; hoe ontstaan culturele subgroepen en vergeten of onderdrukte minderheden? Om te ontdekken voor

welke *concrete* missionaire taken, hier en ginds, wij de gemeenten gevoelig moeten maken, is het nodig om de werkelijke noden en diepste behoeften van de mens in ónze samenleving te leren verstaan. Aan die mens en samenleving willen wij immers de bevrijdende kracht van het Evangelie van Jezus Christus in heel zijn volheid kenbaar en voelbaar maken. Missionair vormingswerk in de beste zin zal juist door een groeiend inzicht van die ingewikkelde wereld van mensen en structuren en van de mechanismen, die het menselijk vormingsproces beheersen, tot eigentijdse methoden van missionaire bewustwording kunnen komen. Analyse veronderstelt dan vóór alles deelgenoot proberen te worden aan de ervaringen van mensen in nood, participatie aan groepsgebeuren, actie en reflectie, d.w.z. samen doen en gelovig nadenken, zoals dat ook in Nijmegen gebeurde. Via zulke en andere experimenten kunnen kerkleden opnieuw gemotiveerd worden tot een stuk missionair élan. Aldus opgezette vormingsprogramma’s zullen hen dan vaardig kunnen maken voor het invullen van de missionaire agenda van de gemeente.

b. Prioriteiten

Het vaststellen van prioriteiten voor een missionair vormingsbeleid door een plaatselijke kerk is in sterke mate afhankelijk van de visie op missie die men heeft en van een gedurfde toepassing van bovengenoemde analysemethoden. Wij menen hier te kunnen wijzen op twee programmapunten die o.i. om primaire aandacht vragen: meer mogelijkheden en ruimte scheppen voor eigentijdse vormen van *missionair veldwerk* en een doelbewuste ontwikkeling van *missionaire gemeenten op reële mensenmaat*. Tussen beide bestaat een nauw verband; zij verhouden zich als middel en doel. De evaluaties van de ontwikkelingen in het Bisdom Den Bosch en de ervaringen in Nijmegen wijzen duidelijk in die richting. De pastorale zorg voor de ontwikkeling van „missionaire gemeenten” als eigenlijke subjecten van evangelische zending in de wereld staat daarbij centraal. Mits goed begrepen heeft dat niets te maken met een wereldvreemd, binnenkerkelijk bezig-zijn van christenen. Maar tegelijkertijd zien we het streven daarna pas als een zinvolle en reëel haalbare doelstelling, als men onder die „missionaire gemeente” een voor gewone mensen be-leefbare zaak verstaat.

Niet zonder reden onderstrepen we de kwalificatie „op reële mensenmaat”. Missionaire gemeenten kunnen o.i. niet als aparte, elitaire vormen christelijke gemeenschap begrepen en nagestreefd worden. Het zijn eerder, om in katholieke termen te spreken, vernieuwde parochies of basisgemeenschappen waarin ieder, naar zijn gaven en kunnen, zijn bijdrage kan leveren aan de zending van de kerk in deze tijd. Dat hierop de levensstijl, cultuur en de sociologische bestaansvoorwaarden van de moderne mens en de komende post-industriële samenleving een eigen stempel zal drukken, spreekt vanzelf. Maar ook in dát milieu en in die situatie, waarin alle volken steeds nauwer met elkaar lots-verbonden raken, zal door de kracht van de Geest de kerk van Jezus Christus zich moeten incarneren en missionair waar kunnen maken. Goed opgezette en kleinschalige programma’s van missionair veldwerk kunnen tot de ontplooiing van zulke menselijke basisgemeenschappen een belangrijke bijdrage leveren. Dit wordt o.i. hoopvol aangetoond in het experiment Nijmegen en de concrete doelstellingen van het Diocesaan Missiecen-

trum van Den Bosch. De Commissie Missionaire Vorming van de NMR zoekt tastend naar wegen om met anderen de groei naar zo'n eigentijdse missionaire kerkgemeenschap te bevorderen.

1) cfr. J. Roes, *Het Grote Missieuroverzicht*, Bilthoven 1974, p. 19.

2) cfr. De methoden van de geschiedenis, in: *Systematische Encyclopedie-3*, p. 9, Brussel 1971.

3) cfr.: „Een nieuwe koers”, in: *W. & Z.* 6-1977-1, pp. 1-5; de artikelen van J. M. v. Engelen (Van parochie naar missionaire Gemeente?), Mady A. Thung, (Een ander model voor een missionaire kerk) en J. Verkuyil (Enkele kanttekeningen), in: *W. & Z.* 6-1977-2, pp. 156-185; en R. Weverbergh (Zending in Nederland; startbaan voor een missionaire kerk), in: *W. & Z.* 7-1978-2, pp. 148-158.

4) *Schets voor een beleid*, Commissie Missionaire Vorming, NMR-Den Bosch 1978.

5) cfr. Nota Commissie MV-NMR: *Fondswerving en Vorming*, Den Bosch 1978.

6) cfr. W. A. v. d. Eerenbeemt, *Missionaire Ontwikkelingen in een lokale kerk. Zestig jaar missie-aktie in het Bisdom Den Bosch*, en Th. d. Valk, *Naar een missionaire gemeente?* in: *W. & Z.* 7-1978-4.

7) cfr. J. Firet, *Het Agogisch Moment in het Pastoraal optreden*, Kampen 1977, pp. 177-295; De auteur gaat uitvoerig in op het kennelijk buitengewoon ingewikkeld terrein van educatie en vorming. Opvallend is de spraakverwarring die hierbij valt te constateren. Termen als „socialisering”, „enculturatie”, „contextuele beïnvloeding” hebben zeker raakvlakken met elkaar, maar dekken toch niet exact dezelfde processen in de samenleving. We hebben, ter vereenvoudiging, gemeend het best gebruikt te kunnen maken van de termen „vorming in brede zin” en „vorming in strikte zin”. Met het laatste wordt het eigenlijke *vormingswerk* in de moderne betekenis van het woord bedoeld. Onder „vorming in brede zin” vallen dan alle andere processen van informatie, waardenoverdracht enz. die een belangrijke *vormende invloed* uitoefenen op personen en groepen. Of het onderscheid tussen deze twee exact samenvalt met het verschil tussen „niet-intentionele” en „intentionele” vorming of educatie kan o.i. wel betwijfeld worden.

8) cfr. J. Firet, o.c. pp. 181-182. De betekenis van de catechese en van de verschillende richtingen daarin kwam weer duidelijk naar voren op de laatste Bisschoppensynode te Rome (1977).

9) cfr. W. Goddijn, *Rooms en, dat waren wij*, Hilversum 1978.

10) Voorbeelden hiervan vinden we niet alleen in de verschillende socialistische of communistische landen. Ook de moderne varianten van rechtse dictaturen kennen allerlei vormen van staatsdirigisme. De indoctrinatie van het volk met een ideologie als van de „Nationale Veiligheid” in Brazilië en andere latijnsamerikaanse landen levert hiervan een sprekende illustratie.

11) cfr. G. Dekker, *Gekerkerd geloof. Vertrouwen van godsdienst en kerk*, Baarn, 1977.

12) cfr. T. T. ten Have, *Vorming*, Groningen 1959, p. 22. Een goede fundamenteel-theologische uitwerking van de *gezamenlijke* opdracht van de mens „subject” te worden, vinden we in een van de laatste werken van J. B. Metz: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, prf. 4, pp. 57-76. Sterk beklemtoond worden hierin ook de functie van de praxis en solidariteit en de politieke implicaties daarvan voor de christen.

13) cfr. Paulo Freire, *Pedagogie van de onderdrukten*, Baarn 1976.

14) cfr. W. A. v. d. Eerenbeemt, o.c. p. 11.

15) cfr. „*Evangelii Nuntiandi*”, van Paulus VI, jan. 1976, nr. 34 en 46.

16) cfr. J. L. Segundo, *The Liberation of Theology*, New York 1976. De auteur geeft in verband met dit probleem enkele boeiende beschouwingen over openbaring als „permanent en open educatieproces”, naast openbaring als het doorgeven van eens en voor altijd vastgelegde „informatie”. Dit onderwerp kwam ook ter sprake op het 7e Missiologisch Beraad in 1978; cfr. J. M. v. Engelen, *Waar gebeurt „kerk” of waar maken mensen „kerk” in de lijn van de Joods-christelijke traditie?*, Den Bosch 1978.

17) De verscheidenheid van deze visies heeft verschillende oorzaken. Kerkopvattingen, maatschappijvisie, sociale posities en culturele traditie zijn factoren die daarop van invloed kunnen zijn. Dit is o.m. naar voren gekomen n.a.v. het gebeuren „Zending in Nederland”.

18) cfr. o.a. „*Katechese op de basisschool*”, Studiecommissie Kindercatechese van het HKI, Nijmegen 1976.

19) Een vraag is of „Zending in Nederland” aanvankelijk een niet wat eenzijdige klemtoon legde op de culturele verschillen.

20) cfr. *Kaski-rapport* nr. 335. *Waarom gaan mensen naar de kerk?*, Den Haag 1975.

21) cfr. *Kaski-rapporten* nr. 335 en nr. 341, Den Haag 1975 en 1977.

22) PMK werkt ook bij de keuze van de thema's samen met een landelijke catechetische jaarplangroep. Plannen bestaan om het gehele uitgavenpakket van PMK samen met de Bisschoppelijke Vastenactie te gaan verzorgen. M.b.t. het probleem van het „institutionele karakter” van de kerk aan wie hulp wordt geboden en het „missionaire karakter van de PMW-hulpverlening worden met name vanuit de kring van de diocesane missiesecretarissen voor missie, vrede en ontwikkelingsvraagstukken vragen gesteld. De kernvraag die hieronder zit is: waar gebeurt „kerk” of waar maken mensen „kerk” buiten de bestaande institutionele kerkgrenzen?

Een tweede vraag is of alle hulp aan priester- en catechetenopleidingen en pastorale werkers de kwalificatie van „missionaire assistentie” gegeven kan worden? N.a.v. dit artikel kwamen in een gedachtenwisseling met J. v. Lin deze vragen naar voren. Als studiesecretaris van de PMW heeft hij zich de laatste jaren hiermee sterk beziggehouden.

23) cfr. J. L. Segundo, o.c., hfdst. 4, 5 en 6; voor de auteur betekent „ideologie” een operationeel of concreet gemaakte visie in de zin van: „een systeem van doeleinden en middelen dat die noodzakelijke basis of het vertrekpunt vormt voor elke menselijke actieprogramma of keuze.

Missionaire aspecten in de catechese

Een persoonlijke inleiding

De hier volgende overwegingen over Zending in de catechese hebben een persoonlijke aanleiding en worden daarom voorafgegaan door een persoonlijke inleiding.

De aanleiding was een vraag, die mij vanuit de Raad voor de Catechese van de Nederlandse Hervormde Kerk werd gesteld, toen ik ongeveer een jaar terug in Nederland was na een achtjarig verblijf in Kameroen, in dienst van de Evangelische Kerk van dat land. Deze vraag luidde: „Wat breng je uit missionaire dienst in een afrikaanse kerk mee terug naar hier, en hoe zou zo'n ervaring kunnen bijdragen aan de doordenking van de missionaire dimensie van de catechese?" Ik was op voorhand geneigd om aan te nemen, dat ervaringen met het kerkelijk leven in een ander werelddeel en in een andere cultuur de kerk in Nederland iets te geven en te zeggen hebben. Dat wil je natuurlijk ook graag! Maar wat? Ik realiseerde me ook, dat de kerk, waarin ik heb gewerkt, teveel een kopie vertoonde van de kerkmodellen die achter de west-europese zendingsinstanties, die haar tot leven gebracht hebben, stonden. Daarom hebben die kerk, en andere die ik in mindere mate heb leren kennen, mij niet zoveel geleerd op het gebied van missionair gemeente-zijn, en evenmin op dat van evangelische werving en begeleiding van de jeugd. Maar tezelfdertijd besefte ik goed, dat de afrikaanse context: de cultuur en de samenleving met zijn omgangsvormen en waardeschalen, me wèl veel gedaan hebben.

Door het hernieuwde contact met de nederlandse samenleving werd ik me daarvan bewust; vooral door de gevoelens van verbazing, onlust en ergernis, die door een aantal dominerende trekken van het leven hier werden opgeroepen. Het registreren van deze onlustgevoelens deed me beseffen hoezeer ik door het verblijf in Afrika van een aantal daarginds belangrijke dingen ook zèlf de waarde heb leren inzien. Ik noem er enkele, waarbij ik me realiseer, dat ze hoofdzakelijk liggen op het vlak van de menselijke omgang en samenleving:

– *Gastvrijheid en beschikbaarheid.* Zoals een afrikaanse huisvrouw zelden of nooit een precies voor het aantal gezinsleden afgemeten hoeveelheid eten zal bereiden, zo wordt er in ruimere zin altijd met een onverwachte bezoeker rekening gehouden. Wanneer hij komt, is hij welkom, krijgt voorrang boven andere bezigheden, vindt mensen die tijd voor hem nemen. Hoever zijn wij in West-Europa er vanaf gegroeid om het normaal te vinden dat iemand je komt storen. Ik heb in Afrika niet gemerkt, dat iemands komst en het beroep dat hij op iets van jou doet, ooit primair zo beschouwd en beleefd worden. Personen en relaties met personen zijn belangrijker dan zaken en het welslagen daarvan.

- Hierbij sluit aan het vermogen om de ander steeds, zover mogelijk, *in zijn waarde te laten*. Je laat iemand niet gauw zijn gezicht verliezen, zeker niet en plein public. En als iemand een correctie behoeft, dan gebeurt dat op subtiele wijze. Een terechtwijzing in bedekte termen, voor een goed verstaander echter meer dan duidelijk, sorteert een beter effect dan een grof toegediende afgang. Want met deze laatste zou de gemeenschap zijn verbroken en iemand wordt, met en ondanks zijn lastige eigenaardigheden, zo lang mogelijk binnen de gemeenschap waartoe hij behoort of waarin hij nu eenmaal is opgenomen (bijvoorbeeld het predikantencorps van een kerk) vastgehouden. Er bestaat een afrikaans geduld met elkaar, waarbij de west-europese medewerker al vele malen het zijne heeft verloren.
- Bij de subtiele omgang met elkaar hoort ook een voor menig westerling opvallende en ongebruikelijke *taalkunst*. In het engelstalige deel van Kameroen was „blunt dutch” een begrip: Hollanders zijn ronduit, maar ook bot. Als de dingen niet vierkant, op 't grove af duidelijk, gezegd worden, vatten wij ze niet meer. Maar er blijken tussen mensen subtielere wegen mogelijk te zijn om elkaar iets te zeggen. Afgezien van de non-verbale communicatie zijn er op het verbale vlak omwegen (diplomatie, beeldspraak, understatement) die niet alleen efficiënt zijn, maar door hun spelkarakter zelfs meer humaan en gemeenschap-bewarend.
- Hoewel tribale vooroordelen in een afrikaanse samenleving veel voorkomen, wordt er anderszids toch veel *ruimte* gelaten aan de ander om te zijn wie hij is. „Hij is nu eenmaal zo” – het mag berustend gezegd worden, er schuilt ook een stuk aanvaarding in. Er zijn geen technieken om een ander respectloos te overrompelen en naar zijn hand te zetten. Men wacht af hoe een ander denkt en reageert, in plaats van haastig voor iemand uit de conclusie te trekken, dat hij in zijn maatschappelijke positie voor die en die partij zal stemmen en tegen dat of dat initiatief gekant zal zijn. Een mens is immers een wonder van leven, en wonderen katalogiseer je niet.
- In de lijn van geduld en aanvaarding van de werkelijkheid ligt vervolgens het opmerkelijke *incasseringsvermogen*. Lachen om wat mislukt, niet alleen bij een ander, maar ook bij jezelf – het is in onze westerse ogen een kunst. Want bij ons mag niets mislukken. Gebeurt het toch, dan maakt het ons kwaad, driftig, verbitterd. Onze kinderen groeien op in een wereld waarin zij leren dat al hun wensen snel en volledig vervuld kunnen worden. Tegenslagen horen niet meer echt erbij. Om ongemak en narigheid op te vangen zijn er allerhande materiële en institutionele voorzieningen, maar daarbij verkommt het puur menselijke, vaak machteloze maar daarin zo echte, deel nemen aan iemands problemen en ellende in de simpele en volmondige erkenning daarvan.
- Tenslotte noem ik in deze tamelijk willekeurige rij de directe en spontane *uiting van gevoelens* van vreugde en verdriet. Een Afrikaan leert zijn kinderen wel om „zich goed te houden” door bij pijn geen krik te geven, maar dat men zich bij grote blijdschap of diep verdriet „goed zou houden” door zijn emoties niet te laten blijken, komt hem als weinig menselijk voor. Men gaat a.h.w. helemaal mee in de smart en in de blijdschap van een ander, voelt die zèlf op een directe en natuurlijke manier, en dat maakt een heel wat waardiger indruk dan de lawaaiige, groteske en gewild-stoere vor-

men van „zich laten gaan” die in onze cultuur zo nadrukkelijk aan het licht treden. Het leidt bij hen, ook in de kerk, tot hartelijker omgangsvormen, tot een directer reageren, waarbij onze bijeenkomsten als kil en stijf, en de deelnemers als housterig en geremd afsteken.

Ik wil hiermee niet zeggen dat in deze contrasten „het” beeld van een westerse samenleving is getekend. Ook hier is van allerlei in beweging, is er een zoeken naar warmere en weldadig functionerende gemeenschapsvormen tussen mensen. Maar dat vindt toch nog veelal onder de oppervlakte plaats. De in het oog springende trekken van de samenleving zijn het die mij aanleiding hebben gegeven tot een bewustmaken van de totaal andere waarden, die opgeld doen in een andere cultuur en die deze aan een buitenlandse werknemer bij zijn terugkeer naar zijn vaderland vermag mee te geven.

Deze buitenlandse werknemer wordt zich, misschien nog sterker na zijn definitieve terugkeer dan tijdens zijn verblijf ginds, bewust van het feit dat, hoeveel deskundigheid hij daar ook in dienst heeft gesteld van de hem toevertrouwde mensen en van de hem opgedragen taak, hij deze toch altijd heeft aangeboden vanuit zijn eigen westerse cultuurwereld en de daar geldende normen van doelmatigheid, ontwikkeling, leerprocessen e.d. Er is een culturele kloof, die hem vreemdeling doet zijn en blijven. Natuurlijk kunnen juist de waarnemingen van een vreemdeling verhelderend zijn, omdat hij zich nog verbaast over wat ter plaatse doodgewoon wordt gevonden. Maar veel van de eerste verbazing verdwijnt door nadere kennisneming en begrip, en moet verdwijnen. De verbazing die overblijft, heeft de kans reëel en gerechtvaardigd te zijn en kan in een geest van solidariteit worden uitgesproken in de vorm van bescheiden suggesties en, zo nodig, van kritiek. Maar dit moet in evenwicht worden gehouden door duidelijke tekenen van onzelfgenoegzaamheid en verlangen om te leren. Het is een hachelijke, vaak teleurstellende, maar soms ook hoopgevende bezigheid om zich op het snijvlak van twee culturen te bewegen en zodoende de eigen normen en idealen te leren herzien en andere te leren waarderen en integreren.

Deze overwegingen die, uitgaande van ervaringen, en zeker ook nog heel persoonlijk gekleurd, hierboven neergezet werden, zie ik desondanks meespelen in de vragen waarom het in deze bijdrage nu moet gaan.

Missionaire catechese. Welke zendingsconceptie?

De catechese aan jongeren, maar ook het missionaire vormingswerk onder ouderen („zendingscursussen”), stuiten op een zendingsconceptie die hoofdzakelijk door een tweetal associaties lijkt te worden bepaald:

1. Zending is iets wat van hier uitgaat en het veronderstelt hoe dan ook superioriteit, zij het dat die er niet een is van mensen, hun karakters of morele eigenschappen, maar van hun „kunnen”. Waar zending bedreven wordt, zo is toch het nog steeds aanwezig beeld, daar gaan mensen wat brengen: een beter geloof, een betere bewerktuiging om de medemens te dienen, een betere methodiek om de sociale en geestelijke problemen ginds aan te pakken. Ook wanneer het recht om dit te doen wordt ontkend of de drang ertoe aan onzuivere motieven toegeschreven, bewijst dit eens te meer dat „zending” met „geven” en „hoger niveau” in verbinding gebracht wordt.

2. Voorzover zending in eigen omgeving bedreven wordt, schijnt men onwillekeurig aan de wervingsmethodes van Mormonen, Jehova's Getuigen, Navigators, Youth for Christ e.d. te moeten denken, omdat andere vormen van zending of wel afwezig zijn, of eenvoudig niet als echte zending beschouwd worden. Voor de vrijmoedigheid van genoemde groeperingen bestaat vaak oprechte bewondering, maar de eenzijdigheid van het opgeroepen beeld leidt ertoe dat zending wordt versmald tot persoonlijke bekeringsoproep, annex aansluiting bij een georganiseerde groep, die zijn leden een zekere geborgenheid en eigen waarde biedt en elk op zijn beurt weer missionair inzet.

Het is de vraag: wil men bij missionaire opvoeding van catechisanten en ouderen bij dit beeld aansluiten, het desnoods hier en daar retoucheren, of willen we van dit eenzijdige en versmalde zendingsbeeld af – hierop zal makkelijker „ja” gezegd worden – en welke zendingsconceptie willen we dan wel trachten over te dragen? Ik denk dat het erop aankomt in het bijzonder drie perspectieven te openen. Wanneer ik ze hieronder noem en toelicht, lijken ze misschien willekeurig gekozen en missiologisch gezien onvolledig. De persoonlijk ingekleurde „cultural shock”, waarmee deze bijdrage inzette, spreekt in de keuze mee. Maar ook de ervaring van gesprekken met jongeren en van zendingscursussen na mijn terugkeer in Nederland. Elk van de drie perspectieven heeft naar mijn besef een bijbels-theologisch uitgangspunt (a) en landt op een concreet veld in het heden (b). Deze drie zijn:

1. Zending – een beweging met tweerichtingsverkeer
2. De contouren zijn die van het Rijk Gods
3. De weg naar identiteit

1a. In zijn „De leer van de Heilige Geest” zegt H. Berkhof dat de zending de fundamentele vorm is van de beweging die – en dat is de Geest – gaat van de vertegenwoordigende Ene (Jezus Christus) naar de vertegenwoordigde velen (de mensen). Gods einddoel is dat de mensen zullen worden opgenomen in Christus' gemeenschap, opdat zij deel hebben aan en omgevormd worden tot het nieuwe mens-zijn dat hij voor ons heeft verworven¹⁾. „De Christologie van het Nieuwe Testament is gebaseerd op de vertegenwoordigingsgedachte en houdt daarom onmiddellijk een beweging in waarbij de zegen van de Ene zich uitstrekt naar de velen voor wie hij is bedoeld.” (. . .) De Geest (. . .) „is de weg van de Ene naar de velen, van het midden naar het einde der tijden, van het middelpunt naar het einde der aarde”²⁾.

Als dit juist is – en het lijkt mij juist – dan kan het niet anders of grensoverschrijdingen en doorbreking van barrières zijn aan deze beweging van de Geest, waarvan de zending de fundamentele vorm is, inhaerent³⁾. Het boek „Handelingen” verkondigt dat op een aanvankelijke ontmoeting met het heil van naar Jeruzalem *samengestroomde* mensen (Hand. 2, 5; 5, 16) is gevolgd een *uitwaaiering*, waarbij enkele zeer concrete en taaië grenzen werden doorbroken: van de Joodse naar de Samaritaanse gemeenschap (8, 4-5) en naar de Griekse wereld (11, 20). Deze grensoverschrijdingen betekenden een principiële aantasting van de privileges van de eerste ontvangers van het heil; een verwondering over het feit, dat God blijkbaar anderen evenveel wil schenken (10, 45) en daarin niet tegen te houden is (11, 17); een wegvallen van

oude, op groepsbewustzijn, godsdienstige indeling, cultureel vooroordeel en sociale geleding berustende tegenstellingen (Col. 3, 11); en een ongekende verzoening tussen tot dusver elkaar vreemde volken en werelden (Ef. 2, 14). De bijeenbrenging van elkaar vreemde en argwanend bekijkende groeperingen wist de oude grenzen niet uit. Deze blijven bestaan en doorwerken, en staan in een voortdurende spanning met de nieuwe werkelijkheid van onderlinge verzoening en „rassemblement” die slechts in het geloof in Christus gegrepen en geëxperimenteerd kan worden. En móet worden, omdat elke verzoening over grenzen heen de meerwaarde heeft van sprekend voorteken te zijn van de uiteindelijke samenbrenging van Oost en West, Noord en Zuid in het Rijk van God (Lukas 13, 29).

b. In de missionaire vorming zullen deze bijbelse gegevens zó moeten worden toegespitst, dat aan de historische zendingsbeweging van Europa naar andere continenten elk absoluut en noodwendig karakter ontnomen wordt. Deze beweging is niet meer dan een tijdelijke fase, een stuk weg, in de beweging van het centrum (Jeruzalem) naar de einden der aarde. Vanwege dit tijdgebonden en relatieve karakter is het niet vreemd dat centra van creatief christelijk denken en handelen zich over de wereld verplaatsen en andere en andersgerichte bewegingsstromen ontstaan. Met name is op de van het christelijke Europa uitgegane stroom een terug- en tegenstroom aan het volgen, die onze eigen motieven en levensstijl op klemmende wijze aan de orde stelt. Men kan niet meer over zending catechiseren in de lijn van: Van (onze) pioniers tot zelfstandige kerk, die echter nog steeds onze hulp in personeel en geld nodig heeft. Maar het zal duidelijk gemaakt moeten worden, dat het (door ons) bemiddelde Evangelie van Jezus Christus ginds bezig is op eigen wijze aan te slaan en dat wij de gevolgen daarvan op ons brood beginnen terug te krijgen. Het wordt in allerlei situaties waarin mensen met de rug tegen de muur staan, als uiterst relevant ontdekt. Het vindt weerklanken, die ons maar zeer ten dele vertrouwd in de oren klinken, wanneer het betrokken wordt op de strijd en het lijden waarin mensen verkeren, of op de vragen waarop de traditionele religies een antwoord gaven maar die de westerse presentatie van de bijbelse boodschap opengelaten heeft. De ontdekkingen die zo met het Evangelie gedaan worden, komen op onze eigen hoofden terug in de vorm van kritische vragen naar onze spiritualiteit, ons gehalte aan werkelijke gemeenschap, onze bereidheid tot delen, en als een schreeuw om bevrijding en gerechtigheid.

Zo wordt het traditionele beeld van mensen die van hier uitgaan om ginds mensen te bekeren omgezet in de vraag van ginds, of wij ons niet nodig moeten bekeren. Zo worden wij gewipt uit de comfortabele positie van gevers, die volgens onze normen wel eens zullen bepalen wie wij zullen helpen, en waarmee, en worden wij zeer oncomfortabel doorzien in onze geestelijke armoede en in de verschraving van medemenselijkheid, waarin onze knappe systemen ons gevangen hebben. Wanneer het gebeurt dat christenen elkaar, vanuit de zeer verschillende werelden waarin zij leven, kunnen helpen om in te zien waarin elks onvrijheid en vervreemding (en dat is toch „zonde”!) bestaat, dan komt, dankzij de grenzen èn dwars door deze heen, het nieuwe verenigd-zijn in Christus aan het licht.

2a. De samenbrenging en verzoening zijn een, weliswaar relatief en voorlopig, maar toch welsprekend teken van het Rijk, dat verwacht wordt. In een serie artikelen over „Achtergronden van Zendingsbeleid” heeft E. Jansen Schoonhoven er onlangs nog weer op gewezen, dat het eerste perspectief van de Zending het Koninkrijk Gods is. Jezus heeft in zijn woorden en daden de aard en de inhoud van dat Rijk geopenbaard. Het Rijk is een verborgenheid, een geheimenis. Jezus kan het alleen openbaren door gelijkenissen en tekenen. Maar dat doet hij dan ook⁴).

Met erkenning van de unieke wijze waarop Jezus dat deed, zal men toch ook mogen zeggen dat participeren aan zijn zending ook voor de naar Hem genoemde gemeente de taak heeft in de zending de geheel eigen, met onze menselijke levensrichting strijdige en daarom verborgen, aard en inhoud van het Godsrijk duidelijk te maken; slechts door verwijzende tekens, die bovendien worden gesteld in alle betrekkelijkheid en onvolmaaktheid, maar die toch de contouren van dat Rijk telkens even doen oplichten, contouren die wijder en verrassender zijn dan wij menen vanuit onze religieuze verlangens of zelfs hoogste idealen. Jansen Schoonhoven noemt als eerste consequentie, dat het in „dit Evangelie van het Koninkrijk” (Mt. 24, 14) dus gaat om méér dan om mijn persoonlijk zieleheil; want mensen worden geroepen om Gods bondgenoten, medewerkers en medestrijders te zijn in de strijd die zijn Rijk nog in de wereldgeschiedenis heeft te voeren.

b. Een jonge vrouw die werd gegrepen door het Jongerenconcilie in Taizé heb ik haar levensdoel zó horen formuleren: zich ervoor te willen inzetten, „dat de mens niet slachtoffer van de mens zal zijn”. Bij de missionaire vorming lijkt het nog allerminst overbodig om duidelijk te maken, dat het „brenge tot Jezus” nauw verbonden is met de wijde contouren en de verwachting van het Rijk van Vrede en Gerechtigheid. Persoonlijk heil kan alleen gevonden en verzekerd worden als deel van een heil, dat zich op de wereld richt. Het zoeken naar zekerheid en geborgenheid is wel legitiem, doch alleen als het leidt tot een extraverte houding. Het lijkt er vaak op, alsof het onder christenen, en ook onder jongeren, onvermijdelijk moet komen tot een opdeling tussen maatschappelijk en politiek geëngageerden ener-, en geborgenheid zoekenden anderzijds. En of een vast geloof in een directe persoonlijke bemoeienis van God met ieders leven ten koste moet gaan van sociaal-politiek engagement, en omgekeerd. Dit tot onderdeel van de missionaire vorming op de catechese te maken heeft met directe informatie over de zending van vandaag weinig van doen; maar het is wel van wezenlijk belang om in een voor velen onopgeloste polariteit enige helderheid en – wellicht – synthese te brengen.

3a. Voor het derde punt grijp ik terug naar de onder 1a. aangehaalde gedachte van Berkhof, namelijk dat het Gods einddoel is, dat de mensen zullen worden opgenomen in Christus' gemeenschap, opdat zij deel hebben aan en *omgevormd worden tot het nieuwe mens-zijn dat hij voor ons heeft verworven* (cursivering van mij). Berkhof vervolgt dan: „De nieuwe vorm (*morphè*) van de Ene is het begin; de *symmorphia* van de velen is het doel”.⁵ „Symmorphia” betekent: gelijkvormigheid, en is ontleend aan Rom. 8, 29 waar Paulus

zegt, dat God mensen tevoren bestemd heeft tot *gelijkvormigheid* aan het beeld van zijn Zoon, opdat deze de eerstgeborene zou zijn onder vele broeders. Voorzover ik weet is Berkhof één van de weinigen, die het belang van deze notie van een omvormingsproces voor de christelijke mensbeschouwing naar voren heeft gehaald.

Het wil mij voorkomen dat dit tevens een belangrijk aanknopingspunt is, wanneer men in evangelische zin wil spreken over het vinden van de eigen identiteit. Ons meest eigenlijke Zelf ligt dan niet *achter* ons, als iets waarvan wij ooit, door wat voor factoren ook, zijn vervreemd geraakt. Maar het ligt *vóór* ons, als iets waarheen wij op weg zijn. Christus heeft dat wat wij, en ieder voor zich, in Gods ogen zijn al voor ons verworven en voor ons veilig gesteld, en daarom mag mijn leven een groeiproces zijn waarbij ik, naarmate Christus meer gestalte in mij aanneemt, ook nader tot mijn eigenlijke zelf, tot mijn bestemming kom. En zoals Jezus Christus helemaal zichzelf werd door de weg te gaan van de graankorrel – immers daardoor bleef hij niet op zichzelf maar werd tot „velen” (Joh. 12, 24)! – zo zal ook het afsterven om vrucht voort te brengen een wezenlijk deel zijn van het groeiproces waarlangs individuen en gemeenschappen hun ware identiteit in hem naderbij komen. Dit afsterven zal vaak de vorm hebben van een breuk met wat zich aandient als de – vermeende, maar niet echte – weg tot zelfbehoud. Aanleiding tot het woord over de graankorrel, waarmee Jezus zijn weg beschreef, was in Joh. 12 de mogelijkheid om zijn zending te verleggen naar de Diaspora („Grieken” – vss. 20v.), die zich welwillender toonde dan de Palestijnse Joden.

b. Het zoeken naar eigen identiteit is aan de orde van de dag: individuen zoeken zichzelf te worden, de voorwaarden te vinden om „helemaal zichzelf” te kunnen zijn. Kerkgemeenschappen in Afrika en elders zijn op zoek naar hun identiteit; en dat geschiedt voor hen in een klimaat waar de weg naar authenticiteit dikwijls wordt voorgesteld als een weg terug („*retour à l'authenticité*” – Mobutu). Kerkelijke groeperingen tonen zich, wanneer verregaande samenwerking of fusie in het zicht komen, benauwd dat daarmee hun eigen geluid niet meer gehoord zal worden en hun specifieke inbreng niet meer herkend zal worden. Gescheiden blijven om de eigen cliëntèle niet te verliezen lijkt velen toch de betere weg om de eigen identiteit veilig te stellen, waarbij over identiteit dan meer in sociologische dan theologische zin nagedacht wordt. Of zou het voor een gemeenschap niet gelden, dat men zijn werkelijke identiteit nog niet bezit, maar erheen op weg is?

Het lijkt mij dat bij de doordenking van het zendingsbeeld dat men wil overdragen en in het bewustzijn van huidige en toekomstige gemeenteleden wil brengen, ook deze noties moeten meetellen. Evangelisch gesproken kan men slechts zichzelf wóorden, en dat is een proces van vallen en opstaan, van bewustwording en leren, van breken met wat tot vervreemding en verlamming leidt en telkens opnieuw kiezen voor wat dichterbij de bestemming brengt. Vrees voor identiteitsverlies is een teken dat men nog geen echte wortels heeft. Pas wie zijn eigen verworteling kent en serieus neemt, kan open en onbevreesd luisteren en reageren: in de dialoog met aanhangers van andere gestalten van geloof; in het kennismaken van andere vormen van christelijk getuigenis en engagement; en ook in het accepteren van het feit dat ook bij ons-

zelf de expressies van het geloof in Christus meebepaald zijn door geschiedenis en culturele ontwikkeling en de Heilige Geest daar vrij tegenover staat.

Missionaire catechese. Welke zendingssituatie?

Tot dusver heb ik feitelijk alleen gezegd hoe naar mijn mening de zending in de catechese van nu aan de orde zou moeten komen en vanuit welke conceptie informatief materiaal aangereikt zou moeten worden. Een volgende vraag is of de zending niet nog op een andere manier op de catechese van vandaag zou kunnen inspelen, namelijk als het waar zou zijn dat de catechese zélf hier en daar, en misschien in toenemende mate, een missionaire situatie is geworden. G. D. J. Dingemans, secretaris van de Raad voor de catechese van de N.H. Kerk, zal in een aansluitend artikel daarop ingaan vanuit zijn optiek. Ik wil tot besluit van deze bijdrage in het licht van de missionaire situatie zoals ik die in een deel van Afrika heb leren kennen, een drietal vragen stellen. Deze betreffen: 1. de culturele tweeslachtigheid, 2. de opening naar een eigen geloofsbeleving en -expressie, en 3. regressieverschijnselen.

1. De zending heeft altijd geweten dat, om de boodschap aangaande Jezus Christus te kunnen overdragen aan mensen die in een andere cultuurwereld leven, het noodzakelijk is in die vreemde cultuur in te duiken, en daarvan niet alleen de taal maar ook de daarachter liggende „filosofie”, de sociale gewoonten en de wijze van reageren te leren kennen. Hoe moeilijk dit in de praktijk ook mag wezen, het recept is eenvoudig en onverbiddelijk. Maar die eenvoudige situatie is voorbij. Vrijwel overal heeft een kerk die het Evangelie in eigen omgeving wil uitdragen te maken met mensen, die niet meer met beide benen in hun eigen oorspronkelijke cultuur alléén staan, maar door allerlei factoren, waarvan de zending zelf er één is, in twee culturen leven: de eigen en de westerse civilisatie. Levend in het animisme zijn talloze Afrikanen overrompeld met geestelijke en technische producten van een cultuur, waarvan zij de wortels en vooronderstellingen niet kennen, laat staan delen. Hoe uiterlijker en materiëler deze producten, des te gemakkelijker worden zij overgenomen; maar de visie op mens en natuur waarvan zij de uiteindelijke resultaten zijn, blijven daarbij onbekend⁶).

Wie wil, kan deze verworvenheden bemachtigen zonder het eraan ten grondslag liggende geloof voor zijn rekening te nemen, of zelfs maar te beseffen dat zulk een geloof er is. En niet alleen dat, maar dezelfde voortbrengselen van de vreemde civilisatie kunnen vervolgens worden gebruikt om zich tégen de daarmee verbonden filosofie of geloof te keren: zo wordt gesteld dat techniek en ontwikkeling moeten samengaan met de „*retour à l'authenticité africaine*” of met een animistische wereldbeschouwing. Op deze wijze kan onder de oppervlakte van een dominerend cultuurpatroon dat met sterke vangarmen mensen trekt binnen de daarin geldende vanzelfsprekendheden, een onderstroom aanzwellen, die een eigen klimaat probeert te scheppen en te handhaven. De kerken hebben het door deze complicatie feitelijk moeilijker gekregen om met het Evangelie daarin door te dringen: want enerzijds hoort dit Evangelie op het eerste gezicht bij die vreemde wereld waartegen men zich in een groeiend zelfbewustzijn verzet, en anderzijds heeft men de kerk niet meer nodig om tot ontwikkeling en bevrijding te komen.

Ik denk dat in deze gecompliceerde situatie voor veel kerken in Afrika een tekort aan gericht pastoraat pijnlijk opvalt. De grote geestelijke verwarring wordt teveel te lijf gegaan met een autoritaire presentatie van de geloofsinhoud („zo is het”; „zo en zo moet je doen”), waarbij reële vragen uit onkunde en onvermogen worden afgewimpeld. Het kerkelijk leven is teveel een zaak van discipline (die wel of niet serieus wordt uitgeoefend – maar dat is vers twee). Voor een afrikaanse kerk lijkt het me voorts een testcase te zijn of zij inderdaad de plaats blijkt te zijn waar mensen en groepen met elkaar verzoend worden, of waar religie slechts fungeert als bindmiddel voor stamgenoten.

Kent de catechese een hiermee vergelijkbare situatie? Verkeren jongeren ook in twee cultuurwerelden, de dominerende die de ouderen hun in maatschappij en kerk willen opleggen, en een eigen (sub-)cultuur waarin zij zich proberen te handhaven en thuis te voelen? Is er sprake van een sterke zuigkracht vanuit elk van beide sferen? En wordt catechese daardoor ook een poging om gesprek aan te knopen met hen, die tegen de dominante patronen protesteren, terwijl zij er toch deel aan hebben?

2. In de zending nemen wij, Europeanen, vanuit onze wereld deel aan het leven van kerken overzee die de noodzaak beseffen om te komen tot een eigen expressie van hun geloofsinzichten, in termen ontleend aan hun leef- en denkwereld, en adequaat gericht op de situatie waarin zij verkeren en hebben te getuigen. Een nieuwtestamenticus, die aan de theologische faculteit van Yaoundé, Kameroen, doceerde, heeft in een interessant artikel gezocht of in het Nieuwe Testament een *weg* wordt getekend, waarlangs het christelijk geloof op griekse bodem geacclimatiseerd is geraakt⁷⁾. Hij komt tot de conclusie dat een „griekse” expressie van de theologie nimmer willens en wetens werd gezocht, maar er vanzelf kwam doordat mensen in gehoorzaamheid de boodschap voor een nieuw milieu hebben vertaald, bezongen, en tenslotte, kritisch en constructief dialoog voerend, hebben getracht zuiver en onverkort te houden. De *weg*, die het N. T. laat zien wordt gekenmerkt door de volgorde: zendelingen, vertalers, dichters, theologen. Als niet alleen het *resultaat* (de oudste belijdenissen, de theologie van een Paulus), maar ook de getekende *weg* normatief is, dan impliceert dit, dat er niet aan lokale geloofsexpressie en theologie gedokterd kan worden, maar dat de gehoorzaamheid aan de opdracht het Evangelie van het Koninkrijk werkelijk bij de mensen te brengen in hun taal, begrippenwereld en situatie, *vanzelf* ook liederen, belijdenissen en adequate theologie zal voortbrengen.

Wij weten, dat het te betreuren is, dat vele zendelingen voorheen zich er niet toe beperkt hebben om wat Paulus noemt de *melk* van het Evangelie aan te reiken, maar meteen hebben getracht om het *vaste voedsel* (1 Cor. 3, 2) van hun eigen theologische en morele normenstelsel erin te proppen, wat – om in het aangehaalde beeld te blijven – tot indigestie (in plaats van tot indigenisatie) en verstopping heeft geleid. Eigen geloofsgroei werd afgegendeld, soms uit angst voor ketterijen en al te eigenzinnige vrijheidsaspiraties⁸⁾. Op de conferentie in Bangkok werd uitgesproken dat veel christenen, die het Evangelie door westerse tussenpersonen hebben ontvangen, zich afvragen: „Ben ik het wel echt, die aan Christus antwoord geef? Is het niet een ander in mijn

plaats?”⁹⁾ M.a.w. heeft men mij, als mens van een eigen cultuur, niet eerst zover van mijzelf vervreemd, dat er een ander in mij is ontstaan, die dan vervolgens correcte antwoorden heeft leren geven? „Hoe kunnen wij op verantwoordelijke wijze antwoorden op de stem van Christus in plaats van vreemde modellen van bekering te kopiëren, die ons werden opgelegd, maar niet waarlijk werden geaccepteerd?”¹⁰⁾

Maar als het tot een werkelijk lokale expressie komt, hoe zal dan de aansluiting bij de Wereldkerk mogelijk blijven? Of is ook de wederzijdse herkenning van mensen, die ieder in hun omstandigheden „voor alles het Koninkrijk Gods en Zijn Gerechtigheid zoeken” geen zorg die vooropgesteld moet worden, maar een deel van de dingen, die „bovendien geschonken zullen worden” (Mt. 6, 33)?

De vraag is: kent de catechese een soortgelijke problematiek wanneer het gaat om jongeren te helpen een eigen geloofsbeleving en expressie (b.v. in liederen die zij graag zingen en die zo anders van taal en strekking zijn dan die van het Liedboek) te vinden? En hoe zal dan hun aansluiting bij de volwassen gemeente worden, die zij dikwijls niet „zien zitten” omdat het van hen een eenzijdige aanpassing en uniformering lijkt te verlangen?

3. Tenslotte noem ik de regressieverschijnselen. Doordat de presentatie van het Evangelie vaak opgebouwd is geweest uit elementen, die in wezen antwoorden waren op vragen die in een andere situatie waren opgekomen en dus niet de vragen waren van mensen in de niet-westerse wereld, en het ontstaan van een werkelijk contextuele theologie dus achterbleef bij de culturele en maatschappelijke ontwikkeling (wat hier feitelijk net zo goed het geval is), zijn veel christenen ertoe gekomen terug te grijpen naar praktijken die in het animisme wortelen, teneinde daarmee hun oude en nieuwe problemen het hoofd te bieden. Met het christelijk geloof, zoals het door de kerk vaak te cerebraal en moralistisch wordt voorgedragen, komen zij niet uit. Komen de zaken van leven en dood aan de orde, dan moet er concretere hulp geboden worden en de magie dient zich aan.

Mijn derde vraag in de richting van de catechese zou dan ook zijn: in wat voor primitieve geloofsvormen en oergedachten vallen jongeren terug, wanneer onze catechese, ondanks het daarin opgenomen streven naar geloofsvolwassenheid, over hun vragen en problemen heenschiet? In Afrika is het een ernstig teken van in de kou laten staan, wanneer de magie en de sorcier weer uitkomst moeten bieden. Maar kan men de bijbelse boodschap op al onze vragen antwoord laten geven? Of houdt catechese ook in dat de christen leert om vragen te laten rusten en verstommen, en zich door het Evangelie zelf van de echte vragen, die in zijn leven en samenleven (moeten) spelen, *bewust* te laten maken? En is dat niet ook skandalon van het Evangelie, dat het nooit zonder meer aansluit bij menselijke behoeften en aspiraties?

¹⁾ H. Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*. Nijkerk, 1964, blz. 33 en 29.

²⁾ *Idem*, blz. 37/38.

³⁾ Vgl. de titel van de aan Bengt Sundkler voor zijn zestigste verjaardag aangeboden „essays on the nature of mission”: *The church crossing frontiers*. (Uppsala, 1969).

⁴⁾ E. Jansen Schoonhoven, *Achtergronden van zendingsbeleid*, I. „Dit Evangelie van het Koninkrijk”. In: *Vandaar*, mei 1977 – 3e jrg. no. 5, blz. 17.

⁵⁾ A.w., blz. 29.

⁶⁾ Zie voor deze problematiek de originele studie van Olivier Hatzfeld, *L'Europe, le Christ et le Monde*. Genève, 1967.

⁷⁾ Daniel von Allmen, *Pour une théologie grecque? „Indigénisation” de la théologie dans le nouveau Testament*. In: Flambeau, Février 1970 – no. 25, pp. 2-34.

⁸⁾ Zie b.v. J. van Slageren, *Les origines de l'Eglise Evangélique du Cameroun*. Diss. Leiden, 1972, m.n. Chap. IV.

⁹⁾ *Bangkok Assembly 1973*, p. 73.

¹⁰⁾ *Ibidem*.

Catechese als missionaire situatie

Inleiding

Met een schok zijn velen er zich van bewust geworden, dat ook Nederland zendingsgebied is geworden en dat het vak „missiologie” niet alleen betrekking heeft op verre vreemde landen, maar ook op ons eigen vaderland. Wij waren er al enigszins mee vertrouwd, dat intellectuelen en arbeiders van het evangelie vervreemd zijn geraakt. Nu staan wij voor de situatie, dat talloze jongeren nog nooit van het evangelie hebben gehoord, zo laten de statistieken zien. ¹⁾ Het ziet er naar uit, „dat over een aantal jaren het grootste deel van het nederlandse volk er nauwelijks enige notie van zal hebben waar het in het Evangelie om gaat”, constateert F. N. M. Nijssen in een artikel over de missionaire opdracht in een pluralistische samenleving. ²⁾

Tot voor kort hadden de protestantse kerken nog vat op de volgende generatie via de kerkelijke catechese, het jeugdwerk en de school. Wij beperken ons in dit artikel tot de kerkelijke catechese, die werd en wordt gegeven in elke protestantse gemeente aan twaalf- tot achttienjarigen en die gewoonlijk uitmondde in de openbare belijdenis van het geloof en in de bevestiging tot lidmaat van de gemeente. De jongeren van de gemeente kwamen min of meer vanzelfsprekend gedurende de wintermaanden naar de catechisatie, waar ze werden ingeleid in de bijbel, de wereld van het geloof, het leven van de gemeente en de omgang met God. Maar die vanzelfsprekendheid is in grote delen van ons land verdwenen. De catechisaties zijn aanzienlijk kleiner geworden en het aantal catechisanten dat belijdenis van het geloof aflegt en opgenomen wordt in de gemeente als lidmaat, is sterk afgenomen. Kennelijk is de aantrekkingskracht van de catechese niet erg groot meer. En ook het lidmaat-worden van de kerk lijkt niet erg aantrekkelijk meer te zijn. De Raad voor de Catechese van de Nederlandse Hervormde Kerk houdt zich al jaren met deze problematiek bezig. Vanuit de bovengeschetste achtergrond kwam enige tijd geleden de gedachte op om de hulp in te roepen van de Raad voor de Zending, die meer ervaring heeft met de missionaire aspecten van het gemeente-zijn. Uit dit contact ontstond onder andere het hiervoor geplaatste artikel over „Missionaire aspecten in de catechese” van prof. dr. J. Roldanus, die na zijn verblijf in Kameroen weer gewoon in een gemeente in Nederland was gaan werken. Dit artikel is min of meer een reactie en een verder denken op het artikel van Roldanus met verwerking van eigen ervaringen van de laatste maanden in Nederland en in Indonesië.

Verschillen

Er zijn natuurlijk hele grote verschillen tussen de zendings situatie in Kameroen of Indonesië en de zendings situatie in Nederland. Grof gezegd kan men

het zo aanduiden: In Kameroen en in Indonesië komen de kerken met het evangelie in een religieuze cultuur. In Nederland is het leven eeuwenlang gestempeld geweest door het christendom en die invloed is de laatste tijd sterk en snel aan het verdwijnen. Voor Kameroen en Indonesië is het christelijk geloof – om zo te zeggen – iets nieuws. Voor nederlandse jongeren is het christelijk geloof dikwijls ouwe koek, een afgedane zaak.

Dat heeft tot gevolg, dat de catechisaties, die nog steeds gehouden worden en door duizenden jongeren in het land worden bezocht, een merkwaardig karakter hebben gekregen, omdat veel jongeren, kinderen van meelevende gemeenteleden, eigenlijk innerlijk ook vervreemd zijn van kerk en geloof. Ook kinderen die (nog) naar de catechisatie komen of de christelijke school bezoeken, blijken potentiële buitenkerkelijken te zijn, omdat ze het in de kerken niet zo zien zitten. Het missionaire probleem is ook in de catechisatie zelf binnengedrongen. „Je kunt niet meer gewoon les geven”, zei een oudere predikant in een catechisatietraining, „je moet tegenwoordig de jongelui nog motiveren ook en ze met allerlei kunst- en vliegwerk meeslepen”. En dat geldt zeker ook voor het godsdienstonderwijs op school: de leraar moet zijn leerlingen motiveren en ze steeds weer de relevantie van kerk, bijbel, geloof en God laten zien. En dan zijn we weer terug bij de missionaire situatie van overzee: Ook daar moet men niet alleen bij alle voorkomende gelegenheden getuigenis afleggen van de hoop die in ons is, maar daar moet men ook steeds weer laten zien, dat het evangelie relevant is voor het leven van mensen en maatschappelijke verbanden.

In het volgende neem ik nu enkele thema's op, die Roldanus aanreikt en ik probeer ze toe te passen op de situatie van de catechese in Nederland.

Geen éénrichtingsverkeer

De kerken hebben niet alleen in het verleden eenzijdig zending gedreven (!) vanuit Europa naar de rest van de wereld met een grote superioriteit, die zich bevoogdend, helpend en adviserend neerboog over de „derde wereld” – de kerken hebben precies dezelfde houding aangenomen tegenover de jongeren. De oude gemeente „had” het geloof, dat aan jongeren uitgelegd en overgedragen diende te worden in de catechese. De lesboekjes staan bol van de dingen die jongeren volgens de ouderen moeten weten en moeten doen (in die volgorde!) om christen te worden. De catechisatie in oude stijl is zeer bevoogdend en „teacher-centered”: de dominee draagt over; de dominee onderwijst; de dominee geeft antwoord en de dominee stelt de vragen.

Er is echter in de jongerenwereld heel wat veranderd zoals er in de hele wereld veel veranderd is. Er is een emancipatiebeweging op gang gekomen, waarbij jongeren hier – evenmin als jonge kerken overzee – zich laten voorschrijven, wat ze moeten geloven en wat ze moeten doen.

Daar komt nog bij, dat jongeren – en weer moet gezegd worden: evenals de jonge kerken – aan de ouderen de vraag stellen, wat het geloof, het evangelie en God nu precies betekenen voor hen? „Waar zien we, dat het geloof voor u van fundamenteel belang is? Waar zien we iets van vergeving en verzoening – de grondwoorden van het christelijk geloof – in de versplinterde christelijke kerk? Waar zien we, dat het geloof u inspireert en u de weg wijst?”, vragen

jongeren. Dat klinkt even scherp als de vraag die ik in Indonesië opving: „Hoe is het mogelijk, dat uitgerekend in het christelijke Westen twee van de meest bloedige wereldoorlogen zijn ontstaan?” Met andere woorden: jonge kerken en jongeren-vlak-bij-huis vragen naar de geloofwaardigheid van de kerk. Het is de vraag, of wij – als gemeente – ons niet moeten bekeren. „Zo worden wij gewipt uit de comfortabele positie van gevers, die volgens onze normen wel eens zullen bepalen wie wij zullen helpen. . .” (Roldanus). We worden in onze geestelijke armoede doorzien. We kunnen in elk geval niet uitgaan van de gegevenheid, dat de (oude) gemeente het evangelie „heeft” en dat wij het moeten doorgeven aan de volgende generatie. Het is geen éénrichtingsverkeer, maar een wisselwerking. Precies zoals de zending heeft moeten leren, dat zending reciproque is: een heen en weer gaande beweging tussen kerken en continenten, zo moeten we ook leren, dat de verhouding tussen ouderen en jongeren wederzijds is. De ouderen „hebben” het evangelie evenmin als de jongeren. Wij zijn als ouderen en jongeren samen leerlingen van de Heer. Het is de Heer, die zowel met ouderen als met jongeren zijn weg gaat.

Dat vraagt vooral van de ouderen de bereidheid om ruimte te geven aan vragen en kritische opmerkingen van jongeren. Maar ook ruimte te geven aan geloofsvormen van jongeren, ook waar ze (sterk) afwijken van de oude vormen. Heel concreet: de kerkdiensten zijn meestal afgestemd op de leeftijdsgroep van veertig jaar en ouder. Waarom krijgen jongeren geen kans om in de kerkdiensten (in de zondagse dienst van de gemeente, niet in een jeugddienst of jongerendienst in een apart lokaal!) elementen binnen te brengen in hun stijl, met hun liederen (niet alleen Liedboek, maar ook Hanna Lammetjes voor de jongsten en gitaren voor de oudere jeugd!) en met de thematiek die hen bezighoudt?

Het wederzijdse karakter van ouderen-en-jongeren-samen-binnen-de-gemeente wordt tegenwoordig vaak gepraktiseerd door zgn. „catechese-teams”. Dat zijn ouderen – vaak ouders – die medeverantwoordelijkheid dragen voor de catechese. Soms door de predikant op de achtergrond te helpen bij het doordenken van de opzet van de catechisatie. Vaak ook door zelf ook mee te doen in de catechese. In zulke catechisatiegroepen ontstaat dikwijls een verbondenheid in het samen zoeken naar antwoorden op levensvragen. Het begon vaak als éénrichtingsverkeer: een aantal ouders gaat de predikant helpen om catechisatie te geven. En het ontwikkelde zich al spoedig tot een wederzijds gebeuren: jongeren bevragen de ouderen op hun geloof en het blijkt, dat oud en jong voor dezelfde vragen en twijfels staan en dat ze samen op zoek moeten naar de antwoorden.

Vanuit de catechese komen ook steeds meer „werkstukken” van jongeren in de gemeente. In heel wat kerken hangen „collages” van catechisanten: plak-sels en tekeningen, die vragen van jongeren aan de orde stellen of die als tekenen van hoop in het midden van de gemeente zijn opgehangen. En in menige kerkdienst zijn de kinderen er ook (voor een groot gedeelte) bij, want ook de kinderen horen tot de familia Dei, die samenkomt in de eredienst en ze mogen op hun eigen wijze meedoen.

Als Roldanus constateert, dat jongeren ook hier in twee culturele lagen op-groeien: de cultuur van de ouderen en de subcultuur van hun eigen groepen,

dan betekent dat, dat jongeren niet alleen in de kerk moeten overnemen wat de ouderen hun aanreiken. Dan moet er ook een vorm van indigenisatie plaatsvinden in de jeugdcultuur, waar G. de Haas al jaren een lans voor breekt.³⁾ Als de jongeren geen eigen vormen vinden om het evangelie in te beleven, zal niet alleen de aantrekkingskracht van de gemeente afnemen, maar zal de belangstelling voor het evangelie verdwijnen. Want dan hebben jongeren – precies als de verre christenen – het gevoel, dat ze van zichzelf worden vervreemd als ze eventueel gaan participeren in de wereld van kerk en geloof. Catecheten moeten zich ernstig afvragen, in hoeverre ze hun catechisanten van zichzelf vervreemden, als ze hun de oude waarheid in de oude vormen en gestalten overdragen.

Op zoek naar een „aantrekkelijke” catechese wil zeggen: op zoek naar een „aantrekkelijke” gemeente

In het verleden hebben we met allerlei middelen geprobeerd onze catechisaties wat meer aantrekkelijk te maken. Dikwijls met extrinsieke middelen, met zaken die eigenlijk niet echt ter zake waren. Met een film of een praatavond. Ik ga steeds meer geloven, dat de aantrekkelijkheid van de catechese samenhangt met de aantrekkingskracht die er van de gemeente uit gaat. Als jongeren ontdekken, dat er in een gemeente „zinnige” dingen worden gedaan en gezegd (in die volgorde, denk ik!) zijn ze best bereid daarover in een catechisatie-uur eens verder te praten en te luisteren. Dan ontstaat er een intrinsieke motivatie: jongeren willen wel eens horen, waarom mensen op deze wijze geloven, of op deze wijze in de wereld staan. De aantrekkingskracht van Taizé ligt voor een groot gedeelte in het feit, dat hier een aantal mannen zijn, die anders in de wereld staan dan de rest en dat ze zich op een onbegrijpelijke wijze inzetten voor anderen. Wij kunnen niet op de catechisatie blijven verwijzen naar Abraham die gelovig op weg ging, of naar Martin Luther King die vanuit zijn geloof de emancipatiebeweging van de negers in Amerika op gang bracht, als we niet ook kunnen verwijzen naar een gemeente waar men – met vallen en opstaan – ook een beetje op weg gaat in de voetsporen van Christus. De gemeente is het identificatie-punt voor jongeren. Een missionaire gemeente is een gemeente, die niet met grote woorden getuigt van haar geloof, maar die tastend en zoekend werkelijk gemeente van Christus wil zijn. In viering en studie; in gemeenschap en actie; in aandacht voor elkaar en voor de wereld; pastoraal en diakonaal. En dat alles op de hoogte van de tijd waarin we leven en niet in de taal en de vormen en wereldbeelden van het verleden. Dat is een hele opgaaf, maar een noodzakelijke bedding voor een wervende en aantrekkelijke catechese. De catechese is dan ook een wezenlijk onderdeel van zo'n gemeente en niet een geïsoleerd éénmansbedrijf van de dominee. Om zo gemeente te zijn en om zo catechisatie te geven, moet er een levende betrokkenheid zijn van de ouderen op de jongeren, opdat er ook een betrokkenheid van de jongeren op de ouderen ontstaat. Ook de catechisatie is een stukje gemeente waarin het geloof wordt gevierd en geoefend.

Als catechese en gemeente zo nauw met elkaar samenhangen, dan is een catechisatie pas aantrekkelijk voor jongeren, als er dat gebeurt wat ook voor de gemeente wezenlijk is.

Het lijkt mij, dat voor de gemeente van Christus op z'n minst de volgende as-

pecten wezenlijk zijn: de gemeente viert het heil in de eredienst; de gemeente is gemeenschap van de Heer en daarom ook onderling een *gemeenschap*, die *pastoraal* met elkaar en met anderen omgaat en *diakonaal* in de wereld staat. En dat alles wordt gevoed door de omgang met de *bijbel* en het *gebed*.

Met andere woorden: de catechisatie is alleen aantrekkelijk, ook voor de catechisanten die er komen, als er een verbinding wordt gelegd tussen het hart van het evangelie en het hart van de gemeente en het hart van jongeren. De catecheet heeft daarom twee fundamentele taken: luisteren naar het hart van de gemeente, d.i. het evangelie van Christus en luisteren naar het hart van jongeren, want die twee moeten op elkaar betrokken worden.

Catechese als oefenplaats van de gemeente

In het vervolg van dit artikel ga ik nog wat nader in op de verschillende aspecten van de gemeente, die in de catechese moeten worden geleerd en geoefend. Juist omdat je in de kerk en dus in de catechese andere dingen kunt ontdekken en oefenen dan op school of op het werk; juist omdat de kerk en dus de catechese echt wil luisteren naar mensen; juist omdat de kerk en dus de catechese bezig is met de laatste en diepste vragen van het leven – daarom kon de catechese wel eens iets heel aantrekkelijks hebben, dat andere instellingen en instanties niet hebben. Steeds meer ga ik geloven, dat het „aantrekkelijke” van de gemeente zit in datgene waarvan ze leeft: de liefde van God in Jezus Christus, die oprechte zorg heeft voor mensen.

Ik zou daarom willen pleiten voor een catechese die oefent in het *vieren*. Zoals het essentieel is dat de gemeente het heil viert in de zondagse eredienst, zo is het ook essentieel, dat catechisanten weer echt leren *vieren*. Ik vermoed dat de catechisaties heel wat aantrekkelijker worden, als we minder eenzijdig prated (verbaal, cognitief) bezig zijn en wat meer *vierend* en *spelend* ons verheugen over Gods liefde. *Vieren* is sterk missionair, ook in een geseculariseerde wereld, die het niet veel verder brengt dan de lol van de buis. *Vieren* is gedenken. *Vieren* is opgenomen worden in de gemeenschap van God. *Vieren* maakt vrolijk. *Vieren* bindt mensen aan elkaar. *Vieren* vraagt om muziek, om dans, om spel. Sommige catechisatiegroepen bereiden kerkdiensten voor. Anderen komen spontaan tot zingen of bidden of een *vierende* maaltijd. Daarover mag best gepraat en gediscussieerd worden (het blijft de oefenplaats van de gemeente!), maar tenslotte moet er toch een *viering* ontstaan. Alle enquêtes onder jongeren vertellen ons toch, dat de kerken zo saai, zo zwaar, zo weinig speels zijn! Welnu, laten de catechisanten dan maar merken, dat de gemeente een *vierende* gemeente is!

Direct daarmee verbonden zou ik willen pleiten voor een catechisatie die oefent in de *gemeenschap*. Er wordt in de kerk veel gepraat over de gemeenschap, maar we oefenen ons er zelden of nooit in. Het is toch niet verwonderlijk, dat de jongeren zeggen zo weinig van de gemeenschap in de kerk te merken? In de catechese, als de oefenplaats van de gemeente, zou toch zeker gebruik gemaakt kunnen worden van wat de gedragswetenschappen ons leren. We zouden ons kunnen oefenen in het luisteren naar elkaar, het letten op elkaar, het helpen van elkaar, gedragen door het accepteren van elkaar. De catechisatie hoort naar mijn besef een groepsproces te zijn, waarin de één de ander wat verder helpt en waar de groep (de gemeenschap) een middel is om

de individuen tot hun recht te laten komen. Ik denk, dat we hier kunnen inspe-
len op een echte behoefte van jonge mensen. Veel jongeren zijn eenzaam,
voelen zich alleen en alleen gelaten. Zou dan niet de gemeente van Christus
de plaats kunnen zijn, waar (jonge) mensen weer zichzelf terug vinden, omdat
ze zich geaccepteerd weten door de gemeente en uiteindelijk door God?

Dat brengt mij op de gedachte van een *pastorale* catechese. Daarmee bedoel
ik een catechisatie waarin niet alleen het leren wordt beoefend, maar ook het
luisteren. En vooral het dóórluisteren naar elkaar, totdat men elkaar verstaat
in het hart van het bestaan. Dat geldt in de eerste plaats voor de catecheet, die
ook in de catechese pastor is. Hij moet achter de vragen en achter de woorden
van de catechisanten leren luisteren naar de echte vragen en de echte woorden.
Jan Nieuwenhuis laat ons in zijn boek „Volgend jaar misschien”⁴⁾ voelen hoe
gedesoriënteerd vele jongeren zijn. Ze zoeken naar zekerheid, naar gebor-
genheid, naar een oriëntatiepunt. Als de pastor/catecheet gevoelig is voor de
echte vragen van jongeren, zullen ook de catechisanten zich bloot geven en
met elkaar praten over hun eigenlijke problemen. En dan zullen ze samen
zoeken naar antwoorden.

Tegelijkertijd denk ik, dat een pastorale catechese een *diakonale* catechese
moet zijn. Onder diakonaal versta ik hier, dat de gemeente er niet alleen als
een naar binnen gerichte gemeenschap is, maar ook als een naar buiten ge-
richte beweging. De gemeente staat dienend en helpend in de wereld. De ge-
meente is geroepen om op te komen voor armen en onderdrukten. De ge-
meente heeft de opdracht mensen weer op hun voeten te zetten, zoals Chris-
tus ons op onze voeten zet. Ik weet wel, dat de dadendrang van de huidige ge-
neratie niet meer zo groot is als tien jaar geleden. Toch is de gemeente pas
gemeente als ze zich inzet voor anderen. En dat moet ook in de catechese geoe-
fend worden. Misschien door collecten. Beter nog door kleinere of grotere
akties. Vooral in Indonesië heb ik daarvan roerende voorbeelden gezien. Mis-
chien is de gemeente wel het meest missionair in haar daden van ontferming
en hulp. En waarom zouden jongeren op de catechisatie niet kunnen leren,
hoe je verslaafde medejongeren kunt helpen? En waarom zouden catechisan-
ten niet kunnen opkomen voor de rechten van de buitenlandse werknemers in
ons land. En waarom zouden catechisanten niet leren klusjes op te knappen
bij mensen die het zelf niet kunnen doen?

Dit alles wordt gevoed door de levende omgang met de *bijbel* en het *gebed*.
Omdat de gemeente leeft van de bijbelse verkondiging, waarin ze haar identi-
teit en motivatie zoekt, daarom moet ook de catechese op zoek naar het ge-
heim van het Koninkrijk, dat wordt geproclameerd in de bijbel. Dat zal wel
één van de moeilijkste dingen van de catechese zijn: om jongeren het belang
van de bijbel te laten zien. De meeste jongeren vinden de bijbel een oud stof-
fig boek van en voor mensen van vroeger. Darom moeten jongeren ontdek-
ken, dat de bijbel functioneert en alleen maar aan het woord kan komen in een
vierende, pastorale en diakonale gemeenschap. Onze catechisaties zijn vaak
louter bijbelstudies, die alleen maar interessant zijn voor verbaal begaafden.
Het is niet verwonderlijk, dat veel catechisaties alleen worden bezocht door
leerlingen van het middelbaar onderwijs, want die zijn nog het meest geïnte-
resseerd in een oud boek en in verbale discussies. Misschien moeten we het
gaan omdraaien en de bijbel behandelen in de context van een vierende, pas-

torale en diakonale catechese. De bijbel is in de eerste plaats boek van de ge-
meente en we zullen weer – samen met de catechisanten – moeten leren, dat
bijbellezen en gebed bij elkaar horen, zoals inademen en uitademen één be-
weging vormen.

Als de catechisaties te intellectualistisch, te „leerderig” blijven en we over de
catechisanten heenschieten, vallen ze terug in een nieuwe geborgenheid van
zachte liedjes en zoetige sfeertjes; in yoga en oosterse mystiek; in allerlei
vervangingsmiddelen, die meestal heel ver van het evangelie der bevrijding
afstaan.

Zo ben ik terug bij het artikel van Roldanus, die waarschuwt voor regressie. In
Afrika en Indonesië vallen jongeren terug op magie en mystiek. In Nederland
zoeken jongeren het evenzeer in allerlei soorten religiositeit, die behaaglijker,
warmer en zoeter is dan het evangelie. Een missionaire catechese tracht niet
alleen jongeren te raken in hun hart en ze te helpen bij hun problemen; een
missionaire catechese probeert jongeren ook in beweging te brengen. Het
evangelie bevrijdt immers niet alleen mensen, maar het zet ons ook in de be-
weging van het bevrijden van anderen. Het is een beweging die „aantrekke-
lijk” is, omdat de Heer zelf er door roept en trekt.

¹⁾ Zie bijvoorbeeld de NCRV-enquête, die is opgenomen in: G. de Haas, *Die jeugd van tegenwoordig*, Ten Have, 1975.

²⁾ F. N. M. Nijssen, Missionaire opdracht in een pluralistische samenleving, *Wereld en Zending*, 1975, nr. 4.

³⁾ G. de Haas, *Die jeugd van tegenwoordig*, p. 62 vv. Ook zijn artikelen in Hervormd Nederland van eind 1977 en begin 1978, die zullen worden gebundeld in een boekje onder de titel: *De vaders zijn niet meer*, pleiten voor meer aandacht van de kerken voor de eigen cultuur van jongeren.

⁴⁾ Jan Nieuwenhuis, *Volgend jaar misschien*, Geloven tussen twaalf en zeventien jaar, Ambo, Baarn, 1978. Dit boek is een beschouwing over 1400 brieven van jongeren, die zijn gebundeld in „Tussen twaalf en zeventien”, Berichten van jonge gelovigen, Ambo, 1978.

Steun aan basisbewegingen Mode of model?

In september vorig jaar was ik in de gelegenheid een reis te maken naar een drietal aziatische landen: India, Sri Lanka, Filippijnen. Ik was toen nog secretaris voor ontwikkelingssamenwerking van de Gereformeerde kerken en als zodanig verbonden aan de staf van het werelddiakonaat van die kerken.

In het werelddiakonaat is sinds enkele jaren een bezinning aan de gang over de vraag: hoe bereiken wij met onze hulp de allerarmsten in de ontwikkelingslanden? Daaromheen zijn vragen gaan leven als: zijn kerken in de ontwikkelingslanden wel altijd de juiste partners? Is ons bestaande projecten-pakket wel een juiste weerspiegeling van de werkelijke nood, die er is? en andere! Analooq aan de situatie bij menig andere hulpinstantie, hetzij particulier, hetzij van de overheid, begon er een onzeker gevoel te heersen over de besteding van de hulp. De vanzelfsprekendheid van de zestiger jaren verdween. Het kerklid moge dan denken: „wat het werelddiakonaat doet, is altijd goed”, de staf zelf is daar allerminst van overtuigd.

Naast de vragen over de besteding van de hulp waren namelijk enkele overtuigingen gemeengoed geworden. Allereerst wel dat de hulp met name de allerarmsten ten goede moet komen. Hulp mag niet de kloof tussen arm en rijk in de arme landen vergroten, wat zij in de praktijk helaas dikwijls doet, omdat de groepen met enige welstand makkelijker toegang hebben tot de hulpbronnen. Ook kerkelijke hulp kan niet zonder meer van het garantiezegel „ten bate van de allerarmsten” voorzien worden.

Een tweede regel, die algemeen aanvaard lijkt, is dat de armen geen object, maar subject zijn van de hulp. M.a.w. hulp, waarover beslist wordt op de wijze van „bij u, over u, zonder u” is geen hulp. Effectieve hulp vereist deelname van de betrokkenen zelf. Ontwikkeling dient van onderaf plaats te vinden, niet van boven af.

Een derde overtuiging die gemeengoed lijkt te zijn geworden, is dat bewustwording een essentieel onderdeel is van ontwikkeling, zowel aan de kant van de ontvanger als van de groep. Bewustwording omtrent de eigen situatie, de mogelijkheden en onmogelijkheden en de politieke en sociaal-economische structuren waarin men verkeert. Een volgende stap is dan dat organisatie nodig is om aan onrecht en onderdrukking, die in de structuren ingebakken zitten, te veranderen.

Langs deze weg is de aandacht voor allerlei basisbewegingen ontstaan, met name binnen enkele afdelingen van de Wereldraad van Kerken. Kennismaking met enkele van deze basisbewegingen was het doel van mijn reis.

Onder een basisbeweging versta ik een georganiseerde beweging van mensen uit de onderste lagen van de bevolking, als regel geleid door eigen leiders, die tracht verbeteringen zowel van directe als van structurele aard te bewerken

in de directe levensomstandigheden van deze mensen zelf en daarbij als regel stuit op repressieve acties van de heersende élite.

Binnen de Commission on the Churches' Participation in Development (CCPD) van de Wereldraad spreekt men van „the struggle of the organized poor”. De aandacht van de CCPD stamt van ongeveer 1973, waar op een bijeenkomst van deze Commissie in Albano (Italië) uitgesproken werd: „Wat wij geleerd hebben is, dat er een andere programma-stijl is, waarbij de armen de dragers van hun eigen ontwikkeling worden”. En op een hoorzitting tijdens de Assemblee van de Wereldraad in Nairobi (eind 1975) werd gezegd: „Het ontwikkelingsproces moet worden verstaan als een bevrijdend proces, gericht op gerechtigheid, zelfstandigheid en economische groei. Het is in wezen een strijd van de massa, waarin de armen en de verdrukten de actieve dragers en de directe begunstigden zijn en behoren te zijn”.¹⁾

Uit deze overweging trok de CCPD de conclusie dat contact moest worden gezocht met organisaties van de armen in basisbewegingen (people's movements) om daarmee een internationaal netwerk op te bouwen. Aan de staf van de CCPD zou daarvoor een speciale medewerker moeten worden aangetrokken.

Tot nu toe is er van deze voornemens niet veel terecht gekomen. Noch de stafmedewerker, noch het netwerk is er.

Wat het contact met basisbewegingen betreft, kan de CCPD het beste in de leer gaan bij de Urban Industrial Mission Desk van de Wereldraad (tegenwoordig geheten Urban Rural Mission). De URM heeft vanaf haar oprichting in 1964 veel ervaring opgedaan in de stedelijke en plattelandssituatie, waar de allerarmsten leven en zich op tal van plaatsen organiseren. In het speciale nummer van de „International Review of Mission” van juli 1976²⁾ geeft George Todd de nodige informatie over deze contacten die zich niet beperken tot de derde-wereld-landen, maar zich ook uitstrekken tot Noord-Amerika en Europa. URM beschikt reeds min of meer over een netwerk van groepen, die op het lokale vlak zich inzetten voor de rechten van bewoners van krottenwijken, landloze arbeiders, fabrieksarbeiders, werklozen e.d. Voor wat Nederland betreft staat URM in relatie met DISK (Dienst in de Industriële Samenleving namens de Kerken). George Todd, de URM secretaris in Genève, schrijft dat in Azië de werkers van de Urban Industrial Mission de aspiraties van de armen en de werkende klasse zijn gaan ontdekken, om macht te krijgen teneinde voor zichzelf op te kunnen komen. Zij zien daarin een „theologie van het volk” ontstaan.³⁾

Het feit dat bij URM de onderscheiding tussen „derde” wereld en „eerste” wereld niet gemaakt wordt, duidt erop dat sprake is van gelijksoortige situaties in beide werelden. In het geding is de positie van onderdrukte groepen in de samenleving en het is niet principieel verschillend of die in India, de Verenigde Staten of Nederland leven. De omstandigheden mogen verschillen, de gradaties eveneens, gemeenschappelijk is het bestaan van gemarginaliseerde groepen, die zich bewust worden van hun situatie, zich organiseren en tot actie overgaan.

Dit inzicht ligt ook ten grondslag aan het boekje „Tegen de Verdrukking in”⁴⁾ dat Laurens Hogebrink en ik over dit onderwerp hebben geschreven. Wij hebben daarin de verhalen verzameld van bewegingen uit Manila, Bombay,

Lajêdo (Noord-Oost Brazilië), Seoul, maar ook uit Larzac (Frankrijk), Californië, Prince Edward Island (Canada) en Amsterdam.

Tijdens mijn reis had ik de gelegenheid om met twee van de bewegingen die wij in ons boekje beschreven hadden, namelijk Janata Colony in Bombay en ZOTO in Manila, nader kennis te maken. Daarnaast trof ik in Sri Lanka de Christian Workers Fellowship. Over deze drie bewegingen zal ik onderstaand iets meer vertellen.

Janata Colony, Bombay

Janata Colony was een van de tientallen slums van Bombay. De helft van de zeven miljoen inwoners van deze stad woont in slums. Janata lag relatief gunstig tegen een berghelling, niet ver van het centrum. De bewoners hadden bovendien de toezegging van de gemeente gekregen, dat ze zich er blijvend mochten vestigen. Maar toen het Indiase Atoomcentrum Bhabha het stuk land opeiste voor zijn employees om er flats en sportterreinen aan te leggen, bleek die toezegging een holle leuze. Jarenlang hebben de bewoners zich verzet tegen het platwalsen van de wijk, daarbij geholpen door B.U.I.L.D., de Bombay Urban Industrial League for Development.

B.U.I.L.D. is een organisatie, die opgezet is met steun van vier kerken, namelijk de Methodisten Kerk in Zuid-Azië, de Kerk van Noord-India, de Mar Thoma Kerk en de Rooms-Katholieke Kerk. B.U.I.L.D. heeft een uitgebreid programma, variërend van gemeenschapsorganisatie tot huisvesting, gezondheidszorg en onderwijs. Er werkt een staf van ongeveer 25 personen.

Ik had met name te maken met degenen die zich bezig houden met de gemeenschapsorganisatie. B.U.I.L.D. heeft de mensen van Janata geholpen in hun strijd tegen de ontruiming van hun wijk. Die ontruiming is doorgezet in mei 1976 onder het bewind van premier Indira Gandhi, die de uitzonderingstoestand had ingesteld.

70.000 mensen raakten hun zelfgebouwde krotjes kwijt en moesten verscheidene kilometers verderop opnieuw beginnen. Toen ik het oude terrein bekeek, bleek alles al weg te zijn met uitzondering van een paar tempels, een moskee en een kerkje. Die waren door de bulldozers gespaard, uit eerbied voor de religie, maar zonder eerbied voor de mens. Daar kan nooit een goede theologie achter zitten, overwoog ik. Mijn begeleider bracht mij vervolgens naar het nieuwe terrein, Cheetah Camp geheten, dat enkele kilometers verderop ligt. Het is een moerassig stuk land, lang niet zo gunstig gelegen als Janata. De slachtoffers van de harde maatregelen van de overheid in het belang van de nationale economie, zoals het dan heet – India als atoom natie! – stonden voor een drietal zware opgaven: opnieuw hun krotten opbouwen, langere afstanden naar de stad, slechtere omstandigheden dan in Janata.

Ik was erg benieuwd hoe de bewoners deze tegenslagen hadden opgevangen. Was er nog sprake van enige organisatie of was men totaal ontmoedigd bij de pakken neer gaan zitten? Niets van dat laatste. Janata Camp is opnieuw opgebouwd en ik kon een gedeelte van een vergadering van de leiding van de Janata Council (men handhaaft de oude naam) bijwonen. Op die vergadering werd gesproken over de strijd om een behoorlijke busverbinding met de stad. Het gemeentevervoerbedrijf was, blijkens een ingekomen brief, niet bereid verder te gaan dan een half uur vroeger 's ochtends een busverbinding. Dat

vond men te weinig en daarom werd besloten een demonstratie te gaan houden voor betere busverbindingen. Het bestuur van Janata Council maakte een vitale indruk, allerm minst verslagen door de tegenslagen van het afgelopen jaar.

Het is een wijdverbreid misverstand, dat slumbewoners niet in staat zijn om hun eigen zaken te regelen en dat ze een passieve en fatalistische houding aannemen. Ik ben in heel wat slums geweest in drie continenten en steeds is mij opgevallen hoe met een bewonderenswaardig improvisatietalent de bewoners allerlei zaken als huisvesting, sanitaire voorzieningen, onderwijs, medische, sociale en culturele voorzieningen weten te organiseren. Uiteraard met primitieve middelen, want geld is er nauwelijks, maar daarom dwingt dat wat gepresteerd wordt, des te meer bewondering af.

Janata Council heeft in een jaar tijds van Cheetah tenminste een minimaal voorzieningenpatroon tot stand weten te brengen. De afvoer van vuil en regenwater, de hygiëne en de gezondheidszorg, men doet wat men kan. Op de overheid rekent men niet meer, die is onbetrouwbaar en komt haar beloften niet na. Men voelt zich schandelijk verraden.

Ik zag hoe de medische zorg in zijn werk gaat. Op 5 plaatsen houden verplegers een polikliniek. Zij werken zoveel mogelijk patiënten af. Wat zij niet aan kunnen, sturen zij naar de vrouwelijke arts, die vijf dagen per week van 9 tot 5 uur aanwezig is. Zij werkt in een zeer sober kamertje met een zeer bescheiden voorraad medicijnen. Wat zij zelf niet aan kan, stuurt ze door naar het ziekenhuis. Daarvoor staat een ambulance klaar. Een voorbeeld van goedgeorganiseerde zelfhulp van de slum.

Janata Council lijkt mij een goed voorbeeld van een basisbeweging van de allerarmsten, die zowel de directe nood van de mensen aanpakt, als de strijd aanbindt tegen de structurele misstanden waaronder zij te lijden hebben. B.U.I.L.D. speelt hierbij een ondersteunende en begeleidende rol. Opvallend is daarbij, dat de kerken, die bij de oprichting van B.U.I.L.D. betrokken waren, het in feite toch aflaten weten. Zij zijn niet werkelijk betrokken bij het politieke en sociale werk. Zij zijn midden- en hogere klasse kerken. In de Janata Colony affaire zwegen zij. Slechts gaf één van de kerken Rp. 500 (± f 150,—) voor hulpverlening.

Het jaarverslag 1976/77 van B.U.I.L.D., dat de titel draagt „Suffering and Hope” geeft als zijn credo: dat slechts een radicale verandering in het systeem en de structuren sociale gerechtigheid tot stand zal brengen, en dat deze verandering niet door de welwillendheid van de „haves” (de bezitters) maar door het in beweging komen van de „have nots” (de bezitslozen) zal plaatsvinden.⁵⁾

Ook hier dus nadruk op verandering vanuit de basis zelf.

Vermelding verdient nog, dat mede op instigatie van B.U.I.L.D. een overkoepelende organisatie van steunbewegingen tot stand is gekomen, de Bombay Slum Dwellers United Front, om voor de gemeenschappelijke belangen van de allerarmsten op te komen.

De Christian Workers Fellowship in Sri Lanka

In Colombo had ik een ontmoeting met twee leiders van de Christian Workers Fellowship, San Prem Kumar en Vijaya Vidya Sagasa.

De C.W.F. is een, niet aan een bepaalde kerk gebonden, maar wel door kerken erkende, lekenbeweging, die sociale training en actie beoogt, zowel onder industrie-arbeiders als onder plantagewerkers.

Het beste is de C.W.F. over haar doelstelling en organisatie zelf aan het woord te laten⁶⁾: „De C.W.F. is geen Christelijk Vakverbond, evenmin is het een politieke pressiegroep met een speciale Christelijke oplossing voor de kwalen van de samenleving. Het is geen „veilige” volgzaam en respectabele kerkelijke organisatie. De C.W.F. begon in 1958 met een kleine groep arbeiders, die elkaar ontmoetten om over hun gemeenschappelijke problemen te discussiëren in het licht van het christelijk geloof. Deze bijeenkomsten leidden tot de groei van een positieve en actieve beweging.”¹⁾ (pag. 1)

Over de doelstellingen wordt gezegd:

- a. christen-arbeiders te helpen zichzelf te identificeren met en actief te participeren in de arbeidersbeweging;
- b. de studie van het christelijk evangelie te bevorderen in relatie tot de tegenwoordige maatschappij;
- c. denken, actie en getuigen van de kerk over sociale, politieke en economische vraagstukken te bevorderen;
- d. gebed, gemeenschap, studie en actie te bevorderen onder christen-arbeiders in het algemeen en de totstandkoming en het functioneren aan te moedigen van cellen en beroepsorganisaties;
- e. samen te werken met andere groeperingen, die streven naar een rechtvaardige samenleving en de bevrijding van de mens”. (pag. 2)

Door zijn identificatie met de strijd van de arbeidersbeweging kwam de C.W.F. tot de keuze voor een socialistische maatschappij-ordening. In dit enkele zinnetje ligt natuurlijk een heel proces opgesloten. Vooral vanaf 1970, toen de C.W.F. de linkse partijen steun begon te geven bij de verkiezingen, en 1971 toen tijdens onlusten die het land teisterden, de eigen kantoren door de politie werden doorzocht, is de C.W.F. in die richting gegroeid.

In dat laatste jaar was er een opstand van jongeren, die hun frustraties over de politieke en sociale toestand uitten. De opstand werd neergeslagen.

Een herformulering van haar doelstelling heeft in 1975 met name tot een nieuwe doelstelling geleid, die als volgt luidt:

deel te nemen in de arbeidersbeweging en de strijd voor een socialistische orde en te assisteren in de bewustwording van de arbeiders en alle onderdrukte delen van de bevolking door dialoog, studie en actie. (pag. 5)

In de documentatie waaruit ik citeer, is veel materiaal te vinden over de verhouding tussen geloof en samenleving. Men tracht ook duidelijk te maken, dat het onjuist is een tegenstelling te construeren tussen dat geloof en socialisme. Allerlei begrippen van Marx worden uitgelegd voor de situatie in Sri Lanka. Het kapitalisme wordt als anti-christelijk aangemerkt.

Een heel bijzondere jaarlijks terugkerende gebeurtenis, is de arbeidersmis op 1 mei. De C.W.F.-leden houden dan een processie, waarin de arbeiders met het gereedschap van hun vak meelopen. Voorop wordt het kruis gedragen, direct daarachter de rode vlag. Ook de priesters zijn in het rood.

Naast christen-arbeiders voegen zich arbeiders van andere geloven of atheïsten bij de rijen en alles trekt op naar het stadhuis, waar de mis gevierd wordt. In de liturgie wordt na het uitdelen van brood en wijn met de daarbij passende

gebeden en liederen ook de Internationale gezongen. Dan is er een agapeviering met gemeenschappelijke maaltijd en een indrukwekkende „workers-litany”, waarin het lijden van het proletariaat wordt uitgedrukt voor de Heer. Aan het slot van die litanie volgt een lijst van „heiligen”, waaronder Buddha, Mohammed, Marx, Mao Tse Tung, Che Guevara, Camilo Torres, Martin Luther King en Jezus, onze kameraad en leider, broederlijk tot één rij van getuigen samengebracht.

Als westers christen kijk je daar wel even vreemd van op, maar voor een Sri-lankaan ligt dat anders. Hij denkt synthetisch, niet anti-thetisch. Hij ziet een hogere harmonie tussen de vele geestelijke stromingen, die elkaar hier op aarde zo vaak bevechten.

Hetzelfde geldt voor Yohan Devananda, die op zijn collectieve boerderij Devasamana Ramaya het contemplatieve (de bezinning) en het praktische (landbouw en veeteelt op collectieve basis) tracht te verenigen. Hij publiceerde „Living Dialogue”⁷⁾, waarin hij gedachten van Jezus, Marx, Buddha en de Hindoe-traditie naast elkaar zet. Het symbool, dat hij graag hanteert. verenigt kruis, hamer en sikkel, wiel en lotus. Ook hij kiest voor een socialistische inrichting van de maatschappij, als de beste oplossing voor de armoede van de arbeidersklasse. Geen atheïstisch socialisme echter, maar een socialisme gevoed en geïnspireerd door de grote religies.

Erg miserabele toestanden treft men aan bij de theeplantagearbeiders, in de bergen van het eiland. Toen de Engelsen in de vorige eeuw deze cultuur op grote schaal introduceerden, importeerden zij daarvoor de arbeiders uit India. Deze Tamils leven ook nu nog in erbarmelijke omstandigheden, hoewel de plantages genationaliseerd zijn. Zij worden uitgebuit als arbeider en gediscrimineerd als Tamil. Praktisch heeft hun leven bijna alles weg van een slavenbestaan. Onder hen werken priesters en leken aan hun bewustwording. Een moeizaam proces, want, zoals een van hen mij vertelde, hun slavenbestaan heeft geleid tot een slavenmentaliteit. Dit volk is zijn zelfrespect en waardigheid ontnomen. Men laat zich intimideren door zijn meerderen. Jeffrey en Anna Abayesekara werken tussen deze arbeiders.

Zij hebben een nauwe relatie met de C.W.F. Er is nog geen sprake van een basisbeweging onder theearbeiders. Recent was er voor het eerst een staking, die kleine verbeteringen heeft gebracht. Maar het zal nog een lange weg zijn, voordat de arbeiders massaal in beweging komen. In de C.W.F. hebben wij te maken met een bijzonder boeiende beweging, die echter niet gerangschikt kan worden onder het begrip basisbeweging, zoals ik dat aan het begin heb trachten te formuleren. Daarvoor lijkt mij het overwicht van de theologischen politiek geschoolde intellectuelen te groot en de organisatie te weinig geworteld in lokale situaties. Wel echter kan de C.W.F. functioneren als een belangrijke katalysator voor bewegingen vanuit de basis zelf. Dergelijke organisaties zijn nodig juist ten behoeve van de basis.

De rol die de élites spelen in de basisbewegingen is trouwens een aparte bestudering waard. Het lijkt mij onjuist, bij voorbaat te willen stellen, dat een basisbeweging pas echt is als er geen intellectuele bijdrage van buitenaf is. Dit is te doctrinair geredeneerd. Wel is het gevaar voor dominantie door intellec-

tuelen levensgroot aanwezig en komt het niet zelden voor, dat een beweging daardoor in oeverloze discussie vastloopt.

De ZOTO in Manila, Filippijnen

Zelden is een land zo geterroriseerd door het kolonialisme als de Filippijnen. Eerst drie eeuwen onder de Spanjaarden met de vorm van het Iberisch kolonialisme, dat zo totalitair was dat het nauwelijks iets heel liet van de autochtone cultuur, religie en sociale structuur. Dan gedurende deze eeuw het Amerikaanse kapitalisme, dat het land tot op de dag van vandaag economisch exploiteert. Wat er aan inheemse cultuur over is, moet je ver weg in de bergen zoeken. Manila is onder de Amerikanen een van de lelijkste en schreeuwergste steden geworden, waar maar bitter weinig schoonheid is overgebleven en waar de dollar het voor het zeggen heeft. De dictator Markos is met zijn familie één van de grootste profiteurs van dit systeem.

Het valt niet te verwonderen, dat de tegenstellingen tussen arm en rijk ontstellend groot zijn en het valt gemakkelijk te raden wie daaronder lijden.

De Zone One Tondo Organisation is de organisatie van slumbewoners van de Tondowijk. De geschiedenis van ZOTO is al wijd verbreid en ook beschreven in „Tegen de verdrukking in”.⁸⁾

Tondo ligt vlak tegen de city van Manila. Aan de ene kant zie je het centrum met zijn luxe hotels, bankgebouwen, warenhuizen, ministeries, enz. Aan de andere kant liggen de pieren van de haven. Zo ligt Tondo tussen handel en haven in. Alleen dat al maakt zijn positie benard. De autoriteiten en de ondernemers willen het zo snel mogelijk opruimen, maar tot nu toe zijn ze daarin niet geslaagd door het krachtige verzet van de bevolking.

De aanleiding om Tondo weg te vagen, vormen de plannen om er met Duits kapitaal nieuwe haventerreinen aan te leggen. Deze plannen worden onder het woord „ontwikkelingsplannen” getraceerd, zoals dat meestal gaat. Zij vormen echter een soort „ontwikkeling” op grootschalige wijze, die in ieder geval niet ten goede zal komen aan de arme bevolking. Integendeel, voor de eigenlijke behoeftigen is in deze plannen geen plaats. Immers, de Tondomensen kunnen als squatters, illegale bewoners, krakers worden beschouwd en dus zijn voor hen geen voorzieningen nodig. De strijd om de rechten op het land is overigens een belangrijk punt voor ZOTO. Er is een wet van 1956, die krakers het recht geeft land te verwerven voor 5 Pesos per m². De wet wordt echter niet uitgevoerd.

Wat men overigens aandient als alternatieve huisvesting in het resettlement-area Navotas, is in feite een fraaie nieuwbouwwijk die onbetaalbaar is voor de huidige Tondo-bewoners.

ZOTO is een krachtige organisatie, onder leiding van mevr. Trinidad Herrera. Toen ik haar ontmoette, was zij vier maanden daarvoor nog gearresteerd en gemarteld op aanklacht van subversieve activiteiten. Tegen de beulen is een aanklacht ingediend, maar zij zijn vrijgesproken. Over deze zaak is een uitvoerige documentatie aanwezig.

Zij stond mij te woord in het kantoor van de ZOTO bij de rand van de wijk. Zij legde mij uit hoe de organisatie werkt, die vrij strak is opgezet met een algemene vergadering en een uitvoerend comité. Dan zijn er acht regionale vergaderingen en comité's.

ZOTO is veel meer dan een actiegroep voor behoud van de wijk. Er zijn 14 speciale comité's voor allerlei zaken, zoals medische zorg, economische vooruitgang, fondsenwerving, rechtsbijstand, onderlinge hulp rampen, voortgezette opleidingen, de rechten op het land, werkgelegenheid. Allemaal praktische zaken van direct belang voor de leden. Er is een gedetailleerde documentatie met notulen, bijlagen, verslagen e.d. Ik heb mij verbaasd over de deskundigheid, waarmee dit alles is opgezet, zonder hulp van buitenaf. Het is een brede basisbeweging, die – evenals dat in Cheetah/Janata Colony het geval is – probeert op eigen initiatief en eigen kracht allerlei voorzieningen voor de bewoners te treffen. Totaal zijn er ongeveer 27.000 gezinnen met ongeveer 200.000 mensen.

35% van de arbeidskrachten is werkloos. Het comité werkgelegenheid probeert daar iets aan te doen, maar dat is een druppel op de gloeiende plaat. Men is er in geslaagd enkelen te plaatsen bij een staalfabriek, bij een textielabriek en bij een transistorradio-fabriek. Men leent kleine bedragen aan straatverkopers om hen aan een klein kapitaaltje voor hun nering te helpen. Ook is er een opleiding voor naaien en kleermaken.

De meeste inwoners leven ver beneden het officieel erkend minimum inkomen, dat 40 à 45 Pesos per dag bedraagt (1 Peso is ongeveer 30 cent). Men verdient als regel niet meer dan 12 Pesos per dag. Twee ZOTO-leden hebben mij rondgeleid. Ik zag de baggermolens en ander materiaal voor de havenaanleg, die Tondo bedreigt.

Daarna bezocht ik de krotten van Dulo Puting Bato. Het was regentijd en er stonden dan ook overal grote plassen, waar doorheen de mensen op blote voeten waadden. Aan de rand lagen stapels rottend vuil, waar kinderen, honden, kippen en ratten elkaar etensresten betwisten.

Ik stapte hier en daar naar binnen. Zo trof ik een gezin van drie personen: vader, moeder en dochter van 14 jaar. De vader vertelde mij dat hij af en toe werk heeft als aanplakker voor een reclamebureau. Dat levert hem dan 10 R per dag. Ook tikkert hij wel eens in de buurt. De moeder heeft een naaimachine en naait – als ze een bestelling heeft – overhemden voor 20 R. Dochtertje heeft geen werk. Voor hun huisje, een lekkend krot, moeten ze huur betalen: 50 R. per maand aan een buiten de wijk wonende eigenares. Als men dan bedenkt dat water – in drums aangevoerd – al 1½ R. per emmer kost en rijst 2 R. per kilo, dan begrijpt ieder hoe een gemiddeld Tondo-gezin moet vechten voor zijn dagelijks levensonderhoud. Dat wordt gedaan met een bewonderenswaardige moed, opgewektheid en doorzettingsvermogen. ZOTO ontvangt van buiten steun van een aantal in Manila gevestigde organisaties. Die steun is voornamelijk van morele en politieke aard. De organisaties zijn: het Office for Human Development, het Asian Social Institute en het National Secretariate for Social Action van de r.k. bisschoppen.

Welke steun aan basisbewegingen?

Terecht heeft de Wereldraad van Kerken de deelname van de massa (peoples' participation) als een essentieel onderdeel van het ontwikkelingsproces erkend. In 1970 kwam dit op de consultatie van Montreux nog niet zo duidelijk naar voren. Men beperkte zich toen nog tot sociale gerechtigheid, zelfstandigheid en economische groei ten dienste van de eerste twee. Pas in de jaren

daarna kwam de participatie naar voren.⁹⁾ Ook de Indiase econoom dr. S. L. Parmar drong in zijn bijdrage aan de Assemblee van Nairobi (sektie VI) sterk aan op deze participatie. Vanaf het begin moet de massa een effectief aandeel hebben in het ontwikkelingsproces. Deze nadruk op „people's participation” is bij de donor-instellingen sterk aangeslagen. Vanuit de teleurstelling over het falen van veel ontwikkelingshulp en vanuit emancipatorische bewegingen gingen ook werelddiakonaten en caritas-instellingen uitzien naar mogelijkheden om projecten te entameren in deze richting. Het werd haast een mode om basisbewegingen op de projectenlijst te zetten. Het verbaasde me dat in het gastenboek van Cheetah Camp zoveel namen van buitenlandse bezoekers stonden. Er waren vlak voor mij 10 Amerikanen uit Wisconsin op bezoek geweest en ook een forse delegatie van de Christian Council of Asia. Het staat goed als je contact hebt met een basisbeweging.

Maar welke invloed heeft dat op de rest van de projecten? En welke basisbewegingen in de directe omgeving – of het nu Wisconsin is of Utrecht – worden gesteund?

Dat brengt mij dus direct naar de vraag omtrent de waarachtigheid van eventuele steun aan basisbewegingen. Wanneer de projectenlijst verder een traditioneel beeld blijft vertonen, waarop ook projecten kunnen prijken, die juist het tegenovergestelde uitwerken van wat een basisbeweging beoogt, dan is die steun niets dan een modegril. Dat gebeurt bijvoorbeeld wanneer door buitenlandse hulp de machtspositie van een kerk in zo'n land versterkt wordt, die zich juist negatief opstelt tegenover zo'n basisbeweging.

Naar de basisbeweging zelf toe is buitenlandse financiële hulp gevaarlijk. Om allerlei redenen. Een vervreemding tussen bepaalde leiders en massa ligt voor de hand. De eigen initiatieven lopen gevaar als het geld te gemakkelijk binnenkomt.

Buitenlandse hulp kan ook politiek allerlei risico's opleveren. Daarom zijn verstandige leiders van basisbewegingen uiterst afwerend tegenover aangeboden hulp. Zij kennen de corrumperende werking die ervan uitgaat. Mij is tijdens mijn reis nooit om geld gevraagd. Maar het komt herhaaldelijk voor dat geld wordt aangeboden.

Hier past het antwoord dat ik Dom Helder Camara hoorde geven op een vraag of hij nog een goed project wist. Hij zei: het beste project dat ik u kan voorstellen is dat u hard gaat werken aan de bewustwording van uw eigen landgenoten.

ZOTO is ook huiverig buitenlandse middelen te aanvaarden. Trinidad Herrera sprak in dat verband van „we tap donors” (wij tappen donors af). Maar van een massaal aftappen is geen sprake. ZOTO is ook in dit opzicht „self-reliant”, staat op eigen benen. De mogelijkheden tot steun aan basisbewegingen zijn daarom beperkt. Zij kan geen mode zijn, maar in zekere zin wel een model.

Ik zie drie mogelijkheden: financieel, politiek en na toetsing van het eigen hulpprogramma. Deze mogelijkheden hangen met elkaar samen. Over het eerste heb ik al het een en ander gezegd. Deze mogelijkheid is beperkt. Voor het kanaliseren van die hulp kan het beste gebruik gemaakt worden van multilaterale kerkelijke organen als de Christian Conference of Asia of de Urban

and Rural Mission van de Wereldraad. Men moet de bewegingen ook niet overlopen met bezoeken.

De tweede mogelijkheid is veel groter, maar ze wordt te weinig benut. De strijd van deze bewegingen vraagt dringend om internationale solidariteit. Wanneer de pogingen van deze bewegingen om meer levensruimte, meer leefbaarheid, meer rechtszekerheid te verkrijgen tegenover meestal sterk repressieve overheden en ondernemingen, internationale aandacht krijgen, wordt hun strijd uitgetild boven het lokale of nationale vlak. Zo werd Trinidad Herrera vrijgelaten onder Amerikaanse druk.

President Marcos wil zijn imago graag naar buiten toe mooi houden. Ook westerse bedrijven met vestigingen in derde-wereld-landen willen wel eens luisteren naar stemmen van kerken, zoals het geval Zuid-Afrika leert.

Het is daarom bitter nodig dat officiële kerkelijke organen, zoals die van zending/missie en werelddiakonaat/caritas hun gewicht in de schaal leggen om een beetje adem te verkrijgen voor deze verdrukte groepen. In deze wereld van geweld en machtsmisbruik behoort lobbyen ten behoeve van de zwakken een vast agendapunt te zijn van deze kerkelijke instellingen.

Direct hieraan vastgekoppeld moet ook de binnenlandse situatie in de rijke landen zelf in de aandacht betrokken worden. Want het gaat niet aan om basisbewegingen in derde wereld landen financieel of politiek te steunen, wanneer men in eigen land dergelijke bewegingen negeert. Het is een feit dat parallelle ontwikkelingen gaande zijn in arme en rijke landen. Ook in rijke landen zijn gemarginaliseerde groepen, wier belangen steun behoeven vanuit de kerken. Wij hebben die parallelle situaties toegelicht in het al genoemde „Tegen de Verdrinking in”.¹⁰⁾ Het is verheugend dat dit steeds meer wordt erkend, ook binnen allerlei kerken. Ik denk hierbij aan het rapport van de Raad van Kerken „Kraken in Nederland”¹¹⁾ dat bij velen een nieuwe visie op het kraakprobleem en daarmee op de woningnood, zoals die nog voor duizenden in ons land geldt, heeft gebracht. Het is eveneens verheugend dat de aktie om verblijfsvergunningen te verkrijgen voor de „182” Marokkanen, die hun toevlucht hebben gekozen tot de amsterdamse kerk „De Duif”, zoveel steun in kerken heeft verworven. Zo zijn er meer situaties, waarbij solidariteitsbetoning op afstand zijn pendant behoort te vinden in solidariteitsbetoning dichtbij. Ik wil hiermee geen pleidooi voeren voor het geheel opgaan in de eigen situatie – een gevaar dat zeker niet denkbeeldig is – maar benadruk daarmee, dat het essentieel is voor de geloofwaardigheid van kerkelijk spreken en handelen, wanneer het gebeuren ginds èn hier in acht genomen wordt. Ik erken dat er diepgaande verschillen tussen hier en daar bestaan, alleen al op het gebied van sociale en individuele rechten, maar acht het onderkennen van de overeenkomsten – er werken dezelfde mechanismen van onderdrukking en onrecht, van visie op de functie van kapitaal, techniek en arbeid – van groot belang.

In dit verband zullen instellingen, die steun aan basisbewegingen overwegen, zich ook moeten afvragen, welk maatschappijbeeld die groepen aanhangen. Als regel zal dat een socialistisch model zijn. Onder de term socialisme is helaas van alles geschoven, zodat het gebruik ervan naast irritatie ook verwarring wekt. Daarom spreek ik liever van *een* socialistisch model dan van *het* socialisme.

De specifieke nationale en culturele trekken van een land kunnen op deze wijze meer tot hun recht komen. Op het eerste oog lijkt het alsof basisbewegingen zich uitsluitend bezig houden met korte termijn doelstellingen, gericht op directe verbetering van de leef-, woon- en arbeidsomstandigheden. Maar wie nader met hen kennis maakt, ontdekt dat zij wel degelijk lange termijn doelstellingen bespreken. Zij discussiëren over het type samenleving, dat de meeste garantie biedt voor het uitbannen van armoede en ongelijkheid. En zoals vele geestelijke leiders uit de derde wereld, waaronder de theologen van de bevrijding, valt hun keuze uit voor een of andere vorm van socialisme vanuit de basis. Dat ligt ook voor de hand: zij ervaren immers het harde kapitalisme en zijn onderdrukking en uitbuiting aan den lijve. De christendemocratie, waar aanwezig, biedt geen alternatief. Nationalisatie of liever socialisatie van de voornaamste productiemiddelen is nodig, de productie moet gericht worden op de primaire behoeften van de arme massa, haar participatie daarbij is van wezenlijk belang en een rigoureuze landhervorming moet worden doorgevoerd. Dat alles kan geen kapitalisme of neokapitalisme. Ook het model van de „mixed economy” waar veel sociaal-democraten mee weglopen, biedt geen oplossing. Evenmin het staats-socialisme waarvoor de Sowjet-Unie model staat. Men zoekt eigen socialistische vormen. Die discussies staan niet openlijk in de stukken, noch in Bombay, noch in Manila. Maar ze worden wel gevoerd, al kan men er op de Filipijnen niet mee naar buiten treden. In India wel en in de kringen van het Christian Institute for the Study of Religion and Society te Bangalore gebeurt dat ook. In Sri Lanka spreekt de C.W.F. zich openlijk uit, zoals hiervoor al bleek. Ik wees ook al op het gebruiken van communistische symbolen tijdens de „Workers Mass” op 1 mei. Mij werd door de leiding van de C.W.F. erop gewezen dat van deze mis een grote evangelisatiewerking uitgaat; verbaasd vragen fervente anti-clerikalen zich bij het bijwonen van deze mis af, hoe het mogelijk is dat de kerk de symbolen van hun strijd en arbeid meedraagt in de processie en opneemt in een liturgie, die het offer van de Heer present stelt. Is deze Heer, de vernederde en gekruisigde, dan toch met hen in hun zwoegen en slaven?

Zo moeten wij deze mis bezien en niet vanuit een in ons denken gangbare anti-these verdoelen. Zijn wij niet nog steeds teveel een kerk van de kapitaalbezitters en te weinig van de arbeiders? Besteden wij niet overdreven aandacht aan de verzoening tussen kerk en kapitaal en te weinig aan die tussen kerk en loonarbeid? Wij moeten wennen aan een mogelijkheid van samengaan tussen christelijk geloof en socialisme. Alsof er niet al een hele traditie is van religieus-socialisme van Blumhardt over Kutter en Ragaz naar Barth en Gollwitzer. En in ons land vallen dan namen als die van De Ligt, Banning, Schurer en Buskes. Hun denken over de verhouding tussen de twee heeft ook een nadere uitwerking nodig in de richting van de verhouding tussen kerken en basisbewegingen.

Ik denk, dat de consequenties van dit nadenken over de verhouding kerk tot de gewenste inrichting van de samenleving ook voor de missiologie verder moet worden uitgewerkt. Wanneer de keuze voor de allerarmsten een missiologische notie is – naast een diakonale – doemt de vraag op naar de betrokkenheid van de missionaire gemeente op de gewenste maatschappij-

inrichting. Kan en mag van haar gevraagd worden zich uit te spreken voor een socialistisch model? In vele socialistische landen hebben kerken die keuze gedaan. In westerse landen bij mij weten niet. In derde wereld landen hier en daar. De vraag dringt zich ook op aan ons en zij dient serieus opgepakt te worden.¹²⁾

Tenslotte: wij moeten niet te gauw concluderen, dat daar (in de derde wereld) wel socialisme gewenst kan zijn, maar dat de discussie daar voor ons sociaal-economisch bestel niet relevant zou zijn. Wij leven immers in een gemeende economie, zo stellen wij dan en wij wijzen op ons stelsel van sociale voorzieningen. Dat moge dan voor ons gelden, zo wordt het zeker niet ervaren in de kringen in de derde wereld, waarover het hier gaat. Zij ervaren het optreden van de westerse gemengde economieën, waaraan als regel de sociaal-democratische partijen hun medewerking verlenen, met hun overheidshulp en particuliere investeringen nog steeds als een harde kapitalistische maatschappij. Naar binnen mogen wij dan onze „socialistische” verworvenheden hebben, naar buiten komen wij nog als hard kapitalistisch over. (Dat ditzelfde ook geldt voor de Oostblok-landen in hun relaties met de derde wereld-landen, doet hier niet terzake. Het gaat hier over de relatie tussen het nog veelal als christelijk geziene Westen met die landen. De vraag wordt zelfs gesteld of onze verworvenheden niet in feite het resultaat zijn van onze voortgaande uitbuiting van de derde wereld. Denk aan de treurige omstandigheden van de thee-arbeiders op Sri Lanka, die doen denken aan arbeidsomstandigheden in het Europa van de 19e eeuw. Met andere woorden, wij kunnen ons een gemengde economie met sociale voorzieningen permitteren, omdat wij naar buiten de derde wereld onderbetalen. Het zo gemakkelijk uitgesproken woord „gerechtigheid” maken wij in onze relaties met de derde wereld nog altijd niet echt waar.

1) Julio de Santa Ana, „Good news to the poor”, uitg. C.C.P.D. Genève 1978, pag. 114.

2) IRM LXV, no. 259, pag. 252 t/m 261.

3) a.w., pag. 255.

4) uitg. Ten Have, Baarn 1977.

5) a.w. pag. 1.

6) De citaten zijn uit: „A Sri Lanka Workers Theology”, uitg. CWF 1977, 39 Bristol Street, Colombo 1, Sri Lanka. Dit is een verzameling documenten die de CWF in de loop der jaren uitgaf.

7) Sevaka Yohan Devananda, „Living Dialogue, Documents of a Development Movement among peasants and youth in Sri Lanka”, World Student Christian Federation book no. 2. Hong Kong.

8) a.w., pag. 9 t/m 20.

9) Zie hiervoor Richard Dickinson, „To set at Liberty the Oppressed”, uitg. CCPD Genève 1975, pag. 66 en 71 en de jaarverslagen van de CCPD.

10) a.w., pag. 113 vv.

11) „Kraken in Nederland”, uitg. De Horstink, Amersfoort.

12) v.g. het artikel van Van der Bent in: „Wending”, jrg. 32, no. 8, okt. 1977.

Kroniek

Interculturele theologie in opkomst Een reeks consultaties te Bossey

1. Een nieuw ras theologie

Een nieuw ras theologie is aanwezig op de theologische bloemenveiling. Kweker is de bekende anglicaanse kanunnik John Mbiti, van Kenya, sinds 1974 directeur van het Oecumenisch Instituut te Bossey (Zwitserland). De kwekerij is dan ook dit Oecumenisch Instituut, waar sinds 1976 jaarlijks een reeks consultaties heeft plaatsgevonden.

Dit nieuwe soort theologie zou ik *interculturele theologie* willen noemen. Zij onderscheidt zich van (in zich besloten) „inheemse theologie” aan de ene kant en van (politieke) „derde-wereld-theologie” aan de andere kant. Deze kroniek wil proberen om de „big idea” van prof. John Mbiti uiteen te zetten aan de hand van een korte beschrijving van de drie consultaties van afrikaanse en aziatische theologen te Bossey in 1976, 1977, 1978.

Schrijver dezes woonde met bijzonder veel belangstelling de bijeenkomsten van 1977 en 1978 bij.

2. De plaats van bijeenkomst

De plaats van deze interculturele consultaties is niet zonder betekenis. Het Oecumenisch Instituut te Bossey is in 1946 opgericht in de lijn van de „evangelische academies” of „lay training centers”. Het accent is langzamerhand verschoven in de richting van kadervorming waarbij ook (a.s.) beroepstheologen betrokken zijn. In hetzelfde gebouw is sinds 1952 ook een Oecumenische Hogeschool gevestigd (Graduate School of Ecumenical Studies), een erkend instituut van de Université de Genève, dat elk jaar een studiemester organiseert met de mogelijkheid om een erkende academische titel te verwerven. Na afloop van dit universitaire semester komt de tijd van korte cursussen en consultaties. Een uitstekende bibliotheek, gekoppeld aan de grote bibliotheek van de Wereldraad (150, route de Ferney, Genève), verzamelt het nodige materiaal – vooral op het gebied van bijbelse studies – en heeft een goede collectie van tijdschriften uit de hele wereld (de lijst is beschikbaar op het IIMO, afd. missiologie). Het zou wenselijk zijn dat eens een proefschrift wordt gewijd aan de korte, maar betekenisvolle geschiedenis van „Bossey”. Het Oecumenisch Instituut biedt ook accommodatie voor ongeveer 90 cursisten. Daar dit aantal niet over het gehele jaar bereikt wordt, kampt men steeds met het probleem van de „bezettingsgraad” in verband met de vaste kosten van de huishouding. De nieuwe beheerder is van plan om voortaan de bezettingsgraad te optimaliseren en gaat met de bekende hollandse efficiency te werk.

De interculturele consultaties hebben sinds 1977 echter zo veel belangstelling gewekt dat Bossey een studentenstop moest invoeren. Enkele bevoorrechten zijn toen toch wel toegelaten, maar moesten huisvesting vinden in kleine hotelletjes van de omliggende dorpen zoals Céligny.

3. Het doel van de consultaties

De openingstoespraak van prof. Mbiti in 1976 gaf de toon aan: „We have come together to make history”. Hij stelde vast, dat voor het eerst in de kerkgeschiedenis theologen van Azië en Afrika bijeen kwamen om naar elkaar te luisteren en gezamenlijk theologie te bedrijven en zo, onafhankelijk van de westerse theologische mogelijkheden, een eigen bijdrage aan de christelijke theologie te leveren, zij het vanuit hun armoede. „Echte theologie, aldus Mbiti, zou transnationaal, transconfessioneel en transgeneratieel moeten zijn.” Hoe moeten wij deze wat ambitieuze verklaringen verstaan? Is het werkelijk zo, dat theologen vanuit Azië en Afrika nooit van te voren bijeen kwamen? Wat is dan de bedoeling geweest van zo vele oecumenische vergaderingen en assemblees in zo

vele plaatsen van de wereld, onder auspiciën van de Wereldraad, de Christelijke Conferentie voor Vrede of de Studentenwereldbond? Was niet een afrikaanse theoloog, bijna van meet af aan, verbonden aan het Oecumenisch Instituut te Bossey in de persoon van H. F. Maluku? Mijn interpretatie zou ik voorlopig als volgt willen formuleren.

In het begin was de doelstelling van het Oecumenisch Instituut om kerkelijke leiders op te leiden „tot oecumenisch denken en handelen”. De huidige formulering wil steeds dat Bossey „oecumenische theologie bevordert in het kader van interculturele en interconfessionele ontmoetingen”. Nu wordt door deze woordkeus de suggestie gewekt alsof Bossey en Genève in bezit waren van de richtlijnen van de echte oecumenische theologie. Buiten de bepalingen van het centrum zou geen echte oecumenische theologie kunnen bestaan. De andere theologieën (uit de derde wereld) zouden altijd aan de periferie blijven. Deze impliciete dependentieverhouding wil professor Mbiti nu doorbreken. De echte oecumenische theologie kent in beginsel geen centrum en geen periferie.

En omdat in feite de oecumenische verhoudingen binnen de Wereldraad van Kerken toch de indruk geven van een voortdurende hegemonie van het „centrum” over de „periferie”, wordt een symbolische, profetische, of proleptische handeling verricht: de theologen van de periferie komen naar het centrum (Bossey-Genève) om juist daar theologie te gaan bedrijven, en wel als theologen van de periferie, niet als gehoorzame leerlingen van de theologen van het centrum. Kortom, *het centrum wordt bezet door de periferie*.

Prof. Mbiti maakt nog een vergelijking die zijn intentie verduidelijkt. Hij vergelijkt het theologisch bedrijf met een grote bank. De theologische wereldbank ontvangt theologische bijdragen in verschillende valuta's, waarvan geen enkele het recht heeft om de andere te laten dalen of te depreciëren. „Elke theologische valuta staat of valt voor zover zij al of niet het spoor draagt van het Evangelie van onze Heer Jezus Christus” (Report 1976, p. 33). Dit theologische, christologische criterium is m.i. zeer belangrijk.

Maar de vraag blijft open: wie heeft het gezag dit criterium te hanteren en toe te passen? Ik verwijs even naar de oecumenische discussie rondom het „eigentijds leergezag” en naar het artikel van dr. Anton Houtepen over dit onderwerp in Tijdschrift voor Theologie (18, 1978, 26-48).

4. De consultatie van 1976

De consultatie van 1976 vond plaats van 8 tot 14 juni en was gewijd aan het thema „Afrikaanse en aziatische bijdragen aan de contemporaine theologie”. Als voorbereidingsmateriaal ontvingen de participanten twee papers en een beknopte literatuurlijst over afrikaanse theologie en aziatische theologie: prof. J. Mbiti onderscheidt in zijn voorbereidende „status questionis” niet minder dan acht stromingen in de afrikaanse theologie. Dr. Stanley Samartha vestigt de aandacht op theologische thema's die in Azië meestal aan de orde komen en diepere bezinning verdienen: het gezag van de Bijbel, de theologie van de geschiedenis, de leer van de schepping, de christologie, de plaatsbepaling van de kerken, de ontmoeting van aziatische godsdiensten. Op de consultatie zelf werden vier lezingen gehouden:

- „Een interpretatie van de theologische methode in Azië vandaag: vraagvelden en perspectieven” door ds. C. Duraisingh (Kerk van Zuid-India);
- „Jezus Christus: enkele christologische aspecten vanuit afrikaanse perspectieven” door dhr. Kofi Appiah-Kubi (Presb. Kerk van Ghana (theologisch secretaris van AACC));
- „Naar een theologie van de dialoog” door ds. S. Wesley Azariah (Method. Kerk van Sri Lanka);
- „Kerk en Gemeenschap” door dr. John Pobee (Anglic. Kerk van Ghana).

Uit de veelheid van inzichten zou ik slechts twee m.i. belangrijke gedachtengangen willen signaleren. Het viel mij op hoe fel C. Duraising zich verzette tegen de gangbare begrippen van indigenisatie en zelfs contextualisatie.

Hij maakte vooral epistemologische bezwaren tegen deze begrippen. Tekst en context kunnen niet apart worden opgevat. Ook de constanten en de variabelen zijn niet te onderscheiden in het theologisch gebeuren. Indigenisatie en contextualisatie belemmeren de creativiteit van de aziatische theologen en bieden geen sleutel voor de theologische taak van morgen. C. Duraisingh, in aansluiting op K. Koyama en M. M. Thomas, stelt de uitdrukking „creative concretion” voor, d.w.z. het creatieve samengroeien van in beginsel tegengestelde elementen, met name traditie en moderniteit, realiteit en profetische visie. Aziatische theologen – ik zou willen toevoegen: ook westerse theologen – moeten niet blijven steken in de methodologische sfeer van indigenisatie en contextualisatie, maar moeten creatief te werk gaan; en dat doen zij ook. Boeiend is tenslotte de christologische maatstaf die C. Duraisingh aangeeft voor het theologische „novum” in Azië: „Het unieke gebeuren dat wij het Christus-gebeuren (Christ-event) noemen is de sleutel van het model en gezag van de nieuwe schepping nu aan het werk in Azië temidden van al zijn huidige onduidelijkheden” (Report 1976, p. 49).

Ik kan niet nalaten op te merken dat begrippen zoals „Christus-gebeuren” en „ambiguity” duidelijk in een bepaalde theologische richting wijzen, misschien oorspronkelijk in die van R. Bultmann c.s., maar nu van het United Theological College te Bangalore (India) waaraan C. Duraisingh als docent verbonden was.

De tweede gedachtengang waarvoor ik aandacht zou willen vragen wordt door de bekende ghaneese theoloog dr. John Pobee ontwikkeld. Veel meer dan de aziatische theologen onderstreept Pobee de noodzakelijke vormgeving van de kerk als gemeenschap, herkenbaar in de pluriforme samenleving van Afrika vandaag.

Zijn benadering wordt gestaafd door een zeer diep en rijp bijbels onderzoek. De identiteit van de kerk als lichaam (*sōma*) heeft een dubbele betekenis: ten eerste is de kerk nooit met haar leiderschap te vereenzelvigen; ten tweede kan de kerk nooit als bijvoorbeeld politieke partij optreden. Zij is eerder geroepen om als scheidsrechter te fungeren in het sociaal-politieke spel, verwijzend naar de natuur en waarde van de mens die als *imago Dei* geschapen is.

Natuurlijk moet de kerk in het bijzonder opkomen voor „de armen”, maar Pobee wil de armen niet alleen in materiële zin opvatten. In de bijbel zijn de armen niet alleen de economisch zwakken. Ook de mensen die in gebreke blijven in de verwezenlijking van de *imago Dei*, zijn arm en de kerk heeft de opdracht om ook voor deze „armen” op te komen. De lijn van Mattheüs (arm als geestelijk behoeftig) moet de lijn van Lucas aanvullen (arm als slachtoffer van uiterlijke onderdrukking). Dit inzicht wordt toegepast op het vraagstuk van het racisme: „Kennelijk zijn de zwarten in Zuid-Afrika de „armen” in de zin van Lucas. Maar de blanken zijn ook „arm” in de zin van Mattheüs. Wat in de racistische context of zelfs in de verhouding tussen ontwikkelingslanden en ontwikkelde wereld in het geding is, is de waarde van de mens. Racisme en uitbuiting veroorzaken geweld dat niet alleen de slachtoffers maar ook de uitvoerders vernietigt. Want ook deze laatsten houden op mens te zijn met morele gevoelens.

Als zodanig voldoen zij niet aan de bestemming van de mens als beeldrager Gods. Bijgevolg zijn de racisten evenzeer de zorg van de Kerken als de slachtoffers van het racisme” (Report 1976, p. 87).

De 80 participanten hebben niet alleen naar voordrachten geluisterd. Zij hebben ook gezamenlijk liturgie gevierd en – verdeeld over zeven groepen – uitvoerig van gedachten gewisseld. De thema's van de groepen waren over het algemeen in de lijn van de lezingen: methoden van theologie bedrijven in Afrika en Azië, liturgie en spiritualiteit, Jezus Christus in afrikaans en aziatisch perspectief (voortbouwend op de Faith and Order discussie over „Confessing Christ Today”), Kerk en gemeenschap en theologie van de interreligieuze dialoog.

Men kreeg de indruk dat de participanten er meer op uit waren om lucht te geven aan kritiek en ressentiment tegenover de zogenaamde „westerse theologie” dan om creatief nieuwe inzichten voor te stellen. Misschien hebben deze in zekere zin teleurstellende evaluaties prof. John Mbiti ertoe geleid de volgende consultaties beslist intercultureel te organiseren door daarbij ook theologen van andere „contexten te betrekken, met name vanuit Latijns Amerika, en „het Oosten”, zowel socialistisch als orthodox.

5. De consultatie van 1977

„De consultatie van 1977 vond plaats van 2 tot 8 juli over het thema „Christus belijden in verschillende culturen”. De naam van de vergadering is niet meer „consultatie”, maar „colloquium”: de naamsverandering betekent ook inderdaad een schaalvergroting. Het was de eerste keer dat Bossey een zo grote groep moest ontvangen: 110 participanten vanuit 35 landen. Alle grote continenten van de wereld waren vertegenwoordigd, met een meerderheid uit Afrika en Azië, bovendien moesten bijna 100 aspirant-deelnemers worden afgewezen wegens ruimtegebrek. Alle denominaties waren aanwezig, behalve de Rooms-Katholieke Kerk als zodanig; het denominationele zelfbewustzijn was echter niet overweldigend. In dit opzicht onderscheidde zich alleen dr. M. Assad, van de Orthodoxe Koptische Kerk uit Egypte, door zijn zeer persoonlijk betoog. Ook J. Mbiti zelf gaf steeds een eigen anglicaanse toon aan de liturgische vieringen.

Als voorbereidend materiaal was het rapport van Sektie I van de Nairobi Assemblée van de Wereldraad over het thema „Confessing Christ Today” aan de deelnemers toegezonden.

Maar lang niet alle onderwerpen van het sektierapport kwamen weer aan de orde. De belijdenis in de specifieke zin van de formulering van het geloof in Jezus Christus, de bezinning op de persoon en de identiteit van de Messias van Nazareth, de bekering tot de Heer, onder andere, kwamen niet in discussie. Het colloquium werd niet gemobiliseerd door de persoon, maar door het werk van Christus en voor Christus. De aandacht was gericht op de „praxis”, in het bijzonder op de *culturele praxis* van kerken en christenen. Als ik het werkelijke thema van de vergadering zou moeten geven, zou ik „Christus en culturen” kiezen en dan nog op een heel andere manier benaderd dan door Lesslie Newbigin in het onlangs in dit tijdschrift gepubliceerde artikel (6, 1977, 287-303).

Ik wil graag de volgende mooie passage citeren uit de openingstoespraak van John Mbiti:

„Uiteindelijk is het Christus-belijden een pelgrimstocht van de cultuur tot Christus – de cultuur stelt zware eisen aan ons, zodat wij tot culturele voorwerpen worden, of tot echte mensen. Ook Christus stelt hoge eisen aan ons en wil ons en ook onze culturen tot Zijn eigendom maken. Als wij elkaar kunnen helpen om dit punt van volwassenheid in Christus te bereiken, zullen wij een lange weg afgelegd hebben en aan het einde, nadat wij Christus beleden hebben, zal Hij ons belijden voor Zijn Vader en de hemelse scharen als Zijn bijzonder eigendom: geschapen, herschapen, geheiligd en verheerlijkt met Hem. Indien wij Christus belijden binnen en ondanks onze culturen, maken wij het mogelijk dat Hij ook ons belijdt, dat wil zeggen, dat Hij ons onze ware identiteit schenkt in Hem. De cultuur verwijst tijdelijk naar onze identiteit: de uiteindelijke identiteit is die, welke Christus ons geeft; maar Hij geeft haar aan ons omdat wij Hem belijden met de middelen verleend door de cultuur en deze middelen zijn aan Zijn verlossende genade onderworpen” (Report 1977, p. 24 v). Deze uitstekende theologische standpuntbepaling heeft m.i. te weinig doorgewerkt tijdens het colloquium, vooral door de grote hoeveelheid van informatie uit allerlei landen en continenten die de deelnemers kregen te verwerken.

Behalve een pittige toespraak van Philip Potter, een beetje vanuit zijn caribische culturele achtergrond, hoorden wij acht plenaire voordrachten en nog een paneldiscussie. Fridolin Ukur sprak vanuit de indonesische context (ik kom straks terug op zijn bijdrage), T. K. Thomas vanuit India, Solomon Jacob vanuit Zuid-Afrika, Robert Bilheimer vanuit de V.S., Maurice Assad vanuit Egypte, Rudolf Hinz vanuit West-Duitsland, Hans Schäfer vanuit Oost-Duitsland en C. G. Kim vanuit Zuid-Korea. In het panel zaten Viken Aykazian, een orthodoxe Armeniër uit Israël, Eduardo Miguez uit Argentinië, Yvette Rabemila uit Madagascar en Sigvard von Sicard uit Zweden/Engeland. Bovendien kwamen de deelnemers in tien werkgroepjes van ook zeer gemengde samenstelling bijeen en het duurde even voordat iedere groep zijn identiteit gevonden had.

Ik moet mij beperken tot enkele voorbeelden uit deze hoeveelheid.

In de eerste plaats noem ik de bijdrage van dr. Fridolin Ukur, die als enige, geloof ik, aandacht vroeg voor de rol van de kunst als middel tot het belijden van Christus in Indonesië, bijvoorbeeld

door de christelijke dansen van Bagong Kusudiardjo, natuurlijk begeleid door de gamelan. Architectuur, liturgische kleding, poppentheater werden ook vermeld. Ukur behandelde eveneens de kwestie van „christelijke adat” en tenslotte het probleem van de solidariteit in verband met de groeiende ongelijkheid in het land. Andere velden van christelijk getuigenis in Indonesië, waarop in Nederland vaak sterk de aandacht wordt gevestigd, werden niet aangeraakt (ik bedoel de rol van de nationale ideologie en de mensenrechten).

T.K. Thomas, de bekende indische publicist, brak een lans voor sociaal engagement van de christenen en keerde zich tegen een wereldvreemde vroomheid, die de lokale gemeenten te vaak als kenmerk nemen van het christelijk geloof. Hij uitte in dit verband zijn afkeuring over de „kruis-tocht” van Billy Graham c.s. die eind 1977 in India zou plaatsvinden. De massa's willen rijst en *chappati* (maispannekoek) liever dan religie. Deze kritische stem aan het adres van de overbekende indische spiritualiteit was een zekere verrassing.

De politieke snaar vibreerde het sterkst toen de spreker uit Zuid-Afrika, ds. Sol Jacob, een methodist, aan de beurt kwam.

De spanning was intens en bleef heersen in het vervolg van de consultatie. Iedereen wenste iets te doen voor de bevrijding van Zuid-Afrika.

Sommigen drongen erop aan om als theologische en kerkelijke vergadering een actie te ondernemen, om te gaan demonstreren of tenminste een motie op te stellen voor de publiciteit. Een aantal participanten had echter juist menige reden om niet in de publiciteit te komen. Het lukte prof. Mbiti uiteindelijk om de vergadering te overtuigen dat deze vorm van actie, uitgaande van dit colloquium, niet zinvol was. De spanning verplaatste zich naar de liturgische vieringen, die door aangepast gebruik van de liturgie van Nairobi 1975 (het Risk-boekje) en gerichte keuze van Schriftlezingen tot „echte” politieke morgengebeden werden.

6. Het colloquium van 1978

Het colloquium van 1978 vond plaats van 16 t/m 22 juni en handelde over het thema „Inheemse theologie en universele kerk”. Ongeveer 65 mensen uit 26 landen namen deel. Door ruimtegebrek moesten dit keer ook vele aspirant-deelnemers afgewezen worden.

In het Instituut hadden namelijk een 40-tal dames uit de gehele wereld ook een cursus, georganiseerd door de Lutherse Wereldbond en met een eigen programma.

Beide groepen gebruikten gezamenlijk de maaltijden en hebben een geslaagd gezellig avondje samengesteld. De liturgische vieringen waren gescheiden omdat de kapel van het Instituut te klein is. In onze groep werkte de politieke ondertoon van de morgengebeden door. Eén keer hadden wij in plaats van meditatie een film over de hongersnood in de Sahel.

Als voorbereidend materiaal hadden wij de verklaringen van de derde-wereld theologen van Dar-es-Salaam (1976) en van de afrikaanse theologen van Achimota (Ghana, 1977) ontvangen, maar deze documenten hebben m.i. weinig invloed uitgeoefend op onze vergadering, ondanks de aanwezigheid van de voorzitter van de derde-wereld theologen, prof. dr. J. R. Chandran uit Bangalore (India). Alleen de passages betreffende de theologiebeoefening („doing theology”) waren gedeeltelijk relevant voor de discussie in de werkgroepen.

Acht plenaire voordrachten en een paneldiscussie stonden op het programma.

- Kanunnik Michael Jackson (Anglicaanse Kerk) sprak over „Enkele Aspecten van de Britse theologie: een portretgalerij van Pelagius tot Newman”.
- Benezeri T. Kisembo (Makerere University, opvolger van Mbiti daar) behandelde het thema „Eucharistie en communicatie” tegen de achtergrond van de oedandese strijd rondom het gebruik van inheemse elementen bij het Heilig Avondmaal.
- Prof. dr. Poltak Sormin (Nommensen Universiteit) presenteerde in het Duits een zeer klassieke inleiding tot de „verinheemsing als theologische opdracht” vanuit de indonesische context.
- Prof. dr. Gayraud Wilmore (Colgate Rochester Divinity School), hoogleraar in „Black Religion”, gaf een boeiende lezing over „Kerken, etniciteit en theologie in de Amerikaanse situa-

tie”, waarbij niet alleen de „Zwarte Theologie” maar ook de theologische ontwikkelingen in andere etnische minderheden, zoals die van de groeiende spaans-sprekende Amerikanen, besproken werden.

- Prof. dr. J. R. Chandran (UTS Bangalore) toonde aan hoe divers en rijk de christelijke theologie in India is. Dat kwam een beetje schoolmeesterachtig over op sommige deelnemers uit theologisch minder ontwikkelde continenten.
- Dr. Julio de Santa Ana (Uruguay/Wereldraad) ging diep in op de plaats, de inhoud en de methode van de latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie; hij sprak in het Frans met grote snelheid, wat de tolken en toehoorders zeker in de war bracht. Jammer, want zijn lezing was een van de hoogtepunten van het colloquium.
- De lutherse bisschop Jose B. Fuliga (Philippijnen) benaderde het vraagstuk van een inheemse philippijnse theologie vanuit een cultuur-antropologische taalanalyse: *Pakikisama* (gemeenschap) en *bayanihan* (goede-buurschap-houden) werden als sleutelbegrippen gebruikt om een inheemse soteriologie op te bouwen.
- Kofi Appiah-Kubi (Ghana) rapporteerde over zijn onderzoekingen naar „ziekte en genezing in de onafhankelijke afrikaanse kerken”, die hij liever „inheemse afrikaanse christelijke kerken” wil noemen.
- Dr. Hans Schäfer (DDR) hield een briljant exposé over het thema „De kerk als minderheid” waarin hij alle modewoorden van de progressieve theologie zonder pardon kritisch ontleedde, vol humor en zeer nuchter tegelijk. Een theologisch vuurwerk, zo vol subtiele vondsten dat de vertalingen veel te wensen overlieten. Men voelde hoe deze kerkleider (Oberkirchenrat) door zijn socialistische context opgeleid was om in bedekte termen te spreken.

De paneldiscussie was eerder een collectie van vier à vijf korte verklaringen dan een uitwisseling van gedachten tussen de panelleden. De voorzitter, dr. C. S. Songa, had een tijd gehad om coördinatie aan te brengen in de voorbereiding. Niettemin bracht het panel nieuwe elementen omtrent Kameroen (ds. Aaron Su), Tsjechoslowakije (prof. dr. N. Nandrasky), het Caribisch gebied (Clifford Payne) en Samoa in de Stille Zuidzee (ds. Faigame Tagoilelagi). De twee laatste sprekers waarschuwden, naar ik begreep, tegen elitevorming door middel van de al dan niet inheemse theologie, ten koste van directe en liefdevolle omgang met een eenvoudig volk Gods.

Zoals gebruikelijk waren ook werkgroepen samengesteld, dit keer met een dubbele opdracht: bijbelse studie (over Gen. 17 en Efes. 3) en thematische studie. De thema's waren: De bronnen van het theologisch bedrijf – inheems en universeel; ervaring en theologie – inheems en universeel; openbaring en theologie; openbaring, kerk en theologie (de kenner zal de titel herkennen van een studie van K. Barth, maar dat was onbewust); universele elementen van kerk en theologie. Meestal hebben de werkgroepen uitstekende documenten ingeleverd. Vermoedelijk omdat de thema's eigenlijk klassieke onderwerpen zijn in de theologische studie, maar ook misschien omdat langzamerhand een interculturele theologie de facto tot stand was gekomen in het proces van de consultaties.

Wat daarbij een grote rol speelt, zijn de ontmoeting en theologische gedachtenwisseling over de cultuurgrenzen heen, zoals in informele sfeer wordt ervaren.

De sfeer van de derde consultatie was m.i. veel beter dan tijdens de tweede. De bitterheid en zelfs de haat tegen het Westen of het Noorden waren afgezwakt door de bewustwording dat de relativering van de westerse theologie vanzelf ook de relativering impliceert van elke theologie, waar dan ook, inclusief de afrikaanse, aziatische, indonesische en caribische theologie zelf. De madagasken hebben een spreekwoord over de mensen die naar boven uitspuwen; het speeksel valt op hen terug.

De bewustwording van de niet-westerse theologen betreffende de gelijkwaardigheid van de theologieën in cultureel opzicht is een grote winst van deze consultaties. Het moet tot het verleden behoren dat afrikaanse of aziatische theologie toestemming van westerse leermeesters vraagt voordat zij zich durft te ontplooien. En soms is de wil om zich af te grenzen tegenover de westerse theologie, en de wens om deze theologie te raken en in de grond te boren, nog een teken van afhankelijkheid.

7. Slot

Ik heb de indruk dat de consultatie/colloquia van afrikaanse en aziatische theologen te Bossey, met de participatie van theologen uit andere continenten, nu de kruissnelheid hebben bereikt. Prof. John Mbiti is vanaf dit jaar (1978) ontheven van het directeurschap van het Instituut (Karl Hertz is zijn opvolger in deze functie), maar blijft verbonden aan het Instituut als hoogleraar en zal nog andere colloquia organiseren.

Het thema van 1979 is al aangekondigd: Inheems/universele elementen van de liturgie.

De verslagboeken van de consultaties van 1976 en 1977 hebben het licht gezien en zijn in Bossey te bestellen.

Het derde boek is ter perse gegaan. Waar is, dat de berichtgeving in in staat is om de volle ervaring weer te geven van de ontmoeting en gedachtenwisseling ter plaatse. Maar het is belangrijk om enig inzicht te krijgen in de vitaliteit van de niet-westerse theologie en kennis te maken met de nieuwe generaties van theologen die in andere continenten in opkomst zijn.

Deze nieuwe theologen komen naar Bossey omdat zij bereid zijn om naar elkaar te luisteren en iets te leren, zelfs van de westerse theologen. De theologie is nooit alleen een *theologia in loco*, maar moet soms groeien als *theologia in exilio*, want vele jongere en oudere niet-westerse theologen uit Afrika, Azië en Latijns Amerika zijn feitelijk in ballingschap, willens of onwillens. Bossey is voor sommigen een plaats van ballingschap, weliswaar comfortabel, maar desondanks ballingschap.

Wat de westerse theologen betreft, ook zij voelen zich enigermate in ballingschap in Bossey, ondanks de meestal Europese maaltijden.

Dat wil zeggen dat zij vanuit de ervaring van de interculturele theologie moeten proberen om rekenschap te geven van het al dan niet inheemse karakter van de westerse theologieën.

Ook zij moeten kaarten op tafel leggen tegenover hun niet-westerse broeders/zusters en duidelijk uiteenzetten welk verband zij leggen tussen hun soort van theologie en de bijvoorbeeld Europese/nederlandse werkelijkheid.

Over het algemeen vind ik de westerse theologen te weinig cultuurbewust en dermate bescheiden dat zij de (onjuiste) indruk wekken de westerse cultuur te willen prijsgeven.

Men moet echter beseffen dat wij, westerse theologen, de theologisch/missionaire analyse van onze eigen cultuur moeten verrichten.

Literatuur:

African and Asian Contributions to Contemporary Theology.

Report of a Consultation held at the Ecumenical Institute, Bossey, 8-14 June 1976. Ed. John Mbiti, Ecumenical Institute, Château de Bossey CH-1298 Céligny (Zwitserland). Prijs: Zw. frs. 9,—.

Confessing Christ in Different Cultures.

Report of a Colloquium held at the Ecumenical Institute, Bossey, 2-8 July 1977. Ed. John Mbiti, Ecumenical Institute, Château de Bossey CH-1298 Céligny (Zwitserland). Prijs: Zw. frs. 9,—.

De eindredacteur neemt de vrijheid om aan de bovengenoemde literatuuropgave toe te voegen de evaluatie van een r.k. deelnemer aan de eerste consultatie:

„M. Geijbels, Report of the Consultation on African and Asian Contribution to contemporary Theology” Al - Mushir. The Counselor Theological Journal of the Christian Study Centre Rawalpindi, Pakistan, Vol. XVIII, 1976, pp. 235-240.

Belangstellende lezers kunnen bij de eindredacteur van Wereld en Zending een fotocopy van Geijbels' artikel aanvragen.

BOEKBESPREKINGEN

Hans-Jürgen Prien, Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika. Mit 7 Abbildungen und 2 Karten im Text sowie eine Faltkarte. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1978. 1302 pag., DM 158,—.

Het is een waagstuk als Europeaan nu nog een geschiedenis van het Christendom in Latijns Amerika te schrijven. Latijns Amerikaanse auteurs zijn zelf bezig hun eigen geschiedenis te schrijven. En toch is het goed, dat dr. Prien dit lijvige boek geschreven heeft. Hij heeft genoeg „aan de andere kant” gestaan om een kritisch verantwoord werk te schrijven. Hij komt uit de handelswereld en heeft zich vanaf 1954 met Latijns Amerika bezig gehouden. Van 1958-1961 had hij de leiding van een firma in El Salvador, leerde Centraal Amerika en Mexico kennen en dook diep in de ontwikkelingsproblematiek en cultuurgeschiedenis van de Indianen. Dit zette hij voort toen hij in 1961 in Duitsland zijn theologie-studie begon. In 1969 werd hij professor voor kerkgeschiedenis en dogmatiek aan de theologische faculteit van de Evangelisch-Lutherse Kerk in São Leopoldo in Brazilië en werd gedwongen vanuit een heel ander standpunt Latijns Amerika, dat zich in een nieuwe fase van het ontwikkelingsconflict bevond, te bestuderen. Hij kwam tot de ontdekking, dat er geen handboek voor de kerkgeschiedenis van Latijns Amerika, dat aan de eigen situatie voldeed, bestond en hij ondernam het reusachtige werk zulk een boek te schrijven. Jarenlang was hij er mee bezig in zijn onderrichts- en onderzoekstijd. Het werk werd in mei 1977 afgesloten. Het is een groot boek geworden. Wat de prijs betreft, schijnt deze wegens de grote afzet een behoorlijk aantal marken omlaag gezet te zijn, zodat de officiële prijs van DM 158,— niet meer geldig schijnt te zijn.

Het werk is tot stand gekomen door veel

literatuur-studie, wat blijkt uit de literatuurlijst van pag. 1188-1243, waaruit blijkt, dat vooral ook de vele katholieke literatuur in talrijke talen doorgenomen is, en door veel archiefstudie, waarvoor vele reizen ondernomen werden. Belangrijk te vermelden is ook, dat prof. dr. J. Specker s.m.b. uit Zwitserland het gehele werk kritisch heeft doorgenomen en begeleid. Hij is een groot deskundige op het terrein van de katholieke kerkgeschiedenis van dit subcontinent. Wij hebben hier te doen met een eerlijk en aan alle kanten kritisch openstaand werk.

Wij willen nog eens duidelijk naar voren halen, dat elke europacentrische instelling in dit werk ontbreekt. De auteur is lang genoeg als leider van een firma in Latijns Amerika werkzaam geweest om te weten welke rol de economie, de profane geschiedenis en de amerikanistiek moeten spelen om een kerkgeschiedenis, die werkelijk over Latijns Amerika gaat, te kunnen schrijven. In een inleiding zet hij dan ook zijn methode helder uiteen. Kerkgeschiedenis kan alleen in de totale context geschreven worden. De auteur maakt dan ook de stand van het onderzoek op en kiest zijn eigen weg (pag. 26-29). Zo komt hij tot een eigen periodisering van de kerkgeschiedenis in het subcontinent. Het uitgangspunt is de volkenkundige, culturele en religieuze toestand vóór de komst van de blanken. Een uitstekende uiteenzetting. Jammer genoeg is het wat verwarrend, dat 11 als II en 111 als III gedrukt zijn. Maar dit is een slip of the pen. Men doorziet het snel genoeg. Daarna volgt een verhandeling over de botsing tussen de Iberische en de amero-indiaanse culturen, waar het zeer duidelijk wordt met welke gedachten de Spanjaarden en Portugezen naar Latijns Amerika kwamen. De botsing was zo onvermijdelijk. De verstrengeling van de potestas temporalis van de Kronen met de potestas spiritualis van het regnum christianum was funest. Dit wordt verder uitgewerkt onder de

titel: het pogen het onverenigbare te verenigen. Het groeit uit tot een koloniale Staatskerk. Het missiewerk van de afzonderlijke katholieke orden wordt degelijk uiteen gezet. Verschillende modellen komen naar voren zoals missie als verspaansing en de reducties als een poging de hele mens in een koloniale enclave te redden.

Een nieuw tijdperk begint met de Verlichting en de politieke emancipatie. De rol van de inquisitie ten tijde van de Verlichting en de verhouding van de kerk ten opzichte van de onafhankelijkheidsstrijd worden uitvoerig belicht. Wanneer de onafhankelijkheid komt, komen ook de protestantse zendingen. Daarna wordt nauwkeurig nagegaan welke rol de kerk speelde in de context van het laat-liberalisme en van het scientisme. Land voor land wordt nagegaan en soms doorgetrokken tot 1977. Apart wordt de ontwikkeling van de protestantse kerken in de slotfase van het confessionele tijdperk behandeld (1807-1964). Bijzonder geslaagd is het hoofdstuk over volksreligiositeit en de Pinksterbeweging in de 19e en 20e eeuw.

Belangrijk is de volgende stap: het christendom treedt een tijdperk van ocumene binnen, er groeien bovennationale verbanden, terwijl de staten oligarchisch blijven. Dit leidt tot een ontwikkelingsconflict en tot vragen over de verhouding: kerk – afhankelijkheid – bevrijding. Hier worden veel zaken, die men in onderdelen wel weet, in een grote synthese samengebracht. Tenslotte komen vragen naar priestergebrek, participatie van leken, basisgemeenschappen, en verschillende protestantse benaderingen als Church-growth, Evangelism In Depth als ook het gehele vraagstuk van de Indianen-missie ter sprake. De crisis van de missionaire identiteit van de kerken wordt zo in alle opzichten duidelijk.

Een personen- en zakenregister van 50 klein bedrukte pagina's besluit dit standaardwerk. Wij hebben de indruk, dat dit boek volledig recht doet aan wat nu moet gebeuren. Wij behoeven geen geschiedenis van allerlei bisdommen of missiegebieden. Er is behoefte aan een echte kerkgeschiedenis van het latijns-amerikaanse volk zelf. Alleen zo wordt de ware problematiek duidelijk en gaan wegen open naar een nieuwe toekomst. En die worden in het onderhavige werk volop aangegeven. Het is geen gesloten geschiedenis! Wij wensen de

auteur geluk en danken de uitgever, die hem zijn vertrouwen gaf.

Arnulf Camps ofm

Tegen de verdrukking in. Verhalen over de basis in beweging.

Verzameld door Laurens Hogebrink en Henk Koetsier; Ten Have, Baarn 1977, 118 pag., prijs f 10,—.

Een klein boekje met opmerkelijke kwaliteiten. De auteurs zijn er in geslaagd om met een minimum aan eigen beschouwingen enkele kernvragen rondom het ingewikkelde ontwikkelingsprobleem te verhelderen.

Zij doen dit aan de hand van een achttal verhalen uit de eerste en de derde wereld. Verhalen hebben een eigen en directe zeggingskracht. Op rechtstreekse wijze brengen ze ons hier in contact met het onmenselijk lijden van kleine, machteloze groepen aan de zelfkant van de grote samenleving. Ze verplaatsen je als het ware middenin hun ogenschijnlijk kansloze verzet tegen de zichtbare en onzichtbare machten die hun menselijk bestaan bedreigen. Het gaat over „Havens of mensen” in Manila en het gevecht van arme schapenboeren in Frankrijk tegen de plannen van het leger; om de keuze tussen woningbouw of een atoomcentrum in een krottenwijk in Bombay en de strijd van rechteloze landarbeiders in Californië; over het bevrijdend effect van onderlinge hulp tussen de armen in Noord-Oost Brazilië en de ontwrichting van de landbouwstructuren door een ongevraagd, grootschalig toerisme in Canada; over het verzet van de krotbewoners tegen sanering in Seoul en het recht van inspraak van de eigen inwoners bij stadsvernieuwing in Amsterdam.

In al deze gevallen gaat het om arme bevolkingsgroepen die tot de ontdekking komen van de „macht van de machtelozen” en solidair hun zelfontwikkeling ter hand nemen. Scherp komt de dubbelzinnigheid van het begrip „ontwikkeling” naar voren. Meer dan eens blijkt het een welkom manipulatiemiddel te zijn in de handen van economische of politieke belangengroepen. Kan „ontwikkeling” ooit menswaardig zijn als de armen als object fungeren? Deze verhalen leren dat het zelf – meedoen of participeren – aan een wezenlijke

voorwaarde is voor elke authentieke ontwikkeling. En praktisch, zo laten de auteurs ons zien, betekent dat voor de armen vaak een bittere strijd om een stukje bevrijding. Ontwikkeling zonder de bevrijding van situaties en structuren, die hen de minimale speelruimte ontzeggen voor het uitvoeren van een eigen en gemeenschappelijk levensproject, is de kwalificatie van „menselijk” niet waardig. Zeer belangrijk is o.i. het feit dat in dit werkje soortgelijke situaties uit de eerste en de derde wereld naast elkaar staan; het verband daartussen dringt zich aan de lezer op zonder onnodig getheoretiseer.

Nuchter wordt ook gesproken over de feitelijke rol van de kerken in deze bewegingen. Zij kunnen veel betekenen voor de strijd van deze kleine mensen. Het is ook hun roeping om dat te doen. Het gewetensonderzoek waartoe zij worden uitgenodigd is des te indrukwekkender omdat men de feiten zelf laat spreken. Voor gespreksgroepen een rijke leer- en discussiestof. Aanbevolen.

Jan van Engelen

Heinrich Berger, Mission und Kolonialpolitik, Die Katholische Mission in Kamerun während der deutschen Kolonialzeit.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, supplementa Vol. XXVI 1978, 358 pag., met kaarten, prijs sfr. 46,—.

Zoals de schrijver op pag. 1 opmerkt, wordt in deze studie een poging gedaan om aan de hand van een historisch voorbeeld een bijdrage te leveren aan het onderzoek naar de verhouding tussen koloniale politiek en R.K. Missie. Het precieze onderwerp is: het missiewerk van met name de Pallotijnische orde in het voormalige duitse Kamerun van 1890-1915. Over deze periode was tot nu toe eigenlijk alleen nog maar door vertegenwoordigers van protestantse zendingen geschreven. Zij hadden er steeds veel moeite mee positieve momenten in dat werk te ontdekken. De R.K. Missie was in Kamerun een betrekkelijke laatkomer. De Protestantse zending bestond al 50 jaar toen

de R.K. Missie hier een begin maakte. Dit begin werd gezien als een openlijke daad van agressie, als een kwalijke manier om het zo bloeiende werk van de Baselse zending te ondermijnen (pag. 223). Andere bezwaren betroffen de positie van R.K. missionarissen tegenover het koloniaal bestuur. Er waren toen grote problemen in Kameroen rond de landonteigening en plantage-arbeid. Anders dan de Protestanten kozen Rooms-Katholieken de zijde van het koloniaal bestuur. Bezwaren van R.K. zijde goldten nooit het politiek regiem als zodanig; slechts afzonderlijke daden en feiten van machtsmisbruik werden bij de overheid gesignaleerd. De kwestie was dat de R.K. Missie gewoon dichter bij de Duits-nationale gevoelswereld stond dan de protestantse zendingen. In dit verband zegt de uitspraak van de missie-pionier en de latere bisschop Victor al genoeg: „dat hij (nl.) uit dankbaarheid voor het vaderland zich verplicht voelt de inboorlingen niet alleen tot goede christenen, maar ook voor het 'Deutschtum' op te voeden”. In de studie van Berger worden deze en andere momenten van kritiek opgenomen en in een aannemelijk verband geplaatst. In zekere zin zou je zijn werkstuk kunnen beschouwen als een apologie van het missie-ideaal in Kameroen. Hij doet een pleidooi om niet te haastig te oordelen, de werkers en hun werk te begrijpen vanuit de omstandigheden van hun tijd. Daarnaast geeft de schrijver veel nuttige informatie over de ontwikkeling van het missiebesef in Duitsland en in de R.K. Kerk in het algemeen, de betekenis van de missiologie van Warneck en Schmidlin voor het missiewerk. Ook ontbreekt niet een goed overzicht van het concrete missiewerk, met verwijzingen naar politieke, economische, culturele ontwikkelingen in Kameroen. Mijn bezwaar tegen dit werk is, dat over de rol van de R.K. christen in Kameroen en de wording en groei van de jonge kerk gezweven wordt. In het hele boek komt geen enkele naam van een Kameroenese oog- en bloedgetuige voor. Het is helemaal een zaak door en van de blanken. Trouwens ook het feit dat deze studie in de duitse taal is geschreven, wekt de indruk dat de uitkomst van deze studie kennelijk niet voor de engels- en franssprekende christenen van Kameroen is bedoeld.

J. van Slageren

Boekje over Boeren.

Verklaringen, documenten, gesprekken, toestanden, preken en gebeurtenissen van het latijnsamerikaanse platteland.

Nr. 3 van de Latam-serie, uitgave Solidaridad, Interkerkelijke Aktie voor Latijns Amerika, Laan van Meerdervoort 148, Den Haag, in samenwerking met Vastenactie Nederland, Zamenhoflaan 17, Zeist.

Het is een gelukkig verschijnsel dat de publiciteit over het leven van de bevolking van het land en van de opeenhopingen rond de grote steden van Latijns Amerika toeneemt. Het is nog meer te prijzen dat er verband gelegd wordt tussen ontwikkelingen daar en toestanden hier. De „autonome” wetten van de industrialisering en het kapitaal drukken hun stempel op beide samenlevingen. Het is daarom goed dat in het „Boekje over Boeren” ook een hoofdstuk is opgenomen over de nederlandse boer. Zowel de latijnsamerikaanse als de nederlandse boer zijn de volle aandacht waard. Toch zijn de levensomstandigheden van beide groepen zo totaal verschillend dat men ze haast niet met elkaar durft te verbinden. Wanneer een latijnsamerikaanse boer opmerkt, dat hij met een zweep slaag krijgt en als straf een gedeelte van zijn oogst naar het huis van zijn baas moet brengen (p. 3), dan doet dit middeleeuws aan en voelt ieder aan dat hier sprake is van grof onrecht. Maar dit onrecht krijgt nog een andere betekenis op het moment dat deze zelfde man zegt: „Het beviel me wel, vooral dat ze zo beleefd voor me waren. Ze behandelden me echt als mens” (p. 14). Er gaat een wereld open, niet alleen van incidenteel onrecht, maar van uitbuiting, onderdrukking en minachting van de mens zelf. En dit omdat hij maar boer, slechts landbewerker is. Hij is „boia fria” (p. 20): koude hap, overschot, restant, waardeloos zolang men hem niet nodig heeft; hij telt als mens helemaal niet mee. De latijnsamerikaanse boer, de indio, de arme, staat aan de verkeerde kant van een scheidslijn, die er door heel de maatschappij loopt. Deze scheidslijn wordt getrokken op basis van het bezit van grond en geld en de macht. Het is voor deze rechtelozen pijnlijk

dagelijks, vaak „aan den lijve”, te moeten ervaren („we hebben de patrón toen uitgescheiden en hem zijn zweep afgenomen” p. 4), dat niet recht en gerechtigheid, maar de willekeur van het bezit en de macht geldt. „De rijken hebben heel wat „wettelijke” mogelijkheden om processen tegen te houden of om eeuwige oproepen, hoorzittingen en rechtspraak uit te stellen als ze voorzien dat die niet in hun voordeel zullen zijn. Ze overwinnen de armen door hun listigheid, door bedreigingen, door uitputting en door de traagheid van de justitie wanneer ze niet kunnen winnen op rechtmatige wijze” (p. 13). Een willekeur van de macht die de mens tot slaaf maakt. Hoe zijn leven zal zijn en welke mogelijkheden hij heeft en welk loon hij verdient met zijn werken, wordt door anderen bepaald, die de normen van handelen vaststellen alleen omdat ze de macht hebben. Dit geldt voor de latijnsamerikaanse boer, dit geldt voor de nederlandse boer. Hier komen de verhalen weer samen.

In Latijns Amerika geldt op veel plaatsen in het binnenland nog de oude winkelnering, die we in Nederland in de twintiger jaren ook nog volop gekend hebben. Die echter, naar het mij voorkomt, ook nog vaak wordt toegepast door de industrielanden ten aanzien van de derde wereld: „Ja, en als we geen eten meer hebben voor ons gezin, dan willen ze altijd wel iets lenen, maar dan zijn we verplicht om voortaan steeds onze koffie of coca aan hen te leveren. Als ze een winkel hebben dan moeten we daar ons brood en andere artikelen kopen. Ja, zo is dat compañero; we zijn geen slaven meer, maar we lijden nog steeds (p. 6)”.

Hiernaast staat de conclusie van het verhaal over de nederlandse boer. „Ik kies niet voor een economie waarin het recht van de sterkste geldt. Ik wil geen slachtoffer worden in het zogenaamde vrije spel van economische krachten. We moeten gaan werken aan een economische orde waarin niet geproduceerd wordt voor winst en groei, maar voor wat mensen nodig hebben op de hele wereld” (p. 41). Een nederlandse boer komt tot deze uitspraak omdat hij dagelijks in zijn bedrijf meemaakt dat hij opgejaagd wordt door de noodzaak van modernisering, niet omdat hij dit nodig heeft voor zijn bedrijf, maar omdat de landbouwindustrie hem deze weg opdringt. Alle inspanningen en investeringen leiden niet tot een groter inkomen van de nederlandse boer, maar

maken wel zijn bestaan steeds onzekerder en afhankelijker.

Wanneer Jan Hanse vaststelt, dat heel deze ontwikkeling geen natuurgegeven is, maar zeer nauw samenhangt met de manier waarop onze economie georganiseerd is (p. 37), dan heeft hij het over de machten die het economische krachtenspel bepalen en die op een zelfde wijze regeren: hier en in Latijns Amerika. Dit schrijvende realiseer ik me, dat de wereld nog groter is dan Nederland en Latijns Amerika en dat deze problematiek ook opgaat voor heel de industriële samenleving en voor een veelvoud van armen in Afrika en Azië, die minder in de publiciteit komen en die voor de industriële samenlevingen ook „boia fria” zijn. Met dit soort publicaties wordt echter een begin gemaakt om deze werelden bij elkaar te brengen.

W. Timmermans

Gerhard Rosenkranz, Die christliche Mission, Geschichte und Theologie.

Chr. Kaiser Verlag, München 1977, 513 pag., geb. DM 56,—.

Wij mogen uitgeverij Chr. Kaiser dankbaar zijn, dat zij zo veel voor ons interessante werken op missionair gebied het licht doet zien. Wij noemen haar veeldelige *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte* en *Oekumenische Kirchengeschichte*, en haar uitgaven van Hoekendijk en Walter Freytag.

Thans ligt weer voor ons een nieuw waardevol boek van de hand van de nestor der huidige duitse zendings- en godsdienstwetenschappers, Gerhard Rosenkranz. De ontwikkelingsgang van de christelijke zending wordt hier gepresenteerd in het spanningsveld tussen godsdienstwetenschap en theologie. Het is knap samengesteld, gedegen Duits van stijl, compact van opzet, rijk aan inhoud, en in het kader van deze 500 bladzijden de lezer een enorme hoeveelheid materiaal voorschotelend.

De aanpak van de stof, de selectie en behandeling daarvan is uiteraard anders dan wij vinden in bijvoorbeeld Stephen Neill's *A History of Christian Missions*, dat in een losser toon geschreven is en zich richt op een Angelsaksische lezerskring. Enige kenmerken van Ro-

senkranz' jongste (en laatste?) werk moge ik noemen:

Naar wij mochten verwachten is het geschreven vanuit een duitse optiek. Zoekt er geen bijzonderheden in over de nederlandse zending, behalve over mannen als Heurnius en Kraemer. Aan Tranquebar worden 8 bladzijden gewijd, aan Von Zinzendorf en de Herrnhutters eveneens, aan Xaverius maar een paar regels, terwijl De Nobili en Ricci slechts en passant worden genoemd. Ook de Angelsaksische wereld wordt in korter perspectief en detail besproken dan elders geschiedt.

Zoekt niet te veel over de 19de eeuw, die zich met 43 pagina's moet tevreden stellen. Vindt wel aparte hoofdstukken over de fasen van de missie van Rooms-Katholieke zijde, en van die der „Ostkirche”; eveneens over de „Judenmission”.

Vindt vooral een zeer uitvoerige studie over de zending in de 20ste eeuw: liefst 270 bladzijden, tegenover 230 voor alle eeuwen tot 1900. Dit maakt het boek juist voor onze tijd zo belangrijk; het is uiterst actueel, zoals het alle ontwikkelingen volgt tot Nairobi 1975.

Zendingstheologisch worden blijvend nuttige schetsen geboden, als resultaat van Rosenkranz' nauwgezet structuuranalytisch onderzoek. Steeds worden grote en diepe lijnen getrokken.

Ook exposé's van de zendingsgedachten van mannen als Warneck en Schmidlin bijvoorbeeld zijn welkom. Ten aanzien van onze eigen eeuw worden alle saillante onderwerpen uitvoerig aan de orde gesteld aan de hand van de vele daaraan gewijde conferenties, zoals: de positie tegenover de niet-christelijke religies, de problematiek van zending en kolonialisme, de zelfstandigwording van de kerken in de zending/missiegebieden, het eenheidsstreven, de zending in de maatschappij met haar knellende vraagstukken (liefst 60 pag.) en het hete hangijzer van de dialoog (40 pag.).

Dus: uitnemende studiestof voor aanstaande én reeds in het werk staande missionaire arbeiders van alle gezindten, om grondig kennis te kunnen nemen van de historische ontwikkelingen, de samenhangen en controversen in het missionaire denken en handelen de eeuwen door; voor wijdsheid van blik en diepte van inzicht. En aanbevolen voor alle theologen en niet-theologen, geïnteresseerd in de zendingstaak van de wereldkerk.

I. H. Enklaar

Gustav Arén, Evangelical Pioneers in Ethiopia. Origins of the Evangelical Church Mekane Yesus.
Stockholm/Addis Abeba 1978, 486 pag., register, kaarten.

Voor de periode 1826-1916 beantwoordt de inhoud van dit boek precies aan titel en ondertitel. Steunend op archief-onderzoek bij de betrokken zendings-organisaties en terecht waarde toekennend aan de Ethiopische mondelinge overlevering, geeft de schrijver gedetailleerd het werk van inheemse en buitenlandse evangelische christenen weer. Juist de inzet van Ethiopische evangelisten krijgt de volle aandacht. Het ideaal bleef de Oromo (Galla) te bereiken, een volk dat nog niet onder islamitische of orthodoxe invloed zou staan. De wisselende politieke omstandigheden van Ethiopië, Egypte en de Soedan maakten dit doel telkens onbereikbaar. Men werkte in het Ethiopisch hoogland, werd door politiek en kerkelijke omstandigheden gedwongen het werk te beperken tot de kuststrook bij Massawa. Uiteindelijk konden Ethiopiërs bij Jimma en Nekemt groepen evangelische christenen vormen onder de Oromo. Maar toen hadden de Islam en de Orthodoxe Kerk reeds invloed op dit volk gekregen. De Italiaanse bezetting van Erythra (1889) en een decreet van 1916 in Ethiopië brachten meer vrijheid voor het werk. Het boek is met name ook voor Ethiopische christenen geschreven, hetgeen mede de sfeer van het boek bepaald schijnt te hebben. De geschillen met de katholieke Lazaristen-missie worden rustig besproken. Men probeerde door verspreiding van de Bijbel in de volkstaal een evangelische herleving in de Orthodoxe Kerk te bereiken. Dit had met name succes onder een groep christenen in Tsezega (Hamasen), die om hun overtuiging in ballingschap gingen. Het doel bracht veel taalstudie, vertaalwerk en alfabetisatie met zich mee. De enigheid van Jezus Christus als Verlosser werd benadrukt. Maar kwam daardoor in strijd met de Ethiopische opvatting over de verering van Maria en de heiligen en de gedachtenisviering van de doden. De evangelischen kregen de bijnaam van „vijanden van Maria”. In dit verband missen we in dit boek uitspraken van zendelingen over de Ethiopische Kerk. Ook mist men toch wel de

„human touch”, gedeeltelijk te wijten aan het feit dat de bronnen steeds op prijzende manier over de evangelische christenen spreken. Vermeld had kunnen worden dat Abuna Salema in Egypte leerling was geweest van de Church Missionary Society. Voor het leven van Giustino de Jacobis had beter geciteerd kunnen worden Lucatello's (in samenwerking met Betta) boek uit 1975 (Roma): L'Abuna Yaqob Mariam. Juist in verband met de Oromo missen we een verwijzing naar de dagboeken van Kardinaal Massaja. Deze opmerkingen doen echter niets af aan de degelijkheid van het onderzoek van de schrijver, een verrijking van de christelijke literatuur over Ethiopië.

G. A. C. van Winsen

De Derde Spreker Serie

In deze serie verschijnen romans uit allerlei landen van de „derde wereld” in nederlandse vertaling. Het initiatief is uitgegaan van de NOVIB en de uitgaven verschijnen in coproductie met uitgeverij Het Wereldvenster te Baarn en NCOS te Brussel. Tot nu toe zijn dertien romans verschenen uit evenveel verschillende landen: Senegal, Peru, Pakistan, Zuid-Afrika, Suriname, India, Chili, Palestina, Algerije, Botswana, Maleisië, Kongo-Brazzaville en Brazilië. Zij zijn behalve bij de NOVIB (Amaliestr. 7, Den Haag) ook verkrijgbaar in de boekhandel. De prijs van de eerste zes nummers bedraagt f 12,—, daarna f 14,— per stuk.

In het voorwoord, dat aan elke roman voorafgaat, schrijft Sjef Theunis, directeur van de NOVIB, dat dikwijls in de „derde wereld” geklaagd wordt: „zij hebben wel over ons geschreven, maar ons nog nooit aan het woord gelaten”. Dat is een verwijt aan ons, bewoners van de rijke landen.

Ik denk, dat dit verwijt in het algemeen terecht is. Al te gemakkelijk hebben wij gemeend het ontwikkelingsmodel voor de „derde wereld” hier te kunnen ontwerpen aan de hand van de blauwdrukken van onze westerse samenleving. Zo is ontwikkeling een kant en klaar exportartikel geworden, dat als panacee voor alle problemen van de „derde wereld” kan worden aangeboden.

Dat is een vergissing, die mede verklaarbaar is

uit het feit, dat wij slecht geluisterd hebben naar wat in die „derde wereld” zelf aan stemmen klinkt. Romanschrijvers zijn bij uitstek geschikt om dergelijke stemmen te verwoorden. Langs de weg van het levensverhaal van mannen en vrouwen uit die landen komt veel levendiger naar voren wat er aan de hand is in die „derde wereld” landen, dan uit droge rapporten, nota's en verhandelingen.

Er is uiteraard grote verscheidenheid in de romans en wat de hoofdpersonen beleven. Dat alleen al is nuttig om ons te leren dat wij nauwelijks kunnen spreken van één „derde wereld”. Ook de kwaliteit van het letterkundig gehalte vertoont grote verschillen.

Naast deze verschillen valt er ook veel gemeenschappelijks te signaleren. Het belangrijkste lijkt mij dat de verhalen zich afspelen op het breukvlak van twee culturen. De mensen om wie het gaat, staan met het ene been in de oude cultuur van hun volk en met het andere been in de snel opdringende westerse cultuur, die de oude waarden vernietigt en er de westerse, waarin de macht van geld, kennis

en techniek een grote rol speelt, voor in de plaats brengt. Dat leidt tot grote spanningen, waaraan menigeen te gronde gaat. Wie echter handig weet in te spelen op de nieuwe situatie, ziet zijn macht snel stijgen en kan anderen aan hem onderhorig maken. Wie in dit spel niet kan meekomen, verliest en dreigt ten onder te gaan. Daarom is er in deze romans veel tragiek temidden van de tumultueuze veranderingen, en heus niet alleen bij de verliezers, maar ook bij de overwinnaars, wier succes vaak ten koste gaat van de eigen identiteit.

Hier en daar weten zich echter ook mensen een weg te ganen tot zinvolle aanvaarding van het nieuwe en emancipatie tot het geven van een bijdrage aan een samenleving in snelle verandering. Bijna altijd is het erg boeiend als lezer deze weg te volgen.

Wij mogen dan ook de NOVIB dankbaar zijn voor dit initiatief en hopen, dat nog veel romans in vertaling in deze serie zullen verschijnen en hun weg naar een breed publiek in Nederland en België zullen vinden.

C. H. Koetsier